

Laval théologique et philosophique



Esprit, sens et histoire d'après Paul Tillich

Jean Richard

Volume 52, Number 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400999ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400999ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1996). Esprit, sens et histoire d'après Paul Tillich. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 395–409. <https://doi.org/10.7202/400999ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1996

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

ESPRIT, SENS ET HISTOIRE D'APRÈS PAUL TILLICH

Jean RICHARD

Dans les premières annonces du Colloque, on pouvait lire une brève explication du titre : « Sens et Savoir ». Il s'agit, disait-on, de « la distinction à faire valoir entre les faits qu'explique et théorise le savoir objectif et le sens ou la finalité que l'homme dans sa liberté donne à ce qui est. » Et l'on rappelait que cette distinction remonte à Kant. On pourrait ajouter que ce problème fondamental va demeurer celui de tous les philosophes et théologiens modernes et que les grandes synthèses des derniers siècles comportent toutes, plus ou moins explicitement, une formulation de la question et une esquisse de réponse.

Chacun de ces systèmes garde pourtant ses particularités, sa façon propre d'aborder le problème. C'est le cas de Paul Tillich, un théologien philosophe né en 1886 en Allemagne, qui dut émigrer aux États-Unis en 1933, après avoir été destitué de sa chaire de philosophie à Francfort par le nouveau régime nazi, à cause de ses allégeances socialistes. Sa synthèse se distingue par les trois caractéristiques suivantes : son aspect critique, sa dimension politique, sa perspective religieuse. C'est par là, il me semble, que sa pensée demeure encore tout à fait pertinente pour nous aujourd'hui.

L'aspect critique d'abord. Le cours de théologie dogmatique qu'il donne à Marbourg en 1925 commence justement par là. Tillich constate que la théologie libérale du siècle dernier a adopté une position défensive face à la modernité. Elle s'est contentée de s'adapter à la nouvelle culture en abandonnant du terrain. Il est temps de passer à l'attaque et d'aborder de front, de façon critique, cette même culture moderne en dénonçant non pas son attitude rationnelle, autonome et séculière, mais son vide spirituel, sa carence par rapport au sens précisément¹. Et l'on pourrait en dire autant de la philosophie moderne. Elle a aussi très souvent adopté une attitude défensive face au savoir objectif de la modernité scientifique et technologique. Elle s'est réfugiée dans la subjectivité de la liberté, de la finalité, des valeurs. Mais là encore il

1. Paul TILLICH, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, Werner Schüßler, éd., Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, p. 25-26.

importe de passer à l'attaque sur le terrain même de la modernité, celui de la connaissance. C'est ce que fait Tillich dans sa première synthèse philosophique, *Le système des sciences*, publié en 1923². Il revendique alors le statut propre des sciences de l'esprit.

La dimension politique maintenant. Car, bien concrètement, la culture moderne se réalise et s'accomplit dans la société bourgeoise. La critique épistémologique de la culture scientifique et technologique doit donc s'accompagner d'une critique politique de l'idéologie bourgeoise. Effectivement, chez Tillich, la théologie de la culture comporte comme dimension intrinsèque une théologie du « socialisme religieux », qu'il faut entendre non pas comme un socialisme dilué dans la religion, mais comme un socialisme conscient de ses racines prophétiques. On doit signaler ici plus particulièrement l'ouvrage de 1926, *La situation religieuse du temps présent*, qui se veut une analyse critique de l'esprit de la société bourgeoise et qui constitue par ailleurs, de toute évidence, un essai typique de théologie de la culture³.

Quant à la perspective religieuse, elle ressort assez manifestement de tout ce qui vient d'être dit. Dans son esquisse autobiographique de 1936, Tillich se situe lui-même aux frontières de la théologie et de la philosophie⁴. Effectivement, son analyse critique procède ultimement d'une inspiration prophétique et elle s'approfondit jusqu'aux racines religieuses de la culture. Par ailleurs, Tillich se montre tout aussi critique par rapport à la tradition religieuse des Églises. La révélation religieuse qu'il cherche à saisir et à exprimer remonte sans doute aux écrits bibliques, mais elle s'actualise aujourd'hui même au cœur de la culture et de l'histoire. Sa théologie ne sera donc pas une théologie d'Église, pas même une théologie biblique, mais une théologie de la culture précisément. Ainsi, la méthode de corrélation caractérise au mieux le style qui lui est propre. C'est la corrélation entre la culture et la religion, entre l'être et Dieu, entre l'histoire et le royaume de Dieu et, plus globalement, entre la philosophie et la théologie.

I. UNE PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Pour voir plus précisément comment Tillich entend dépasser la conception moderne qui réduit la connaissance au savoir objectif, on doit s'arrêter d'abord à son concept d'esprit, qui constitue la pièce maîtresse de sa première philosophie, telle qu'elle apparaît dans *Le système des sciences* de 1923. L'esprit (*Geist*) se présente alors comme la synthèse résultant de la dialectique de la pensée (*Denken*) et de l'être (*Sein*).

2. P. TILlich, « Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden » (1923), dans *Hauptwerke*, 1, Berlin/New York, De Gruyter, 1989, p. 114-263.

3. P. TILlich, « La situation religieuse du temps présent » (1926), dans *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, p. 163-247.

4. P. TILlich, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch* (1936), New York, Charles Scribner's Sons, 1966, p. 46-58 (« Between Theology and Philosophy »).

La pensée constitue l'élément rationnel du système ; on pourrait aussi bien l'appeler la raison. Elle porte sur l'être qu'elle tente de saisir, d'assimiler au moyen des concepts, des lois et des théories⁵. Telle est la dynamique des sciences empiriques. Il n'y a pour elles aucune limite de principe pour tout ce qui concerne la connaissance, l'assimilation des phénomènes. Ce qui est encore inexpliqué aujourd'hui pourra être mieux compris demain grâce au progrès de la science.

Mais au principe de la pensée s'oppose le principe de l'être. Car l'être est bien réel, objectif, posé devant la pensée. Et il résiste à une totale assimilation par la pensée ; il lui demeure toujours de quelque façon étranger. C'est le mystère de l'être, son infinité incompréhensible⁶.

La pensée et l'être constituent ainsi deux pôles opposés : la pensée représente le pôle rationnel et l'être, le pôle irrationnel, l'élément vital, la profondeur infinie de toute réalité. Plus précisément, Tillich identifie la pensée à la forme et l'être au contenu substantiel, au *Gehalt* : « La pensée devient identique à la forme en général et l'être, identique à la substance en général. La pensée devient l'expression de l'élément rationnel, structurant, donnant forme, tandis que l'être exprime l'élément irrationnel, vital, infini, la profondeur et la force créatrice de toute réalité⁷. »

L'esprit constitue lui-même la synthèse des deux éléments. On pourrait dire aussi qu'il se situe aux confins des deux, au point où ils convergent ; ou encore à leur racine, au point où ils ne sont toujours pas séparés. On peut donc définir l'esprit à partir de la pensée, comme « l'autodétermination de la pensée dans l'être ». Mais on peut aussi le définir à partir de l'être, comme l'élévation de l'être à la conscience, comme le passage de l'immédiateté de la nature à la conscience réflexive. De toute façon, il importe de garder dans le concept d'esprit la polarité de la pensée et de l'être, de la forme et de la substance, du rationnel et du vital. Tillich proteste ici contre deux conceptions réductrices de l'esprit : la conception rationaliste qui ne maintient pas, dans l'esprit, l'élément de l'être, qui oppose tout simplement l'esprit à la nature en l'identifiant à la raison ; et la conception psychologisante (on pourrait aussi bien dire biologisante) qui néglige l'élément de la pensée, en considérant l'esprit tout simplement comme un mode d'être⁸.

Poursuivons l'analyse selon chacun des deux pôles mentionnés. En direction du rationnel et de l'universel d'abord, on doit noter ces deux propriétés de l'esprit que sont l'exigence d'une part, la liberté d'autre part. En tant que porteur de l'esprit, l'être spirituel n'est pas lié à sa forme naturelle. Il est confronté avec l'inconditionnalité des valeurs. Cela suppose qu'il s'arrache à l'immédiateté de sa forme pour se déterminer lui-même selon la norme perçue : « Le présupposé de la réalisation de l'esprit est donc la libération complète d'un être par rapport à la contrainte immédiate de sa forme finie. Le présupposé de l'esprit est la liberté⁹. »

5. P. TILlich, « Das System der Wissenschaften », dans *Hauptwerke*, 1, p. 119-120.

6. *Ibid.*, p. 120.

7. *Ibid.*, p. 123.

8. *Ibid.*, p. 194-195 ; cf. p. 120-121.

9. *Ibid.*, p. 195.

Si nous considérons maintenant l'esprit du côté de son élément vital, de son contenu substantiel, de sa profondeur abyssale, nous percevons cette autre propriété qu'est la créativité. Au sens le plus large du terme, « la création est une production originelle ». L'idée de création s'oppose ainsi à « toute production dérivée, [à] tout ce que l'on peut déduire, expliquer, ramener à autre chose »¹⁰. Toute création procède donc d'un fond infini, irréductible à un principe antérieur. Et elle tend vers la forme qui lui donnera structure et détermination. On retrouve ainsi les deux éléments de l'esprit : « un élément d'être, grâce auquel la création devient production originelle, et un élément de pensée, par lequel la création est déterminée, formée ; car l'être est principe de la production originelle, de l'inconditionnellement réel, et la pensée est principe de la forme, de l'inconditionnellement valide¹¹ ».

On pourrait reprendre cette analyse en l'appliquant plus particulièrement à chacune des fonctions de l'esprit : aux fonctions théoriques de la science et de l'art, comme aux fonctions pratiques de l'éthique, de l'économique et de la politique. Dans certaines fonctions, comme l'éthique, c'est la norme, l'exigence de l'esprit, qui est la plus manifeste. Dans les arts, c'est la créativité qui prédomine. Mais l'une et l'autre se retrouvent, plus ou moins accentuées, dans chacune des fonctions. Ainsi, toute éthique est une création culturelle, bien située et datée. Et l'on pourrait en dire autant de toutes les sciences : si objectives, rationnelles et universelles soient-elles, elles sont toutes des créations culturelles ; elles sont les produits de la modernité occidentale. Par ailleurs, toutes les créations de l'esprit, même les plus fantaisistes, sont soumises aux normes : « l'arbitraire n'est rien d'autre que la nécessité biologique ou psychologique. Il n'y a de réelle liberté et de véritable création que là où l'universel prend forme dans le particulier. Qui veut échapper à la loi du sens doit se soumettre à la loi de l'être¹² ».

L'esprit se trouve ainsi conçu comme la racine, comme la source de toutes les activités propres de l'être humain. Il y aura donc aussi un type spécifique de connaissance, profonde et originelle, qui sera située au niveau même de l'esprit, qui lui sera attribuée en propre. Ce n'est rien d'autre d'abord que « la conscience accompagnant l'acte spirituel lui-même¹³ ». Dans sa modalité plus systématique, en tant que science de l'esprit, Tillich la définit par la « méthode métalogue » : « logique, écrit-il, en raison des formes de la pensée (*Denkformen*), métalogue à cause du contenu substantiel de l'être (*Seinsgehalte*)¹⁴ ». En effet, toutes les fonctions de l'esprit portent sur le même contenu d'être, mais chacune l'appréhende à sa façon. Ce sont les différents modes de rationalité qui constituent autant de voies d'approche vers l'être : « L'accès à l'être s'accomplit par les fonctions esthétique, éthique, sociale et religieuse aussi bien que par la fonction logique [ou scientifique]. Dans chaque cas l'être est quelque chose de différent, et pourtant c'est toujours la même chose qui se trouve signifiée :

10. *Ibid.*, p. 196.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 197-198.

13. *Ibid.*, p. 206.

14. *Ibid.*, p. 122.

l'inconditionnellement réel qui confère à toute forme son contenu substantiel¹⁵. » En 1922, un an avant *Le système des sciences*, Tillich parlait, de façon équivalente, d'une méthode intuitive-critique, qu'il définissait comme suit : « Elle repose sur le sol de la méthode critique ; elle part des fonctions de l'esprit en tant que formes de tout donné. [...] Mais là où la critique pose ses concepts limites, qui sont les témoins de sa propre limitation, l'intuition voit l'inconditionnellement réel qui [...] apporte la racine de réalité dont vit toute critique¹⁶. »

On voit alors assez manifestement comment la philosophie de l'esprit vient à la rencontre de la philosophie de la religion et de la théologie. Car l'intuition de la profondeur de l'être n'est rien d'autre ici que le corrélat de la révélation. C'est bien ainsi d'ailleurs qu'elle est décrite, dans les mêmes termes qu'utilise habituellement Tillich pour parler de la révélation, comme d'une irruption de l'inconditionné à travers les formes autonomes de la culture et de l'histoire : « C'est la méthode du paradoxe, de la constante irruption et suppression de la forme en faveur du réel en elle. [...] Dans une entière affirmation de la forme autonome et critique, le contenu de l'inconditionné doit percer et briser, non pas de façon informe, mais de façon paradoxale. » Plus explicitement encore, Tillich poursuit : « Vivre dans cette très haute tension, c'est vivre de Dieu. Avoir l'intuition de ce paradoxe infini, c'est penser Dieu, et lorsque cela devient méthodique, c'est la philosophie de la religion ou la théologie »¹⁷.

Entendons-nous bien. Il faut comprendre ici : « C'est l'équivalent de vivre de Dieu, de penser Dieu. » Effectivement, quiconque, par l'intuition, perçoit l'absolu des valeurs et le fondement inconditionné du réel, celui-là atteint vraiment le niveau de réalité où les croyants prononcent le nom de Dieu. Mais si cette personne n'a pas elle-même une foi religieuse, elle ne mentionnera pas Dieu. Son expérience sera formellement esthétique ou éthique, non pas religieuse, même si le croyant peut la reconnaître comme substantiellement religieuse¹⁸. La différence n'est donc pas négligeable entre celui qui utilise un langage religieux pour exprimer son expérience de l'absolu, de l'inconditionné, et celui qui ne le fait pas. Vulgairement dit, c'est la différence entre le croyant et l'incroyant. Mais la différence est beaucoup plus importante encore entre le pur rationaliste ou formaliste, qui ne voit dans la science ou dans l'art qu'une technique qu'il pense pouvoir maîtriser parfaitement, et l'autre qui s'adonne à la science ou à l'art avec la pleine conscience de l'absolu qu'il y rencontre, du mystère qui le dépasse. Certains qualifieront cette dernière attitude de « mystique ». Je préfère pour ma part l'appeler « spirituelle », en donnant au mot toute la richesse de l'« esprit » dans la première philosophie de Tillich. Cela comporte le grand avantage de pouvoir poser tout autour du « religieux » la vaste zone du « spirituel », elle-même définie comme formellement culturelle et substantiellement religieuse.

15. *Ibid.*, p. 123.

16. P. TILLICH, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (1922), dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 82.

17. *Ibid.*

18. Je m'inspire ici de l'interprétation proposée par Tillich dans *On the Boundary*, p. 68-69.

II. SENS, CULTURE ET RELIGION

Nous avons jusqu'ici considéré l'idée d'esprit. Nous reprenons maintenant un parcours semblable, parallèle au précédent, autour de la notion du sens. C'est le thème central de ce Colloque. C'est aussi, plus généralement, un thème central en philosophie et en théologie. Il n'est pas rare, en effet, d'entendre définir l'une ou l'autre de ces disciplines comme des « quêtes du sens ». Mais le sens doit d'abord être défini lui-même pour pouvoir ensuite définir quoi que ce soit. Et cette définition, ou quasi-définition, ne peut être donnée qu'à l'intérieur d'un système de pensée. C'est ce qu'on trouve dans la première philosophie de Tillich. Sa philosophie de l'esprit pourrait tout aussi bien être appelée une philosophie du sens. Le sens est l'objet propre de l'esprit. Et les éléments de l'esprit sont aussi les éléments du sens. Comme l'esprit constitue la synthèse de la pensée et de l'être, ainsi le sens comporte-il lui-même la polarité de la forme et du contenu substantiel (*Gehalt*).

Voyons d'abord ce qu'en dit Tillich dans *Le système des sciences*. Les actes d'un être doué d'esprit se caractérisent par ceci précisément qu'ils sont des actes de sens, des actes producteurs de sens (*sinngebende Akte*). Cela ne signifie pas que l'esprit confère aux choses un sens dont elles seraient dépourvues par elles-mêmes. Il faut plutôt comprendre que l'activité de l'esprit accomplit, actualise le sens : ses actes sont « *sinnerfüllende Akte* ». Ainsi, le sens immanent, implicite dans toutes les formes naturelles des êtres, s'actualise, s'explicite, vient à lui-même dans les actes de l'esprit. Le sens de la réalité s'accomplit dans la sphère de l'esprit. Car toute chose est soumise aux lois de sa nature, mais l'être doué d'esprit est lui-même soumis à l'exigence de la forme inconditionnée ; il est soumis aux valeurs, aux normes du sens¹⁹.

La notion de sens est donc coextensive à celle d'esprit ; elle couvre le même champ. Elle comporte cependant certaines connotations qui lui sont propres. Mentionnons plus spécialement l'idée d'un réseau, d'un système, ou d'une interconnexion de sens (*Sinnzusammenhang*). Chez Tillich, cette idée a même quelque résonance environnementale. Le point de départ est le fait des échanges entre les éléments d'un même milieu. Chaque être, dans chacun de ses actes, entre en relation avec d'autres éléments de son environnement. Il en va de même pour les êtres doués d'esprit dans chacun de leurs actes spirituels. Mais alors ces échanges ne sont plus réglés simplement par les lois naturelles : « Dans les êtres doués d'esprit l'acte est soumis à l'exigence de la forme inconditionnée. De la sphère de l'être, les relations sont élevées à celle du sens²⁰. » Le sens se présente ainsi comme l'environnement de l'esprit. C'est le réseau de tous les rapports actuels et possibles où s'insère chacun des actes de l'esprit. Cette interconnexion de sens n'est pas donnée comme telle dans la nature ; elle est construite, plus précisément, actualisée par l'esprit à la lumière des valeurs et des normes.

19. « Das System der Wissenschaften », dans *Hauptwerke*, 1, p. 204-205. — Cette même idée est reprise et développée dans la *Philosophie de la religion* de 1925 : « Jeder geistige Akt ist ein Sinnakt » (*Hauptwerke*, 4, p. 133).

20. « Das System der Wissenschaften », dans *Hauptwerke*, 1, p. 204.

L'année suivante, en 1924, Tillich reprend ce thème en l'élaborant davantage. Tout acte de l'esprit est un acte de sens, qu'il s'agisse des fonctions scientifique, esthétique, juridique ou sociale. Mais tout sens particulier se rattache nécessairement à d'autres ; le sens est toujours interconnexion de sens. Plus encore, « tout accomplissement de sens présuppose implicitement que le tout a un sens, que tous les accomplissements possibles du sens forment une unité, donc que l'on croit au sens de la vie²¹ ».

Notons la mention de la foi (*Glaube*) qui intervient ici à propos du présupposé tacite que le tout a un sens. Ce n'est pas là seulement un fait d'expérience. Que le tout ait un sens, voilà bien un pur présupposé, tout à fait invérifiable. Une foi implicite, tacite, est donc requise pour tenir ce présupposé malgré toutes les apparences contraires. Il inclut, en effet, la présence d'un fondement inconditionné du sens : « Dans tout acte de sens que nous accomplissons, dans l'ordre théorique autant que pratique, nous rencontrons la présence d'un sens concret déterminé et en même temps, comme objet d'une foi tacite, celle du sens inconditionné ou du caractère signifiant du tout. » Et Tillich précise : « le sens inconditionné est le fondement du sens »²². Il ne s'agit donc pas d'un sens particulier, ni d'un sens plus englobant, comme une vision du monde. Rien de tout cela n'est absolu ; tout cela est menacé de non-sens, tout cela requiert un fondement²³.

Notons enfin comment différentes notions importantes se mettent en place autour de cet axe central du sens. Les notions de « monde » et de « culture » d'abord : « Le sens est toujours interconnexion de sens. L'ensemble de toutes les interconnexions possibles de sens, nous l'appelons, d'un point de vue objectif, *monde* et, d'un point de vue subjectif, *culture*²⁴. » Effectivement, peu importe la vision du monde à laquelle nous adhérons, ce terme même de « monde » témoigne d'une foi au sens, puisqu'il exprime la somme du réel comme totalité, comme un tout ordonné, structuré. Quant à la culture, elle désigne ce même ensemble de sens, mais du point de vue subjectif, plus précisément, du point de vue de l'esprit. Car la culture est le monde de l'esprit ; c'est la somme, ordonnée, de toutes les productions de l'esprit, selon ses différentes fonctions théoriques et pratiques.

Monde et culture désignent donc, sous différents aspects, le tout du sens, le contexte le plus englobant à l'intérieur duquel chaque production fait sens. Et si l'on considère maintenant le fondement inconditionné du sens, on pourra aussi définir par là les deux termes « Dieu » et « religion » : « Cet objet de la foi tacite au caractère signifiant de tout sens, ce fondement et cette profondeur abyssale du sens, dépassant tout ce qui peut être saisi et classifié, nous l'appelons Dieu. Et nous appelons religion l'orientation de l'esprit qui se tourne vers lui²⁵. » Tout comme « monde » et « culture », « Dieu » et « religion » sont donc deux corrélats qui désignent le pôle objectif

21. P. TILlich, « Église et culture », dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 102.

22. *Ibid.*, p. 102-103.

23. Cf., *ibid.*, p. 103.

24. *Ibid.*, p. 102 ; traduction modifiée.

25. *Ibid.*, p. 103.

et le pôle subjectif d'une même réalité existentielle, celle du sens ultime ou du fondement du sens. Mais encore ici on doit préciser : parmi tous ceux et celles qui reconnaissent l'absolu du sens à l'horizon et au fondement de toute culture, seuls les gens religieux appelleront « Dieu » cet absolu du sens et considéreront comme « religion » la reconnaissance d'un tel absolu.

La *Philosophie de la religion* de 1925 reprend les choses là où les avait laissées l'article de 1924. Tillich rappelle d'abord les deux dimensions qui accompagnent toute perception ou production de sens. Car la conscience d'un sens particulier implique la conscience d'une interconnexion générale du sens, d'une totalité de sens, d'un « monde ». C'est là comme la conscience de l'étendue du sens. Mais à cela s'ajoute aussi la conscience de la profondeur du sens, la conscience d'un fondement du sens. En effet, la totalité du sens est elle-même constamment menacée de sombrer dans l'abîme de l'insignifiance et du non-sens. La conscience d'un monde de sens repose donc elle-même sur la conscience ou la foi implicite en un fondement inconditionné, en la présence vivifiante d'une source infinie de sens en tout acte particulier de sens. Tillich précise encore cependant : « Cette inconditionnalité du sens n'est pas elle-même un sens ; c'est le fondement du sens²⁶. »

Intervient alors la distinction des deux éléments du sens : les formes du sens (*Sinnformen*) et le contenu substantiel du sens (*Sinngehalt*). Toutes les productions de sens sont des formations de sens. Toutes les expressions de sens sont des formes du sens, qu'il s'agisse d'expressions particulières ou de synthèses très générales comme les visions du monde. L'interconnexion universelle du sens, la totalité du sens dont nous avons parlé, appartient donc elle-même à l'ordre des formes du sens. L'autre élément, le *Sinngehalt*, est d'un autre ordre. Ce n'est pas un sens particulier plus important que les autres : un commandement divin, par exemple. Ce n'est pas non plus une vision générale du monde : par exemple, un article fondamental de la foi, comme le dogme de la création. Le contenu inconditionné du sens se trouve au-delà de toute expression particulière ou générale. C'est la puissance infinie du sens qui confère à toute expression de sens son contenu réel, essentiel et vivant de signification. Sans cela, toute expression de sens, si avancée, si brillante soit-elle, est comme une coque vide, appelée à s'effondrer²⁷. D'après ce que nous en a dit Venant Cauchy dans la conférence d'ouverture, Charles De Koninck ne signifiait pas autre chose en parlant du *Hollow Universe*.

Nous touchons ici au cœur de la critique que fait Tillich de la culture moderne. Son défaut n'est pas situé au plan formel, mais à celui du contenu substantiel, vital. Son problème n'est pas d'abord celui de l'éclatement des cultures et des visions générales du monde. Le pluralisme du sens n'est pas comme tel signe de décadence ; il pourrait aussi bien témoigner de la vigueur de l'esprit, de son inépuisable créativité. Le déficit de notre culture consiste plutôt dans son manque de vitalité, de contenu substantiel. Dans ses analyses de la culture, Tillich fait voir dans tous les domaines

26. P. TILLICH, « Religionsphilosophie » (1925), dans *Hauptwerke*, 4, Berlin/New York, De Gruyter, 1987, p. 133.

27. *Ibid.*, p. 133-134.

les signes de ce malaise culturel. Cela découle directement du rationalisme, du formalisme. L'attention se porte partout sur la forme rationnelle au détriment du contenu vital. C'est l'attitude de l'autonomie autosuffisante qui prédomine. Dans tous les domaines, on veut tout contrôler, maîtriser tous les processus. La rationalisation technique ne laisse plus d'espace à l'inspiration, plus de place à la vie. Pour Tillich, cette attitude d'autonomie autosuffisante constitue le véritable drame de notre civilisation. C'est là son manque de foi. En faisant peu de cas de la vie, en voulant tout produire, en voulant créer le sens de toutes pièces, on finit par tarir la source de l'inspiration et de la créativité. Telle est bien la signification critique de la théorie tillichienne du sens avec sa distinction du *Sinnform* et du *Sinngehalt*. On peut bien dire que le mal profond de notre temps est celui du sens. Mais on doit comprendre alors que ce qui fait défaut, ce ne sont pas les connaissances requises pour construire le sens ; ce qui manque, c'est plutôt l'attitude, la disponibilité nécessaire pour accueillir le sens. Le déficit se trouve donc au niveau du sens donné et reçu, au niveau du contenu substantiel du sens, non pas à celui du sens construit, celui des formes du sens.

Tel est le contexte critique des célèbres définitions de la culture et de la religion que l'on trouve dans ces mêmes pages de la *Philosophie de la religion*. Ces définitions procèdent à partir des deux éléments du sens : la forme et le contenu du sens. Et notons bien que ce qui se trouve défini là d'abord, c'est l'attitude et la conscience culturelles, l'attitude et la conscience religieuses. Il s'agit de culture quand la conscience porte sur les formes du sens ; tandis qu'on doit plutôt parler de religion quand la conscience s'oriente vers le sens inconditionné, vers le contenu substantiel du sens. D'où les deux définitions plus formelles : « La religion est l'orientation vers l'inconditionné ; la culture est l'orientation vers les formes conditionnées et leur unité²⁸. »

Mais tout autant que leurs différences spécifiques, il importe de voir les rapports essentiels de la culture et de la religion. L'une ne va pas sans l'autre. Cela apparaît manifestement à la lumière de leurs composantes, les éléments du sens. La forme et le contenu vont ensemble ; on ne peut les séparer. Ainsi, tout acte culturel repose sur le fondement inconditionné du sens et il est soumis à l'exigence inconditionnée du sens. On doit en conclure que tout acte culturel, pour autant qu'il est un acte de sens, est substantiellement religieux. Mais il n'est pas spécifiquement religieux ; il ne l'est qu'implicitement, non pas formellement²⁹. Le signe en est qu'il n'utilise pas le langage religieux, ni les catégories de la religion.

La corrélation vaut tout autant du côté de la religion. Celle-ci dépend de la culture de façon tout aussi essentielle. L'acte religieux ne peut viser le contenu inconditionné du sens autrement qu'à travers les formes du sens. Car le contenu substantiel ne peut, sans la forme, devenir objet d'un acte de sens. En effet, le contenu substantiel, le fondement inconditionné du sens, n'est pas un sens à côté, au-dessus des autres. L'acte religieux ne vise donc pas un autre monde que celui de la culture. L'inconditionné qui le concerne n'est rien d'autre que le fondement inconditionné de la culture. Plus encore, comme on vient de dire, l'acte religieux ne peut l'atteindre et

28. *Ibid.*, p. 134.

29. *Ibid.*

l'exprimer qu'à travers un médium culturel. Mais ce médium culturel, ces formes du sens sont alors utilisées de façon symbolique pour renvoyer, au-delà d'elles-mêmes, au contenu inconditionné du sens. Tillich pourra donc formuler ainsi la corrélation du culturel et du religieux : « Dans l'acte culturel le religieux est substantiellement présent ; dans l'acte religieux le culturel est présent formellement³⁰. »

Ce qu'on trouve là, on le voit bien, c'est une réponse au problème des rapports conflictuels de la culture et de la religion dans la modernité. La solution proposée par Tillich procède d'une double critique. Une critique du supranaturalisme religieux d'abord, qui prétend avoir accès à un monde supérieur, au monde de l'absolu. Cela conduit directement à l'hétéronomie religieuse, la religion élevant des prétentions sur la culture au nom de l'absolu qu'elle représente. Les protestations de la modernité contre une telle hétéronomie sont parfaitement légitimes. Mais Tillich s'en prend par ailleurs à la modernité pour son autonomie autosuffisante. Son attaque porte alors non pas tant sur le matérialisme que sur le rationalisme moderne, c'est-à-dire sur la tendance à vouloir tout contrôler, tout maîtriser, construire de toutes pièces, sans tenir compte de la nature, de la vie, de la communauté, de l'amour. Sa critique de la religion et de la culture s'enracine donc dans une théorie du sens et dans une philosophie de l'esprit fondées sur la polarité de l'être et de la pensée, du contenu substantiel et de la forme, du vital et du rationnel.

III. SENS ET HISTOIRE

Reste un dernier parcours à réaliser, pour explorer une nouvelle dimension du sens, la dimension historique. Nous avons jusqu'ici considéré, de façon plutôt statique, la polarité de la forme et de la substance, de la rationalité et de la vitalité. Nous introduisons maintenant dans notre schéma la dynamique de l'histoire. Tillich ouvre cette nouvelle dimension dans un article de 1927, intitulé « Eschatologie et histoire³¹ ». Notons qu'il s'agit par là même chez lui de l'ouverture d'un nouveau champ théologique, celui de l'eschatologie. La corrélation de l'histoire et de l'eschatologie s'ajoute donc, comme pour la préciser et l'expliciter, à celle de la culture et de la religion. Mais alors, avec cette dimension historique, c'est tout l'aspect du social et du politique qui fait surface, qui est pris en compte de façon critique.

Au point de départ de ce nouveau parcours se trouve la distinction fondamentale de l'être en tant qu'être (*das Sein als Sein*) et de l'être en tant qu'historique (*das Seiende sofern es geschichtlich ist*³²). L'historique se définit alors par l'événement : le « *Geschehen* », ce qui advient. L'être est historique pour autant qu'il advient. Quand on parle d'histoire, l'attention se porte donc sur la dynamique, sur le processus de l'être en mouvement. Mais là encore il faut préciser ; c'est même là qu'intervient la distinction principale. En utilisant la terminologie de Jürgen Moltmann, on

30. *Ibid.*, p. 135.

31. P. TILlich, « Eschatologie und Geschichte » (1927), dans *Hauptwerke*, 6, Berlin/New York, De Gruyter, 1992, p. 108-117.

32. *Ibid.*, p. 109.

pourrait parler ici de la différence entre le devenir et l'advenir de l'être. Un événement est autre chose qu'un simple processus naturel.

Bien des choses arrivent qui ne sont pas des réalités historiques, des événements au sens strict : par exemple, une éclipse de soleil, ou une tempête. Tout cela appartient encore au mouvement (naturel) de l'être. Celui-ci se caractérise par sa dynamique de déploiement et de repliement. C'est le processus naturel de la croissance et du déclin. Tillich en parle comme de la tension (ou extension) et de la contraction (ou fermeture) de l'être. La figure du cercle constitue alors le symbole typique, car la ligne du cercle se déploie pour revenir à son point de départ. Mais dans tout le cycle de l'être, il n'y a pas encore d'événement : « L'événement n'est pas un mouvement de l'être clos sur lui-même ; le cercle ne symbolise pas l'événement. Il représente la fermeture de l'être tendu en lui-même ; il est l'opposé de l'événement³³. »

L'événement se définit par opposition à ce processus naturel. Il intervient comme une irruption à travers le cycle de l'être, comme une rupture du processus : « Un événement authentique est plus qu'un déploiement ; il est la rupture de la possibilité du déploiement, la rupture du cercle de l'être. » La ligne circulaire se trouve brisée par l'événement. Celui-ci sort, pour ainsi dire, de l'orbite de l'être ; il va vers quelque chose d'autre. D'où ce trait spécifique de l'événement authentique : il marque le surgissement de quelque chose de radicalement nouveau. C'est plus que la simple actualisation d'une possibilité de l'être, plus qu'un simple déploiement de l'être : « Un processus devient événement dans la mesure où quelque chose de nouveau survient en lui, quelque chose qui brise le cercle fermé de l'être »³⁴.

On retrouve ainsi la notion de sens. Car, tout comme le sens, l'événement se caractérise par l'autotranscendance de l'être, par le fait qu'un être s'élève au-dessus de l'immédiateté de sa nature, par le fait qu'il rompt les amarres, qu'il accède à la liberté : « Ce mode d'être où l'être s'élève au-dessus de lui-même est le sens. Le sens aussi existe, mais il existe en tant qu'élévation au-delà de l'être, en tant que sens de l'être (*Sinn des Seins*). L'être du sens (*Das Sein des Sinnes*) brise le cercle de l'être et pose l'absolument nouveau. L'événement se produit là où dans un processus le sens se réalise³⁵. »

33. *Ibid.*, p. 111. — Dans un article de 1930, « Christologie und Geschichtsdeutung », Tillich reprend ces idées en les précisant : « Ce symbole [du cercle] contient deux choses : d'abord la dynamique interne, la tension de l'être qui cherche à se déployer ; ensuite la limite que comporte la loi interne de tout développement, la contrainte d'un retour sur soi et d'un rattachement de la fin au commencement » (*Hauptwerke*, 6, p. 190-191).

34. « Eschatologie und Geschichte » (1927), dans *Hauptwerke*, 6, p. 111. — Voir « Christologie und Geschichtsdeutung » (1930), *ibid.*, p. 191 : « Sur le sol de l'intuition historique de l'être, la ligne circulaire est brisée. Le temps arrache la réalité existante à son assujettissement spatial pour lui donner une ligne qui ne revient pas sur elle-même ; et cela ne signifie pas une réduction mais un accroissement d'être. L'événement, pour autant qu'il est déterminé par le temps, va vers quelque chose ; il a une direction dans laquelle quelque chose se réalise, qui survient dans le cercle de l'être non pas comme une répétition mais comme quelque chose de *neuf*. La tension, qui appartient déjà à la nature, devient une tension de l'être au-delà de lui-même, une tension qui fait irruption. »

35. « Eschatologie und Geschichte », dans *Hauptwerke*, 6, p. 111.

On revient donc à la notion centrale du sens. Mais grâce au passage par la notion d'événement le concept s'est enrichi. On revient à la dialectique de l'être et du sens mais en y introduisant une nouvelle dimension. L'accès au sens ne signifie plus simplement l'élévation de l'être au niveau de la conscience et de l'esprit. La dimension historique introduit une nouvelle dialectique qui est celle d'une double dynamique : celle de l'être et celle du sens. La dynamique de l'être est celle du processus naturel ; c'est la dynamique de la vie, celle de la croissance et de l'évolution. Quant à la dynamique du sens, elle est celle de l'histoire ; elle fait rupture dans le processus de l'être, elle s'en évade pour inventer l'absolument nouveau. Et l'on comprend mieux ainsi comment une telle nouveauté est possible. Car avec l'avènement du sens advient un ordre tout différent : celui des valeurs et des normes, celui de l'esprit et de la créativité.

Ces distinctions des différents ordres de la réalité produisent les découpages parallèles des différents champs disciplinaires. Si l'on accepte la distinction de l'être en tant qu'être et de l'être en tant qu'historique, en tant qu'événement, on devra admettre en conséquence la distinction d'une philosophie de l'être (ou ontologie) et d'une philosophie de l'histoire. Et il en sera de même pour la théologie. On pourra distinguer là encore une théologie de l'être et une théologie de l'histoire ou du sens. Tillich en donne ici une brève description sous les titres de « protologie » et d'« eschatologie » (protologie venant de *proton* : premier ; et eschatologie, de *eschaton* : dernier).

La protologie porte sur l'être ; c'est une considération théologique de l'être. Elle produit une explicitation théorique de l'intuition ontologique des choses qui est déjà donnée dans la conscience religieuse. Tillich en parle aussi comme d'une ontologie religieuse et d'une ontologie théologique. Il s'agit de percevoir et d'exprimer les signes de la transcendance au cœur de la réalité existante. On l'aperçoit dans le contraste de deux aspects, de deux caractères opposés de tout être concret dans le monde. C'est l'importance et la futilité de l'être, sa gravité et sa légèreté, son caractère inéluctable et sa contingence, sa nécessité et sa fragilité. Aucune réalité existante n'est donc sa propre origine ; chacune renvoie à une origine transcendante : « Aucun être n'est *proton* quant à l'être, mais chacun renvoie, positivement et négativement, à un *proton* duquel il participe³⁶. »

L'analyse découvre ainsi le lieu transcendant de l'être. Et selon la méthode de corrélation, c'est à ce lieu transcendant que seront rapportés les symboles religieux de la protologie, tous ceux qui circulent dans les mythes et les doctrines de la création : « Ce *proton* est le lieu transcendant de l'être en tant qu'être. Et tous les énoncés de l'ontologie religieuse, ou protologie, par conséquent tout ce que comporte la doctrine de la création dans la tradition dogmatique, tout cela se rapporte à l'être pour autant qu'il se tient dans ce lieu transcendant³⁷. » Voilà bien ce qu'entendent exprimer les symboles de la création : l'origine transcendante de tout ce qui est, la source infinie de l'être.

36. *Ibid.*, p. 109-110.

37. *Ibid.*, p. 110.

Tillich reprend la même démarche dans l'autre champ de la théologie, celui de l'eschatologie. C'est l'être en tant qu'historique, en tant qu'événement, qui est alors objet de considération. Or tel qu'il apparaît dans l'événement, pour autant qu'il arrive, l'être est en rapport avec l'*eschaton*. La fin est visible en lui en tant qu'historique, tout comme l'origine est visible en tout être pour autant qu'il est. Bien sûr, dans les deux cas, cette visibilité de l'*eschaton* comme du *proton* est donnée dans l'acte qui porte sur la transcendance interne des choses, c'est-à-dire dans l'acte de foi³⁸.

L'argumentation qui suit ne fait donc qu'explicitier de façon théorique le contenu de la vision religieuse. L'analyse théologique de l'événement procède comme dans le cas de la protologie. Elle fait voir le lieu de la transcendance en soulignant le contraste de l'importance et de la futilité de ce qui advient, de son caractère inéluctable et de sa contingence. Mais la proximité des deux notions fait qu'on passe ici comme imperceptiblement de l'événement au sens. Le signe de la transcendance devient le contraste entre la force et la faiblesse du sens. Effectivement, nous avançons dans la vie malgré toutes les failles et défaillances du sens, malgré l'absurde parfois, parce que nous avons la conviction, c'est-à-dire la foi et l'espérance, qu'il y a une source infinie de sens toujours disponible. Or cette intuition de la présence de l'infini dans la finitude du sens constitue précisément la perception de l'*eschaton*, de la fin ultime. Celle-ci est présente et visible dans le lieu de la transcendance du sens, là où le sens vécu, réalisé, renvoie à la source infinie du sens :

Tout événement a en lui l'inépuisable du sens tout comme la menace de s'effondrer dans l'abîme de l'absurde, de flotter dans le néant. Nous pouvons le voir à tout moment dans la puissance et l'impuissance de la réalisation du sens dans notre propre vie. Il y a là renvoi à un sens inconditionné de l'événement, qui n'est pas réalisé dans l'événement, mais qui pourtant porte l'événement ; ce renvoi se trouve dans la transcendance inconditionnée de l'événement. Ce n'est pas la transcendance de l'origine mais celle du but ; elle est cependant aussi nécessaire que l'autre. Elle est l'*eschaton*, l'objet de toute eschatologie. Elle est la transcendance de l'événement, qui porte tout événement. Le lieu transcendant de l'événement se trouve dans l'*eschaton*³⁹.

Cette argumentation rappelle, sur plusieurs points, celle des écrits de 1924-1925 sur la philosophie de la religion. L'incertitude du sens et la menace qui l'affecte conduisent à poser un fondement inconditionné du sens. Mais dans ce nouveau contexte de l'histoire et de l'événement, le symbole de la transcendance n'est plus le fondement mais le but, la fin. Ce n'est plus la transcendance de l'origine (le *proton*) mais celle de la fin (l'*eschaton*).

Et c'est là précisément qu'apparaissent les conséquences politiques de cette vision de l'histoire et de l'eschatologie. La transcendance au cœur de l'histoire signifie que l'*eschaton* est déjà présent et visible en tout événement historique : « Tout événement, si petit ou grand soit-il, prend part à l'*eschaton*, au sens transcendant de l'événement⁴⁰. » Tillich en tire immédiatement une critique de l'utopie, entendue comme la représentation d'un avenir idéal devant survenir à un moment déterminé de

38. *Ibid.*, p. 111.

39. *Ibid.*, p. 111-112.

40. *Ibid.*, p. 112.

l'histoire. Il s'agit alors d'un événement à venir où le sens serait réalisé en plénitude ; et c'est la splendeur de cet événement qui illuminerait, qui donnerait sens à tout ce qui précède. Tillich oppose deux objections à une telle vision utopique de l'histoire. D'abord, « tout le passé et tout le présent sont alors dévalués en faveur du futur qu'on imagine ». Or un événement particulier à venir ne peut constituer le sens des événements passés ou présents : la source authentique du sens ne peut être que l'*eschaton*, l'inconditionnellement transcendant. D'où l'autre objection, plus fondamentale encore. Car une telle conception aboutit nécessairement à la désillusion et à la déception, puisqu'aucun événement ne peut contenir la plénitude du sens. En effet, aucun événement historique ne peut être final, ne peut s'identifier à l'*eschaton* : « On n'arrive jamais à réaliser le sens ; la désillusion face à l'utopie et au progrès aboutit à désespérer du sens de l'événement »⁴¹.

Tillich vient ainsi de critiquer les conceptions utopiques caractéristiques des grands mouvements révolutionnaires. Il s'en prendra maintenant, de façon plus radicale encore, aux mouvements chrétiens qui font appel aux doctrines eschatologiques pour soutenir en politique des positions conservatrices antirévolutionnaires et, plus particulièrement, antisocialistes. Il peut s'agir de conceptions supranaturalistes qui identifient l'*eschaton* à la béatitude céleste à venir, ce qui laisse intact l'ordre social actuel. Mais on peut aussi se réclamer de conceptions plus modernes, en faisant valoir précisément la présence de l'*eschaton* à chaque événement, pour en conclure à l'indifférence de tout événement devant l'Éternel. Cela conduit encore à l'immobilisme social. Contre ces deux conceptions conservatrices, Tillich oppose la même objection radicale : l'immobilisme social signifie en fait « une rechute dans le cercle de l'être clos sur lui-même ». Or c'est justement le propre de l'événement, dans son orientation eschatologique, de constituer une rupture dans le processus naturel de l'être, de l'être social autant qu'individuel. Ainsi, malgré son refus du monde surnaturel, le socialisme témoigne-t-il d'une inspiration eschatologique plus authentique que le conservatisme chrétien :

C'est le propre de tout événement authentique de rompre chaque fois avec le cercle de l'être. L'événement comporte donc un élément révolutionnaire de restructuration, tant dans l'ordre social que dans l'ordre individuel. Voilà pourquoi le socialisme religieux pense que le mouvement socialiste a su mieux valoriser le sens de l'*eschaton* que le conservatisme chrétien⁴².

De façon plus globale encore, la signification politique de cette distinction entre protologie et eschatologie apparaît chez Tillich en 1933, au début de son grand traité de sociocritique, *La décision socialiste*. Cette introduction porte, en effet, sur « Les deux racines de la pensée politique ». Or ces deux fondements sont justement l'origine et la fin, plus précisément : la conscience de l'origine, c'est-à-dire la conscience de ce qui est, de sa propre identité personnelle ou collective ; et la conscience de la fin, c'est-à-dire la conscience de ce qui doit être, de l'exigence qui s'impose à nous, de notre responsabilité. Et Tillich en conclut que « la conscience mythique originelle

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 112-113.

est la racine de toute pensée conservatrice et romantique en politique », tandis que « la rupture du mythe originel par l'exigence inconditionnée est la racine de la pensée libérale, démocratique et socialiste »⁴³.

On peut reconnaître là une évolution significative dans la pensée de Tillich. La théorie du sens comprend toujours chez lui les deux éléments du contenu substantiel (*Sinngehalt*) et de la forme rationnelle (*Sinnform*). Mais l'accent se déplace d'un pôle à l'autre. Dans ses écrits de philosophie de la religion et de théologie de la culture du début des années vingt, il insiste sur le contenu substantiel. Il réagit alors contre une culture moderne axée exclusivement sur la rationalité technique. Cette réaction peut conduire en philosophie à l'élaboration d'une ontologie et en théologie à une doctrine de la création, à une protologie. Cependant le danger qui la guette est de verser dans le romantisme politique. Effectivement, au tournant des années vingt et trente, à mesure que se dessine à l'horizon la menace du nazisme, le Tillich socialiste pose les fondements d'une philosophie de l'histoire et d'une eschatologie, pour rompre l'emprise des pouvoirs de l'origine.

Ces questions ne sont évidemment pas étrangères à notre situation spirituelle. Quand, dans ce Colloque, on nous propose comme sujet de réflexion le thème « Sens et Savoir », c'est bien de cela qu'il s'agit, d'un dépassement du pur savoir objectif, caractéristique de notre civilisation moderne. Il importe alors de reconnaître que ce dépassement peut et doit s'effectuer dans une double direction, selon les deux éléments et les deux pôles du sens : en direction de l'origine et des valeurs de l'origine, telles la vie, la famille, la communauté, la religion au sens traditionnel ; mais aussi en direction de la fin, pour satisfaire aux exigences de la justice, en vue d'une société nouvelle.

43. P. TILlich, « La décision socialiste » (1933), dans *Écrits contre les nazis (1933-1935)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 25-30.