

Brian Munoz

LA PHILOSOPHIE MORALE DE GIORDANO BRUNO

Liberté et infini

L'Harmattan

OUVERTURE PHILOSOPHIQUE

LA PHILOSOPHIE MORALE
DE GIORDANO BRUNO

Du même auteur :

“La persona” en *Persona y Democracia de María Zambrano*, SPICUM, Universidad de Malaga, 2002, ISBN: 8469981420.

Anatomy and the Organization of Knowledge, 1500-1850, Pickering and Chatto Publishers, Editors: Matthew Landers and Brian Muñoz. *The Body, Gender and Culture*, Hb: 272, July 2012.

© L'Harmattan, 2014
5-7, rue de l'École-polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.harmattan.fr>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-00159-3
EAN : 9782343001593

Brian MUNOZ

LA PHILOSOPHIE MORALE
DE GIORDANO BRUNO

Liberté et infini

L'Harmattan

Ouverture philosophique

*Collection dirigée par Aline Caillet, Dominique Chateau,
Jean-Marc Lachaud et Bruno Péquignot*

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes « professionnels » ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Pierre BANGE, *La Philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt (1767-1835)*, 2014.

Marc DURAND, *Médée l'ambiguë*, 2014.

Sous la direction d'Aline CAILLET et Christophe GENIN, *Genre, sexe et égalité*, 2014.

Benoît QUINQUIS, *L'Antiquité chez Albert Camus*, 2014.

Catherine MONNET, *La reconnaissance. Clé de l'identité*, 2014.

Jean PIWNICA, *L'histoire : écriture de la mémoire*, 2014.

Jacques ARON, *Theodor Lessing, le philosophe assassiné*, 2014.

Naceur KHEMIRI & Djamel BENKRID, *Les enjeux mimétiques de la vérité. Badiou « ou /et » Derrida ?*, 2014.

Pascal GAUDET, *Philosophie et existence*, 2014.

Pascal GAUDET, *Penser la politique avec Kant*, 2014.

Pascal GAUDET, *Penser la liberté et le temps avec Kant*, 2014.

Aklesso ADJI, *Ethique, politique et philosophie*, 2014.

Christian MIQUEL, *Apologie de l'instant et de la docte ignorance*, 2014.

Paul-Emmanuel STRADDA, *L'Être et l'Unité*, 2 volumes, 2014.

La philosophie brunienne est une pensée pratique des rapports des êtres entre eux, et des rapports, tout différents, des êtres à l'Être. Cette simple structure de la pensée sert à Bruno pour, dans un même mouvement, saper de son fondement les différents rapports de la religion chrétienne et proposer une alternative philosophique capable de remettre de l'ordre tant théoriquement que pratiquement dans ces rapports. Malgré la radicalité des différentes réponses apportées à la question, elle reste la même pour les chrétiens et pour Bruno : quel est le sens de l'existence humaine pétrie dans sa finitude, et que peut espérer l'homme de sa destinée ?

Le christianisme a bien tenté d'apporter une réponse à cette question existentielle et universelle. Mais les seules religions n'ont pas l'exclusivité du salut. La philosophie a apporté aussi son lot de propositions, discutées avec ferveur et cela dès l'aube de notre modernité. Ce qui était alors en jeu, et qui continue à être débattu aujourd'hui encore, est la capacité des théories sotériologiques à créer du lien pour vivre ensemble : l'universalisme prétendu des religions monothéistes a une fonction pratique de premier ordre. Elles proposent ainsi un ordre qui, lorsqu'il se décompose, entraîne avec lui la chute de toutes les valeurs.

A la fin du seizième siècle, dans le cadre d'une profonde transformation de civilisation, Giordano Bruno expose sa proposition de salut de l'homme avec originalité : elle consiste à s'opposer frontalement à celle que dicte la religion chrétienne dans son ensemble, et à ériger un discours qui met en cause la nocivité des propos du Christ lui-même. La rupture engagée est définitive car elle sape les fondements du christianisme, tout en proposant un nouveau modèle que certains interprètes contemporains ont qualifié de *nouvel évangile* brunien.

Quelle est la forme, et quel est le contenu, de ce qui se veut être une véritable alternative à l'architectonique chrétienne ? Chez Giordano Bruno, elle prend la forme radicale d'un *antichristianisme philosophique* dont le sens est à la mesure de ses prétentions. Philosophie de l'infini en acte, la pensée de Bruno s'engage à sauver l'homme. La sagesse et l'héroïsme sont les deux formes de l'action par lesquelles l'être humain peut exister dans un univers infini, et par lesquelles il peut se

sauver de la mort. Limité dans sa puissance par sa finitude, et lancé vers l'infini par son désir, l'homme a deux destinées. Notre essai consiste à soutenir que l'antichristianisme brunien est le modèle alternatif dans lequel la sagesse est de l'ordre de l'action possible dans le cadre des choses finies, alors que l'héroïsme engage l'homme (être fini) dans une quête solitaire de l'infini. La grande réforme de Bruno sera celle d'envisager, à la fois, une « sagesse du juste-milieu » pour résoudre le problème des excès de la violence européenne, et une « métaphysique de l'échec » héroïque réservée aux hommes d'exception. Mais si l'antichristianisme brunien est philosophique, cela ne veut pas dire que la religion institutionnalisée ne va pas en souffrir, loin s'en faut.

Notre méthode consiste à retrouver dans la lettre et l'esprit des textes bruniens, le souffle antichrétien qui les anime. A cette époque, être antichrétien ne veut pas seulement dire être le défenseur d'une autre confession religieuse, comme en droit et en fait un musulman ou un juif sont antichrétiens. Exclusives, les religions monothéistes s'opposent dans leurs respectifs catéchismes. Bruno n'est pas non plus un athée, il est *antichrétien* comme un philosophe peut être encore aujourd'hui *antiplatonicien*. La question de l'antichristianisme brunien est un enjeu philosophique qui aura non seulement un effet de surface mais il invite aussi à une réforme en profondeur des relations humaines. D'autre part, nous avons toujours tenté de ne pas diluer le discours de Bruno dans un débat d'interprètes, pour cela et bien que cela ne fût pas toujours facile, il nous a fallu retourner aux textes originaux (et user de leur traduction en langue française aux Belles Lettres), pour ensuite nous demander si nous avions bien compris ce que disait Bruno lui-même.

Certains traits caractéristiques de la philosophie nolaine peuvent être tracés et il nous a semblé possible d'affirmer la présence d'une « liberté » humaine dans les écrits de Bruno, inscrite dans une démarche de proposition de salut ; thème crucial à une époque où les disputes théologiques et philosophiques envisagent le thème de la grâce divine comme fin de l'activité humaine, ce qui animera le fameux débat sur le statut des « œuvres » aux quinzième et seizième siècles.

Pourquoi Bruno alors que Pic de la Mirandole, à la même époque, affirme plus ouvertement le statut privilégié de la liberté humaine ? Il nous a paru que Bruno envisageait le thème de la liberté humaine eu égard à ses effets positifs, mais aussi eu égard aux dangers de ce que nous allons nommer la « violence européenne », pour fixer l'image négative et perverse des individus européens et de leur usage de la liberté. Par exemple, d'un point de vue technique le génie inventif des marins a servi un projet universaliste chrétien dont la violence et la piraterie sont, selon Bruno, le mode opératoire dégradant l'homme (dans sa version « européenne ») car ils ne savent plus créer de véritables « liens » qui les rendront libres. Premier point à signaler : le thème du lien n'est jamais bien loin lorsque Bruno entrevoit les conséquences « immorales » du « christianisme », comme il les entend.

D'une part, la métaphysique de l'Un de Bruno structure pour lui l'ensemble des débats de son époque, et elle fonde intuitivement toute sa pensée. Une brève précision herméneutique s'impose pour ne pas masquer les réelles intentions de notre analyse. Si nous admettons le fait que l'éthique moderne s'est engagée dans une critique des valeurs morales de nos sociétés, dans le sens où c'est une révision de ces dites valeurs, voire même un ajustement de celles-ci, qui sert de toile de fond aux réflexions éthiques contemporaines, la proposition de Bruno est de couture moderne et éthique. C'est en effet une entreprise critique des valeurs traditionnelles du « christianisme » (tel que l'entend Bruno) qui est ici en jeu, c'est-à-dire une relecture et une révision des anciennes formes du comportement vertueux, du bonheur, de leurs limites et de leurs natures. Pourtant, Bruno est aussi un homme de son temps.

D'autre part, dire « être » lorsque l'on parle de la philosophie nolaine c'est admettre un modèle ontologique de la stricte dépendance des êtres face à l'être unique. Le monisme de Bruno est rigoureux sur ce point : nulle échappatoire aux origines, non plus à la destinée. Mais lorsque l'on passe le terme « être » au pluriel il change de statut, sans pour autant engendrer des contradictions dans le système de pensée. Les êtres dépendent de l'être, mais ils sont dans une certaine mesure

différents, à la fois de lui, mais aussi entre eux. De fait, lorsque Bruno oppose le pédant au sage et au héros, il semble que la différence entre ces êtres soit de nature (les uns sont extraordinaires et intelligents, les autres crasseux et ignorants). Mais la différence entre les êtres peut-elle aller au-delà d'une différence de degré ? Il ne semble en rien scandaleux à ce que dans un univers infini la diversité soit de mise. Ceci dit, que présente l'expérience héroïque : un simple basculement des êtres dans une distinction intellectuelle, ou un passage à la limite qui en transforme leur nature ?

Si nous devrions parler avec prudence du « monisme » brunien, mais aussi l'approcher avec un certain sérieux historique, les thèses bruniennes ne vont pas de soi. Elles rencontrent les mêmes difficultés interprétatives communes à toutes les philosophies de l'expression. Tout d'abord, cette prudence semble nécessaire pour l'historien car le terme *monisme* n'apparaît pas sous la plume de notre auteur. Mais il reflète assez bien toute une partie de la métaphysique brunienne : l'être unique est la seule réalité envisageable ; le reste n'étant qu'un simple ensemble de pauvres accidents de l'être, autrement dit un ensemble d'êtres dont on ne voit pas très bien comment conceptualiser leur part d'accès à la liberté, et pour lequel il faudrait se résigner à le ranger dans un déterminisme absolu. Et pourtant, au-delà de leur statut eu égard à la liberté, leur existence peut être particulière : certains tendent à la dignité, d'autres n'envisagent même pas ce but, et à vrai dire au vu de l'élitisme de Bruno elle reste étrangère à la plupart des êtres.

De la sorte, que l'on soit planète, homme ou fourmi le même axe horizontal et ontologique ne permet pas d'être singulier, mais curieusement, dans certains textes, l'usage singulier de l'intellect chez l'homme rend possible une expérience des « hauteurs ». Nous sommes d'accord dans le fait que cette expérience n'implique évidemment pas un statut particulier aux hommes qui usent de leur intellect (au sens fort du terme, dans sa version ontologique).

Pourtant, nous comprendrons cette recherche des « hauteurs » avant tout comme une entreprise intellectuelle, et donc comme une épreuve face à la connaissance. Pour nous, la

transcendance chez Bruno sera un problème cognitif. En cela de nombreux interprètes sont unanimes (de même que les textes du Nolain semblent clairs), Bruno défend des thèses immanentistes car Dieu est présent dans la Nature. La Nature est l'objet de la contemplation du héros, mais sans intellect nulle contemplation possible.

La contemplation chez Bruno fait partie d'un ensemble de thèses plus vaste qu'une simple défense de la philosophie. Certes, l'activité philosophique est mise sur un piédestal, et à plusieurs reprises elle apparaît sous les traits positifs, ce qui laisserait penser que Bruno propose ici une sorte de « salut philosophique » pour ceux qui voudraient bien le suivre. Mais la sagesse (dans son sens large) est aussi un peu plus qu'une simple mise en pratique de préceptes pour vivre « heureux », elle éclaire l'individu humain dans le marasme des tumultes et des caprices de la Fortune, tout en l'aidant à lutter contre les injustices et les maux de son temps. Il existe chez le sage un tiraillement entre la prudence et sa participation aux affaires de son temps qui le rend inquiet dans la quiétude. Ce n'est pas là un paradoxe ou une contradiction mais une nécessité de l'action de la sagesse. La sagesse est un mode de la prévoyance, qui certes n'assure pas le bonheur à tous les coups et à tous, mais qui met l'individu dans les meilleures conditions possibles pour y accéder, au vu du passage incertain que représente une vie humaine.

D'un point de vue théorique, la sagesse brunienne semble avoir beaucoup appris des thèses morales du stoïcisme, en particulier de Sénèque. Classiquement, l'alternative de notre auteur pose le problème de l'articulation entre la résignation et la participation du sage aux affaires publiques. La sagesse permet aussi d'accéder à la liberté, entendue comme décision volontaire prise face aux passions communes du reste des hommes. La liberté est tout d'abord une libération des passions. Dans un monde de choses finies, la raison peut fixer des jalons à l'action et la volonté choisir le meilleur, c'est-à-dire le plus prudent.

D'autre part, dans un univers infini en acte, au sein duquel se déploie l'infini divin, la raison est restreinte à ses limites. Elle ne peut saisir le fondement de notre univers que de façon

oblique. A ce titre, la métaphore est de mise. De même, son pouvoir de figuration se conclut dans une théologie négative pour laquelle le silence exprime ce que les mots ne peuvent plus dire. L'enthousiasme prend la place du calcul du seul justemilieu. On ne peut rester dans la « région moyenne » de la volonté face à un objet infini. Ici, c'est l'amour qui ouvre les portes à l'héroïsme, c'est-à-dire une expérience *quasi* unitive (elle n'est jamais une union, mais une tension vers cette union). Actéon et Diane fixent les noces de l'intellect et de la nature infinie, alors qu'Apollon reste toujours au-delà de toute expérimentation du sacré. Un tel envol libère l'âme de ses entraves corporelles. Bruno recourt assez souvent à des présupposés néoplatoniciens pour mettre en forme ce type d'expérience du divin.

Par conséquent, deux expériences traduisent la mise en place d'une pensée de la liberté chez Bruno : la première libère une première fois des liens négatifs que l'individu entretient avec des choses finies qui seront jugées néfastes à la cohabitation humaine. Elles sont la richesse, le renom et la violence. La seconde libère l'âme de l'individu de ses entraves terrestres et permet à celle-ci de « s'envoler » vers les « hauteurs » de l'être (« envol » et « hauteurs » sont à prendre avec prudence car ils appartiennent au registre de l'immanence !). Liberté chez Bruno est synonyme de libération du monde des passions et des instincts bestiaux, pris dans un projet de rénovation des coutumes européennes, mais aussi libération du désir pour l'absolu. Son projet s'oppose à celui du christianisme (ainsi que la réforme) et de la philosophie scolastique aristotélicienne (dans sa pratique néfaste de l'intellect) et propose aux individus qui en sont capables une alternative qui passe par une philosophie des liens capable de les libérer de ce qu'ils ont de plus « bas » et de libérer leur « instinct » pour l'absolu.

Ainsi, nous aurions à faire avec une sagesse pratique qui permet de mettre en place des stratégies existentielles afin de vivre bien, ou le mieux possible, et un héroïsme théorétique qui ne laisse pas de place aux implications pratiques raisonnées, mais qui permet aux individus qui en sont capables de viser un absolu dans la contemplation de la nature infinie. La synthèse tient en cette idée de « contemplation active » auquel a accès un

type d'individu « idéal » qui semble participer des deux morales, à la fois prudent et résigné face aux événements de la Fortune et ébloui et plein d'enthousiasme eu égard à l'être absolu. A priori c'est là un curieux constat, mais à la vue des textes brunien il sera dressé avec précision tout au long de cet essai.

Se présente alors une succession de questionnements qui animent les philosophèmes brunien. Tout d'abord, comment articuler le monisme ontologique et les deux modèles de la sagesse et de l'héroïsme ? Doit-on alors en conclure que Bruno se contredit ? L'enthousiasme et la mesure se résolvent-ils à n'être que de bonnes intentions lorsque l'on connaît le caractère de Bruno ? A vrai dire, dans une philosophie des contraires telle que celle qu'il défend, on ne peut échapper à ce genre de questionnement.

Mais après tout, ces expériences de la liberté et du déterminisme ontologique ne nous renvoient-elles pas au fondement de l'existence humaine tragiquement soumise à ses désirs et à la raison, certes distinctement mais bien irrémédiablement. Fort de ses conflits, le seizième siècle n'a pu échapper à ces questions. Peut-être que la célèbre controverse de Valladolid reste le fait historique et paradigmatique des raisons philosophiques et théologiques pour défendre la liberté humaine et la grâce divine. On sait que les deux partis qui prirent part à ce débat se sont déclarés vainqueurs, preuve selon nous, sinon de la mauvaise foi de Las Casas ou de Sepulveda, de la complexité des enjeux et des polémiques qui se poursuivront bien au-delà du seizième siècle.

LE CONTEXTE DU SALUT A L'AUBE DE LA MODERNITÉ

Cette première partie se veut être un panorama des relations entre la grâce divine et le libre-arbitre à l'époque où Bruno va discuter ce philosophème. Il nous semble que nous devons prendre la mesure du contexte intellectuel avant d'envisager les tenants et les aboutissants de la proposition brunienne, et même si le lecteur peut avoir l'impression de s'éloigner de la philosophie de Bruno il nous paraît, au contraire, par ce détour, qu'il s'en rapproche.

Libre arbitre et grâce chez Luther

Le débat entre Luther et Érasme sur le statut du libre arbitre humain permettra à notre analyse d'indiquer deux points importants eu égard à la philosophie de Bruno : tout d'abord, le domaine de la raison et de la sagesse humaine sera soumis, selon les auteurs de la controverse, à la grâce divine. Ensuite, le domaine dégagé pour la seule lumière naturelle permet d'étayer une critique acerbe des conduites humaines en général, et en particulier de l'irrationalité présente dans la religion chrétienne et ses usages culturels, ainsi que dans la guerre et l'usage de la force au nom du Christ.

Abordons ici la conception réformatrice des relations entre le libre-arbitre et la grâce. Ensuite, nous analyserons les principes de la justification par la foi calviniste. Le cadre général de la réforme donne lieu, en effet, à une remise sur le métier des prétentions de la connaissance face à l'absolu. Avec saint Paul, Luther indique l'opposition entre une loi inapplicable des bonnes œuvres qui condamne le pécheur, et la grâce et la miséricorde divines qui acceptent de ne pas imputer la faute au croyant.

La finalité de la connaissance est chez Luther tournée vers Dieu. L'homme a été créé pour le connaître et pour le servir¹. Les labeurs et les maux de la vie font que l'homme se rappelle sa condition de pécheur et pour autant le travail est une nécessité². La connaissance de Dieu passe par la soumission à la Parole. Autant dire que la reconnaissance de l'autorité de

l'absolu est une limite au libre-arbitre, et un argument en faveur de la toute-puissance divine³.

Luther attaque ensuite Érasme pour sa conception du libre-arbitre, et pour sa version du péché originel comme peine, et non comme faute :

« Ils parlent, en effet, du péché originel, comme s'il ne s'agissait pas d'une faute, mais seulement d'une peine. Érasme lui-même expose quelque part, avec sa brillante facilité, que le péché originel est une peine infligée à nos premiers parents et que nous, leurs descendants, nous sommes astreints à subir par la faute d'autrui, sans l'avoir méritée, comme il arrive à l'enfant d'une prostituée d'être marqué d'infamie par la faute de sa mère et non par la sienne propre. Car quel serait le péché de celui qui n'existe pas encore ? Or, tout cela flatte la raison mais ce n'est qu'impiété et blasphème »⁴.

Luther regrette en quelque sorte qu'Érasme, par un argument tiré de la raison, rompe avec l'absolu de la Parole Divine et le respect qu'il lui est dû. C'est un blasphème de convoquer un jugement de la raison sur des questions théologiques. Certes, l'argument qui consiste à questionner la profonde injustice d'être condamné pour un acte que nous n'avons même pas commis, voire même pour un acte futur que nous ne serions pas libre de ne pas commettre car nous en portons la faute, n'est pas rationnel. Qui comprend que l'on soit condamné pour un acte que nous étions déterminés à accomplir ? Mais la question n'est pas là pour Luther. En effet, si l'esprit est vraisemblablement la partie la plus noble de l'homme saisissant les choses invisibles, il est avant tout le lieu où la foi cohabite avec la Parole divine. C'est bien cette source de foi qui fait de l'homme un dessein particulier de Dieu : doté d'intelligence, immortel, et fondamentalement croyant⁵.

L'immortalité de l'âme est le signe de la particularité des hommes créés par le « divin Potier », ce qui veut dire qu'ils sont tous, sans exception, d'une même filiation adamique⁶. Donc, seul l'homme a une « âme vivante au niveau de l'excellence » car il est créé à l'image de Dieu⁷. Traditionnellement, ce qui distingue l'homme des bêtes est

l'espérance d'immortalité de son âme et la ressemblance qu'il a avec Dieu. Mais que font ces hommes de cette ressemblance ? Et comment rappeler leur origine à ceux qui en ont perdu le souvenir ? Le commentaire sur « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » pose un regard critique sur l'excellence des institutions humaines. Ainsi, les institutions civiles humaines sont un remède aux vices des pécheurs, mais en soi elles n'ont rien d'estimable. Elles se mesurent à l'aune de leur efficacité face au péché originel :

« Quant au pouvoir public, il n'y en avait pas avant le péché et il n'en était nul besoin. Le pouvoir public est, en effet, un remède nécessaire pour la nature corrompue : il faut que la convoitise soit liée par la contrainte des lois et des peines, pour ne pas se déployer librement. C'est à juste titre que l'on donne au pouvoir public le nom de régime du péché, et c'est ainsi que Paul lui-même appelle Moïse le ministre de la mort et du péché. La mission propre et première du pouvoir public est de contenir le péché. C'est ce que dit Paul : « Le pouvoir porte le glaive pour le châtiment des méchants ». Si les hommes n'avaient donc pas été rendus mauvais par le péché, aucun pouvoir public n'eût été nécessaire, mais Adam eût vécu avec ses descendants dans la paix la plus complète »⁸.

Luther propose alors un argument de taille en faveur de la force des lois et du fondement des institutions publiques. À la force publique, il lui octroie le rôle crucial de veiller au bien des hommes, même contre leur gré. Contre les affres du péché originel, les gouvernements ont le devoir de réguler les actions des hommes. Mais ils sont nécessaires parce que le péché originel marque tous les hommes. Sinon, ils seraient inutiles. La sagesse humaine est bien peu convaincante depuis cette perspective luthérienne, et le scepticisme, voire le pessimisme, sont de mise. D'ailleurs, la sagesse humaine fait pâle figure face à la sagesse d'Adam vivant, en toute innocence, au Paradis⁹.

Les institutions religieuses ne sont évidemment pas épargnées par les critiques de Luther. Ce dernier appelle de ses vœux une Église dépouillée du fard du culte¹⁰. L'important est le fait que le salut des âmes humaines passe nécessairement par

la seule foi dans le Christ, car « *dans la foi, nous nous attachons à cette libération, jusqu'à l'heure de sa révélation manifeste* »¹¹. Par conséquent, les relations entre la connaissance et ses finalités pratiques sont dirigées, chez Luther, par un principe de salut des âmes immortelles et humaines que les institutions publiques sont en charge de manifester et de rappeler aux croyants et aux pécheurs. Le salut est un enjeu de la foi, et non pas de la connaissance rationnelle ; de sorte que l'accumulation des connaissances n'implique aucun progrès réel de la sagesse des hommes. Seule une sagesse tournée exclusivement vers Dieu peut servir de préalable à la véritable connaissance. Il s'agit bien d'une conversion et d'une expérience théologique, avant même d'être une expérience intellectuelle. En ce sens, le rapport à l'absolu est nécessaire pour l'action juste, bien que seuls seront sauvés les véritables croyants dont la seule arme est la foi. L'action juste n'assure de rien. Elle n'est rien face aux décrets divins absolus. Ainsi, toute action juste a comme réquisit la foi dans les écritures et dans le salut christique. Ces derniers sont la garantie, pour Luther, de la valeur morale de l'action, sans être pour autant le sésame vers l'immortalité.

Calvin et l'Institution

Le concept central de l'*Institution* de Calvin est la justification par la foi. Être justifié devant Dieu consiste à être « *réputé juste devant son jugement et qui lui est agréable en conséquence de la justice* »¹², car de cette manière « *nous disons que l'homme est justifié devant Dieu lorsqu'il est séparé du nombre des pécheurs* »¹³. La grâce divine offre donc aux justes la rémission de leurs péchés¹⁴. Mais l'intercession de Jésus-Christ n'absout point du péché originel, elle offre la réputation au juste face à la « *pure grâce en Jésus-Christ* »¹⁵. Dieu justifie « *gratuitement* »¹⁶, et par l'intermédiaire du Christ s'annonce la réconciliation des hommes et de Dieu¹⁷. La théorie de la justification par la foi fait logiquement fi des œuvres :

« En effet, si la foi ne devait être considérée que par rapport aux œuvres, elle ne pourrait être que chancelante, et l'homme le plus saint qu'il y ait au monde ne pourrait point s'y assurer. Cette différente manière de justifier et de régénérer qu'Osiander confond et qu'il appelle double justice, est très bien exprimée par saint Paul, car en parlant de sa justice réelle, ou de cette intégrité que Dieu lui avait départie, et qu'Osiander appelle justice effencielle, il s'écrie, en gémissant : Hélas ! Misérable que je suis, qui me délivrera du corps de cette mort ? Mais ayant recours à la justice qui est fondée en la seule miséricorde de Dieu, il insulte d'une manière magnifique, la vie et la mort, les opprobres, la famine, l'épée et toutes sortes d'adversités »¹⁸.

Calvin rattache ce rejet des œuvres à une tradition augustinienne et bernardienne¹⁹, et rejoint en ce sens la vanité des œuvres et des connaissances rationnelles que nous retrouvons chez Luther. De plus, la promesse du salut des âmes n'a pas d'équivalent en ce monde ; peu importent les souffrances et la condition misérable des justes :

« Il (saint Paul) publie hautement et d'une manière claire qu'il est revêtu d'une justice qui seule lui suffit entièrement à son salut devant Dieu : de sorte que la misérable servitude pour laquelle il avait déploré sa condition ne déroge en rien à la condition qu'il a de se glorifier, et ne le peut empêcher de parvenir à son but. Cette diversité est assez manifeste, et elle est même ordinaire à tous les Saints qui gémissent sous le fardeau de leurs iniquités : et cependant ils ne laissent pas d'avoir une confiance victorieuse par laquelle ils surmontent toutes sortes de craintes »²⁰.

Selon un dicton populaire, la foi « soulève les montagnes ». Pour Calvin elle vainc tous les troubles. Être un saint c'est être magnanime dans la douleur et sincère dans sa foi. Face aux revers de la Fortune, le Saint acclame le fardeau. Quels rôles pour la raison et la philosophie face au destin terrible des saints ? Qui serait assez « courageux » pour justifier rationnellement le mal qui l'accable et ne jamais vaticiner dans

sa confiance en Dieu ? Si Calvin limite le plus souvent la philosophie aux choses terrestres et aux disciplines libérales, dans une lettre à un anonyme il étend le domaine de la raison à la théologie naturelle. Il évoque comme « connaissance du vrai », l'étincelle qui conduit « en ombre et image à l'amour de Dieu »²¹. Dans l'*Institution* Calvin reconnaît un sentiment de divinité engravé grâce auquel Platon pressentit l'immortalité de l'âme. On comprend alors que cette confiance aveugle, même dans le tourment, est un espoir en l'immortalité de l'âme. Cela dit, la philosophie ne mène pas à la véritable sagesse, et peut être définie comme « *ce que les hommes forgent ou controuvent d'eux-mêmes quand ils veulent être sages par leurs propres sens* »²². Par conséquent, l'usage de la raison doit être soumis à la parole christique, et ne peut faire fi de la grâce divine. Ainsi, chez Calvin, la foi reste le préalable à toute connaissance et à toute action juste. En effet, l'âme déchue ne cesse de vouloir outrepasser les limites de notre monde, et même après avoir perdu son « franc arbitre » l'homme use de la raison, mais, face à la vie éternelle, elle est impuissante²³.

Les Colloques d'Érasme.

Dans les *Colloques*, Érasme critique les attitudes intéressées de ses contemporains faites de l'usage des prières et des promesses aux saints²⁴. Ces pratiques, dont la critique est développée sous le voile d'un récit de naufrage (que l'on retrouvera chez Rabelais), ne permettent pas l'acte de confession directe à Dieu. Elles représentent un médium de l'externalisation du sentiment religieux, au détriment d'une quête intérieure du divin. Ainsi, le modèle de la sérénité et du courage d'une jeune mère allaitant un enfant sert de parangon à la dignité face aux dangers, ses prières sont silencieuses et la protection de son enfant exemplifie la douceur : « *De tous les passagers, aucun ne se comportait plus calmement qu'une femme portant un bébé dans ses bras qu'elle allaitait. Que faisait-elle ? Elle était la seule à ne pas crier, pleurer ou faire*