

saurait si aisément s'en défaire; il ne peut qu'espérer un au-delà. Qu'y a-t-il, si la force m'est donnée de forcer le passage, derrière ce mur de feu, c'est-à-dire devant moi?

## II. LA FOI IRRÉELLE

### 1. *Le poids de l'expérience*

La crise que nous venons d'évoquer semble décidément bien étrange. Qu'elle soit incompréhensible à celui qui la vit, cela, paradoxalement, se comprend: si la foi se vide de son contenu et ne parvient plus à se dire, où le croyant trouverait-il de quoi exprimer et juger sa situation? Pourtant, on ne saurait en rester là. Que se passe-t-il donc, enfin?

Ceci, semble-t-il: la foi devient irréaliste. Elle devient absente du monde, du monde humain où nous sommes.

Ce n'est encore qu'un diagnostic, et la question renaît. Car enfin, pourquoi? Il doit bien y avoir une cause, une raison, quelque chose qui rende compte de ce processus. Serait-ce une sorte de faiblesse, une perte du sens du réel? Il semble que ce soit, en fait, tout l'inverse. Si la foi paraît irréaliste, c'est par contrecoup d'une confrontation avec ce que la vie humaine comporte et implique, aujourd'hui, pour être vécue; bref, par un passage résolu au réel.

Certes, on peut toujours s'efforcer de réduire ce réel à des « mentalités », des « aspects du monde contemporain », des « idées modernes », en face desquels la religion chrétienne aurait à s'adapter ou à se justifier: la pastorale s'y emploie. Toutefois, dans la crise que nous décrivons, cette attitude paraît finalement factice. Car elle en reste, quo qu'on dise, à défendre la religion. Elle laisse à l'extérieur, comme tentations ou champ d'application, ce qui, pour l'homme chrétien, devient en vérité sa vie même. Elle pose, au départ, une séparation de la foi et de la réalité qu'on s'épuise à combler, alors que la foi devrait d'emblée faire, au sein du réel, la vérité. Elle s'interroge sur le monde et la présence au monde, comme s'il s'agissait de questions à débattre, avec

prudence et lenteur, alors que la réalité est là, contraignante, et qu'elle n'attend pas.

Quant à dire que mieux vaudrait éviter le risque, cela n'a décidément plus de sens. Peut-on être hors du monde? Et où donc? Faudrait-il se réfugier dans l'imaginaire, et méconnaître que de toute façon on vit aujourd'hui? Ce serait lier sans recours la foi à l'illusion; certains s'en font gloire, ignorant ce qu'ils font.

Aussi bien, c'est par foi, c'est par le courage de la foi que ces chrétiens en crise ont voulu que leur foi s'exprime et agisse, non dans un « monde religieux » séparé, mais dans le monde des hommes. Ils voulaient vaincre ce processus qui, aux yeux de beaucoup, renvoyait la foi chrétienne à l'irréel. Et le fruit amer de leur initiative, c'est que le processus est passé en eux. Ils ont fait tomber les murs du « ghetto », ils ne sont plus à l'abri des remparts, les voici « jetés dans le monde », le monde humain actuel; et ils découvrent que cette présence au monde, non plus en déclaration mais en acte, étendue cela même qu'ils espéraient « apporter ».

On rencontre là plusieurs niveaux, plusieurs moments, dont chacun, sans doute, introduit une difficulté spécifique et plus ou moins grave, mais qui tous finalement se lient pour donner à la crise toute son ampleur. Ils sont connus, sans doute, quoique de façon inégale; mais nous ne pouvons faire moins, ici, que de les évoquer brièvement, tout en renvoyant chacun à ce que, par son expérience propre, il en perçoit. En tout ce qui suit, on s'efforce seulement d'exprimer la situation critique, de laisser parler le langage de la crise. Le contexte l'indique assez clairement. Ce serait en tout cas un malentendu complet de voir là des thèses et des conclusions.

1. La réalité humaine où nous sommes, c'est d'abord un mode de vivre, au sens le plus banal et le plus large, qui semble rendre la foi inutile. On découvre qu'on peut vivre sans la foi, qu'on s'en passe même fort bien. Le « besoin » de Dieu s'évanouit, et toutes les autres justifications qu'on donnait, en l'homme, à la nécessité de croire. Cela même que

Maurice Bellet  
"Le point critique"



visait la foi n'y disparaît pas nécessairement et semble, au contraire, s'y réaliser enfin. On voulait, par exemple, le bien de l'homme et sa vie: mais la technique fait plus que la prière pour satisfaire les besoins de l'homme (et à ceux qui jugent mesquins et indignes de l'homme les soucis matériels ou le goût du bonheur, on rappellera qu'ils mangent autant que les autres, et souvent grâce au travail d'autrui). On voulait que la vie ait un sens: mais les tâches terrestres, les joies et les combats de la terre, quand enfin l'on s'y donne sans arrière-pensée, donnent à la vie assez de substance et d'intérêt pour que l'homme accepte radicalement la mort, se dispense d'imaginer un autre monde qui compenserait les déceptions de celui-ci. (D'ailleurs, quels sont les chrétiens qui vivent vraiment pour le Ciel?) On cherchait l'amitié, l'amour, une communauté de vie: mais si, précisément, c'est cela qu'on cherchait, pourquoi ne pas le trouver et s'y tenir autant qu'on peut, dans un amour libre et humain, une fraternité de goûts ou d'action? A quoi bon les justifications « religieuses », et toutes les restrictions qu'elles amènent?

Devant cette expérience humaine, modeste mais réelle, les vues grandioses de la foi paraissent lointaines et vides.

2. Ce mode de vivre se lie à une manière de penser, s'adosse, en quelque sorte, à un changement de l'esprit humain, tel que le « monde religieux » paraît modifiant.

Il est de bon ton, parmi bien des chrétiens évolués, de mépriser la pensée, de prêcher l'anti-intellectualisme; signe, sans doute, qu'ils méconnaissent à quel point leur pensée réelle est déjà compromise avec cette pensée moderne qui renvoie la foi à l'irréel. L'immense travail qu'ont accompli philosophes et savants des temps modernes a imprégné la réalité humaine. Travail de pensée, qui se sédimente et se totalise, lors même que les thèses d'hier sont aujourd'hui écartées, et que la mode, aussi forte là qu'ailleurs, récuse les idées hier en vogue. Les modes passent, les idées restent, au moins en profondeur, comme le substrat inconscient de notre pensée actuelle: nous sommes encore les héritiers de la

Renaissance, de l'esprit libertain du XVIII<sup>e</sup> siècle, du positivisme, etc.

Ne sommes-nous donc pas héritiers du christianisme? Sans doute. Mais en quel sens, à travers quelles ruptures culturelles? Car nous sommes aussi bien les héritiers de la préhistoire! Il semble, en tous cas, que les idées chrétiennes aient cessé d'être actives en ce monde, c'est-à-dire créatrices. Elles se survivent. Signe: quels sont les grands noms? Marx, Freud, Nietzsche, plutôt que des témoins de la foi. Les œuvres chrétiennes sont devenues mineures et, pour leur très grande majorité, réservées à ceux « qui sont restés chrétiens ». Ce qui paraît abstrait, en ce cas, ce ne sont plus du tout les « idées modernes », c'est bien plutôt tout ce monde culturel avec lequel la foi a eu partie liée, jusqu'en ses combats avec lui.

La foi, ce qui s'appelle la foi, n'est-elle pas en train de devenir tout à fait étrangère à l'homme réel? La tolérance polie, l'intérêt: même que suscite le christianisme devraient inquiéter les chrétiens: ils ne sont même plus des ennemis à combattre. On a pour la culture chrétienne, vestige d'un monde engloûté, le même respect, voire le même souci de conservation que pour les temples mayas ou les textes assyriens!

Faut-il se rassurer en constatant que cette pensée moderne est elle aussi en crise, que la crise, loin d'être l'apanage des chrétiens, envahit tout? Peut-être, à long terme, est-ce le signe en effet d'un travail possible; mais, pour l'heure, c'est bien plutôt une aggravation. Plus le mouvement s'accélère, plus les transformations sont profondes et brutales, plus la foi chrétienne risque d'être en arrière, de s'essouffler en adaptations et mises en question, où elle ne cesse de se dégrader sans pour autant être jamais actuelle.

Le monde réel, le monde que les hommes se sont fait, semble renvoyer la foi à l'impensable; entendons: ce qu'on ne peut absolument pas penser actuellement comme vrai. L'évangile a été dit et s'est inscrit dans un cosmos imaginaire qui a disparu; ses symboles, ses catégories en dépendent. Lors même que nous « croyons » encore à la



avec les pouvoirs et avec l'argent, option de fait des chrétiens et de leurs chefs pour une politique conservatrice, irréalisme d'une morale ou d'une pastorale qui défendent les « principes » mais s'avèrent incapables de leur donner efficacité et réalisation, etc. En somme, le chrétien qui s'engage dans le combat politique rencontre d'abord l'Église de fait comme un obstacle pesant à ce que, au nom même de sa foi, il veut faire.

Toutefois, à y bien songer, la difficulté va beaucoup plus loin. Comment, en effet, la politique dépasse-t-elle le bavardage idéaliste, l'agitation vaine, la bonne volonté qui n'aboutit jamais? En étant armée. Armée, pense-t-on d'abord, de techniques: la politique réelle, celle qui agit, renvoie à l'économie, à la démographie, à la psychologie, au calcul opératiennel; elle est même de plus en plus liée directement à la recherche scientifique en son ensemble, qui conditionne et bouleverse la vie sociale. On peut certes « faire de la politique » sans trop s'en soucier, ou en se fiant à des experts. Mais est-ce la bonne politique, est-ce vraiment celle qu'un chrétien peut tenter de faire, pour améliorer la condition de l'homme, travailler à la paix, au mieux-être, à la culture, au développement? Le développement: voilà bien un domaine où l'on peut, au nom des meilleures intentions, faire les bêtises si l'on n'est pas armé de compétence.

Mais, à moins d'en être pour une pure technocratie (et encore), il faut bien qu'on fonde et qu'on oriente la politique. Elle a toujours sa philosophie immanente. Et il importe que chez l'homme d'action elle soit consciente et réfléchie. Faut de quoi il risque d'être mené, malgré ses bonnes intentions, par les illusions et les intérêts. C'est l'une des forces décisives du marxisme que d'être une philosophie; on connaît sa séduction pour beaucoup de jeunes chrétiens « engagés ». Elle se comprend: habitués par leur formation chrétienne à ne pas se résigner à l'égoïsme et à l'immédiat, ils trouvent dans le marxisme une théorie qui structure et juge l'action. Mais ils y trouvent aussi une praxis, qui leur paraît mordre enfin sur le réel, opérer les

changements effectifs dont leur générosité chrétienne rêvait. Et tout se lie: le projet généreux et le sérieux de la pensée passent en une action révolutionnaire, qui délivre enfin de l'idéalisme.

Certes, on peut penser que le marxisme ne répond pas absolument aux exigences mêmes qu'il fait lever. Mais, rappelons-le: il s'agit ici d'expérience, non de débats d'idées pures. Pour qui donc s'avance en l'expérience de l'action révolutionnaire, toutes les insuffisances risquent d'être secondées par rapport à ce qu'il perçoit en la faisant: enfin, il agit, et il investit dans son action le meilleur de lui-même, agir et pensée; il fait, au sein du réel, de la situation telle qu'elle est, ce qui peut être fait. La foi chrétienne lui paraît alors empêtrée à la fois dans les intérêts de classe impossibles à liquider et dans une idéologie qui ne résiste pas à la critique. Ce qui valait d'elle passe dans la politique réelle.

Mais il y a plus encore. La critique marxiste prétend rendre compte de l'illusion même où se tenaient, où se tiennent encore les chrétiens. Car ceux-ci placent le combat sur le terrain des idées, des représentations, des intentions, alors que le vrai combat est ailleurs. Leur idéalisme persistant doit être réduit par ce matérialisme qui, loin d'élever l'homme « comme on le proclame, se borne à renvoyer l'être humain à ses conditions réelles d'existence, à ce qu'en fait il vit, c'est-à-dire, en fin de compte, à sa vérité. Mais l'idéalisme, chrétien ou non, ne veut pas entendre parler d'une vérité si humiliante; il refuse de savoir ce qu'il en est; l'inconscience des nantis est incroyable, mais bien réelle, et se retrouve en tout ce que la classe possédante soutient, défend, paie, parce qu'elle y a intérêt. Il arrive alors qu'un homme personnellement pauvre et dévoué soit en fait au service de l'oppression; mais il ne le sait pas, et il ne pourrait le savoir qu'au prix d'un effondrement de son univers mental, d'un retournement complet. L'action politique pourrait bien, justement, si elle est suffisamment armée, lui révéler son inconscience. Lénine savait sans doute ce qu'il faisait, quand il acceptait des chrétiens dans le parti,



pourvu qu'eux-mêmes acceptent sans réticences le combat révolutionnaire.

On dira, sans doute, que l'action politique n'est pas nécessairement marxiste. Bien sûr. Encore est-il assez patent que, pour les chrétiens « généreux », elle prenne assez souvent cette couleur-là. Mais, de toute façon, elle engage en une tâche terrestre, à hauteur d'homme. Et, à moins encore une fois d'être inconsistante, elle se pense. On peut sans doute rêver d'une politique chrétienne. Mais, dans le monde actuel, où est-elle? Est-il même encore pensable qu'elle puisse être? Les chrétiens eux-mêmes ne sont-ils pas devenus là-dessus extrêmement méfiants? Or, le point grave est que l'action politique, à ce niveau, englobe tout. Elle n'a que faire, semble-t-il, d'une « référence » chrétienne, sinon sous la forme très large d'une reconnaissance de « valeurs » qui peut fort bien être le fait de non-chrétiens. La foi y entre dans le processus de déréalisation. Si l'on estime que c'est évitable, encore faudrait-il montrer comment, et de façon rigoureuse, dans le champ politique même. Sinon, et les exemples ne manquent pas pour en avertir, la politique réelle étendue la foi du croyant.

B - La recherche scientifique implique la pure disposition à la vérité, si déconcertante que soit celle-ci et dùt-elle contraindre à réviser entièrement ce qu'on jugeait acquis. Le scientifique, certes, a des préjugés et des présupposés: mais il les traite comme tels, ou du moins s'y emploie de toutes ses forces. Cette attitude critique, loin d'être stérile, ouvre le champ infini d'une pensée opératoire, dont l'instrument est double: modèle mathématique, qui assure la cohérence; expérimentation, qui est référence au réel. Le dernier mot est à la vérification expérimentale; aucun système, si logique soit-il, n'est le garant ultime de sa vérité. Enfin, le mouvement de la recherche ne s'arrête pas; et, plus la pensée scientifique progresse, plus disparaît l'absolu: il n'y a pas de formule intouchable, et les principes mêmes de la science prennent forme axiomatique.

La foi semble différer sur tous ces points. Elle pose en

absolu un langage, et le travail de la pensée n'en est que le commentaire. La raison y est soumise, et puise dans cette soumission même la prétention au système parfait: quelle que soit la modestie, souvent très relative, des théologiens, ils tiennent que l'essentiel de leur discours est vérité, et norme de toute vérité. Aussi n'y trouve-t-on ni la hardiesse ni l'humilité de la véritable construction théorique: car la conformité au langage définitivement établi est à la fois gêne et excessive assurance. Quant à la vérification dans l'expérience, on imagine mal ce qu'elle peut être, tout au plus une application de principes posés ailleurs, puisque l'expérience religieuse (au demeurant toujours suspecte) ne saurait être que définie d'avance par l'autorité et ses dogmes.

Il est vrai qu'on peut prendre argument de cette différence même pour séparer foi et science, jusqu'à être fidéiste en matière de foi, rationaliste en matière de science. On pourra même se donner l'alibi d'un « discours rationnel » de la foi qui, malheureusement, donne au mot raison un sens bien différent de celui qui s'impose au scientifique. Quant à appliquer: telle ou telle science au domaine religieux, ainsi l'exégèse, l'histoire, la sociologie, c'est éluder la question-clé: peut-il y avoir une science de la foi même? La formule choque, peut-être. Soit. Elle indique du moins, en sa brutalité, cette exigence: comment un homme formé aux tâches de la science peut-il penser sa foi chrétienne, sans démissionner de sa propre raison ou sans passer à l'incroyance? Quant aux brillantes synthèses, ou foi et science semblent se lier, ne sont-elles pas aussi fragiles que séduisantes? Ne dépassent-elles pas infiniment ce que la science peut affirmer, ne donnent-elles pas de la foi une transposition peu sûre? En témoigne la difficulté qu'on a pour préciser le statut de leur langage: au nom de quoi, au juste, peuvent-elles prétendre à la vérité?

Bref, pour le scientifique, la vision religieuse du monde, telle qu'elle se donne effectivement dans la religion constituée, risque d'apparaître comme ce qu'il a à dépasser pour travailler. Il est, comme scientifique, irrésistiblement ailleurs.



Or, au point où nous en sommes, il lui faudrait justement s'unifier comme sujet, et de la science, et de la foi.

C - La recherche philosophique met en question la prétention de la foi religieuse à la vérité.

Il est vrai que, pour le percevoir, une information philosophique ne suffit pas. Elle peut au contraire rassurer, car s'il y a tant de philosophies diverses et incompatibles, pourquoi le croyant n'aurait-il pas droit, lui aussi, à affirmer sa vérité? On juge la philosophie décevante. Or bien on la réduit à une modalité particulière d'expression, abstraite et systématique; on envisage alors, pour ceux que la philosophie intéresse, la possibilité d'une « philosophie chrétienne ».

Mais les difficultés qu'on rencontre à préciser, de celle-ci, la nature et le statut risquent de renvoyer à une difficulté plus essentielle. Car ce qui fonde la tâche philosophique, au moins telle qu'on peut la concevoir aujourd'hui, après Descartes et tant d'autres, c'est une interrogation absolument sans réserves, et qui ne connaît pas d'interdits ni de sanctuaire inviolable. Si donc un chrétien prend au sérieux le travail philosophique et s'y engage, il sera porté plus que tout autre et parce que chrétien, à s'interroger sur sa foi. Et dans la mesure même où sa foi lui importe, où elle est pour lui vérité, son interrogation se fera plus impitoyable plus radicale: c'est le meilleur honnête qu'un tant que philosophe il puisse rendre à la foi.

Or il peut lui sembler que la foi, dans sa réalité propre, avec son langage, sa communauté, ses traditions, se méfie d'une interrogation si rude et, aux moments décisifs, s'y oppose. On lui demande, au nom de la foi, de ne pas aller trop loin, de modérer la critique, de réserver ce qui, paraît-il, doit demeurer au-dessus. Faut-il donc penser qu'on ne peut être chrétien et philosophe qu'en atténuant la portée de l'interrogation, en gardant toujours par devers soi une certitude religieuse qui n'est pas vraiment mise en jeu dans le doute redoutable du philosophe? Mais on se borne, alors, à faire semblant de philosopher.

Comment éviter, parvenu là, de renvoyer la foi à ce que la critique philosophique ne peut pas ne pas réduire? Comment la foi ne paraîtra-t-elle pas obstacle à la pure recherche de la vérité? Si elle demeure, il est à craindre que ce soit sous un mode tel que le mot même de foi deviendra équivoque, ou que la vérité de la foi changera concrètement de signification.

N'est-il pas possible, pourtant, de philosopher en la foi? L'histoire du christianisme n'en donne-t-elle pas d'innombrables exemples? A vrai dire, l'histoire de la philosophie, dans les siècles récents, donne plutôt un témoignage inquiétant<sup>1</sup>. On y voit, par une sorte de processus immanent, se faire une rationalisation croissante du christianisme, qui tend à supprimer la foi comme foi, à la transmuier en philosophie, en sorte que les philosophies « d'inspiration chrétienne » risquent d'être finalement plus corrosives que celles mêmes qui s'opposent d'emblée au christianisme. Lors même que le philosophe s'insurge contre la tyrannie rationaliste et qu'il évoque le primat de l'existant, reste que la région où il se situe pour penser et parler rend son propos ambigu; il risque de témoigner de la foi comme de l'impossible.

La défense que les chrétiens opposent à cette menace témoigne qu'ils en sont déjà victimes: car ils aggravent la distinction de la raison et de la foi, jusqu'à faire de celle-ci le pur ailleurs, la région d'un 'Tout-autre qui n'est, dans le champ philosophique, que contestation pure au nom d'une absence; à moins que, défendant la raison, ils ne se bornent à défendre la raison chrétienne, celle dont usent les théologiens; mais ils ne s'en aperçoivent pas, la raison pour eux se réduit à leurs thèses, ils oublient étrangement la profondeur de l'interrogation.

Sans doute, il y a des exceptions, un Maurice Blondel, par exemple. Mais de tels témoignages sont rares: pour ne pas dire rarissimes; sont-ils d'ailleurs absolument probants? Blondel a-t-il finalement fait autre chose que donner du

1. On n'envisage ici que les philosophes « inspirés » par le christianisme, c'est-à-dire ceux dont on pourrait attendre qu'ils justifient philosophiquement le christianisme. Songeons, par exemple, à Kant.



christianisme une présentation « interrogative », mais où l'interrogation est d'emblée tout orientée par sa foi chrétienne? Et peut-on reprendre aujourd'hui son œuvre? On conçoit que, pour le chrétien sincère qui veut, en philosophe, s'interroger sur la vérité de sa foi, la tâche risque de paraître impraticable.

D - a. Dans l'expérience psychanalytique, la référence à l'inconscient est évidemment décisive. Du coup, le sol même sur lequel la foi paraissait s'appuyer risque de disparaître.

Au premier abord, se faire psychanalyser, c'est déplacer une certaine harmonie, au moins idéale (car elle peut être terriblement désavouée en fait), et donner plus d'importance, voire une importance décisive, à ce qui selon la foi devrait être inexistant ou réprimé : à savoir la sexualité. En somme, on se tourne vers ce dont on devrait se détourner. Quant à exalter aussitôt la « valeur chrétienne » du corps et de l'amour, c'est aller un peu vite : l'expérience réelle montre plutôt la différence entre ce qui s'y révèle et l'image, optimiste ou non, qu'on s'en faisait à travers sa foi.

Car c'est ce déplacement, ce bouleversement, qui caractérisent l'expérience analytique. Beaucoup plus encore que le contenu déclaré de l'inconscient, importe sa relation déconcertante à la conscience, qui retourne la relation « normale », où s'inscrit bien entendu la foi du croyant. Et cette structure n'apparaît pas du tout comme une thèse sur l'inconscient ; elle apparaît, réelle, dans le déchiffrement laborieux et douloureux que l'analyse exige. Se faire analyser, c'est renoncer au règne de la conscience, accepter que la vérité puisse être ailleurs que dans ce que nous « savons » consciemment, fût-ce en proclamant que nous ne possédons pas la vérité.

Du même coup, il arrive que bascule tout cet édifice éthico-religieux, dont le fondement théologique est évidemment en Dieu, mais qui se révèle, dans la réalité humaine, avoir pour fondement la conscience. Que l'accent soit intellectualiste, volontariste, affectif, qu'on ménage un

savant équilibre, qu'on passe au global et au profond, la conscience reste fondatrice. La foi, appartenant à ce système, risque du fait même d'être renvoyée à l'illusion. C'est évidemment plus grave que tel problème sexuel ou moral, encore que celui-ci puisse être le lieu premier de la difficulté : la « morale sexuelle de l'Église » apparaît alors comme une construction qui compense, masque, déforme la réalité de la vie sexuelle ; un mensonge qui, pris au sérieux, mène à la névrose, à l'échec, au malheur.

Il y a plus : l'inconscient n'est pas simplement ce qui échappe à la conscience ; c'est aussi bien répression, barrage, censure, refoulement, et, de toute manière, refus lui-même inconscient. Dans la mesure où la fin de ce refus laisserait paraître ce qui menace la foi, la foi entre elle-même dans les forces de refus, elle renforce la résistance. Elle donne à la culpabilité, à l'angoisse devant l'instinct, à la soumission infantile l'argument absolu : Dieu lui-même le veut. Et, puisqu'il s'agit du Dieu amour, la révolte même est désarmée : vous pouvez mettre à mort celui qui vous menace de mort, mais non celui qui meurt pour vous. Ainsi la foi entre dans le système de répression comme son aspect ultime et le plus redoutable, dans la mesure même où elle est profonde et forte. Il semble que, pour accéder à la vérité, on ne puisse que la faire disparaître.

Enfin, dans l'expérience analytique, il est trop clair que l'analyse n'est pas d'abord une critique de la foi religieuse, qu'on pourrait toujours écarter, puisque, en sa qualité même de critique, elle resterait négative et extérieure. L'analyse n'est soupçon que par rapport à l'illusion ; par rapport à la vie, guérison et vérité. C'est une démarche positive, même si elle se borne à renvoyer impitoyablement le sujet en deçà de ses images, ses systèmes conscients, ses positions acquises : car elle ouvre pour lui le champ de l'existence réelle. Il y retrouve même ce que disait la foi : il faut renoncer à soi-même, il faut accepter l'autre comme autre, il faut passer par la mort, il faut assumer ce qu'on est, il faut toujours aller vers la vérité, passer par des moments d'épreuve, etc. Il n'est pas jusqu'à l'amour, cet amour du prochain si



central et tant vanté, qui ne trouve enfin la sa possibilité réelle. Certes, l'analyse ne prêche pas l'amour; à chacun d'aimer, s'il le peut, s'il le veut, face à la dure et inexorable nécessité de renoncer à tout sublime, d'être chair, d'aller vers la mort. Mais, du même coup, l'amour n'est plus ce dont on parle « divinement », quitte à recouvrir de ce langage, et jusqu'en des générosités ou des affections très réelles, ce qui lui est secrètement le plus opposé. On aime en homme, enfin, sans prétention et sans mensonge.

Si donc il y a quelque analogie entre ce que le sujet opère en l'analyse et ce que lui disait sa religion, ce n'est là l'aimable concordisme que pour qui demeure à l'extérieur de l'expérience. Pour qui la vit, ce pourrait bien être au contraire le pire soupçon. Ce qui dans le christianisme était pur impératif en même temps que pure image devient pour lui effectif: n'est-ce pas le signe que la foi chrétienne confisquait en son langage ce qui demeurerait en fait absent, c'est-à-dire nié? La foi ne serait-elle pas la perversion qui sans cesse parle de ce dont justement elle manque et qu'elle refuse?

On dira sans doute que c'est là défaillance et misère du chrétien; que la foi justement est tout autre. Mais enfin, quelle foi, où, comment? Pour le chrétien en analyse, confronté sans recours à ce qu'est la foi, effectivement, en l'homme, en lui-même qui l'a prise au sérieux et qui a fait de son mieux, tout appel à une foi « en soi », qui planerait hors de son effectuation, est un alibi, un leurre, une défense.

Quant à dire qu'il en vient là par démission et pour s'accorder ce que la morale lui refuse, c'est méconnaître ce qu'il vit. L'analyse est épreuve et renoncement, et la souffrance de l'analysé, quand il doit vaincre dans l'angoisse ses résistances, lui apparaît beaucoup plus rude et vraie que ses « renoncements » chrétiens; elle lui apparaît, en même temps, plus féconde.

Ainsi, ce que le sujet rêvait en sa religion passe au réel, non sans une transformation impitoyable, et tandis que meurt la force répressive de la religion. Si donc subsiste en

lui quelque chose du christianisme, ce n'est plus identifiable avec ce que dit la foi; c'est plutôt une vérité qui, dans la foi qu'il a connue, était supprimée du même coup qu'elle était affirmée. C'est pourquoi, à travers déchirements, rébellions, désespoirs, il en vient à comprendre la foi chrétienne comme ce qui en lui, en l'homme, s'abolit enfin pour devenir vrai.

Tel est du moins le sens que paraît prendre inexorablement son expérience; et si donc, encore, il maintient la foi, ce sera de façon totalement ineffable ou si nouvelle, que la séparation d'avec l'Église, les chrétiens, leur langage, apparaîtra totale.

b. L'analyse est, pour le croyant, une expérience éminemment déconcertante. La référence à l'inconscient, telle qu'elle y apparaît, est peut-être aujourd'hui la forme la plus impitoyable de « déréalisation » de la foi. C'est là, en effet, que les recours et les artifices, même provisoires, semblent le plus malaisés à maintenir, en particulier ces distinctions (entre foi et science, foi et philosophie, foi et politique) dont on pouvait user pour masquer l'irréalité de la foi. Car, en l'analyse, c'est le processus même de l'illusion, ce sont les systèmes de défense qui sont directement concernés; et d'une manière telle qu'on ne peut absolument pas faire appel à une « vérité supérieure », puisqu'est engagé, en deçà de tout débat d'idées, ce qui est à l'origine de notre parole sur la vérité.

On en verra le signe dans l'intérêt extrême que fait naître la psychanalyse chez beaucoup de chrétiens, comme dans le caractère passionnel des débats qui s'y rapportent. Il faut bien que ça soit important et redoutable, pour qu'on s'en préoccupe tant, fût-ce pour dénoncer (chez les autres bien sûr) cette excessive préoccupation!

L'expérience psychanalytique se présente ainsi comme la « pointe » du processus global que nous décrivons, or, si l'on préfère, comme le lieu où la difficulté est la plus intense et la plus grave. La description de la crise, que nous avons faite en commençant, y trouve son champ privilégié.

Est-ce à dire qu'en somme nous prétendons tout « rame-



ner » aux « problèmes » soulevés par la psychanalyse? Absolument pas. Aussi bien, les « problèmes » en question peuvent fort bien être reconnus, concrètement, par des gens qui n'ont aucun rapport technique avec la psychanalyse. Nous pensons seulement qu'en celle-ci est particulièrement vive une crise qui n'est aucunement le triste privilège des psychanalyses; que c'est ainsi, en fait, et que toutes les considérations théoriques n'y peuvent rien; qu'il est donc légitime, sans rien écarter d'autre et sans rien refuser, de considérer ici la psychanalyse comme expérience particulièrement significative<sup>2</sup>. Chacun demeure libre, certes, de porter une appréciation différente; de toute façon, il convient de n'atténuer en rien la gravité de la crise; et il faut bien reconnaître que c'est tentant!

4. A - En ce qui précède il s'agit, répétons-le encore, d'expériences. Il est toujours possible, sans aucun doute, de réfuter le langage où l'on tente d'énoncer la difficulté qui s'y rencontre; et surtout, bien entendu, quand on use comme ici d'un langage bref et allusif. Aussi bien, n'avons-nous aucunement prétendu que ce langage avait raison, nous avons cherché seulement à évoquer une situation. Mais eût-on noirci des cahiers entiers, que la réplique eût toujours été possible. Le seul ennui, c'est qu'on méconnaîtrait alors le poids de l'expérience comme telle: les chrétiens qui confessent en être là se trouvent là, effectivement; aucun discours n'y peut rien, qui s'éténue à leur montrer qu'ils devraient être ailleurs (à commencer, on s'en doute, par ce discours contre « les idées », en faveur « du vécu », qui apparaît ici comme le dernier et chétif avatar de la manie dogmatisante des clercs).

B - Pourtant, sur le terrain même de l'expérience, on peut faire objection: il s'agit en effet d'expériences particulières; il est assez clair que beaucoup d'hommes ne sont pas des scientifiques, ou des philosophes, ou des militants

2. L'expérience, bien sûr; et non quelques connaissances sur la psychanalyse, même si elles sont acquises à la lecture de Freud.

révolutionnaires, ou des psychanalyses. On pourrait donc éviter la crise en s'abstenant, prudemment, de telles expériences, ou en y mettant fin dès que la foi chrétienne y paraît menacée. On se bornerait à espérer qu'avec le temps, le secours de Dieu, les changements du monde lui-même, les choses finiront toujours par se tasser. Il ne peut s'agir que d'un malentendu, la contradiction entre foi et réel est impossible. Du moins, dit-on, ne prenons pas de risques inadmissibles pour la foi.

Soit. Mais à quel prix? Ce genre de prudence coûte cher, nous le voyons assez bien ces temps-ci. Et il faudrait en ce cas être logique: la ligne de conduite des chrétiens ne devrait plus être présence au monde, mais opposition, retrait, fuite au désert, constitution d'une communauté bien séparée, bien solide, où ils pourraient entretenir, entre eux, la flamme chrétienne: conduite, au demeurant, qui fut assez la leur, mais que l'Église elle-même juge désormais fâcheuse.

Au surplus, il faudrait que ce soit possible. Or ces expériences (et d'autres encore, qu'on songe à tout ce qui concerne l'art) deviennent en fait constituantes de l'expérience humaine commune. Nous sommes dans le monde de la science, de la philosophie critique, de la politique, de la psychanalyse. Si vous en doutez, ouvrez votre journal, allumez votre télé, et analysez ce que vous lisez, voyez et entendez. Nous sommes dans ce monde irrésistiblement, lors même que nous ne nous en rendons pas compte ou que nous prétendons nous y opposer. Si donc on prétend se tenir en dehors ou au-dessus, si l'on juge que la foi peut fort bien se passer de toute référence de ce genre, n'est-on pas en train de la renvoyer à l'irréel? Car il n'y a de réalité pour l'homme, même le moins cultivé ou le moins créateur, que dans ce champ ouvert par les initiatives les plus hardies de la recherche. Et les chrétiens, à le méconnaître, confondraient le monde des hommes avec une certaine image qu'ils s'en font, à partir de leurs projets et surtout de leurs peurs: rien d'étonnant à ce qu'ils n'y rencontrent que déception. Quant à protester au nom d'une nature humaine, que nous connaîtrions déjà si bien que

