

Absurde et mystère

Autor(en): **Burgelin, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1951)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380548>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ABSURDE ET MYSTÈRE

Ne viole-t-on pas un interdit en parlant de mystère en philosophie ? On peut parler de problématique, d'inconnu, d'inconnaissable, mais de mystérieux ? Le mystère implique une réalité *cachée*, peut-on parler de ce qui est caché ? Comment être sûr qu'il y a bien quelque chose de caché qui ne soit pas simplement hypothétique, comme un objet deviné sous une étoffe ? A quel signe reconnaître un mystère, c'est-à-dire un être absolument caché ? Comment le mystère se révèle-t-il comme mystère ? En d'autres termes, nous nous interrogeons sur le droit du mystère en philosophie : dans quelle mesure n'en usons-nous pas pour justifier tout simplement nos préjugés ou notre paresse ?

Pour aborder la question par un autre biais, le mystère n'apparaît-il pas dans l'histoire essentiellement comme un objet religieux, vis-à-vis duquel il est possible de prendre une attitude que l'on pourra appeler respect, adoration, supplication, crainte, défi ou extase, mais ce ne sont pas là des attitudes philosophiques ? Si la philosophie est avant tout une connaissance, elle ne peut en parler que pour le dissoudre, pour le dénoncer comme une *mystification* de la conscience par les passions ou l'imagination. Si l'on préfère, parler philosophiquement du mystère, n'est-ce pas le déclarer *absurde* ? Ainsi sommes-nous renvoyés du mystère à l'absurde et c'est ce nœud que nous sommes contraints de débrouiller si nous voulons, non pas expliquer, mais simplement expliciter le mystère.

* * *

La notion d'absurde apparaît sur trois plans : logique, pragmatique et métaphysique.

N.-B. — Conférence présentée au Groupe vaudois de la Société romande de philosophie (Lausanne, 14 novembre 1950).

Pour qu'un concept ou un raisonnement soient *logiquement* absurdes, il faut que deux principes incompatibles se rencontrent. Le simple ne saurait être absurde, mais seulement le complexe et l'on comprend que Descartes ait vu dans les « natures simples » ce qui ne saurait tromper. Voici par exemple, la chimère, animal complexe composé d'une tête de lion entée sur un corps de chèvre. Si l'on pose le principe de la corrélation organique, un tube digestif ou des pattes d'herbivore sont incompatibles avec une mâchoire de carnivore. La chimère est un être absurde, donc elle n'existe pas. Entre le principe et l'affirmation : la chimère existe, il y a contradiction. L'absurde est de droit *impossible*. Il me faut choisir entre les deux propositions. Certes, si quelque animal de cette sorte était donné à mon expérience, il me faudrait bien dénoncer le principe. Mais tant qu'il n'en est rien, il me semble évident qu'un animal ne puisse être composé que d'éléments cohérents. De même en géométrie euclidienne, un triangle ayant deux angles droits est contradictoire avec les axiomes de cette science, il est absurde. Là-dessus se fonde le raisonnement appelé par l'absurde, qui a pour fin d'éliminer de pseudo-existences.

L'absurde est donc essentiellement ce qu'il faut refuser, ce qui ne peut être ni l'objet d'un consentement logique, ni l'objet d'une expérience quelconque. L'absurdité logique réfute l'expérience. Nous posons donc une primauté ontologique de la logique, c'est-à-dire que nous admettons que le réel est rationnel, au moins dans une certaine mesure, qu'en tous cas il ne peut être contradictoire. L'absurde est une notion négative, il prive d'être. L'absurde n'existe pas, c'est un autre nom du néant. Il ne connaît qu'une existence purement verbale, puisque le discours supporte tout. Mais si je puis dire l'absurde, je ne puis en aucune manière donner un contenu aux mots, un contenu au moins qui soit pensable.

Mais nous parlons aussi d'*actes* absurdes. Lorsque Gribouille se jette à la rivière pour éviter d'être mouillé par la pluie, son acte est absurde. Ici la rencontre de deux idées incompatibles se fait dans la dialectique de la fin et des moyens. Une politique absurde est celle qui arme pour assurer la paix si le réarmement conduit à la guerre. Il y a erreur sur les moyens. Encore faut-il prendre quelque précaution car la conduite de Gribouille n'est

absurde que si je refuse de distinguer l'eau de pluie et l'eau de rivière, ou un tableau cubiste n'est absurde que si je veux qu'un tableau représente le réel tel que je le vois. Dans l'acte absurde il y a contradiction au niveau de la volonté : je veux, mais en même temps je ne veux pas, puisque je refuse soit de faire ce qu'il faut pour aboutir, soit de réfléchir à mon acte. Mais ici encore, l'absurdité apparaît comme un principe de destruction, d'anéantissement. Il est une privation d'être : être au sec, être en paix sont devenus impossibles. L'absurde manifeste encore la primauté de la négation. C'est ce qui nie le *sens*. L'absurde n'a pas de sens, il est insensé.

Sur le plan de la métaphysique nous voyons l'absurde apparaître, par exemple, lorsque, dans la *Dialectique transcendantale*, la raison suit deux lignes d'évidences et découvre soudain que ces prétendues évidences se révèlent incompatibles. Elle s'enferme alors dans ses antinomies. Trois voies sont alors possibles. Je puis me tenir ferme au principe que l'absurde n'existe pas, creuser les conditions dans lesquelles chacun de mes raisonnements s'est développé et montrer, comme le fait Kant, qu'ils appartiennent à des domaines différents, par exemple que l'un part des choses en soi, l'autre des phénomènes. L'absurde est alors éliminé et comme contourné par le travail de sape de la raison. Ou bien je puis accepter l'échec, déclarer que si l'absurde est manifeste, c'est que le monde est *dans son fond* absurde. Cela ne peut signifier qu'une chose, c'est que la primauté de la logique est niée au profit d'une primauté ontologique. Je proclame alors l'impuissance de la raison. Le monde n'a pas de sens. C'est l'hypothèse que Kant refuse lorsqu'il se pose la question des rapports de la moralité et du monde et conclut que leur unité est une croyance raisonnable. Si raisonnable que soit une croyance, elle n'élimine pas la menace que l'absurdité soit en dernière analyse la vérité du monde, que la conscience soit en l'homme pour son malheur, tout en lui donnant le désir du bonheur.

Il resterait une dernière voie : accepter l'absurdité en transformant son indice négatif en un indice positif. Ainsi Platon ouvre solennellement le chemin de sa dialectique par le parricide : le fondement de toute évidence posé par Parménide doit être nié, il faut dire hardiment que l'être n'est pas et que le non-être

est, c'est-à-dire s'installer délibérément dans l'absurde et y découvrir la clé de l'ontologie (*Sophiste*, 241 d). Le monde n'est pas simplement dépourvu de sens, il est logiquement absurde. L'absurde qui nie l'existence est désormais capable au contraire de la justifier : n'existe que ce qui est absurde, ce qui est et n'est pas. Parce que l'absurde se loge au cœur de l'être, celui-ci devient accessible à une raison désormais libérée de la prison de l'identité. C'est le même coup de force que l'histoire répétera chaque fois que la philosophie prétendra superposer une logique de la raison à celle de l'entendement défaillante. Par exemple lorsque Hegel posera l'identité des contradictoires et retrouvera la rationalité du réel par le moyen de la médiation : dans la synthèse du devenir l'être se fait néant, et le néant être.

La découverte de la dialectique est que le néant est nécessaire à l'être. L'absurde se manifeste comme une phase provisoire, l'échec qui permet à la raison de se surmonter, le signal qui la contraint de développer sa fécondité en nous mettant devant la tâche en apparence paradoxale de penser l'impensable, de témoigner que la compréhension dépasse l'explication.

De quelque manière que l'on aborde toutes ces questions, il apparaîtrait vite, selon la précieuse indication du *Sophiste*, que l'on se trouve en présence du problème du langage. Une philosophie est d'abord un système d'expressions verbales qui tente sinon d'enfermer du moins de désigner l'expérience. Sur ce plan tout devient possible, la proposition contradictoire viendra au secours de la logique de l'identité défaillante, comme il se voit si bien dans la spéculation des mystiques qui a si souvent utilisé la *coincidentia oppositorum* pour essayer d'exprimer l'ineffable. L'échec de la logique témoigne au moins pour Hamlet :

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.

L'expérience est toujours au-delà du langage. Si, bravant la cohérence logique, nous disons l'être n'est pas, l'absurdité n'est plus destruction et néant de pensée, elle témoigne simplement d'une limite que l'on tente de franchir. L'absurdité s'est déplacée, c'est désormais la rigueur de Parménide qui est condamnée ; la tautologie nous enferme dans une prison et nous

détourne de l'expérience, elle nous repousse dans l'abstraction et rompt nos attaches avec l'être qu'elle prétendait nous offrir indiscutablement.

Nous dirons donc que c'est l'homme dont les prétentions introduisent l'absurde dans le monde par son exigence d'un sens *exprimable*. L'absurde marque la résistance du monde au sens. Il est dans nos spéculations la *menace* toujours possible. Je veux que le monde soit une machine soumise à l'esprit, comprise, je veux qu'il soit beau ou bon. Mais ce qui est peut-être absurde, dépourvu de sens, c'est précisément *ma* prétention. Peut-être le monde n'a-t-il pas de sens. La conséquence de cette menace qui rendrait vains tous nos efforts est cette angoisse existentielle, prise de conscience de ce *mystère* du monde qui recèle ou refuse le sens inexprimable. Et quel sens ? celui que nous voudrions qu'il ait ou celui que nous ne savons déchiffrer ? En vain tentons-nous de nous rassurer par le langage et la logique, en revenant sans cesse à ces preuves ontologiques par où nous tentons de faire surgir l'existence des mots en une sorte d'incantation logique. Mais la magie du verbe ne peut rien.

* * *

Le mystère est aussi une rencontre, mais cette fois précisément au sein de l'existant. Il n'y a pas de mystère verbal. Au sein de la réalité donnée se rencontrent deux éléments d'*ordre différent*. Sous sa forme la plus banale nous aurions la notion d'émergence. Dans un univers mécanique, physico-chimique, la vie apparaît comme un ensemble de phénomènes irréductibles, donc mystérieux. De même la conscience dans un monde matériel. Il y a donc tout à coup dénivellation, passage d'un plan à un autre. Nous tenons les deux bouts de la chaîne, comme disait Bossuet à propos de la liberté. Certes le problème se pose : sommes-nous en face d'un irréductible ? Y a-t-il vraiment dénivellation ? On peut concevoir qu'entre la vie et le mécanique il y a continuité, complexité plus grande par exemple, ce qui revient à traiter la vie, entité sans contenu, comme une absurdité : la nature étant mécanique, il serait absurde d'admettre l'émergence de non-mécanique, même si

la réduction du vital au physico-chimique est dans l'état actuel de la technique, impossible.

Peu importe ici la réponse. Disons simplement que l'existant peut être incompréhensible, inexplicable, mais qu'il ne saurait être absurde en ce sens qu'aucune contradiction logique ne saurait le détruire. Le réel n'a jamais tort. On ne peut que discuter si le fait est bien établi, s'il est en désaccord avec la science déjà établie et s'il nous oblige à remettre en question ce que l'on croyait solidement expliqué, mais l'acte d'accusation, une fois le fait acquis, ne peut porter que contre la science qui se révèle incapable de l'expliquer.

Le mystère, c'est l'irruption de *l'autre* dans le monde, c'est l'altérité, l'irruption de l'existence dans nos systèmes logiques qu'elle bouleverse. Le mystère n'a pas la puissance destructive de l'absurde, il en est au contraire la négation. Il n'est pas destruction d'être, mais bien primauté de l'être qui s'affirme, malgré l'interdiction de notre raison et de ses principes. Lorsque Descartes pose que l'âme et le corps participent à des substances entièrement distinctes, l'expérience vécue nous contraint d'admettre, contre l'ordre rationnel qui distingue et oppose, une union mystérieuse. Reste cachée la nature du lien que je dois constater. De même le problème du mal est un mystère si, admettant la toute-puissance d'un Dieu bon, liée à sa notion même, je constate dans le monde l'existence du mal. Si, pour des raisons de nature différente, je me crois obligé d'admettre à la fois le principe et la constatation qui s'opposent, je dois en même temps affirmer que le rapport m'en est inaccessible.

Voici l'expérience de la mort, qui nous permettra peut-être d'aller un peu plus loin. La mort est mystérieuse parce qu'elle manifeste le conflit de deux exigences. L'une biologique qui nous situe dans la logique des faits et montre dans la mort une nécessité de la nature, elle se rattache à l'expérience de la rupture. L'autre est exigence de valeur et se rattache à l'expérience de l'échec. Dans la mort le mécanisme a raison de la conscience, la matière de l'esprit. Le cours du monde révèle dans la mort qu'il s'intéresse, si l'on peut dire, à l'espèce, non à l'individu, qu'il n'est en aucune façon hiérarchique, puisqu'il méprise l'individu, vrai support des valeurs dans le monde : le génie, la beauté, la sainteté ne sont rien pour la mort aveugle.

Ici la dénivellation se découvre dans ce conflit des valeurs et de la nécessité, qui ne sont absolument pas du même ordre. Parler de mystère signifie d'abord refuser la victoire de l'organique sur le spirituel, la déclarer, malgré l'évidence, inadmissible; exiger un sens là où il n'y en a visiblement pas, puisque la mort est la rupture fortuite qui interrompt la courbe totale d'une vie, mort stupide de qui n'a pas achevé sa tâche, comme nous disons.

Le mystère se manifeste ici par le refus d'admettre que le désordre des événements ni même l'ordre organique puisse finalement l'emporter, ce qui nous semble inacceptable. La mort ne peut pas rester un simple événement physique, mais un *tout autre* parce qu'il y a interférence entre les expériences humaines, tout ce qu'entraîne pour moi la rupture ou la séparation, et la « brutalité » du monde. De ce tout-autre, je ne puis rien dire, tant qu'aucune expérience ne vient m'éclairer. Il se présente simplement soit comme une menace de destruction pure qui ôte tout sens à la vie, soit comme un espoir qu'il existe une *autre* vie inconnue où peut-être la clef de toutes mes énigmes me sera donnée. Si je refuse cet espoir, comme j'en ai logiquement le droit, si la conscience n'est qu'un épiphénomène du physiologique, le monde est dévalorisé. Mais le mystère n'est pas pour cela aboli, au contraire il s'épaissit encore. Car si la conscience existe, ce qu'il est difficile de nier, la mort est un anéantissement, une fin absolue, ce qui est aussi impensable qu'un commencement absolu. Comment un être devient-il néant ? Le mystère de l'anéantissement remplace le mystère de l'autre vie, qui lui, du moins n'est pas absurde, n'étant qu'un changement. Le mystère total est celui du commencement et de la fin, le surgissement de l'être dans le néant, du néant dans l'être.

Ainsi la mort se propose comme un mystère parce qu'elle ouvre l'éventail des possibles, sans que je sois en mesure de déterminer où est la vérité par des méthodes rationnelles. Il est possible qu'elle cache un sens, mais il est possible qu'elle n'en ait point, c'est pourquoi elle met dans toute vie, destinée à l'affronter, un risque, comme avoue Platon. Le risque est toujours l'appréhension existentielle du mystère. Celui-ci nous contraint à choisir dans le vide, à faire un acte de foi. Comme

le sacré, avec lequel il a tant d'accointances, il est toujours attirant et menaçant, son ambivalence est faite de crainte et d'espoir. Nous devons choisir ici notre ouverture, soit l'accepter comme mystère, dans l'espoir ou dans la crainte, soit déclarer que nous le refusons, qu'il n'a pas de sens, et parier pour l'absurde. Cette ambiguïté fondamentale est l'âme des romans de Kafka, absurdes ou mystérieux, comme on le voudra. On peut rester sur le plan des faits, les aplatir et chercher pour chacun d'eux l'explication rationnelle ; mais on peut être frappé par leur accumulation et chercher s'il reste possible d'incriminer une suite de coïncidences. La rencontre de quelque paranoïaque nous montre qu'il n'est pas facile de trouver et de garder la juste mesure. Tout s'interprète ? Rien ne s'interprète ? Quelques faits s'interprètent ? Il faut décider : s'il y a une profondeur des événements et finalement une histoire, ou simplement une succession discontinue, si tout est étalé ou s'il y a une hiérarchie, bref si le monde a ou non une dimension métaphysique, que nous puissions ou non l'explorer.

* * *

Il n'y a de mystère que pour l'homme. Il faut d'abord sa volonté de trouver un sens, ensuite son incapacité à le trouver. Il faut une conscience qui soit capable de saisir les événements et de les dépasser, qui refuse de se perdre en eux dans une objectivité pure où il n'y a plus que des problèmes, et qui ne puisse se hausser jusqu'à l'Intelligence absolue à qui tout est découvert. Le mystère du monde est le mystère pour l'homme et nous renvoie au mystère de l'homme.

Inutile d'insister, après tant d'autres, sur le fait qu'il est un être de milieu. Dans le temps, il ne sait ni d'où il vient, ni où il va, entre les deux abîmes de son origine et de sa fin. Or il sait bien qu'il ne pourra jamais comprendre totalement s'il ne remonte jusqu'à l'origine et ne descend jusqu'au terme. L'explication intégrale échappe nécessairement à son expérience, elle n'échappe pas moins à sa raison. Dans le tout inépuisable, il n'explore qu'un petit canton toujours « englobé », toujours au centre d'inaccessibles lointains, toujours incapable de surmonter sa situation pour dominer le tout.

Et s'il se considère lui-même, le mystère apparaît sous la forme de sa propre liberté. C'est le mystère de sa propre transcendance. La conscience surgit entre deux profondeurs inexplorables. D'une part elle plonge dans l'univers ténébreux de la détermination, le souterrain, le nocturne, le monde de nos racines, de nos goûts, de nos instincts, qu'aucune psychanalyse ne suffit à sonder. Bref, tout ce qui nous montre que notre liberté est celle précisément de cet individu-ci ; elle prend sa source si bas que nous ne saurions dire où elle commence à se distinguer d'une nécessité, si bien que de ces mêmes profondeurs et en même temps, dans le même élan, surgit l'opposition la plus forte à cette liberté. En sorte que nous sommes obligés de dire à la fois avec fierté et avec honte : je suis moi, mais je ne suis que moi. Et d'autre part, la liberté ne se reconnaît qu'en se laissant attirer par le mystère de lumière, par l'éclairage inexplicable des valeurs qui nous invitent à l'effort d'interpréter, de comprendre et de construire, de nous comprendre et de nous construire. Comme si la personne devait être dépassée tandis que son propre poids la ramène au sol chaque fois qu'elle se croit victorieuse et la livre à sa finitude.

La personne se meut ainsi entre un infrapersonnel et un transpersonnel, oscillant d'une transascendance à une transcendance, selon l'expression de Jean Wahl. Elle se conquiert sur le mécanique et le vital, l'héréditaire, l'instinctif ou l'habituel. Mais elle se perd dès qu'elle s'en détache et devient liberté abstraite, enjeu d'un pur conflit de valeurs, vouloir sans pouvoir efficace. Elle est la mobile et perpétuelle liaison de ces deux profondeurs et s'anéantit si elle l'oublie et tente de se fixer.

Mais le mystère n'est pas simplement dans le surgissement de ce pouvoir mobile, dans l'imprévisible accueil qu'il fera aux sollicitations contraires, il gît au cœur même de la liberté, dans l'ambiguïté fondamentale de ces deux pôles toujours capables d'échanger leurs signes. Rien ne nous permet de distinguer objectivement et sans crainte la tentation de l'illumination, l'héroïsme de la folie. Ainsi la morale est-elle alternativement l'effort pour décoller du réel afin de le juger et la descente vers le réel pour y agir, sinon nous voyons l'idéal devenir le mal qui couvre toutes les évasions et corrompt.

Kierkegaard nous rappelle qu'aux yeux des plus lucides, Abraham ne peut être qu'un fou et un criminel : le sacrifice d'Isaac viole à la fois la loi de Dieu et ses promesses. Il met Dieu en contradiction avec lui-même dans la plus inadmissible des absurdités. Mais pour Abraham, il n'y a point de passion criminelle, point de tentation : celle-ci a changé de sens, elle serait au contraire le refus, au nom de l'absurde, de s'engager. Il faut accepter le mystère dans la foi. Une foi qui est épreuve, dérélition, où chacun est seul, sans soutien aucun pour peser et décider, où il ne peut même pas exprimer qu'il pressent dans l'absurdité même le mystère d'une sagesse cachée, la transcendance absolue de l'inaccessible sens. Il faut se fermer à la question du serpent : Dieu a-t-il vraiment dit... ? refuser d'approfondir la question : suis-je vraiment libre ? Le silence d'Abraham marque que toute question est superflue ; il a dépassé la zone des questions et des réponses.

La liberté marque notre caractère d'aventurier, qui s'engage sans justification, qui risque sa vie dans un pari, sur un éclair de lumière tôt disparu et qu'aucune critique ne pourra ensuite établir. Engagement toujours menacé par la fragilité de notre vouloir et l'incertitude de notre vision. Ainsi Colomb marchait vers l'ouest sur la foi d'une hypothèse contestée avec un équipage terrifié. Le mystère de l'homme est cette incertitude, non seulement du lendemain, mais de lui-même. Le mystère de l'Amérique est moins profond que celui du navigateur.

* * *

Le mystère est la protection de notre liberté, il la pénètre et l'enveloppe, elle en surgit et le lance dans le monde. Son symbole est l'avenir. Il ne se dévoile que par l'entreprise, l'action, le défi. Mais en même temps il nous invite à une perpétuelle disponibilité : devant ce qui paraîtra, il convient de se faire accueil, consentement à ce qui peut survenir. Tout échec le dégrade en absurde : notre incompréhension est alors manifestée, le mystère n'était qu'illusion. Ainsi l'amoureux déçu découvre absurde ce qui était l'objet de son élan : le mystère de l'autre un instant l'avait séduit, mais il ne sait découvrir que la banalité, la vulgarité, bref rien. C'est lui qui

a été absurde. A moins qu'il n'ait pas su voir ce qui reste encore pour lui caché ; mais il est épuisé, replié sur soi. L'absurdité est alors le manque de disponibilité, la prétention que le mystère soit précisément celui que nous attendions.

Nous voulons un monde à la mesure des exigences de nos désirs, à la mesure des instruments dont nous disposons, des catégories que notre raison ne cesse de créer. Nous voulons le réel, mais lorsqu'il s'offre dans son ingénuité, nous le refusons parce qu'il n'est pas l'idéal. Nous ne recevons jamais ce que nous attendions, mais nous ne sommes pas prêts à recevoir autre chose, cet autre chose qui manifeste que le mystère est partout. Il n'est que l'être qui se présente, qui s'offre dans la plénitude de ses richesses, parce qu'il nous invite à la critique de nous-mêmes. Il ne tolère pas que nous soyons la mesure des choses.

C'est une profonde remarque de Hume, que l'habitude, la familiarité, nous dispense de comprendre : le mystère de la causalité nous échappe parce que nous assistons à la succession constante des événements, et cela nous suffit ; pourtant nul ne sait comment la cause produit son effet. Pour nous rendre attentifs, il faut que parfois l'un de ces événements nous dérouté. La mort, la souffrance, la faute viennent rompre nos habitudes, nous éveillent de notre sommeil. Alors nous crions à l'absurdité, le néant fait irruption dans notre vie. Ce n'est que le mystère du monde qui un instant a consenti d'apparaître. Alors, par quelque procédé magique nous voudrions capter ce mystère ou tout au moins trouver un moyen de nous rassurer, sinon de nous l'approprier. Mais il se réfugie toujours au-delà de tous nos artifices, protéique, insaisissable, nous appelant à une irritante poursuite.

Ces remarques pourraient se prolonger sur le terrain de la philosophie de la religion. Celle-ci n'est-elle pas l'attitude de l'homme devant le mystère dernier ? Et comme il y aura toujours du mystère, l'attitude religieuse n'aura pas de fin. Mais il apparaît qu'il y a deux attitudes religieuses. La première est un effort pour pénétrer le mystère, soit par l'intelligence soit, plus intimement, par la fine pointe de l'âme. Mysticisme ou gnosticisme voudraient diviniser l'homme, le conduire au delà de la foi, au delà du risque et capter, ou tout au moins toucher,

voir, pénétrer le mystère et en jouir. La seconde pose la transcendance absolue du mystère, la dénivellation la plus grande, non plus l'émergence, mais authentiquement le tout-autre, dont il faut se contenter d'attendre qu'il consente à se manifester. Et comment le tout-autre se manifesterait-il sinon par la rupture du même, par le plus éclatant défi à la logique, c'est-à-dire finalement par l'absurde ? Nous voyons alors la foi dans l'attitude du défi, chercher le plus grand blasphème possible, le plus grand scandale, et accepter de dire : *credo quia absurdum*. La théologie loge la contradiction en Dieu même, forgeant le concept de Trinité ou celui du Dieu-homme, juxtaposant prédestination et liberté pour témoigner qu'une Sagesse absolue ne peut se dégrader en logique. L'absurde ne loge pas alors le néant au cœur de l'être, mais bien le manifeste dans notre propre sagesse qui se voit contrainte d'employer l'instrument de destruction à rendre témoignage à ce qui est au delà de nos prises. L'absurde marque alors une sorte de limite définitive à notre divinisation.

Ces deux attitudes s'opposent peut-être moins qu'il ne peut sembler, car la transcendance du mystère ne se révèle que dans le défi que nous lui portons. Ce n'est que parce que l'homme est à la conquête du divin que son échec prend une signification révélatrice. C'est lui qui est, paradoxalement, la grande espérance humaine en manifestant le néant qui ronge notre vie et en nous invitant à accueillir ce qui nous est offert. La dialectique du péché et du pardon est l'ouverture au mystère.

Refuser le mystère, l'homme le peut sans doute, et le philosophe croit que le système un jour enclora l'être. Mais il n'y a pas de système qui ne soit amené à admettre quelque *Anstoss*, quelque choc, par où l'irrationnel de l'existence fait irruption et ébranle la certitude. Et parce que le système est une œuvre de la liberté d'un homme, il entre lui-même dans cette grande confrontation qu'est l'histoire de la philosophie, cet immense défi au mystère, qui nous permet pourtant de prendre de mieux en mieux conscience de toutes les grandeurs et de toutes les misères de notre condition.

PIERRE BURGELIN.