

La vérité, Dieu et le monde (L'Age d'Homme, Lausanne 1988), Alain
Houziaux
Frits De Lange

Citer ce document / Cite this document :

De Lange Frits. *La vérité, Dieu et le monde* (L'Age d'Homme, Lausanne 1988), Alain Houziaux . In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 70e année n°1, Janvier-mars 1990. pp. 125-130;

https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1990_num_70_1_5060

Fichier pdf généré le 27/11/2019

ÉTUDE CRITIQUE

LA VÉRITÉ, DIEU ET LE MONDE

Avec « La vérité, Dieu et le monde » (L'Age d'Homme, Lausanne 1988) Alain Houziaux comble un vide dans la théologie française contemporaine. Il s'attelle à une tâche devenue assez désuète dans le domaine des sciences religieuses, où l'on produit des études bibliques et exégétiques de haut niveau, mais souvent auto-référentielles, faites de morceaux dispersés d'anthropologie, de psychologie et d'éthique, et enrobées dans un langage judéo-chrétien. Alain Houziaux recherche un dialogue ouvert entre les sciences et la théologie. Il veut montrer qu'on peut faire une théologie raisonnée qui mérite le statut de science, et montrer aussi que les sciences elles-mêmes n'excluent pas la question de Dieu. Houziaux fait donc de la « théologie fondamentale », et de la meilleure sorte.

Il présente avec cet ouvrage une œuvre de longue haleine, riche en perspectives, rigoureuse de construction, dans laquelle une perspicacité de pensée se joint à une vision poétique du monde. On ne peut prétendre esquisser dans sa totalité ce livre dense et complexe, mais limitons-nous à comprendre la méthode de l'auteur pour parvenir à sa conception d'une théologie raisonnée, à présenter quelques éléments du contenu de cette théologie et à suggérer quelques réflexions critiques.

PARADOXE ET TRAGIQUE DU DISCOURS THÉOLOGIQUE

Le projet de Houziaux comprend une partie philosophique et une partie théologique. La première est une sorte de « preparatio fidei », de prolegomène avant d'aborder la théologie proprement dite. Le livre s'ouvre donc sur une élaboration philosophique de la notion de « vérité

du monde ». C'est la partie méthodologique, dans laquelle les règles de pensée et leurs pré-supposés sont exposés avec rigueur. Houziaux, tout en s'ouvrant à la science moderne, défend un statut scientifique pour la théologie, reine des sciences. Elle seule, en effet, a la prétention d'émettre des propositions raisonnées sur la connaissance de la vérité du monde comme totalité dans le temps et dans l'espace. La théologie ne doit pas être sous la coupe de la psychologie et ramasser les miettes tombées de la table de l'expérience religieuse, ni jouer les bouche-trou de l'anthropologie ou de l'éthique. La théologie côtoie la cosmologie autant que les sciences humaines et ose se prononcer sur l'univers tout entier.

Mais que signifient les concepts de « vérité du monde », de « connaissance » ? Il est nécessaire de les préciser avant d'aborder le problème de la « connaissance de la vérité du monde ». L'auteur aborde ces concepts sur un mode critique, au sens kantien du terme ; il en élabore les conditions de possibilité. En théologie, un sujet épistémique pense et formule des propositions sur le monde, ce sujet lui-même étant l'a priori absolu de ses pensées et de ses propositions. Autrement dit, il est transcendantal (Kant). Ainsi, parler de la vérité du monde devient impossible, puisque cette vérité ne peut être jugée que du dehors, d'une instance extérieure à ce monde, lequel inclut la totalité du temps et de l'espace et dépasse notre perspective subjective faussée par notre vision très limitée du monde. Si pourtant on postule ce jugement sur la totalité du monde (et la théologie y est contrainte, c'est là sa raison d'être), ce jugement absolu et transcendant doit être conçu comme une utopie eschatologique. La théologie formule une pensée limite sur une vérité qui nous précède infiniment. « La vérité est la tâche obscure de la connaissance », écrit Houziaux. La théologie parle de ce dont on ne peut parler. Elle est le discours d'un aveugle parlant de la lumière. La rationalité de la théologie est par définition une rationalité paradoxale. Le sujet évoque une réalité, la prend comme objet de son raisonnement, alors qu'il est lui-même radicalement assujéti à cet objet. Ce paradoxe s'impose avec d'autant plus de force si l'on considère le monde — comme le fait A. Houziaux en convergence avec les sciences physiques contemporaines — comme intégralité, comme inséparabilité et comme devenir incessant. Le monde est un tout, et vouloir en isoler un élément est illusoire. Ces principes transcendants selon lesquels le monde doit être lu, ont un impact logique sur le raisonnement théologique. Mais le caractère paradoxal du discours théologique a aussi des conséquences existentielles pour le théologien (c'est-à-dire, par définition, pour tout homme qui parle de Dieu) : le sujet parlant s'efface devant ce dont il parle. Il existe donc un lien étroit entre le paradoxe et le tragique, et c'est l'une des originalités de ce livre que de l'avoir mis en évidence.

Cet aspect tragique ne tend pas vers l'absurdité existentialiste, mais

est une critique de toutes les tentations à l'autonomie des puissances personnelles, sociales ou politiques qui veulent s'approprier la vérité du monde. C'est le Kierkegaard de Barth, plutôt que celui de Sartre que l'on retrouve chez Houziaux.

LA NÉCESSITÉ ET SON AMBIGUÏTÉ

Le jugement transcendant sur la vérité du monde est un outil de la pensée et n'existe pour nous que dans le langage. Le « Sujet » qui pourrait juger la totalité du temps et de l'espace est absent. Ce jugement, bien que postulé, est un jugement absolu de l'ordre du « il y a ». C'est pourquoi A. Houziaux préfère parler de « Judication transcendante », sans préciser le sujet. Ce concept sert de charnière entre l'introduction philosophique et le développement théologique qui suit.

Le deuxième concept-clé est celui d'« unitotalité du monde ». Le monde, dans sa globalité, tel qu'il est saisi par le jugement synthétique a priori (Kant) de la « judication transcendante » est formé comme une « unitotalité ». Et le monde, par le processus de son histoire, accomplit peu à peu la forme de son unitotalité eschatologique. Ainsi Houziaux tire les conséquences des trois principes posés a priori : l'intégralité, l'inséparabilité et le devenir. Le monde est conçu comme un processus d'unitotalisation encore inachevé, s'auto-accomplissant dans l'infini du temps et de l'espace, selon sa propre nécessité. Dans cette conception du monde, l'auteur est guidé par les recherches fondamentales des sciences modernes ainsi que par la théologie orthodoxe de Soloviev et par la métaphysique religieuse de Simone Weil, à laquelle l'auteur rend hommage par cet ouvrage. La nécessité (Platon, S. Weil) devient une notion primordiale : en effet, elle sert à la fois à décrire le processus endogène par lequel le monde va lui-même vers sa vérité eschatologique, et l'opacité du réel, sa dynamique capricieuse et spontanée, « le feu éternellement vivant qui s'allume et s'éteint selon ses propres lois » (Lénine).

C'est dans cette ambiguïté que la nécessité dissimule aux hommes le Bien platonicien.

L'auteur n'introduit-il pas ainsi, sans qu'il y paraisse, une théodicée dans sa cosmologie, ne justifie-t-il pas Dieu avant même de commencer l'apologie du concept de Dieu ? Dire que l'univers va vers son accomplissement et qu'il atteindra ainsi, par définition, sa vérité, et qu'il accomplira ainsi, nécessairement, sa prédestination, c'est faire de la vérité le souverain bien promis au monde. Mais le Vrai est-il aussi le Bien ? Rien n'est moins sûr, puisque l'unité platonicienne entre les lois naturelles et les lois morales est brisée depuis Kant, et de manière définitive depuis l'échec des tentatives (néo-) darwinistes de (re)moralis-

ser la nature au cours des deux siècles derniers. Le concept de nécessité doit-il reprendre le rôle du sujet unificateur du monde, si ce sujet semble avoir disparu en tant que paradigme philosophique ?

Le « Plerôme » de Teilhard de Chardin, point Omega de l'accomplissement du monde, et le « potlach » de Georges Bataille, dépense gratuite de l'énergie du monde, sont inséparablement présentés dans le discours de Houziaux, comme étant des figures de l'unitotalisation vers lequel l'histoire du monde va nécessairement. L'histoire du salut s'inscrit dans la finalité sans fin d'un spectacle cosmique. On retrouve ici le consentement mystique à l'ordre de l'univers, caractéristique de Simone Weil, à côté de l'ivresse dionysiaque devant la beauté sauvage du monde, propre à Nietzsche. Ces liaisons insoupçonnées constituent une des richesses du livre de Houziaux. Mais ne sont-elles pas réconciliées grâce à cette ambiguïté inexplicée du concept de nécessité ? Ou bien faut-il dire grâce à cette ambiguïté inexplicable ?

LA TRADITION CHRÉTIENNE

La deuxième partie de l'ouvrage est construite comme « l'étagage » théologique de la philosophie précédemment évoquée. La Judication transcendante est reçue comme la Parole de Dieu, et l'unitotalisation du monde, quant à elle, trouve son analogie chrétienne dans le Royaume de Dieu. Et la position paradoxale du sujet épistémique qui s'efface devant la réalité dont il parle, se retrouve incarnée en Job, un Job souffrant qui se tait devant le spectacle gratuit du monde tout en l'admirant. La gloire et le tragique de l'homme dans la création est de consentir librement à la nécessité et de l'aimer. Enfin, le processus d'unitotalisation du monde devient dans le propos théologique de Houziaux l'histoire de l'appropriation du monde par Dieu, qui parviendra à sa vérité à la fin du temps, lorsque Bien et Nécessité seront devenus identiques. L'histoire d'Israël, celle de Jésus-Christ et celle de l'Eglise sont des étapes décisives dans cette évolution.

L'étagage philosophique se retire donc peu à peu du discours tout en restant le support dans la lecture du « texte » judéo-chrétien. Ces prolégomènes restent cependant dans l'ombre. Parler de Dieu selon la tradition chrétienne implique un discours paradoxal et contradictoire, précisément à cause de son statut logiquement légitime. On parle toujours de Dieu par hypothèse ; sa Vérité est absente et transcendante, et bien que raisonnée, elle est rarement raisonnable. Mais cette folie raisonnée de la foi a pourtant une certaine cohérence, tout au moins si l'on ne recule pas devant une pensée vertigineuse sur la totalité infinie de l'univers.

La place me manque ici pour rendre compte de la richesse de la

théologie systématique dans cette deuxième partie du livre. L'auteur est aussi rigoureux dans sa méthodologie que créatif dans son élaboration conceptuelle. Je renverrai simplement le lecteur au chapitre consacré à Israël, chapitre qui s'inscrit sans heurt dans la logique du livre et constitue en même temps, par sa thématization de la Thora, du Temple et du Sabbat, une approche compréhensive mais résolument chrétienne du judaïsme, éclairant ainsi le dialogue entre Eglise et Synagogue. Seule une théologie comme celle-là, qui accorde une valeur positive à l'absence, au vide, à la dispersion et au nomadisme, peut rendre compte de ce phénomène énigmatique qu'est le judaïsme.

DIEU-SUJET

Penchons-nous à présent sur ce que l'on peut considérer comme la pensée centrale de cette théologie. Le sujet humain, qui pourrait, dans une perspective faussée, être perçu comme esclave, et le produit fortuit de la nécessité, occupe en fait une position-clé dans le processus d'unitotalisation du monde ; il peut, écrit Houziaux, en être l'organe, mais aussi l'obstacle, suivant qu'il consent à la nécessité, médiatrice entre la vérité du monde et sa réalité chaotique, ou qu'il fait du monde un contre-pouvoir autonome, une contre-vérité idéologique au Royaume de Dieu. Dans le premier cas a lieu une « décréation » de l'homme (concept emprunté également à Simone Weil), un consentement à l'ordre de l'univers vécu comme intelligence, amour et sacrifice. L'auteur consacre ses plus belles pages à cette abdication par l'homme de sa fausse autonomie, tout en se référant à son ouvrage antérieur le Désir, l'Arbitraire et le Consentement (Aubier 1973). La grandeur de l'homme, sa tâche prophétique et royale, est précisément dans sa liberté subjective de pouvoir renoncer à sa subjectivité. C'est là une formulation négative : à quoi l'homme doit-il en fait consentir ?

Une fois encore, on se heurte au concept de nécessité. La tradition chrétienne se laisse difficilement harmoniser avec la tradition platonicienne. Son événement fondamental, l'Incarnation, s'insère dans le concept de nécessité, comme son Logos, son « principe intérieur », qui entraîne le monde vers sa finalité. Le Logos a donc son « lit » dans la nécessité, mais il n'est pas la nécessité, écrit Houziaux (p. 120). La métaphore peut sans doute éclairer les rapports entre le Bien absolu, eschatologique, et la nécessité, mais peut-elle les expliquer ? La tension entre ces deux concepts ne peut se résoudre que dans un stoïcisme radical (consentement inconditionné à la nécessité) ou bien dans un dualisme manichéen ou gnostique (négation inconditionnée de la nécessité), ou encore dans une théologie trinitaire qui intègre le conflit entre le monde autonome (la nécessité) et Dieu (le Bien) dans le concept de Dieu lui-même et dans son histoire dramatique avec le monde.

Cette dernière solution — qui ne résout pas, mais conceptualise le dilemme — est aussi celle de Houziaux. Mais son discours théologique déborde largement l'étayage philosophique. Ainsi, par exemple, le Sujet absent de la Judication transcendante montre dans le concept de Dieu un visage « personnel ». Dieu acquiert les caractéristiques d'un Sujet parce qu'il est conçu comme étant en conflit avec le monde (p. 90, 93, 111, 129). Le processus initialement anonyme de l'unitotalisation du monde devient l'histoire conflictuelle de l'appropriation du monde par un Dieu-sujet qui va éclairer par lui-même l'ambiguïté entre la nécessité et le Bien, la réalité opaque du présent par la clarté de l'eschaton.

La notion de sujet, rejetée au début comme source de l'erreur et du mal, effacée dans la judication transcendante, revient en force, non plus sous la forme d'un homme-sujet, mais sous la forme d'un Dieu-sujet.

En conclusion, on pourrait s'interroger sur la subjectivité transcendente : elle apparaît comme la seule façon légitime de penser la subjectivité aujourd'hui, tout au moins dans une théologie qui veut aborder le problème de la vérité. C'est une subjectivité qui se détruit elle-même en se posant. L'auteur ne s'est-il pas arrêté à mi-chemin en réservant exclusivement à l'homme la notion de « décréation », d'effacement délibéré du « je », sans l'étendre à Dieu, comme l'a fait S. Weil, qui voyait là le modèle de l'imitation ? L'histoire du monde est-elle le processus d'appropriation du monde par un Dieu-sujet ou bien celui d'un auto-anéantissement progressif d'un Dieu qui renonce à sa subjectivité ? La figure logique de la subjectivité transcendente se radicaliserait pour devenir encore plus paradoxale, encore plus tragique. Il ne subsisterait plus qu'une théologie de la croix.

Frits de Lange