



Heinrich Lüsy

LA DISSIDENCE

Plaidoyer pour l'esprit
de contradiction

éditions du
sextant

Ouvrages déjà parus

Collection GÉOGRAPHIQUE

Élisée Reclus ou la passion du monde, introduction
de Kenneth White, de Hélène Sarrazin

La Datcha en Russie de 1917 à nos jours, de Vlada Traven

Le Métro de Moscou, la construction d'un mythe soviétique,
préface de Jean-Louis Cohen, de Josette Bouvard.

Collection RÉSISTANCE

Marche autant que tu pourras, de Brigitte Friang

La Plastiqueuse à bicyclette, de Jeanne Bohec

Collection DÉCODEUR

*Plan social, entretiens avec
des licenciés*, de Isabelle Pivert

L'Anarchie, de Élisée Reclus

*Soleil capitaliste, entretiens au cœur
des multinationales*, de Isabelle Pivert

HORS COLLECTION

Des Américains à Paris, de Benjamin Franklin à
Ernest Hemingway, de René Maurice

*Franc-tireur, Georges Mattéi, de la guerre d'Algérie à
la guérilla*, de Jean-Luc Einaudi (coédition)

© éditions du Sextant, 2006.

185 bis, rue Ordener, 75018 Paris.

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous les pays.

Traduit de l'allemand (Suisse) par Sylvia Bresson

Texte revu et corrigé par Véronique Couzon

Maquette : lemaquettiste.com

ISBN : 2-84978-010-3

editions.sextant@wanadoo.fr

www.editionsdusextant.fr

LA REVOLTE DES JUSTES

Par Jean Ziegler¹

André Gide avait assisté aux huit heures de la première représentation du « Soulier de Satin ». Gide ne partageait ni la foi chrétienne ni la vision eschatologique de Claudel. Pourtant il sortit du théâtre bouleversé. À Paul Claudel, il écrivit ces mots : « ...Vous êtes un poisson des eaux profondes. »

Heinrich Lüssy est un poisson des eaux profondes.

Son livre porte un titre presque anodin : « La dissidence, plaidoyer pour l'esprit de contradiction. » Ce titre est trompeur : le livre de Lüssy est un traité de révolte, formidablement érudit, nourri aux sources hébraïques, araméennes lointaines. Révolte contre le Dieu tel que les Églises chrétiennes, et plus largement les religions institutionnalisées, l'ont fabriqué et imposé aux hommes au cours des siècles.

Écoutons Lüssy :

« Dans la chrétienté, on a mis l'accent sur la foi sur le mode : *croire en...* ce qui fut fatal. Le choix de la vérité prit la même signification que la juste foi. Psychologiquement, on peut dire avec Ludwig Feuerbach qu'une telle foi empêche justement l'amour, qui devrait pourtant en être l'élément central ; car la foi sépare doublement, d'une part les bons croyants des « mécréants », d'autre part la théorie de la pratique. En effet, je peux très bien, au plus profond de moi-même, croire à l'amour et être en même temps le pire des sans-cœur vis-à-vis de mon prochain dans le besoin. »

Or, l'amour est une catégorie pratique et non pas théorique.

Le livre d'Heinrich Lüssy est fascinant. Je l'ai lu, médité avec un intense intérêt et souvent avec émotion. Mais je ne me sens pas capable – l'érudition me manque – de débattre avec l'auteur des thèses théologiques et eschatologiques qu'il formule.

Je ne suis en mesure d'intervenir que par rapport à un seul chapitre : le dernier du livre. Il traite de l'œuvre commune, celle que sont appelés à accomplir les hommes pour renverser l'ordre actuel du monde. Mes remarques ici ne visent qu'à compléter, prolonger, élargir la perspective ouverte par l'auteur.

1. Jean Ziegler est l'auteur de *L'Empire de la honte*, Editions Fayard, 2005.

Les voici :

L'ordre du monde tel qu'il est aujourd'hui est à la fois meurtrier et absurde. Meurtrier : 100 000 personnes meurent de la faim ou de ses suites immédiates tous les jours. En 2005, toutes les 5 secondes, un enfant de moins de 10 ans est mort de faim. Et 852 millions d'êtres humains ont été gravement et en permanence sous-alimentés. Absurde : parce que le même « World Food Report » de la FAO qui donne annuellement les chiffres des victimes, indique que l'agriculture mondiale, dans le stade actuel du développement de ses forces productives, pourrait nourrir sans problème (2 700 calories/individus adultes/jour) 12 milliards d'êtres humains, soit le double de l'humanité actuelle.

Il n'existe donc aucune fatalité : un enfant qui meurt de faim est un enfant assassiné.

En 2004, les 500 plus grandes sociétés transcontinentales privées ont contrôlé 52 % du produit mondial brut (c'est-à-dire de toutes les richesses – capitaux, marchandises, services, brevets, etc – produites en une année sur terre). Elles fonctionnent exclusivement selon le principe de la maximalisation du profit dans le laps de temps le plus court possible. Leurs dirigeants ont un pouvoir qu'aucun pape, aucun roi, aucun empereur n'a jamais détenu dans l'histoire des hommes.

Karl Marx lance cet avertissement : le révolutionnaire doit être capable d'« entendre pousser l'herbe ». Une société planétaire radicalement nouvelle, composée de mouvements sociaux, d'organisations non gouvernementales, de syndicats rénovés, dotée de modes d'organisation, de structures mentales, de méthodes de lutte totalement inédites est en train de s'affirmer sous nos yeux. Pour la comprendre, une extrême attention est requise, une absence complète d'idées préconçues.

Franz Hinkelhammert écrit : « Qui ne veut pas créer le ciel sur terre y crée l'enfer. »

La nouvelle société civile planétaire revendique le droit à la vie. Elle refuse la vieille ruse des anciens militants anti-impérialistes qui prétendaient vouloir battre leurs ennemis « les uns après les autres ». Tout compromis lui fait horreur. Elle refuse les alliances tactiques quelles qu'elles soient. Pour elle, il n'existe ni ennemis principaux, ni ennemis secondaires ou de troisième ordre.

Tout ce qui empêche l'éclosion immédiate, concrète et sans entraves de la vie est son ennemi.

Elle vit dans la contemporanéité la plus absolue. Le temps, c'est de la vie humaine. Elle a profondément intériorisé cette phrase de Sénèque : « Notre seule vraie propriété est le temps. »

D'où la radicalité de ses revendications. La bataille qui n'est pas gagnée aujourd'hui risque d'être perdue à jamais.

Plus de 120 000 hommes et femmes, venus des cinq continents et appartenant à plus de 2 000 mouvements sociaux différents, se sont retrouvés en 2003 au troisième Forum social mondial de Porto Alegre, au Brésil.

Ils exigent l'abolition du FMI et de l'OMC; la suppression des paradis fiscaux, des *rating agencies* et de l'indépendance des banques centrales; la fermeture de la bourse des matières premières agricoles de Chicago; l'interdiction des brevets sur le vivant et des OGM; la remise sans contrepartie de la dette extérieure des pays du tiers-monde; l'introduction de la taxe Tobin et du contrôle public des fusions d'entreprises; la création au sein de l'ONU d'un Conseil de sécurité pour les affaires économiques et sociales; la revendication des droits économiques, sociaux et culturels de l'homme et leur prise en compte par le droit positif.

La société civile fraternelle et solidaire, plus libre et plus juste, qui naîtra sur une planète débarrassée des prédateurs est en voie de création. Quel sera son visage? Nul ne le sait. Les combattants de l'espérance savent avec certitude ce qu'ils ne veulent pas, mais leur certitude s'arrête là.

Le monde nouveau, plus libre, plus juste, qui naîtra de leurs combats, appartient au mystère de la liberté libérée des hommes.

Walt Whitman écrit ces vers : « *He awoke at dawn and went into the rising sun... limping* » (« Il se réveilla à l'aube et marcha vers le soleil levant ... en boitant »).

Des millions d'êtres à travers le monde sont à présent réveillés. N'acceptant pas la privatisation du monde, ils ont décidé de s'organiser, de lutter pour un autre monde.

L'immense cortège des insurgés est en marche. Il avance. Dans l'incertitude, en boitant.

La libération de la liberté dans l'homme est son horizon.

.....

L'autonomie des consciences est la plus belle conquête des Lumières. Regroupées et coalisées, ces consciences sont en effet capables de créer une vague de fond pouvant éroder, voire balayer, l'empire de la honte.

Les armes de la libération sont celles héritées des révolutionnaires américains et français de la fin du XVIII^e siècle : les droits et libertés de l'homme et de la femme, le suffrage universel, l'exercice du pouvoir par délégation révocable. Ces armes sont disponibles, à portée de main. Quiconque pense le monde en termes de réversibilité et de solidarité doit s'en saisir sans tarder. « En avant vers les racines », dit Ernst Bloch.

Un impératif moral nous habite. Emmanuel Kant le définit ainsi : « N'agis à chaque instant que selon la maxime dont – par ta propre volonté – tu voudrais qu'elle devienne une loi universelle. » Car Kant rêvait d'un « monde d'une essence toute autre » (« *Eine Welt von ganz anderer Art* »). Et ce monde peut naître de l'insurrection des consciences autonomes coalisées.

Restaurer la souveraineté populaire et rouvrir la voie de la recherche du bonheur commun constitue aujourd'hui l'impératif le plus urgent.

Février 2006

Pour Karin

Le monde entier est un pont très étroit,
et l'essentiel est de n'avoir aucune peur.

Rabbi Nachman von Bratzlaw (1772 – 1810)

Prométhée : rebelle, créateur, martyr, délivré

D'un bloc d'argile mêlé d'eau, Prométhée, Titan et cousin de Zeus, créa le premier homme et pria Athéna de lui insuffler la vie. Dès lors, il protégeait ses créatures contre les dieux et leur enseignait sciences, métiers et arts.

Prométhée organisa une réunion avec les dieux afin de savoir quelles parts de viande devaient leur être réservées. Il partagea un bœuf en deux. La première part, qu'il avait masquée de graisse, comprenait les os et les entrailles ; l'autre, la meilleure, était recouverte du ventre de l'animal. Trompé, Zeus choisit la première part qui dès lors fut réservée aux sacrifices.

Au commencement, le feu, besoin vital, manquait aux hommes. Prométhée, leur protecteur, alla dérober une étincelle au moyeu ardent du char du Soleil, et la transporta dans la tige d'une fêrule jusqu'à la Terre.

Le vol du feu céleste fut gravement puni par Zeus : il fit enchaîner le rebelle au rocher du Caucase, où un aigle venait le jour lui ronger le foie. Pendant la nuit, le foie repoussait.

Le demi-dieu Hercule délivra Prométhée sans pécher contre la volonté de Zeus : il le détacha en rompant la roche, afin que Prométhée gardât à jamais sa chaîne, à laquelle restait pendu un petit bout de roche.

I - La contradiction prométhéenne et sa condamnation

*Le sel est une bonne chose ; mais si le sel
devient sans saveur, avec quoi l'assaisonneriez-vous ?
Ayez du sel en vous-mêmes et soyez
en paix les uns avec les autres.*

Jésus de Nazareth in Marc 9, 50

1

L'homme incline fortement à idéaliser ce qu'il honore sur terre et dans le ciel. Ainsi a-t-il aussi bien attribué à Dieu les idéaux les plus élevés qu'il lui a ôté ses côtés obscurs, soit en les excusant par des argumentations radicales, soit en les niant tout à fait. Comme de véritables bons enfants modèles, les hommes se sont chargés de toutes les fautes pour pouvoir croire à un père rayonnant dans le ciel, ceci sans penser que ce dernier n'aurait peut-être aucune envie d'aimer des sujets aussi vils. De plus, ils ont trouvé un bouc émissaire métaphysique sur le dos duquel ils chargent tout ce dont ils ont débarrassé Dieu.

Entre une telle idéalisation et une telle condamnation, il existe une contradiction respectable. Prométhée ne ment pas à Dieu, au contraire : il s'attache à lui plus qu'aucun autre sujet religieux ; en effet, il souffre par lui, et la souffrance est une véritable glu. L'homme qui demande du plus profond de son cœur que le monde, tel qu'il est créé, soit

un écho véridique d'une œuvre juste, bonne et au service de la vérité, de sorte qu'il n'arrive aucun malheur au juste (Pro. 11, 31 ; 12, 21), se rend compte que celui-ci reste muet à de telles attentes, qu'il échoue. Nous vivons dans un monde où les innocents sont poursuivis, martyrisés et anéantis, et où le juste se sent abandonné (Ps. 37, 25). Si Dieu est omniscient et omnipotent, il a visiblement échoué dans sa propre création, du moment qu'elle est mesurée aux idéaux les plus élevés. Mon sens de la justice me dit que quelqu'un qui est au courant d'un crime en préparation et qui ne met pas tout en œuvre pour faire échouer le mauvais coup se rend lui-même coupable. Et en vertu de mon sentiment du bien, je n'ai aucun mal à m'imaginer quelque chose de meilleur qu'un monde où des petits enfants meurent de faim. Dans quelle mesure Dieu est-il complice de l'histoire du monde, complice de la mort d'une petite fille martyrisée qui s'est adressée à lui en vain dans son désespoir ? La plainte prométhéenne s'élève contre un Dieu surélevé par idéalisation et constitue donc une contradiction aux positions « orthodoxes » communément admises. De toute façon, la croyance en un « bon » Dieu ne laisse qu'une faible trace dans la Bible.

D'après Pinchas Lapide¹, on peut prendre la Bible au sérieux ou à la lettre. Et la remarque de Lichtenberg², selon laquelle un bon livre est comme un miroir de l'homme, à savoir : « lorsqu'un singe s'y regarde, il est impossible qu'il y voie un apôtre », vaut aussi pour l'étude de la Bible. Efforçons-

1. Philosophe et théologien israélien (1922-1997).

2. Lichtenberg, Georg Christoph (1742-1799), écrivain allemand.

nous sérieusement de lire exactement et de comprendre ce que nous lisons (Act. 8, 30). Il s'agira de reconnaître les traces de la contradiction prométhéenne, en déterminant la forme et la direction de quelques-unes des empreintes.

Le regard moderne sur l'univers, informé par la science, a rendu entièrement impossible de se représenter Dieu avec quelque objectivité comme un esprit autonome, régnant sur tout, ou même tourné vers nous et notre terre dans sa prévoyance paternelle. Dieu ne peut plus être conçu de manière sensée en dehors de notre existence, mais la réflexion et le discours sur Dieu montrent bien plus la différence qui distingue l'existence de l'absolu et ouvre le débat sur son importance. Dieu est l'origine insaisissable et le but insaisissable du monde et de notre être. Bien que l'origine et le but nous restent obscurs, nous attribuons tout le sens que nous accordons à l'être à ce lieu divin. C'est pour cette raison qu'il est possible de déterminer ce lieu comme étant le sens de l'être, ce qui établit que notre existence, basée sur la transcendance, est elle-même transcendante.

Le concept de la Bible est fidèle à la conviction qu'il n'y a qu'un créateur de l'univers et donc que tout vient de Dieu. À côté de lui, mais aussi en-dessous de lui, il n'y a donc pas d'autres dieux, donc pas de Seigneur des Ténèbres. Car ces dernières sont également la créature de Dieu, en ce qu'il a intégré les ténèbres originelles (khoshekh) dans le rythme du jour et de la nuit, qui constitue la structure temporelle de la création (Gen. 1, 3 – 5). Dieu le Seigneur parle par la bouche du Prophète Esaïe : « Je suis l'Eternel, et il n'y en a point d'autre. Je forme la lumière, et Je crée les ténèbres, Je

donne la prospérité, et Je crée l'adversité; Moi, l'Eternel, Je fais toutes ces choses » (Es. 45, 7).

Mais avec le temps et avec l'espace que Dieu créa tout au début, (Gen. 1, 3 – 8), il créa aussi la condition historique pour toutes les choses et pour tout ce qui vit. Et l'histoire du monde est aussi l'histoire de Dieu. Du fait que Dieu a une histoire, il est lui aussi, pour notre expérience, devenu discursif, c'est-à-dire que son œuvre, sa pensée et son action évoluent, sont relatifs. En termes de logique : il y a toujours des négations immanentes à ses positions, sans lesquelles rien ne saurait se mouvoir ; mais c'est la seule raison qui nous permette de dire que Dieu est effectivement, c'est-à-dire efficacement « vivant ».

Dieu prouve qu'il est vivant lorsqu'il prend de l'influence sur l'histoire à divers titres : soit comme Dieu vengeur, jaloux, juge et ordonnateur ('Elohim) soit comme Dieu prévoyant, clément et bienveillant (, 'El, 'Adonai). Dirigé contre le malentendu moniste, le monothéisme comporte une tendance au déploiement de plusieurs personnes en une divinité ; on pense à la représentation trinitaire du père, du fils et du Saint-Esprit ou à celle d'une Sainte Famille du père, de la mère et du fils dans les religions chrétiennes. Ce qui est décisif, c'est que malgré la métaphore physique, l'interdit iconographique central (Ex. 20, 4) demeure absolument effectif, c'est-à-dire que l'on sait que tout discours sur Dieu doit toujours rester extrinsèque. Toutefois le strict monothéisme est atténué dans la croyance populaire, qui a besoin du matériel, du sensible et du compréhensible. La division dualiste du monde en bien et en mal suit un

schéma d'explication simple, ce qui entraîne également une croyance hybride à un Diable. Il est bien plus facile de douter du bon Dieu que du Diable, qui fait du monde ce qu'il est.

2

Au paradis coexistent une norme et la liberté d'y déroger. L'homme en est tenté (la femme semble plus dégourdie que l'homme dans l'histoire) par ses yeux, qui lui renvoient l'image des fruits interdits comme un plaisir à voir et plus encore à manger. Ce sont les yeux du couple qui s'ouvrent après cet acte interdit, cependant nécessaire à son humanisation, exactement comme le serpent l'avait promis, et c'est par les yeux que les premiers hommes se reconnaissent l'un l'autre et en même temps eux-mêmes comme des êtres sans protection (c'est à dire *nus*, que l'on traduit par « nus »). L'homme est l'être qui reconnaît par les yeux (« Prométhée » signifie « le Prévoyant »); si l'on veut, on peut interpréter psychologiquement le récit biblique comme le passage d'un être humanoïde guidé par l'instinct à un homme doté d'une conscience. Il reste essentiel que ce passage s'acquiert par la découverte de la morale, de la connaissance du bien et du mal. Il en résulte que l'homme est existentiellement soumis à l'exigence éthique de faire le bien. Mais ce qu'est le bien en particulier reste indistinct, une affaire de croyance basée sur l'expérience et de dialectique philosophique. Kierkegaard a déclaré que le motif

le plus profond de la morale était la peur existentielle qui découle du libre arbitre humain, de la condition de devoir « mener » une vie ; à son avis, le mal vient par définition de la peur, et ce parce que l'homme est condamné à la liberté.

Au Paradis, il n'y a qu'un seul interdit : ne pas manger le fruit de l'arbre de la connaissance ; ceci pour que les hommes ne meurent pas (Gen. 2, 16 – 17 ; 3, 3). Mais l'arbre de la vie n'est pas interdit (Gen. 2, 9). Les premiers hommes, devenus égaux en savoir à Dieu, sont chassés du paradis, afin qu'ils ne mangent pas aussi du fruit de l'arbre de la vie, auquel cas ils vivraient éternellement (Gen. 3, 22). C'est donc pour que l'homme ne devienne pas l'égal de Dieu qu'il a été livré à la mort. Depuis, l'existence humaine, le sens de la vie, tout sens même se définit par rapport à la mort. Mais l'homme est sorti tout équipé du Paradis : il était déjà conscient de lui-même et de sa mission sur terre. Il prit donc la voie excentrique qui caractérise son existence : quitter les origines et toujours aller de l'avant, sans cesser de s'en languir.

La distance par rapport à l'origine est le « péché originel ». Cette faute existentielle, ordonnée par Dieu, l'homme doit la porter ; si elle réduit sa vie à moins que ce qui était prévu à l'origine, elle lui donne en même temps plus de courage. Car l'homme a fait l'expérience que Dieu, s'il lui donne la vie quotidiennement, est également son adversaire.

Un mot encore sur les « malédictions ». Selon la traduction française, Dieu « maudit » le serpent et le sol de la terre (mais pas les hommes ! – Gen. 3, 14 et 17). Le mot hébreu correspondant est *arour* ; est un antonyme

de baroukh « béni » et apparaît toujours lorsqu'il s'agit du contraste entre sécheresse, stérilité et paysage irrigué, fertilité (même au sens métaphorique). Ainsi dans Jérémie : soit l'homme qui s'assure des hommes, c'est-à-dire qui fait confiance à des hommes ; il est comme un buisson d'épines dans le désert ; au contraire celui qui bâtit sur Dieu ; il sera comme un arbre enraciné dans un sol bien irrigué (Jér. 17, 5). De même, le plus vif, le plus robuste sera béni, non pas l'aîné ou le plus méritant, le meilleur moralement. « Maudit » est donc ce qui donne de la peine et qui mène une existence relativement misérable. Si la « malédiction » signifie une infériorisation, elle n'est en aucun cas une « damnation » au sens métaphysique. Du reste, dans la Gen. 3, la malédiction est levée après le déluge (Gen. 8, 21) ; la dévastation par les grandes eaux, décida Dieu en son cœur, doit avoir été la dernière malédiction qu'il a destinée à sa propre création.

Dès le paradis, donc, le mal vient de Dieu, et non pas d'une de ses créations, pas plus que du serpent. Celui-ci, est-il dit, n'est que plus intelligent que tous les autres – un don qu'il doit avoir reçu de Dieu. Il peut certainement être l'opinion des orthodoxes que l'intelligence en soi est mauvaise, ils oublient toujours que Jésus nous a lui-même encouragés à faire comme le serpent (Mat. 10, 16). Or dans le Moyen-Âge chrétien, le serpent est démonisé, et avec lui du même coup la femme, qui a saisi le fruit la première ; le parangon du mal est aussi représenté par allégorie sous la forme d'un serpent avec la tête et les cheveux bouclés et ondulants de la tentatrice originelle. Car c'est de lui,

l'éternel féminin, que vient tout le mal du monde, qui était fait pour être si noblement masculin.

Il a d'abord fallu l'annihilation de l'homme et de toute la vie animale pour que Dieu se fasse une raison : l'homme est mauvais dans le fond de son cœur (Gen. 6, 5 ; 8, 21) ; alors, grâce au réservoir d'espèces sauvé de la destruction qu'il avait fait construire à Noé, il va vouloir un nouveau monde de l'homme et le garantir pour l'éternité. Il serait trop superficiel de rechercher la malignité de l'homme dans des fautes morales, elle est existentielle. Il tombe sous le sens que seul l'homme mauvais en soi est capable de décisions morales, et non pas l'homme « paradisiaque », qui était naïf et ne distinguait pas le bien du mal. (L'insistance frappante sur la probité de Noé (Gen. 6, 9 – 12) correspond à une incise explicative dans le texte original et répond au besoin de faire de sa personne un archétype du juste ; v. Ez. 14, 14.)

L'histoire du déluge est précédée par un mythe qui pré-suppose encore le polythéisme (Gen. 6, 1 – 4). Il explique l'origine du peuple de géants qui occupait la Terre dans la nuit des temps par un mélange d'êtres divins (*beneï ha'elohim*) et d'hommes. Il y est écrit qu'alors, le ciel et la terre étaient encore ouverts l'un à l'autre. Le verset 3, qui fut introduit ultérieurement, témoigne que Dieu s'est occupé d'établir des limites, en attribuant la mortalité aux terriens. Les hommes doués d'une conscience éveillée, même s'ils se mêlent aux habitants du ciel, ne doivent pas parvenir au statut de dieux. Pas même par leurs propres efforts : le ciel se referme définitivement avec l'histoire

de Babel (Gen. 11, 1 – 9), qui anticipe nettement sur la tragédie de la nature prométhéenne de l'homme : c'est l'histoire de l'humanité qui commence, puisque la pré-histoire est terminée.

Mais c'est avec cet homme-là que Dieu, après le grand déluge, a fait la paix (shalom) et conclu un pacte éternel ; avec lui, il veut construire une nouvelle Terre et lui attribuer sur celle-ci une position dominante (Gen. 8, 21 – 22). C'est ainsi que commence la législation avec ses droits et ses devoirs. D'abord, Dieu renouvelle à l'homme son mandat : régner sur tout ce qui vit et être lui-même fertile, croître et se multiplier (Gen. 1, 26 – 29 ; Gen. 9, 1 – 7). En tout cas le ton a changé. Tout se passe comme si Dieu était désenchanté après la déception de sa création : il permet désormais de consommer de la viande à une race plus brute que ne l'était l'originelle, toutefois avec certaines obligations. Les animaux seront tenus dans « la crainte et l'effroi » de l'homme, et Dieu lui-même demande réparation pour le sang de l'homme versé. Dieu compte donc avec la malignité fondamentale de l'homme et le caractère inévitable de la violence, mais il le considère en même temps digne d'être partenaire d'une alliance qui comporte des droits et des obligations pour les deux parties. L'homme est contraint à la morale.

3

Par le seul fait que notre existence a la mort pour terme, l'espoir se fait jour d'un Dieu de la vie, qui « ouvre les sépulcres » (Ez. 37, 12 – 14). Cela ne signifie pas du tout que Dieu rendrait infinie à l'échelle du temps universel notre existence physique finie – nous devons tous mourir – mais que notre existence permet l'expérience de la libération, de l'accomplissement des sens, qui touche au divin, parce qu'ainsi le néant de notre existence (Eccl. 1) rejoint la permanence du vivant (Ez. 18). La pensée que l'existence humaine est finalement nulle en soi est insupportable ; qu'est-ce que mon souffle de septuagénaire ou d'octogénaire en comparaison de l'infini Néant ? Pourtant l'homme fait l'expérience de sa durée par les générations qui se rappellent de la sienne. La mémoire est la source de la vie éternelle. C'est pourquoi il est rappelé que Dieu a libéré son peuple de l'annihilation, de l'esclavage pour le conduire à une nouvelle vie, à une nouvelle liberté. Dieu est un Dieu de la vie, et puisque la mort existe, un Dieu de la résurrection pour une nouvelle vie. La commémoration de ce souvenir est la religion. Etymologiquement, le mot signifie « soin intensif » (du verbe disparu *religere*, dont le contraire existe encore dans *neglegere* « négliger »). La religion est le rite et la culture de la mémoire, qui fait l'intérêt de l'Histoire, et ne doit pas être confondue avec la religiosité subjective. La religion justifie l'espoir que l'existence individuelle et limitée sera transcendée en un collectif (le peuple), avec lequel Dieu a conclu un pacte éternel, un

pacte de mémoire mutuelle. Les deux partenaires doivent constamment se souvenir du contrat passé. Si besoin est, un des alliés doit être rappelé à l'ordre.

Les actes de Dieu envers le peuple, tels qu'ils sont rappelés, doivent être imités par celui-ci : lorsque Dieu délivre, les hommes doivent aussi se libérer réciproquement, s'estimer et s'entraider (Dtn. 24, 17 – 18 et bien d'autres références). Les prophètes deviennent l'instance de Dieu dans le peuple ; ils appellent à un renouvellement, à un retour au sens radical, et en effet l'exhortation porte tout autant sur le respect du culte correct que sur l'observation des commandements vis-à-vis du prochain ; ce qui signifie que les deux notions, pratique de la religion et humanité, se correspondent et se conditionnent l'une l'autre (Am. 4, 4 et 5, 5 – 6 et 5, 21 – 24 ; et bien d'autres références).

Mais c'est justement chez le prophète que la crise de l'expérience de Dieu devient évidente ; car le juste échoue, il est poursuivi et tué. C'est à partir de ce scandale que naît la lutte pour la réalité de Dieu. La plainte devient accusation. Ici commence la théologie que nous appelons dans ce contexte prométhéenne, en commémoration du créateur de l'homme grec et son avocat, qui fut poursuivi et crucifié par Dieu. Sa fonction est estompée dans la Bible, car la colère, la résistance et la dissidence, dans la tradition, sont de plus en plus assimilées au mal et donc séparées de l'intégralité de l'histoire humaine avec Dieu, c'est-à-dire condamnées. La théologie prométhéenne commémore l'anéanti, elle s'arrête au négatif, à la cassure, à la crise, avant que la jubilation de la vie renouvelée n'efface tout et

ne compromette le souvenir. Ainsi, elle veut, justement au nom de la vie, se consacrer de façon unilatérale et apologétique au souffrant, au martyrisé, au désespéré, à l'homme épouvanté et tué. Elle sera toujours en contradiction avec les efforts pour anesthésier la douleur après coup. Mais elle reste théologie parce qu'elle revendique, à partir de la position de l'échec, la réalité de Dieu, maître de la vie, qui en fin de compte a tout voulu.

Alors que les dieux grecs et romains, à l'intérieur du cadre de leurs merveilleuses figures mythologiques, continuent à vivre du point de vue esthétique et pour ainsi dire gardent leur sens au point d'être indestructibles, l'absence obligée d'image du Dieu mosaïque tend à une dissolution athéiste. La pensée eschatologique qui remonte au Dieu se manifestant lui-même historiquement a imprégné l'esprit européen de manière décisive ; l'espérance eschatologique s'est sécularisée au cours du processus des lumières, elle est traduite dans les phrases de la grande révolution et pousse finalement à la constitution de la théorie socialiste. Mais il est conforme à la dialectique des lumières – puissant processus de démythification – que, par une transformation scientifique complète, les valeurs mêmes qui avaient donné leur élan initial aux lumières ont été éliminées. L'idéal d'un monde humain, dans un champ de références devenu nihiliste, justement lorsqu'il est question de vérité, est sur le point de tomber.

La théologie prométhéenne poursuit un concept athéiste dans la mesure où elle détruit des images de Dieu infantiles (Dieu comme gardien et distributeur de sanctions de

l'ordre moral établi, Dieu comme magicien au service de ses propres besoins versatiles) ; mais elle est une théologie, même négative, en ce qu'elle élabore, à partir de la résistance contre de telles hypostases, le négatif d'une action divine, qui est conciliable avec le concept biblique d'un Dieu des vivants ainsi qu'avec la marche érigée de l'homme, encouragée par le mouvement européen des Lumières. La théologie prométhéenne n'est donc pas en contradiction avec l'humanisme, bien au contraire, elle a sa source dans l'esprit humaniste (prométhéen) des Lumières.

L'esprit prométhéen élève sa protestation contre un athéisme plat, dogmatique, qui infère la vacance de Dieu de la simple déclaration selon laquelle l'hypothèse de Dieu est superflue. Il nie tout aussi bien tout contenu mythologique du lieu de Dieu et entre en conflit pour cette raison, s'il le faut, avec l'assemblée des saints, héritiers baptisés chrétiennement de l'ancien monde mythique (car Dieu n'est pas l'archétype des représentants de la dynamique de l'âme). Au contraire, il veut, au nom de l'espoir historique, garder vacant le lieu de Dieu comme sa propre blessure ouverte. Il a accès à cette possibilité parce qu'il souffre par Dieu, tout comme Dieu souffre par les hommes. Les positions de la théologie prométhéenne s'orientent sur le transport d'indignation consternée que suscite l'histoire. La théologie prométhéenne est une dialectique négative.

4

Un exemple d'histoire intolérable et contradictoire : celle du sacrifice d'Abraham. Comment se faire à l'idée que Dieu exige d'Abraham une obéissance contre toute nature, à savoir de sacrifier à Dieu son fils, que justement il a reçu de Dieu, d'ailleurs aussi contre toute nature ? Dans la Bible, il est dit laconiquement que Dieu a voulu mettre Abraham à l'épreuve (>nsh< « mettre à l'épreuve, faire un essai » ; Gen. 22, 1). Mais une expérience honnête ne peut être valable que si personne, en particulier l'expérimentateur, ne sait dès le début ce que sera le résultat. Or Dieu, si la victime avait été exécutée, aurait rompu sa propre promesse, à savoir de faire d'Isaac le père d'un grand peuple.

Si l'on veut considérer cette histoire du point de vue psychologique, on ne peut être qu'indigné. Qui souhaiterait avoir un père tel qu'Abraham ? Il y en aurait autant à dire de héros comme Guillaume Tell : le plus grand maître tireur de tous les temps n'eût dû tirer aucune pomme sur la tête de son fils, il serait alors un Dieu (Apollon). La réminiscence nous indique que nous devons lire autrement cette histoire.

Peut-être ainsi : à supposer que des sacrifices humains ont lieu dans le pays de Canaan, il serait alors concevable pour Abraham que son Dieu, comme d'autres Dieux aussi, puisse demander des sacrifices humains. En effet Abraham est lié par un pacte à Dieu, mais il ne connaît pas la volonté de celui-ci à son propre endroit. (Son propre destin reste toujours obscur, c'est-à-dire dans la main de Dieu.) Le sacrifice d'Isaac, l'être le plus cher au

monde, que Dieu demande, équivaut à un sacrifice de soi. C'est pourquoi Abraham obéit sans demander ou négocier (par exemple ainsi : « Serais-tu éventuellement satisfait d'un petit bélier ? » Cela aurait également réduit Isaac, son fils bien-aimé, à la valeur d'un animal.) Toute tergiversation ou tout marchandage, quels qu'ils soient, seraient absolument inconvenants, vu qu'il s'agit de sa propre existence toute entière. Finalement, le Dieu d'Abraham se révèle être le Dieu qui, à la différence des autres Baalim du pays de Canaan, ne veut pas le sacrifice humain. Ce peut être un élément de légende étiologique qui explique pourquoi Israël ne connaît pas le sacrifice humain ; mais l'histoire touche encore plus profond si elle s'articule autour du sacrifice de soi : Abraham se révèle comme ce qu'il est selon Gen. 20, 7, un nabi, un homme de Dieu (« prophète »). Ce mot difficile à traduire apparaît ici pour la première fois dans le Pentateuque. Un nabi est quelqu'un qui, chargé d'une mission par Dieu, souvent même réquisitionné, se consacre entièrement à la tâche de changer le monde pour une vie nouvelle.

En fin de compte, Abraham ne doit pas sacrifier son fils, mais un bélier suffit. Pour un Dieu qui demande des victimes, on sent ici une insatisfaction, une fin provisoire. Comment donc : Isaac n'était pas assez bon ? Un jour l'histoire trouvera un accomplissement, lorsque Dieu offrira lui-même une victime parfaite, en sacrifiant son fils, c'est-à-dire lui-même. Le sacrifice réconcilie Dieu avec l'homme, qui est coupable devant lui (en différence). La victime parfaite signifie la communion parfaite, mais

fonde en même temps la plus grande faute jamais conçue, c'est-à-dire d'avoir tué Dieu. À la lumière de nos considérations, il s'agit d'un acte prométhéen : l'agneau est bien la victime, mais il est en même temps le maître souverain de son propre sacrifice (Jean 10, 17 – 18). Exigence et obéissance convergent en lui. Avec lui, Dieu s'est destitué lui-même de son autorité souveraine ; le « fils de l'homme » tué puis ressuscité prend sa place. En reconnaissant une telle victime divine et parfaite, le christianisme a fait le premier pas vers l'athéisme moderne.

5

Dieu peut très bien apparaître comme un ennemi impitoyable, et même dans sa colère un être inconsideré, qui sape ses propres fondations : « Il a précipité du ciel sur la terre la magnificence d'Israël ! Il ne s'est pas souvenu de son marchepied, Au jour de sa colère ! [...] Le Seigneur a été comme un ennemi ; Il a dévoré Israël, Il a dévoré tous ses palais, Il a détruit Ses forteresses ; [...] L'Eternel a fait oublier en Sion les fêtes et le Sabbat [...] Le Seigneur a dédaigné son autel, repoussé son sanctuaire », (Lam. 2, 1 – 7). On en revient toujours à cela : tout vient de Dieu, le salut et le mal, même la dépravation de l'homme qui oublie le service de Dieu, vient de Dieu. « Ne nous soumet pas à la tentation » prie-t-on. Car Dieu n'apparaît pas seulement comme ennemi ou comme tentateur (expérimentateur) mais aussi franchement comme adversaire. Dans II Sam.

24, 1 – 15, il est raconté comment il excite David contre les Israélites au péché de recenser le peuple. David se rend compte de sa faute après l'acte commis et demande pardon à Dieu. Or celui-ci le met devant le choix de se décider pour l'une de trois punitions. David choisit la peste afin qu'elle vienne sur son peuple et extermine soixante-dix mille personnes.

Dans une adaptation plus tardive du ^{iv}e siècle avant notre ère, cet ancien texte est reformulé de sorte que Satan apparaît maintenant comme ennemi d'Israël et excite David au péché (s. 1. Chron. 21, 1 – 14). Un « Satan » () est un adversaire ou ennemi, mot qui apparaît généralement dans la Bible au sens profane. « Le Satan » (hasatan) n'apparaît comme une personne ayant une fonction déterminée dans le cercle des « Fils des Dieux» (beneï ha 'elohim) que peu après l'exil (^ve et ^{iv}e siècles) dans le livre de Job. L'apparition de Satan (Job 1, 6 – 12; 2, 1 – 10) joue un rôle secondaire dans l'histoire de Job où elle est ajoutée; le personnage de « l'adversaire » date en tout cas d'après l'exil. Par conséquent la rédaction du texte de Satan dans le livre de Job se situe chronologiquement entre le livre de Samuel et les Chroniques.

Dieu est satisfait de son valet Job, plein de la crainte de Dieu. Mais comme il est facile de louer Dieu si on est chez lui comme un coq en pâte, comblé de toutes les prospérités, si bien qu'on ne peut qu'être naturellement reconnaissant ! Comme il est facile alors de faire le bien, comme on exécute volontiers les commandements de son protecteur ! Dieu apparaît sur la scène comme un potentat avec sa cour,

laquelle ne laisse parvenir à ses oreilles que le plaisant et le flatteur pour qu'il puisse se complaire à l'éclat de son règne. Mais celui qui contrarie les plans de Dieu dérange, le διάβολος (diábolos, celui qui bouleverse l'ordre établi ; le mot grec devient « diable » en français) : il arrache Dieu à sa suffisance et le porte à penser : « Est-ce que Job craindrait Dieu gratuitement ? » Ceci doit être examiné ! Dieu donne donc l'ordre à Satan de prendre à Job tout ce qu'il a, à l'exception de sa vie. Cette histoire admet également que tout vient de Dieu ; Satan est une fonction de Dieu : il est la cause que Dieu devient curieux. Comme il bouleverse les plans divins au point qu'il se manifeste quelque chose de surprenant, il oblige Dieu à se remettre à sa création en la retravaillant dans un nouvel esprit et à s'y engager. Si l'on séparait Satan de Dieu, Dieu en serait plus petit ; mais Dieu est grand.

Au commencement (Job 1, 1), Job est désigné par le même qualificatif que Jacob (Gen. 25, 27), c'est-à-dire (tam, ce qui signifie à peu près : casanier, d'humeur égale, probe, inoffensif, en un mot : « bourgeois »). Il pourrait apparaître comme un de ces hommes qui s'arrangent confortablement de manière à ne pas devoir trop s'occuper des choses du monde et jouissent de leur paix domestique avec aisance et confiance. L'histoire de Job est également écrite contre ces bien-pensants communément répandus, pour qui la paix de l'âme est la paix de l'esprit et qui se sont donc forgé une image de Dieu d'après laquelle celui-ci est une sorte de chef-comptable moral, de trésorier pour les siens. Ils croient savoir quelle est la volonté de Dieu en

détail, pourquoi ou qui il récompense ou punit, et même ce qui est salaire, ce qui est punition. Leur interprétation étroite assigne à Dieu le domaine du bien en exclusivité, et jusque dans ses punitions, ils ne voient, parce qu'ils sont justes eux-mêmes, qu'une preuve de sollicitude et d'amour. Dans ce sens, les bien-pensants sont les voisins de Job : lui-même au contraire se révèle théologiquement de loin leur supérieur.

Il faut voir en Job en premier lieu le porteur du problème du sens du monde. Avant tout il représente l'opinion que tout ce qui arrive vient de Dieu, le bon comme le mauvais. Il réagit donc de façon absolument souveraine, et ceci jusqu'à ce que la souffrance devienne trop grande même pour lui. Ses amis au contraire croient que le malheur qui tombe sur Job est dû à un acte coupable, car Dieu ne punit que les coupables. Tout à la fin, après le discours de Dieu (38 – 42), Job reconnaît qu'il est absolument incapable de comprendre le plan divin. Il ne peut pas être coupable au sens où l'entendent ses amis ; une telle faute serait liquidée avec le serment de purification (31). Le problème du mal n'est pas résolu dans le livre de Job, au contraire : il apparaît comme l'inachevé absolu. On pourrait tout au plus objecter que dans le discours d'Elihu (32 – 37) émerge l'idée, qui prendra de l'importance beaucoup plus tard dans la théodicée de Leibniz, que la souffrance peut aussi avoir des vertus pédagogiques. Mais le problème du mal est beaucoup plus vaste.

Les discours de Dieu « du milieu de la tempête », une tempête de paroles donc, réduisent à néant les présomp-

tions courantes sur les rapports entre Dieu et l'ordre des choses. Le premier discours de Dieu (38 – 39) découvre dans sa première partie que Dieu est bien la force qui surmonte le chaos, mais Job ne peut pas comprendre ce plan, parce que lui, Job, « l'obscurcit » en qualifiant la terre de chaos. Une *creatio continua* est annoncée (création continue du monde): éternellement (jour après jour), Dieu crée le cosmos à partir du chaos (38, 12 – 15). Il y a un ordre relatif qui se situe toujours dans un champ de tension avec le désordre. Dieu est maître des animaux dangereux (ils sont l'incarnation des forces du chaos), il ne les annihile pas. Cela signifie pour l'homme qu'il existe un monde hostile et dangereux que, faute de recul, on considère comme le chaos. Dieu n'est pas simplement le créateur de tout ce qui est bon, ni même le maître ou l'administrateur du bien qui résiste au maître du mal, son adversaire. Pour l'homme qui ne peut pas voir au travers des plans de Dieu, son efficacité apparaît justement tantôt bonne tantôt mauvaise. Dans la déclaration de base du premier discours de Dieu, il semble donc qu'une interprétation anthropocentrique du monde soit rejetée. Tout ne tourne pas autour de l'homme; le monde n'est pas là simplement pour l'homme. Tout n'a pas un sens par rapport à sa propre existence, et de loin. Dieu n'agit pas comme l'homme pense. Une pensée qui décharge Dieu de ce que les hommes exigeraient volontiers de lui, qui ne décharge cependant pas uniquement Dieu, mais également l'homme qui n'a pas besoin de se charger de fautes pour tout et pour chacun. Avec Job, l'homme fait l'expérience

de la contingence, dans la ligne de laquelle l'expérience absurde au sens camusien va se situer.

Dans le deuxième discours de Dieu (40 – 41), récit est fait du combat de Dieu contre les criminels et contre le chaos, mais pas dans le but de vaincre le mal et le désordre. Avant tout, il est clair à présent qu'il existe une force du chaos au sein de la création, dont le maître est Dieu. Ce passage reflète le monde du psaume 104 où il est dit également que Dieu joue avec le Léviathan, le monstre du chaos (c'est le crocodile de Job 40) comme si celui-ci s'ébattait devant lui dans un bassin. Job reconnaît finalement que Dieu ne peut être assimilé à l'évidence reconnaissable du monde, que sa parole est un grondement de tempête aux oreilles humaines, aucune proposition logique n'en sort. Dieu seul perçoit sa propre action comme conforme au plan établi ; l'homme en revanche ne peut que faire confiance, puisqu'il ne pourra jamais en percer le mystère.

Le développement théologique postérieur est prévisible ici : le domaine du chaos sera occupé par un être qui le personnifie, c'est-à-dire Satan, auquel Dieu peut alors être confronté comme le pôle opposé, le maître de la création ordonnée. La suite logique est d'identifier le monde du chaos au mal, et celui du cosmos au bien, ce qui se produit dans l'Apocalypse de Jean sous forme d'une puissante représentation (Apc. 12). Dans l'intervalle, le manichéisme persique, qui représente le dualisme d'un principe du bien et d'un principe du mal, s'est immiscé dans la théologie judaïque. Ainsi par exemple, les Esséniens, au temps de Jésus, parlent d'une querelle de fin du monde entre les beneï or, les fils

de la lumière, et les beneï khoshekh, les fils de l'obscurité. Dès que le principe monothéiste est compromis, le récit exobiblique de la chute de Lucifer apparaît. (Il n'est pas possible de le tirer à juste titre de Es. 14, 12 et Luc. 10, 18 ; le « diable » comme principe du mal opposé au principe du bien de Dieu n'est attesté dans la Bible jusqu'au temps de Jean et de l'apocalypse qu'à l'état de faible trace). Le mythe de la chute de l'ange consolide l'opinion que l'homme est libre de décider entre Dieu comme le bon et le diable comme le mauvais, ce qui facilite l'interprétation de l'exil du paradis comme une faute des premiers hommes et avec elle la leçon extrêmement fatale du péché originel.

Les discours de Dieu atteignent un degré de sagesse qui touche aux prémices de la philosophie grecque, mais qui s'en distingue nettement : l'auteur du livre de Job, tandis qu'il explique de manière monothéiste les mythes de création babyloniens, parvient à la conclusion que Dieu règne sur le cosmos et le chaos, et ceci au sens d'un combat qui entretient la création en permanence (*Creatio continua*). Héraclite, qui vivait à peu près à la même époque que le poète du texte de Job, considère la lutte permanente comme le principe de toutes choses : « Le combat (ὁ πόλεμος ho pólemos : la lutte ou le combat) est le père de toutes choses. » Il est intéressant de voir que la formulation comporte une formule de toute-puissance de l'ancien Orient, mais bien qu'Héraclite partage avec le poète de Job l'interprétation d'un univers en conflit constant avec lui-même et naissant de ce conflit, il va tout de même plus loin que lui dans l'interprétation lorsqu'il reconnaît le logos (λόγος logos : mot, signification,

cause, rapport, raison) comme la sagesse la plus profonde du monde. (Ce savoir sera accaparé théologiquement au début de l'évangile de Jean.) L'amour de cette sagesse sera ensuite appelé philosophie.

La tradition judaïque en revanche reste religieuse en développant l'idée que celui qui a accès à la Thora a accès à la sagesse. Lorsque plus tard Jésus, sur le bateau, au milieu de la tempête, se lève en dominateur et « menace les vents et le lac » de sorte qu'un calme plat se produit (Mat. 8, 26), on se demandera : « Qu'est-ce que cet homme à qui même les vents et le lac sont soumis ? » La réponse doit être conforme à la tendance dans laquelle l'évangile selon St Matthieu est écrit : il est la Thora vivante. Dans Jésus Sirach 24, la « sagesse » (khakhma), telle qu'elle est personnifiée dans Qohelet (Eccl. 8, 22 – 31), est identifiée à la Thora et par là démythifiée ; mais en même temps, la Thora est mythifiée. La Thora peut maintenant être célébrée comme la fille de Dieu, la fiancée du roi, donc comme le principe féminin à côté du Dieu masculin.

Par la suite naîtra par exemple l'opinion que la Thora n'existe que parce que les petits garçons l'étudient à l'école, ou que celui qui lit la Thora reçoit le monde. La Thora devient le domicile de Dieu entretenu par les hommes. Après la destruction du deuxième temple en 70, c'est l'homme qui devra être le temple où Dieu habite (shkhina).

6

Mais l'homme ne peut pas supporter d'accepter le bien comme le mal de la part de Dieu. D'abord Job dit effectivement : « Quoi, nous recevons de Dieu le bien, et nous ne recevons pas aussi le mal ? » (2, 10). Mais il finit tout de même par se plaindre, et sa plainte devient un soulèvement : « Mes entrailles bouillonnent sans relâche » (30, 27) ; puis : « J'attendais le bonheur, et le malheur est arrivé » (30, 26). Job voudrait se plaindre, accuser ; car il sait qu'il a le droit de son côté : « Maintenant encore ma plainte est une révolte [...] Oh ! Si je savais où le trouver, si je pouvais arriver jusqu'à son trône ! Je plaiderais ma cause devant lui, je remplirais ma bouche d'arguments, je connaîtrais ce qu'il peut avoir à répondre [...] Ce serait un homme droit qui plaiderait avec lui, et je serais pour toujours absous par mon juge. » (23, 1 – 7). Du point de vue des discours de Dieu, la position de Job reste insuffisante, elle « obscurcit » les plans de Dieu. Mais quelqu'un qui se plaint ainsi émet une telle plainte contre Dieu [« Jusqu'à mon dernier soupir, je défendrai mon innocence » (27, 5)] se trouve vraiment devant une dernière instance, une instance en effet qu'il trouve en lui-même exactement à ce point de la révolte : son sentiment le plus profond de la justice. En appel à ce savoir le plus intérieur qui l'acquitte, il se révolte contre Dieu.

Bien entendu, il ne s'agit pas ici de la « bonne conscience » courante, pour ainsi dire bourgeoise, c'est-à-dire la morale, qui est comme chacun sait un bon coussin de repos, mais

de ce qu'un homme innocent, qui a été poussé jusque dans les derniers retranchements de son existence, reconnaît en lui-même une instance absolue qui lui attribue toute sa dignité et qui est aussi grande que Dieu. C'est exactement dans ce juste courroux que l'homme se révèle le véritable allié de Dieu ; car il se risque lui-même pour le meilleur qu'il puisse reconnaître, et cela implique qu'il ne se soumet pas. Il s'agit de la même honnêteté intellectuelle qui consiste à rester imperturbablement soi-même et de la dignité humaine que Camus découvre dans *L'Homme révolté*, où l'homme s'oppose héroïquement, désespérément à lui-même face à un monde muet (absurde) avec sa revendication absolue d'un univers raisonnable, déterminé par la justice, la bonté et la vérité. Avec cette requête ardente, il exige du monde l'absolu, en sachant pourtant bien que celui-ci restera toujours muet. Ainsi l'homme est, d'après Camus, « la seule créature qui se refuse à être ce qu'elle est » ; ce qui rend son existence même, absurde.

Certainement, Job sera mieux instruit par Dieu Lui-même, au point qu'il reconnaît sa déraison devant les merveilles du Seigneur. Quel homme raisonnable nierait aujourd'hui que le monde est irrationnel ? Pourtant l'homme doit agir dans le monde, et s'il le fait en responsabilité, cela se passe du mieux qu'il le conçoit, et ce ne peut être une conception fixe, mais toujours dialectique, c'est-à-dire conforme à sa raison. Dieu s'est manifesté à l'homme comme celui qui une fois pour toutes n'a pas de quoi faire un éducateur moral ; mais il l'a aussi forcé à découvrir en lui-même sa dignité toute entière, qui est désormais le fil conducteur

de son action. Or l'épreuve de Dieu sur Abraham devrait sembler folie à celui-ci, car elle demande quelque chose de tout à fait monstrueux, d'absolument interdit par Lui. Désormais, celui qui n'est qu'une oreille sans avoir de conscience propre doit être considéré comme indigne. Cela signifie que si la voix est interprétée métaphysiquement, elle doit être attribuée au diable.

Dans le livre de Job, Dieu a renvoyé à lui-même l'homme qui voulait lui réclamer justice, ceci à cause de l'homme et de l'histoire commune qu'il partage avec lui. Car dans l'expérience de Job, résident les fondements du nouveau pacte selon Jérémie 31, 31 – 34. Il y est dit : « Je mettrai Ma loi au dedans d'eux, Je l'écrirai dans leur cœur ; Et Je serai leur Dieu, Et ils seront Mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain, Ni celui-là son frère, en disant : Connaissez l'Eternel ! Car tous Me connaîtront, Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit l'Eternel ; Car Je pardonnerai leur iniquité, Et Je ne me souviendrai plus de leur péché. » Le futur prophétique signifie un manque dans le présent et donc le commandement : « Vis de manière à ce que cette prophétie se réalise ! » Nous considérons la fin d'un point de vue sécularisé comme une vision éclairée d'un nouvel âge d'or (Ovide, *Métamorphoses* I 89 – 90), lorsque les hommes se comportent d'eux-mêmes (*sua sponte*) raisonnablement, c'est-à-dire « faire le bien parce que c'est le bien » (Lessing¹) et non pas parce que le salaire ou la punition pointent à l'horizon ; alors les lois seront superflues et il n'y aura plus de juges. Et il se produira ce que Schiller avait formulé ainsi

1. Lessing, Gotthold Ephraïm (1729-1781), écrivain allemand.

dans le poème philosophique « L'idéal et la vie » de 1795 : « Couchez la divinité sur votre testament, et elle descendra de son trône universel ».

Aucune explication ne peut adoucir le fait que le mal existe. Il s'agit de reconnaître exactement le phénomène du mauvais et de le nommer correctement. À l'essai, on s'aperçoit bientôt que les noms justes font largement défaut, tout comme fait défaut une science, une phénoménologie du mal (sans toute la démonologie). À la place s'offrent de multiples réductionnismes, qui suggèrent que le mal n'est que « soi-disant » et que le fait de le comprendre à fond le fait même disparaître. Comment appréhender le fait que dans l'hôpital militaire du ghetto, des enfants malades aient été jetés du deuxième étage sur des baïonnettes dressées ? L'homme semble être le seul être vivant qui ne reconnaît pas ses semblables comme tels. Il s'agit d'endurer l'expérience théologique que le divin périt dans un misérable abandon de Dieu. Le mal ne doit pas être vu simplement comme le revers dialectique du bien, le vendredi saint comme la condition de Pâques, qui rend Judas nécessaire et le justifie du point de vue de l'histoire sainte ; ou la Shoah, comme la condition de la résurrection de l'État d'Israël, ce qui justifierait encore des forces historiques toutes autres que nécessaires. Non, une déchirure parcourt le ciel et la terre ; car Dieu n'est pas là (au sens du psaume 22, 2 – 4 et de Mat. 27, 45 – 46). Notre sentiment le plus honnête de la justice et de l'amour s'accorde tout à fait clairement avec Ivan Karamazov dans le chapitre « Indignation », dont les exemples d'enfants affreuse-

ment martyrisés débouchent sur la question rhétorique prométhéenne primitive : « Si tous doivent souffrir pour acquérir l'harmonie éternelle, dis-moi s'il te plaît ce que cela a à voir avec les petits enfants ? »

L'existence du mal provoque la contradiction prométhéenne, qui dérange obstinément et séditieusement toute paix branlante, trouble le repos de la conscience bourgeoise endormie, et ceci dans l'intérêt du bien absent. Le bien n'existe, pour l'instant du moins, que comme une lutte pour le bien par résistance contre un monde qui est comme il est.

II - Contre l'éducation morale

*J'ai plus d'estime pour un méchant qui sait qu'il est un méchant
que pour un dévot qui sait qu'il est un dévot.*

Rabbin Jizchak von Lublin,
appelé « le voyant » in Luc 18, 11 – 14

1

On parle d'éducation morale « lorsque les sanctions que l'enfant subit suivant son comportement sont placées sous le signe des catégories morales du bien ou du mal » ai-je écrit dans *Die Krise der Neuzeit*¹. Il ne s'agit donc pas tout d'abord d'une éducation à la morale mais par la morale ; la morale est instrumentalisée comme moyen d'éducation. Le résultat de l'éducation morale est à tout le moins l'intériorisation d'une interprétation spécifique et hautement fatale de la morale.

Tout ce qui produit du bien est bon au fond. Il en va de même du mal. Dans le cas de l'éducation morale, les deux catégories sont solidement liées à la personne de l'éducateur : l'enfant sait qu'il a été bon et gentil lorsque l'éducateur de référence le traite ensuite de la même manière, en étant également bon et gentil avec lui. Mais il ne peut faire cette expérience que si, dans le cas inverse, lorsque son comportement est dissident, qu'il est « méchant », son éducateur

1. Beerenverlag, Wiesbaden, 1995.

est également méchant¹ avec lui. C'est ce qu'implique la sentence d'éducation très répandue en allemand : « si tu es méchant, Maman sera méchante aussi. » Mais quel ne serait pas l'effroi de la mère si elle se rendait compte que ses paroles se vérifient à la lettre ! La pression sur l'enfant terrible ne peut plus être accrue que par l'identification de l'autorité parentale à l'autorité divine. C'est ainsi que se crée le « bon » Dieu, qui peut toutefois devenir très très « méchant » si les enfants ne sont pas bien sages.

La méthode d'éducation morale prend à tout coup ; car l'enfant, tant qu'il est encore lui-même dépendant d'une protection, a un besoin absolument vital de l'amour sûr et inconditionnel de ses parents. Le chantage à l'amour est un chantage aux conditions mêmes de la vie et donc une mise en danger de mort. Le chantage à l'amour est le mal par essence, et l'éducation par le mal signifie l'éducation au mal. Il est affreux de s'imaginer que l'enfant qui un jour n'a pas été sage ne reçoit pas de câlin pour s'endormir ; car « Maman est fâchée maintenant », lui annonce-t-on sans ménagement. Comme l'enfant est absolument dépendant de parents aimants, il ne va pas seulement tout faire pour que Maman redevienne gentille, ce qui est bien le but visé par la mesure d'éducation, mais il va aussi refouler définitivement l'image de la mère « méchante ». Peut-être qu'à la place il lui apparaîtra en rêve une méchante sorcière qui ne le laisse pas entrer dans la maison pour rejoindre sa mère. Ainsi l'image de la mère se divise en deux parties, l'une gentille et adorée, l'autre méchante et insupportable, reléguée dans l'inconscient.

1. En allemand, les mots « méchant » et « fâché » sont les mêmes : *böse*.

Pour exclure la faute, il suffit souvent – et c'est là le plus infâme – que l'enfant « s'excuse », qu'il annonce « honnêtement » son repentir. Il ne s'agit pas de viser une véritable maturité par rapport à la pénitence, mais de briser la volonté dissidente de l'enfant. On le voit, l'éducation morale est un véritable crime, un crime qui est commis tous les jours et en tout lieu, mais qui passe généralement pour juste. Plus tard, lorsque l'homme a intériorisé les normes de morale octroyées, il s'excuse auprès de sa conscience morale, et ceci avec la même sincérité hypocrite que dans l'enfance : il s'est véritablement chargé de la faute, mais il s'en débarrasse en protestant de sa volonté innocente. Personne ne veut être méchant, pas plus l'enfant que l'homme ; le mal se produit pourtant, sûrement parce que c'est le mal. C'est fatal, sans aucun doute, mais je ne tiens pas à en être responsable. Comme je ne l'ai pas voulu, je ne suis pas vraiment coupable, pas « au sens moral ». C'est ainsi que la conscience morale paralyse l'âme de l'homme : celui-ci se sent constamment coupable d'une manière ou d'une autre, mais dans un cas déterminé, il sait renier efficacement sa responsabilité.

L'enfant qui est soumis en permanence à l'éducation morale intériorise qu'il peut très bien, par son propre mérite, se procurer des parents bienveillants, et que l'homme peut se préparer un destin favorable, il suffit qu'il se comporte convenablement et s'adapte aux données de force majeure. Il en résulte un mélange de sentiments d'impuissance et d'omnipotence, qui n'est compatible avec la réalité que si le sujet est un parfait hypocrite. Un

hypocrite éclate quasiment de colère, mais il se contient parce qu'il gagne des avantages décisifs grâce à son masque. Extérieurement il apparaît comme un personnage zélé, consciencieux, mais à l'intérieur, plein de ressentiment, il forge de sombres plans, le plus souvent complètement fantastiques, mais toujours usurpatoires.

L'hypocrite possède toutefois encore un avantage sur le caractère extrêmement rigide qui s'est débarrassé de toute la part non désirée de sa personnalité, c'est-à-dire qui l'a bannie dans l'inconscient. En effet, l'hypocrite est toujours conscient de sa méchanceté, parce qu'il joue l'homme d'honneur, alors que le caractère extrêmement rigide, qui répond de la décence et de l'ordre et se contrôle complètement lui-même, de ce point de vue aussi, se trouve tout à fait honorable, comme l'exemplaire « homme en gilet blanc », un véritable ornement pour le pays : si tout le monde était comme lui ! Ce caractère a été tellement épouvanté par le mal pendant l'éducation morale qui lui a été donnée qu'il doit même refouler sa colère et son ressentiment comme étant mauvais. Comme il doit contrôler constamment ses sentiments, il est devenu insensible – et en même temps sentimental, c'est-à-dire larmoyant. En revanche, son surmoi est particulièrement développé. Il a la même importance que sa conscience autoritaire, la seule instance intérieure qu'il reconnaît, et qu'il identifie absolument avec sa personne. La conscience autoritaire est au fond toujours une mauvaise conscience, parce qu'on ne peut jamais en satisfaire les normes rigides ; mais la mauvaise conscience justement est absolument insupportable pour ce type de caractère.

Pour l'anesthésier, il fuit donc dans l'accomplissement de devoirs sans raison, dans un conformisme fanatique ; il élève l'obéissance inconditionnelle et l'adaptation rigoureuse au rang de normes supérieures pour soi et tous les autres ; il est l'intolérant engagé qui a toujours raison et tient à faire triompher son bon droit.

Ce qui ne se plie pas rompt. Pour décrire son propre caractère, le conformiste rigide fait souvent appel à des métaphores du mou et du dur : je dois paraître dur de l'extérieur, justement parce que je suis si mou en réalité ; je suis beaucoup trop mou, en fait trop bon pour ce monde dur. Ainsi sépare-t-il aussi ce qu'il nomme son âme dans les bons moments de ce qui, comme il le sait, ne doit valoir qu'une fois dans le monde vrai. Dans le roman de Martin Walser, *Travail d'âme*¹, le directeur d'une société de dispositifs d'alarme et de sécurité, après une grosse journée de travail qui du fond de sa voiture l'a mené à travers la moitié de la République fédérale – tout en écoutant au casque de la musique de Mozart –, se fait conduire par son chauffeur complètement épuisé dans une ville éloignée de plusieurs centaines de kilomètres où il veut écouter un concert de son compositeur favori. Ce caractère rigide, dans les moments tranquilles, peut très bien fondre intérieurement d'attendrissement, alors qu'au quotidien, il décide à sa manière, sans prendre d'égards. Il se complaît volontiers dans l'illusion de posséder un « moi meilleur ». De plus, il se construit dans sa mémoire une image parentale idéalisée et il est porté à la mettre en valeur dans sa sphère sociale. Il dira :

1. Ed. Gallimard, Paris, 1981.

« Mon père était bon, sévère peut-être, mais juste, avant toutes choses conséquent. » Cette idéalisation du père peut être transformée en maxime de conduite et devenir une représentation dominante sur le plan social.

Le psychiatre suisse Carl Gustav Jung a développé l'idée que la formation de l'inconscient personnel dans les circonstances esquissées ressemble à la formation d'une ombre. Cette ombre, comme elle n'est pas reconnue comme partie de la personne, agit inconsciemment : son contenu jugé mauvais est projeté sur d'autres gens, groupes d'hommes, races, religions, nations... Ce sujet peut parfois être très étonné lorsqu'il se rend compte que d'autres gens ne le voient pas comme il s'estime lui-même, ou il lui arrive même de se surprendre, dans une situation tendue, à perdre sans le vouloir son attitude maîtrisée et à dire ou faire des choses dont il ne se serait jamais cru capable : « Je ne sais pas ce qui m'a pris, mes nerfs ont lâché, ce n'est pas ce que je voulais dire. » Il y aurait tout à faire pour appréhender cette ombre comme sa propre force démoniaque, comme ce « frère ténébreux » en moi, mon inséparable. C'est alors que je pourrais apprendre comment m'y prendre avec lui, et il perdrait de plus en plus son épouvantable pouvoir « démoniaque » sur moi.

2

Le premier de ces essais a déjà indiqué comment, avec le temps, la séparation entre le bien et le mal s'est réalisée

métaphysiquement : alors que dans le livre de Job, Satan fait encore entièrement partie de la sagesse de Dieu, à l'époque du syncrétisme hellénistique, le royaume des ténèbres, c'est-à-dire du mal, lui est attribué, et ceci à seule fin de pouvoir croire en un Dieu révéré au sens le plus pur comme le bien, en sachant que la notion du bien et de la morale se recouvrent l'une l'autre. Mais maintenant Dieu est – et c'est bien le noyau de ce qui fait la force de la croyance judaïque – « celui qu'il est » ; il est démesuré et donc interdit de vouloir se faire une image de Lui que ce soit en se basant sur la Thora ou sur les paroles mosaïques du Sinaï. Les images que l'homme comprend sont toujours anthropomorphiques ; le Dieu des fourmis doit être en quelque manière formique. La représentation anthropocentrique d'un « bon » Dieu est repoussée indubitablement dans le livre de Job, car ceci le rend plus petit que la création dont il est le maître.

Dieu n'est pas une image lui-même, mais il rend possibles toutes les images, même les images de Dieu ; c'est ce qui le distingue de l'homme, qui vit dans un monde de représentation, qui ne se fissure que dans la frayeur muette ou dans l'étonnement également muet. La théologie se penche sur la question de la véracité des images de Dieu, c'est-à-dire sur l'histoire de l'homme, qui se sait constitué à leur image. Elle est donc obligée de parler de Dieu, et ne peut le faire autrement qu'en images. Mais l'important, avant tout, est que tout discours théologique sur Dieu reflète que celui-ci est impropre.

Dans ce contexte, il est délicat d'interpréter le « Faisons l'homme à notre image » (Gen. 1, 26). Il n'est permis en aucun cas de déduire de l'homme réel la véritable forme ou l'être de Dieu (il ne se peut pas qu'il soit un « vertébré gazéiforme », selon la boutade de Ludwig Feuerbach¹). Ainsi par exemple il serait tentant aujourd'hui de lui accorder l'intégrité qui relie le féminin et le masculin, car Dieu a créé l'homme comme étant à la fois homme-et-femme. Le passage en question de la Bible interprète déjà le mot *betzalmenou* en quelque sorte dans le *kidmoutenou* qui suit : *tzelem* signifie à peu près « forme, matrice, calque », *demout* « similitude, image », de sorte que la traduction suivante devrait convenir : « Faisons l'homme à notre / selon notre image / semblable à nous. » Ainsi sommes-nous donc aussi, et avec nous toute la création, faits à l'image de Dieu, image que nous nous efforçons constamment de déchiffrer et dont nous cherchons à comprendre l'analogie. La tradition judaïque a créé pour cela le mot « loi ».

Comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a conclu un pacte avec l'homme, il en résulte une expérience historique. Cette expérience humaine, à savoir ce que signifie être partenaire du pacte de Dieu, est un sujet d'étude, celui de la théologie historique. À la lumière de cette science, une histoire de Dieu est mise au jour, une théorie de Dieu toujours induite de l'expérience et de l'histoire humaine et à sa mesure, qui est sujette à vérification et à falsification comme toute autre théorie scientifique. Dieu est réduit dans la théologie à une fonction de l'histoire de l'esprit. Com-

1. Philosophe allemand (1804-1872).

ment alors rafistoler la théorie, devenue insoutenable, d'un « bon » Dieu, c'est-à-dire d'un Dieu qui coïncide avec les notions de la morale humaine ? Evidemment, on peut dire que Dieu est bon, mais alors, bon dans un sens dépassant toute capacité de représentation humaine ; cependant le terme « bon » perd toute sa signification et la phrase ne dit rien de plus que « Dieu est grand ». C'est une phrase qui appartient au répertoire hymnique, et non à la théologie.

Revenons à la question : déjà la Cabbale avait parlé de « l'autre face », de la face sombre de Dieu, de son « ombre » ; ainsi Zohar par exemple fait parler Schimon Ben-Jochaï : « Lorsque Dieu voulut créer, il étendit un voile sur sa sublime transfiguration, et dans les plis de ce voile, il a fait tomber son ombre. » « L'autre face crée toute chair » (l'éphémère contrairement à l'esprit durable), et tant qu'il y a de la chair, Satan peut exercer son pouvoir sur elle. Mais lorsque la chair s'élève à nouveau, Satan n'a plus de point d'appui. Satan lui-même est une hypertrophie de Dieu en colère : pendant que Dieu dispense sa grâce et fait le bien de sa dextre, il élève sa senestre et accomplit l'œuvre de sa colère. Elle est la source originelle du mal, à partir du moment où la main droite ne sait plus ce que fait la gauche et ne peut plus compenser sa violence (Zohar I, 17 a – 18 a, I 74 b, 148 a et 161 b).

La théologie moderne utilise la métaphore de l'ombre de Dieu en s'appuyant sur la psychologie des profondeurs. Dieu subit un véritable destin, identique à l'histoire humaine. Comme il s'est lié à l'homme, il a abdiqué une partie de sa toute puissance, il s'est pour ainsi dire livré à l'homme. Et

il a aussi une revendication : il voudrait habiter parmi les hommes ; mais ceux-ci empêchent pour le moment que son règne arrive. Nous devons parler de l'impuissance de Dieu pour reconnaître son pouvoir, de la souffrance sans fondement pour reconnaître son amour, de l'injustice constante pour reconnaître sa justice.

Or, suivant l'Apocalypse de Jean, le Jugement dernier doit trancher pour l'éternité entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient au diable, ce qui rend du même coup le mal éternel et élève le diable au rang de Dieu négatif. Cette contradiction éclatante est la conséquence de ce que Dieu a été séparé de son ombre. La construction dualiste du règne de Dieu et du règne du diable s'accompagne d'un dangereux fatalisme qui peut se formuler ainsi : comme le mal existera toujours, il y aura toujours des guerres et l'exploitation de l'homme par l'homme, inutile de vouloir faire quelque chose là-contre, ce serait même presque un péché contre la foi. Un tel fatalisme empêche le discours nécessaire, d'ailleurs tout à fait dans l'esprit du Sermon sur la montagne, des défavorisés, des opprimés, des exploités, des laissés-pour-compte, des torturés et des assassinés... qui fait naître de la destruction de l'homme la résistance la plus opiniâtre contre des états de fait qui empêchent que le divin puisse enfin apparaître en l'homme et sur la terre. Pour cette raison déjà, le diable, s'il existait, serait sans doute une invention diabolique ; et l'on peut être sûr, en dépit des affirmations des fatalistes qui croient au diable, qu'il n'apprécierait pas du tout que l'on représente sa non-existence. Autrement dit, comme tout fantôme, le diable

a besoin pour pouvoir agir de la croyance en lui. Non, le mal n'est pas le pôle opposé du bien, il n'est pas du tout son contrepoids sur la balance, mais lui est subalterne : il niche dans le bien, parce qu'il veut usurper sa place. C'est peut-être la motivation principale du satanisme : faire passer le mal pour ce qu'est le bien en réalité, l'inférieur pour ce qui englobe tout.

Dans la suite de l'invention du diable, il devient de plus en plus clair qu'il s'agit notamment de la condamnation absolument illégitime du prométhéen. L'opposition est assimilée au mal et donc séparée du bien. Du fait d'une telle polarisation, la force dialectique de la contradiction se perd, et l'historicité de l'expérience de Dieu est reniée : Dieu perd son « ombre », il devient l'esprit platonicien de la justice, de l'amour, de la bonté et de la vérité. Avec le temps, il n'est plus que la quintessence des idéaux les plus hauts et, en tant qu'« Être suprême », perd toute vie. Il devient un « Dieu philosophique » que l'on ne peut plus prier.

En psychologie, condamnation signifie refoulement. Ceci est clairement exprimé par le nom du diable, Lucifer. La fonction de Satan comme être éveillé, qui réveille aussi les autres et les contraint à l'action, notamment Dieu lui-même, doit être évincée. D'un œil aigu, il décèle les défauts et dénonce les omissions et les crimes des hommes devant le trône de Dieu ; c'est-à-dire qu'il fait la lumière sur les affaires louches et s'efforce d'ébranler la confiance que Dieu place ou aimerait placer dans les hommes ; il éveille le soupçon en lui. Satan veut compromettre et veut humilier

l'homme devant Dieu mais probablement surtout Dieu devant l'homme. Il est le farceur métaphysique ; le rôle qui lui revient est celui que joue le *trickster* dans la mythologie.

La plus rayonnante des étoiles est Hesperos, deuxième planète à partir du soleil, chez nous l'étoile du matin et du soir ou Vénus. Déjà dans Homère, elle est appelée la plus belle de toutes les étoiles (Iliade XXII 318), et de nombreux poètes l'ont imité. Dans les représentations, elle apparaît le plus souvent comme accompagnatrice du soleil, sa servante et peut-être même déjà sa rivale secrète. Comme elle est l'étoile unique après le soleil dont la lumière est si claire qu'elle projette des ombres, les poètes anciens en témoignent à plusieurs reprises, elle est donc appelée le porteur de lumière, Φώσφορος *phósphoros*, Lucifer. Le Lucifer mythologique est quelque chose comme le maréchal du ciel : il mène sa mère Aurore sur un cheval blanc, le soir il chevauche un cheval noir. Comme il change souvent de cheval, les montures et les chars du ciel lui sont attribués, en particulier l'attelage à deux chevaux de la Lune, le quadriga du soleil et le sextuple attelage de Jupiter.

À l'époque paléochrétienne, le Christ est révééré comme l'étoile du matin, ceci peut-être par référence à des passages comme 2. Cor. 4, 6 ; 2. Petr. 1, 19 ; Apc. 2, 28. « Lucifer » devient donc un nom de baptême répandu, comme en témoigne l'évêque Lucifer de Caliaris (Cagliari), mort vers 370. Le nom ne tombe en disgrâce que lorsque St Jérôme (~ 347 – 420), puis d'autres pères de l'église, mettent en rapport le passage Es. 14, 12, où il est fait mention de la chute de

l'étoile du matin dans le contexte du triomphe sur la chute du roi de Babylone, avec Luc 10, 18: « Je vis Satan s'abattre comme un éclair tombant du ciel », puis continuent à tramer la légende romaine, selon laquelle l'étoile du matin qui voulait se placer à la première place du ciel était tombée au plus profond des profondeurs : d'après eux, elle serait l'ange merveilleux de l'aurore, ultérieurement Satan, le prince de cette terre et des ténèbres éternelles. C'est ainsi que le porteur de lumière rayonnant devient l'éternellement damné, pourtant il garde son nom ; l'histoire a dû plaire à Freud.

La séparation du bien et du mal dans la chrétienté a eu des suites catastrophiques pour le judaïsme. Pour se donner une identité stable et donc pour survivre, la chrétienté a cru bon de se couper très tôt de la tradition judaïque. Cela devait se faire artificiellement, en pleine méconnaissance de la réalité, par condamnation du judaïsme. Le juif est le meurtrier du Christ ; ce qui signifie en vérité : l'élément juif a été effectivement tué dans la « nouvelle » religion, mais la culpabilité de l'acte est projetée sur un groupe innocent en dehors de l'affaire. La logique paranoïde croit qu'avec la destruction du bouc émissaire, l'acte est rendu inexistant.

3

L'éducation morale ampute émotionnellement l'enfant et le rend sans défense. L'amputation résulte justement de la coupure, qui sépare le bien accepté du mal interdit. L'enfant est sans défense parce qu'il doit satisfaire à une règle absolue,

légitimée par Dieu ; en effet, devant une telle règle, il ne peut qu'échouer. L'enfant désarmé peut bien apprendre à se baisser, à s'arranger discrètement et à s'adapter : vis-à-vis de l'extérieur, il apparaîtra comme l'enfant sage, apprivoisé (« Donne bien la menotte ! »), mais dans son for intérieur, il doit venir à bout d'un enfer. La vulnérabilité peut aussi – et c'est une deuxième possibilité du destin dans les mêmes conditions – mener à ce que le sujet se rue vers l'extérieur, devienne « mauvais » pour de bon, à savoir un ennemi de ce qui lui avait été imposé comme bon. Un tel homme n'est évidemment pas vraiment mauvais, mais il frappe dans tous les sens autour de lui parce qu'il a été battu. Il est resté si vital que son sens du bien blessé se rebelle en lui au-delà de la différenciation imposée par l'autorité parentale. Il gagne s'il a en outre suffisamment de potentiel créateur, une attitude prométhéenne, qui lui fait vivre sa brûlante passion pour le bien au-delà de toutes les représentations sociales bornées.

Mais le mal véritable arrive par les gens « bien élevés », qui sont si conformistes que ce qui est prescrit a pour eux valeur de règle absolue. Ils remplissent impeccablement les normes dictées, se distinguent peut-être même par un zèle particulier, pour autant que celui-ci se réalise dans l'obéissance. Ces gens-là ne sont pas du tout créatifs : ils administrent tout, leur métier, eux-mêmes et jusqu'à la vie qu'ils mènent. Ils ne prennent pas, ils ne donnent pas, immunisés et anesthésiés contre l'extérieur et l'intérieur, ils ne perçoivent pas l'ennui qui émane d'eux. Ils fonctionnent impeccablement.

S'il est vrai que beaucoup de mal arrive dans le monde du fait d'émotions ardentes, le mal véritable, qui s'installe de façon persistante, parce que le sujet afférent a interverti conscience et obéissance, est accompli froidement et sans émotion. Il reste aussi – et c'est ce qui est choquant –, le plus souvent socialement discret : justement un acte d'administration, une statistique, une théorie, une thérapie ou un essai scientifique... C'est donc suivant les rapports sociaux que le mal peut exercer sa domination ou qu'il reste relativement endigué ; il existe toujours sous une forme quelconque mais il est normalement bien caché, « socialisé ».

L'éducation morale attache une attention particulière à la sexualité, le centre de notre vitalité. Celui qui réussit à contrôler la sexualité, la part proprement anarchique dans l'homme, contrôle l'homme tout entier. Le bâillon en est la peur, avec laquelle on envahit la vie sexuelle. Pour ôter à l'enfant les premières expériences du plaisir qu'il peut se procurer lui-même, on se sert du mensonge théologique : l'auto-satisfaction érotique liée à tort avec l'histoire d'Onan (Gen. 38, 8 – 10), ceci pour prouver que l'activité autoérotique est une monstruosité aux yeux du Seigneur. Or il suffirait de constater une fois pour toutes que la morale sexuelle n'est absolument pas un thème de la Bible.

Comme la satisfaction sexuelle est toujours un des besoins naturels fondamentaux de l'homme, de ce point de vue, la jeune personne grandit en ayant mauvaise conscience. Avec la peur qui s'y associe, cette mauvaise conscience devient un élément constituant des premières, et donc décisives, expériences de la sexualité ; elle hypothèque le reste de la vie sexuelle.

Le résultat de l'éducation morale sexuelle est paradoxalement une société hypersexualisée. Comme la sexualité n'est pas séparable de la vie humaine, mais qu'elle est très tôt frappée d'interdictions ineptes, elle fait l'objet de fixations par réaction : on devient voluptueux. Nous ne vivons pas dans un monde de la culture érotique mais de l'érotisme bridé. D'une part nous nous soumettons aux interdictions de l'éducation intériorisée, de l'autre, on vit sans retenue les rêves les plus sauvages. La double morale naît lorsque l'on s'excuse soi-même la partie indécente de l'érotisme en prétextant une nécessaire compensation pour l'intégration du soi, ce qui est effectivement le cas dans ces circonstances. Toute la misère de l'industrie du sexe témoigne du désert érotique dans lequel nous vivons.

La merveilleuse œuvre d'art érotique – sans doute une des chansons d'amour les plus belles du monde – qu'est le Cantique des cantiques, n'a pu se maintenir dans le canon des textes sacrés que parce que la mariée et le marié, qui y sont souvent célébrés d'une manière crûment érotique, ont été réinterprétés selon la règle philologique de la multiplicité de sens de l'écriture biblique, à savoir en Dieu et son peuple. De ce fait, l'œuvre peut être comprise comme une cour mystique du peuple à son Dieu et de Dieu à son peuple. Cette interprétation engendre le développement d'une mystique érotique très particulière jointe à une pratique de l'extase religieuse qui prend parfois des formes extrêmement grotesques. Mais comme elle est assimilée à une partie de la spiritualité, elle n'est pas soumise aux soupçons et aux interdits qui frappent l'érotisme.

Parallèlement aux productions supérieures de la littérature érotico-mystique (il suffit de penser à la lyrique des troubadours), naît aussi un insupportable kitsch pastoral, pompeux et étouffant. Il ne provient pas d'une véritable sublimation, mais de la division et de la répression de l'Eros. La sublimation ne réprime pas le naturel mais l'élève et le transforme (ce qui serait « l'amour platonique » bien compris, tel qu'il apparaît dans *Le Banquet*). Mais ce n'est pas le cas, lorsque d'emblée l'amour terrestre est coupé du céleste et que l'amour terrestre est jugé à partir de cette distinction, en ce que celui-ci est à son tour divisé en amour reconnu, qui possède une entéléchie spirituelle, et en érotisme charnel d'orientation sexuelle. La séparation se fait par jugement moral : ce qui a des dispositions spirituelles « dans le pot », l'abject « dans votre jabot ». Ce qui est fatal est que les deux parties de l'Eros ainsi constituées deviennent antagonistes du fait de la séparation morale : la vie sexuelle sera désormais définie par la double image intériorisée, évaluée par sa grille morale imposée qui la paralyse d'une manière d'autant plus décisive. Mais des gens gênés, accablés de scrupules, se laissent plus facilement diriger, et, d'autant plus s'ils sont constamment insatisfaits sur le plan sexuel, aiguiller vers une productivité maximale dans le travail.

Pour contrôler la sexualité et en même temps pour nous détourner de la véritable idole de notre temps, à savoir le capital brillant d'une pureté absolue et sublime, elle est curieusement condamnée, c'est-à-dire qu'on en fait l'anti-mystère par excellence. Un tel mystère doit être continuellement révélé,

afin qu'il apparaisse insondable. Voici ce qui se produit : l'érotisme, attribué à l'origine au divin parce que le cœur de la vie (au sens des Proverbes 8, 30 – 31), est dépouillé de sa magie en même temps que se construit le mythe de ce que l'on nomme au mieux le « sexe ». Cela commence déjà avec la confession ecclésiastique, se poursuit dans les thérapies et devient sujet de conversation publique dans les constantes « révélations » et dans les « talks » interminables des médias : car en effet, la fascination doit être infinie. Le sexe est devenu plus important que l'âme. Au cours de ce développement, la force de l'érotique de donner un sens au monde par la relation lui est de plus en plus soustraite, la sexualité est étriquée et réifiée, réduite au statut de sexe, celui-ci est une catégorie de l'Avoir.

Il faut que le principe prométhéen s'entende comme une puissance sexuelle, au sens où celle-ci est créatrice et dissidente. C'est contre ce principe de la création vivante que se livre le combat autrefois commencé par l'Église et poursuivi aujourd'hui victorieusement, à ce qu'il semble, par la société, si victorieusement que le principe au nom duquel Prométhée est tenu enchaîné est tombé dans l'oubli bien à propos.

4

L'éducation morale est une éducation à la mauvaise conscience permanente. On n'a pas le droit d'être ce que l'on est. C'est pourquoi l'on est toujours sous pression, obligé

d'agir, de devenir meilleur, meilleur que les autres. Pourtant, quoi que l'on fasse, le sentiment existentiel de l'insuffisance demeure ; même s'il est possible de l'anesthésier provisoirement dans l'effervescence, il revient toujours à la charge. Au moment de la victoire sur le dernier concurrent, il est encore là, car intérieurement, on a perdu depuis longtemps. Dès que l'on s'arrête au milieu de cette agitation irréfléchie, il se produit un vide intérieur insupportable.

Un tel caractère se développe dans la classe sociale moyenne, qui est aussi la classe morale proprement dite. Car tout en haut, on vit dans une insouciance olympienne, en laissant volontiers vivre ses pareils ; on peut se permettre d'être noble. Cela se passe très bien de morale. Alors que tout en bas, le souci qui ronge la vie est celui du pain quotidien ; la morale y est un luxe que l'on ne peut pas se permettre. Or dans la vaste classe moyenne, qui stabilise les iniquités existantes dans l'intérêt des profiteurs, la conscience inculquée devient une instance de contrôle solide. Elle est prise au sens absolu, de même que les valeurs morales intériorisées, comme permanente et immuable. La pensée de Nietzsche est bien « de la dynamite », car il a rendu plausible une généalogie de la morale, a exposé le caractère historiquement relatif des représentations morales, des chrétiennes également, à savoir qu'elles portent la marque indélébile des conditions sociales de leur époque et de la pulsion élémentaire toujours effective dans tout ce qui est vivant, la « volonté de pouvoir ». Dans le cas du christianisme, il s'agit du mauvais ressentiment de la couche inférieure de la société esclavagiste de la basse Antiquité : on voudrait que les relations de

pouvoir soient inversées et l'on endort l'impuissance à les changer vraiment avec un opium religieux : « et voici, il y en a des derniers qui seront les premiers, et des premiers qui seront les derniers » (Luc, 13, 22 – 30). Nietzsche cite in extenso dans la « Généalogie de la morale » les visions de l'au-delà des pères de l'Eglise à ce sujet, dont le sadisme est pratiquement insurpassable. Il qualifie la morale chrétienne, selon laquelle les affligés et les accablés sont le plus près de Dieu, de morale d'esclave, et il s'élève contre elle car elle estropie émotionnellement les gens.

La classe moyenne se considère comme la véritable gardienne et conservatrice des valeurs éternellement vraies ; l'on méprise la populace au-dessous de soi, mais aussi, avec toute l'admiration de l'éclat et l'envie qu'elle suscite, la couche supérieure, dont les excès sont considérés avec volupté. On sait que les rapports existants doivent absolument continuer à exister, sans quoi le monde s'effondrerait et tout irait sens dessus-dessous. Pour la défense du status quo, on va même jusqu'à prendre la mort sur soi. Rien d'étonnant à ce que la chasse aux pensées marxistes ait pris à une époque des dimensions paranoïdes. Marx avait bien montré que l'époque bourgeoise elle aussi était une époque historique et qu'elle serait un jour dépassée. De telles pensées, évidentes aujourd'hui, doivent toujours être refoulées. On préfère carrément annoncer avec Francis Fukujama¹ la « fin de l'Histoire » et se prescrire un faux progrès – surtout ne pas se retourner, car elle pourrait guetter dans le dos, l'Histoire.

1. Historien américain, né en 1952.

La mauvaise volonté et l'incapacité d'articuler une pensée historique se révèlent également dévastateurs pour la religion. Soit l'homme tombe dans le piège d'un dogmatisme ou d'un fondamentalisme meurtriers (2^e Cor. 3, 6), soit il devient d'une crédulité incorrigible et cherche encore son salut dans l'ésotérisme le plus abstrus. Ainsi il s'en remet à une théorie ou à une pratique, vit dans une fausse tranquillité (car toute foi rend heureux) et trahit ainsi le lieu où l'esprit voudrait devenir vivant : lui-même. Car l'esprit est toujours en mouvement, c'est un insurgé par définition : « Le vent de l'esprit souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va » (Jean 3, 8). La liberté de l'esprit fait peur à l'homme, et il se réfugie dans le giron de ceux qui ont toujours une réponse.

L'homme rigide, qui s'est fixé des positions fermes, qui doivent être éternellement vraies, peut très bien se croire pacifique, surtout si sa religion lui commande « de croire en l'amour » ; mais en vérité il s'est créé un monde hostile. Puisque sur terre tout est historique, même la nature devient son ennemie, il s'agit de la dompter, de la maîtriser, notamment la nature qu'il est lui-même. Mais comme en outre il s'est retranché dans le dernier bastion du vrai avec le petit groupe d'élus que sont les siens, tout ce qui n'en fait pas partie doit être relégué dans le domaine du non vrai, qui appartient au diable. « C'est un rempart que notre Dieu/Une invincible armure... Que pourrait l'Adversaire ? / L'Eternel détourne ses coups » (M. Luther). Il n'est peut-être pas moderne aujourd'hui de penser ainsi, on s'essaie

à une tolérance molle (« I'm OK, you're OK »... quelque part); mais l'arrogance de se savoir près de la vérité d'une manière particulière, même si elle se donne une apparence de tolérance, crée une attitude hostile vis-à-vis des autres sans qu'il y ait à y mettre du sien. La tolérance est toujours hautaine.

5

Dieu est le maître de la vie. Nous avons de la vie le temps qui nous est compté. Le temps est tout simplement ce que nous avons reçu et donc ce sur quoi nous devrions veiller comme notre bien le plus précieux. Mais que faisons-nous de ce plus précieux des biens ? Soit nous le traitons comme si c'était de l'argent, en l'épargnant ou le gaspillant, soit nous le « passons », nous le « tuons », comme s'il n'y avait rien de plus insupportable, comme si nous le haïssions. Ainsi nous nous dispersons et nous ne sommes en vérité pas un temple dans lequel Dieu puisse habiter.

Les représentations perverses du gain de temps et de la perte de temps ont pris possession de nous. Pourquoi ne sommes-nous pas saisis d'effroi lorsque nous disons que le temps est de l'argent ? Avec la possession de l'argent, nous pensons avoir assuré notre avenir ; mais le prix à payer est la perte de notre présent. Dieu est réel en tant que maître de la vie. Aussi longtemps que je « m'attache à lui » (Deut. 4, 4), je suis vivant, même si je meurs. Mais nous changeons de foi comme d'argent : la seule vraie réalité a été échangée

contre ses symboles. Ils valent à présent pour « la chose ». C'est-à-dire : ne pas être vivant et donner la vie, mais espérer au nom de la croix en une vie éternelle – pour plus tard. La « vraie » vie n'est plus la vie réelle, mais un placement, un objectif d'épargne, qui passe avant tout. Une telle dévaluation de la vie réelle n'est-elle pas un blasphème ? Car en vérité, soit nous avons la « vie éternelle » maintenant, en ce moment même, soit nous ne l'avons pas. Toutes les fantasmagories allant au-delà ne prennent leur source que trop évidemment dans notre angoisse de la mort, qui naît de ce que nous sommes trop peu vivants, et ont perdu aujourd'hui toute crédibilité. Peu à peu, nous devrions apprendre à nous faire à cette « offense narcissique », à l'idée que notre existence a une fin.

Si Dieu, maître de la vie, a prévu quelque chose d'impensable pour nous dans l'au-delà, nous nous en remettons pour cela à lui seul, sans crainte ni défiance. En effet, nous ne pouvons pas même espérer en une vie après la mort ; cette espérance serait contradictoire et nuisible car, en bâtissant sur un tel espoir, nous dévalorisons trop légèrement le caractère unique de notre existence, et nous oublions que cette vie qui nous est mesurée est le « talent » (Mat. 25, 14-30/Luc 19, 11-26) avec lequel nous devons procréer, pour qu'elle se multiplie ici-bas, pour le bien de tous les hommes vivants et futurs. Non seulement au nom des générations futures en ce qu'elles ont un droit à mener une vie meilleure que nous aujourd'hui, mais aussi au nom des innombrables personnes dépouillées de leurs droits, martyrisées et assassinées, nous devons, pour

honorer dignement leur mémoire, soutenir la singularité irréversible de notre existence. Combien plus simple est-il de prétendre chercher le véritable salut dans l'au-delà que d'ouvrir les yeux à l'insupportable misère de ce monde et y opposer une résistance active selon ses propres capacités. Chaque enfant qui naît nous est une injonction vivante et irrécusable à cette résistance. Mais qu'est-il arrivé pour qu'aujourd'hui encore, cette fois-ci dans les Balkans, des femmes enceintes aient été éviscérées et que les enfants à naître aient été passés par la lame du couteau ? Peut-on concevoir un anathème plus monstrueux contre la vie ? Une croyance à la métempsychose, pseudo-indienne et actuellement au goût du jour (qui, si elle était vraiment prise au sérieux, serait tout autre que rassurante), relativise même de tels actes et profane la mémoire des victimes.

« Je n'ai pas le temps ». Le diable court constamment contre la montre, car il sait qu'il a déjà perdu (Apc. 12, 12). Il joue une fin de partie, dont il est sûr qu'il sortira anéanti. Son impuissance accroît sa fureur ; alors il parcourt le monde, tel un desperado, dans une colère aveugle. *The Existential Runner* est le titre d'une nouvelle étude sur la démocratie en Amérique du politologue allemand Werner Peters parue en 1983 aux États-Unis. En exergue figure une citation de l'œuvre classique de Tocqueville du même titre. Ce dernier écrivait dans les années trente du XIX^e siècle, dans le deuxième livre (3 XXI), qu'il craignait que l'histoire ne s'arrête dans les nouvelles sociétés, « que l'esprit se plie et se replie éternellement sur lui-même sans produire d'idées nouvelles ; que l'homme s'épuise en petits mouvements

solitaires et stériles, et que, tout en se remuant sans cesse, l'humanité n'avance plus ». Peters analyse la société étasunienne actuelle, et constate qu'elle présente effectivement les traits que Tocqueville avait prévus. Et cette société semble devenir à vue d'œil un paradigme global du mode de vie.

6

Se décider pour la vie, à l'ère des armes de destruction de masse, équivaut à une résistance. Le seul espoir d'un prochain millénaire réside dans la résistance contre les structures meurtrières et contre la mentalité qui les soutient, donc également contre l'éducation morale. Mais d'où vient la résistance ? Logiquement, semble-t-il, elle devrait venir d'en bas. Mais l'attente classique a déçu : les couches sociales défavorisées manquent désespérément des possibilités d'articuler leurs revendications vitales et de se solidariser à partir de celles-ci. De toute façon, les arrivistes de l'ascension sociale, à tous les niveaux, n'entrent pas en ligne de compte. Mais il y a toujours l'ange déchu tombé de tout en haut, du sommet sur lequel règne la règle unique de la raison familiale, au commandement péremptoire de laquelle on doit se soumettre sans condition pour vivre en paix. Car au bout du compte, aucune dynastie n'échappe à la loi du « mouton noir ». Celui-ci, le plus souvent, aussi longtemps que cela peut durer ainsi, soit mène une vie de dissipation et d'égarement, et se ruine ; soit, même si cela n'arrive que beaucoup plus rarement, devient créatif,

se tourne vers une vie productive et développe peut-être même un esprit et une volonté prométhéens. Mais pour le reste, l'espoir repose tout d'abord sur l'homme éduqué moralement de la classe moyenne au sens large, notamment sur celui qui est capable de réfléchir sur les dommages qu'il subit et qui par conséquent entreprend constamment des démarches pour se libérer.

Il est d'une importance décisive que l'homme qui oppose de la résistance ne se laisse plus mener ni par un auto-apitoiement paralysant et humiliant ni par un ressentiment hargneux, mais progresse vers une sagesse eudémoniste et simple : celui qui n'a pas besoin de posséder mène une vie plus riche et celui qui renonce au pouvoir qu'il peut très bien exercer est plus heureux. Le contraire du pouvoir n'est pas forcément l'impuissance ; il y a aussi l'absence de pouvoir, qui n'équivaut pas à un manque et qui n'est pas non plus une souffrance silencieuse, mais qui garantit bien plutôt la liberté de la participation sans réserve et de l'engagement sans partage pour la vie, pour toute vie, parce qu'elle est vivante.

Les plaies qui ne veulent pas guérir, comme chacun sait, doivent rester ouvertes ; les blessures que l'on ne nie pas, mais que l'on examine honnêtement, rendent circonspect, sensible et attentif. Quelles blessures m'ont été infligées ? Qu'est-ce qui m'a blessé ainsi ? Qu'est-ce qui blesse de toute façon, toujours et continuellement ? Celui qui peut s'échapper du cercle vicieux inculqué de l'impuissance et de la colère peut transformer son potentiel de destruction accumulé en une irritation créatrice, en une résistance au service d'une vie plus riche et plus équitable.

III - Sur l'altruisme

*Et si vous saluez seulement vos frères,
que faites-vous d'extraordinaire ?*

Jésus de Nazareth in Mat. 5, 47

1

Lorsque j'étais lycéen, à dix-sept ans, j'eus l'intuition que tout amour était égoïste, qu'il ne pouvait y avoir d'amour désintéressé à proprement parler. Encore très peu confiant dans ma propre pensée, j'essayai à l'occasion, lors d'une leçon d'histoire, une remarque dans ce sens. Le professeur, qui était catholique, me donna à penser qu'il y avait pourtant au moins un amour qui était sans aucun doute désintéressé : celui de la mère pour son enfant. C'est bien pour ne pas me compromettre – car chaque enfant se repose en dernier ressort sur sa mère –, que je n'opposai pas alors à cette réponse le doute radical que j'étais par ailleurs bien disposé à appliquer systématiquement dans ma jeunesse ; mais, jusqu'à aujourd'hui, elle ne m'a pas satisfait.

Bien sûr, le lycéen moyennement intelligent, mais encore sans expérience, n'est pas le seul à comprendre que l'amour désirant est égoïste en soi, et même exclusivement, car il ne désire rien d'autre que soi et fait tout pour l'obtenir ; et ce que veut l'amour n'est rien de bon au sens moral. Il est moins évident que ceci est valable même pour l'amour le plus spirituel, la « philosophie » : elle-même, selon Platon,

est portée par le désir (ἔρως éros), et ἔρως ne peut pas être un dieu, car il désire et par là il est dans le besoin. Ce qui nous pousse vers le plus haut, le bon et le vrai n'est donc rien d'autre qu'une très personnelle aspiration érotique, qui est elle-même sans égards.

Dans le symbole chrétien de la mère aimante avec son enfant, une autre idée de l'amour se reflète, un amour qui ne recherche pas exactement son bien, mais qui est la condition première, parmi toutes les croyances et espérances, pour s'orienter vers l'éternel, le vrai, le divin. En cela il est lui-même éternel, divin. Le fatal dans l'histoire de la chrétienté est que les deux mots ἔρως éros, amor et ἀγάπη agápé, charitas ont été subsumés dans l'hyperonyme « Amor », mais malheureusement de telle manière que l'*amor benevolentiae* (l'amour « désintéressé », bienveillant) a dénigré l'*amor concupiscentiae* (l'amour « égoïste », désirant) au sens du bien et du mal. La sensibilité du lycéen s'était alors révoltée contre une telle condamnation de l'amour terrestre et véritable au profit d'un amour mystique qui doit être un pouvoir céleste.

2

Peut-être nous occupons-nous d'une question oiseuse lorsque nous examinons nos actes du point de vue de leurs motifs égoïstes ou altruistes ; car la raison pour laquelle je fais quelque chose de bien peut certainement être sans importance. Il se peut que je sois généreux par pur amour-

propre, que je n'aie pas besoin, pour cette même raison, de me mesurer constamment aux autres, de les juger ou même de les influencer d'après mes propres règles. Si j'étais un tel homme qui aime la vie en soi, je serais peut-être un exemple irrécusable au sens du bien. Cette représentation rousseauiste idéalement belle et en soi convaincante de l'homme naturel, dont l'égoïsme spontané est un moteur du sens commun, s'oppose très brutalement à la réalité de notre monde, où le nécessaire amour de la vie manque singulièrement. Nous n'aimons que notre bien et nous nous démarquons ainsi d'emblée d'autrui comme d'un ennemi.

N'est-il pas d'un goût douteux de porter aux nues un amour maternel « pur », du genre : « Tout ce que je fais, je ne le fais que pour mon enfant ; je ferais n'importe quoi pour lui » ? Ce qui signifie en clair : « Il n'y a que mon enfant qui compte en dernier ressort ; de ce fait, le reste du monde peut bien s'effondrer, s'il le faut. » Qui aime ainsi n'aime pas l'objet aimable, mais a priori son propre bien, n'a de cœur que pour son propre cœur et le terme d'affection « mon cher cœur » prend ainsi un sens épouvantable. Non, ce n'est pas cet amour qui tombe du ciel ; car il n'est rien d'autre que parfaitement naturel : nous aimons tout naturellement ce qui nous est le plus proche. Compris ainsi, « l'amour du prochain » n'a pas besoin d'être prêché. Il n'y a rien à redire à ce que l'on aime par dessus tout sa propre chair, il n'y a rien non plus à y louer. L'amour ne devient inhumain que lorsqu'il devient aussi exclusif que celui évoqué ci-dessus : « Toi par dessus tout et tous, toi et rien d'autre au monde. » Un tel amour n'est pas magnanime, il est mesquin.

Qu'en est-il du « désintéressement » d'un tel amour ? Certainement, la mère défend sa progéniture bec et ongles jusqu'au bout. De l'extérieur, cela semble vraiment ainsi et il est vrai que pour le bien de l'enfant, elle est prête à tout sacrifier, jusqu'à sa propre vie. Mais d'un point de vue subjectif, elle a si bien mêlé l'enfant à son être que l'héroïsme affiché est devenu son besoin propre. Comme la société approuve ce modèle, elle remplit également son rôle de mère en toute conscience, au sens le plus emphatique, héroïque et désintéressé. Ce dont elle n'est pas consciente en revanche, c'est que son moi, s'étant approprié celui d'un autre, celui de son enfant, a enflé dans des proportions énormes. En se trompant elle-même ainsi, elle ne reconnaît pas la véritable perte de son moi réel, c'est-à-dire de ce qu'elle est une personne parmi les autres.

« L'amour est plus fort que la mort » peut signifier que nous aimons quelque chose ou quelqu'un plus que notre propre vie ; nous en donnons la preuve lorsque nous la sacrifions effectivement pour l'objet aimé. Mais le martyr est-il vraiment une preuve d'amour ? Le martyr n'espère-t-il pas un salaire démesuré dans l'éternité, de sorte que, surtout si la vie lui est une charge à ce moment-là, il l'échange à bon escient contre ce avec quoi il souhaite se fondre ? C'est bien cela : lorsque j'aime quelque chose ou quelqu'un au-delà de ma propre vie, j'anticipe la métamorphose espérée ; dans la mort, je serai cet autre. Ainsi la mort apparaît comme l'accomplissement d'un amour que nous nommons divin parce qu'il exige pour victime notre existence terrestre.

3

Le commandement d'aimer nos ennemis contient un véritable paradoxe : car dès que *j'aime* mon ennemi, il a cessé d'être mon *ennemi*. Le commandement impose une métamorphose, de la personne et du monde. Mais qui est mon ennemi qui doit se transformer en ami ? La réponse est claire et nette : autrui, et dans le monde extra-humain, l'autre. Tant que nous avons encore des ennemis, nous n'avons pas exécuté le commandement chrétien central. Peut-être n'y a-t-il qu'un seul véritable péché : l'endurcissement du cœur.

L'amour du prochain, de la famille, de la patrie ne sont rien d'autre qu'une inclination naturelle qui est, bien entendu, structurée dans son intensité : on aime le plus ce qui est le plus proche du cœur. L'amour de l'ennemi que demande Jésus brise de tels liens naturels. Jésus ne cesse d'exhorter au bouleversement radical (μετάνοια *metánoia*) pour mettre l'existence en présence d'un monde entièrement nouveau, le « royaume de Dieu », une possibilité dont la réalisation est le vœu le plus cher de l'homme. Or aucune échelle céleste n'apparaît quand il s'agit de réalisation, mais la voie est toute terrestre, obscure ; on ne peut l'éclairer que pas à pas et ne s'y orienter qu'avec insécurité. Il s'agit du processus de la raison. Cette nécessité rend la foi sobre ; car l'effort est exigé et l'erreur est fréquente. Mais ni l'exaltation la plus sincère, qui réchauffe le cœur extasié avec les vérités les plus souhaitables, ni l'inclination la plus naturelle à aimer ce qui est le plus proche

du cœur, ne sont une piété suffisante (« pieux », du latin *pius*, est à l'origine l'épithète du héros qui accomplit un haut fait civilisateur, donc qui apporte le salut, et n'a pas encore d'arrière-goût de douceur sucrée). Néanmoins, le sentiment vivant et l'amour cordial sont la condition de la métamorphose exigée qui se produit en effet lorsqu'ils sont capables de se défaire de leur bien propre, ce qui dans un certain sens signifie mourir, afin de pouvoir ressusciter « en présence du royaume de Dieu ». Le processus de raison n'est donc pas froid du tout, mais il est favorisé par les hommes qui agissent comme Lessing le formule dans la parabole des trois anneaux : « Eh bien, à chacun d'égaliser cet amour incorrompu, libre de préjugés » (Nathan le Sage, III, 7). Le « royaume de Dieu » est la métaphore de notre raison de vivre.

Le monde froid que nous habitons où règne la dureté de cœur et que nous nous préparons à neuf chaque jour, témoigne que nous sommes encore très éloignés de faire en sorte que Son « règne vienne » (le monde métamorphosé dont nous souhaitons l'avènement), et que nous ne permettons pas que Sa « volonté soit faite ». Au lieu de cela, nous aimons beaucoup trop souvent par hostilité, car nous n'aimons que partiellement, pour ne pas devoir aimer autrui. Mais comme nous pensons que notre amour, qui englobe quelque chose de précis, pour exclure autre chose, est bon en soi du seul fait que c'est de l'amour, nous n'avons même pas conscience de l'horrible manque qui se creuse à chaque amour « particulier ». Nous ne ressentons plus le besoin d'en prendre conscience, car nous nous

sommes ceinturés d'amour, pour ne plus sentir notre propre hostilité ; et maintenant le monde s'est divisé en un bien propre : celui que nous avons choisi d'aimer ; et en tout le reste dans lequel nous n'avons pas à le chercher. Va-t-on même jusqu'à aimer quelque chose d'un amour fou seulement pour avoir la permission de détester autre chose ?

À ce titre, il existe des égoïstes de la famille, des égoïstes confessionnels, des chauvins... Ils croient aimer à l'intérieur d'un cercle donné, alors qu'en réalité ils se sont gonflés, pour se trouver dans un milieu qui leur est familier, mais en réalité, ils ne se trouvent que sur leur possession élargie d'un sens qui n'est pas naturel. Leur formule ne fonctionnera jamais, car eux aussi, qui ne veulent qu'aimer, sont toujours confrontés aux limites de leur identité construite : à l'intérieur, ils veulent le repos et la paix, un état qu'ils acquièrent par l'inimitié, puisqu'ils doivent constamment se démarquer vis-à-vis de l'extérieur. Mais les ennemis, même imaginaires, veulent attaquer, veulent conquérir. L'amour « particulier », qui sépare le monde en deux, est en état de siège permanent.

C'est notamment dans l'histoire du christianisme, dont le message central repose sur un appel à l'amour, que l'amour particulier a été le plus fatal. À quel amour est-on appelé ? L'évangile de Jean et la première lettre de Jean sont dirigés contre le dokétisme gnostique. Dans le terrible chapitre 4 de la lettre, qui traite de l'amour véritable, l'auteur trouve des accents véhéments. Il ne discute plus avec les hérétiques mais il les qualifie « d'antéchrists », de « faux prophètes ». Les frères qui marchent dans la lumière doivent s'aimer dans

le Christ, ceux qui avancent dans l'obscurité au contraire seront bannis. Mais l'amour est une relation humaine que l'on ne peut pas surélever, pas même chrétiennement. L'expression « amour chrétien du prochain » est soit dénuée de sens soit épouvantable.

Toute fédération exclut. Il est évident que l'amour qui règne dans notre monde, est habituellement incluant-excluant, donc pervers. La perversion est que même si en réalité il est pris possession d'un autre, cette annexion est perçue comme l'amour pour un autre ; ainsi l'avoir prend imperceptiblement le pas sur l'être. Cet enrichissement par le quiproquo de l'avoir et de l'être se réalise dans la propriété privée. En voici deux exemples actuels :

La forme moderne de la famille est la petite famille. Or il est fréquent d'observer qu'un si petit collectif s'isole de l'extérieur, en se dévouant totalement à lui-même, telle la mère intransigeante évoquée plus haut : « Ma famille est sacro-sainte ; tout pour la famille ! » Cette revendication a ceci de remarquable qu'elle n'est pas perçue comme une absence d'esprit communautaire mais au contraire comme une vertu exemplaire, et que l'on ne voit pas de contradiction en ce que des réclamations privées de tout fondement objectif, et donc inadéquates, soient adressées de façon apodictique aux pouvoirs publics, par exemple à l'école. Lorsqu'il s'agit de l'intérêt de la famille, on peut marcher sur des cadavres sans la moindre émotion ; car la raison familiale est une absolution générale. Tout ce qui remet en question la petite auto-souveraineté est perçu comme un ennemi, donc la réalité elle-même qui relativise toujours.

La politique devrait être la concrétisation de la chose commune. Par rapport au XVIII^e et encore au XIX^e siècle, on constate aujourd'hui un net retrait du citoyen, de la sphère politique à la sphère privée. Ce fait est voilé au moment où il pense faire de la politique mais ne fait que défendre en public son intérêt privé (les intérêts d'un groupe sont aussi des intérêts privés). Il collecte par exemple des signatures contre la construction d'un foyer pour invalides parce que cela le dérange qu'on le construise dans son quartier. Il est « concerné ». Ce n'est pas la raison qui compte, mais les intérêts des personnes concernées ; il ne s'agit pas de vérité, mais d'authenticité : « Excuse-moi d'estimer peut-être la situation à tort, mais je suis justement personnellement touché par cette affaire. Tu dois comprendre. » – Un historien émet dans un article de journal des doutes motivés sur la véracité d'un livre de soi-disant souvenirs d'enfance du camp d'extermination d'Auschwitz. Quelqu'un répond dans le courrier des lecteurs qu'il importe peu qu'il s'agisse d'un document ou d'une fiction, la seule chose qui compte est le degré auquel « l'individu » (!) est « touché ». Se sentir ainsi concerné sert à hypertrophier l'égoïsme et trahit un amour-propre démesuré. On se laisse toucher par le destin étranger afin de revaloriser le « surmoi ». Impossible de se détromper, car tout un chacun, jusqu'au plus profond de l'âme, pense en de tels termes privés. Il s'agit d'une authenticité payée au prix de l'honnêteté.

L'amour exalté et illusoire (*Schwärmerei*) freine aussi la pensée. Comme on ne veut pas se voir sans amour, on excuse sa dureté en se ralliant par exemple à une

idéologie où comptent la motivation personnelle et l'auto-responsabilité. Le moment de vérité dans de telles déclarations se révèle faux, lorsqu'elles sont récupérées (en Suisse) dans le combat contre les assurances sociales gouvernementales. Les gens dans l'adversité sont traités de « resquilleurs sociaux » ; lorsqu'ils viennent d'ailleurs, il s'agit de « réfugiés économiques » qui ne veulent que profiter des conditions idylliques qui règnent dans notre pays. Puisque le sens de poussée de tels dénigrements est toujours clair, même les semi-vérités issues de ceux-ci se révèlent fausses.

Il est pitoyable que l'amour « particulier » ne soit pas seulement accepté socialement, mais encouragé. Cela va – comme il a déjà été évoqué – de la surestimation du privé au chauvinisme. À cela s'ajoute l'angoisse existentielle croissante et la peur de s'engager : on est prié avec mesquinerie de ne pas dépasser les limites de son bien mais de ne tenir en bon ordre que son propre petit monde ; rien ne se prend, rien ne se donne, on économise. Mais l'amour est essentiellement un don et un plaisir de donner, un don sans réserve qui est un gain pour lui-même et ne demande pas d'autre salaire, tout le contraire d'un investissement. Bien sûr il est beau de se savoir aimé en retour, car on a reçu un merveilleux cadeau. Mais jamais l'amour donné ni reçu ne doivent se comparer si l'on ne veut pas trahir l'amour.

4

Lorsque nous aimons, nous nous mettons en danger, nous nous rendons vulnérable devant l'autre. Être nus et ne pas avoir besoin de se gêner l'un l'autre est une belle formule pour l'amour humain (Gen. 2, 25) ; elle a été sauvée du Paradis et fonde l'intimité du couple. Être en sécurité est pourtant un puissant besoin fondamental de notre existence.

En principe, il y a deux façons de s'assurer du monde, soit en le dévorant soit en le combattant. Dans le premier cas, on ingère le monde en l'intégrant à son âme propre. Il devient donc une âme du monde, où tout s'enchaîne avec sympathie, exactement comme on se l' imagine. Dans le deuxième cas, on fait du monde un objet, en le saisissant par l'esprit. Il est évident que violence est faite dans les deux cas ; en effet, on ne laisse pas autrui être ce qu'il est pour lui-même, – ce qui serait la condition fondamentale de l'amour véritable. En bref, lorsque nous nous assurons d'un autre, nous procédons sans amour ; mais lorsque nous aimons, nous ne sommes jamais en sécurité. L'amour et la violence semblent deux contraires étroitement entrelacés dans notre pratique de la vie. Une vie sociale sans violence théorique ni pratique, puisqu'elle nécessite une sécurité relative, est inconcevable.

Dieu peut ce qu'il veut ; chez lui, le vouloir et le pouvoir sont identiques. Parce qu'il est omnipotent, sa puissance, dirigée par l'amour, n'est pas violente, mais créative. Nous les hommes, nous aimerions bien être tout-puissants et le « désir de puissance » nous pousse, mais tout ce que

nous faisons dans ce but est violence. Violents sont les fantasmes de toute puissance de l'enfant, violents sont les mondes fictifs de notre génie, et jusqu'aux systèmes philosophiques et aux théories scientifiques de la conquête du monde. Dans la théologie, Dieu est lui aussi devenu un instrument de l'accaparement : nous ne tolérons la multiple diversité du monde que si l'Un universel règne sur, dans ou sous elle d'une manière ou d'une autre – ce qui est d'une façon dissimulée le reflet grandiose du Moi qui a créé *son propre* monde. À preuve de ce fait, nous nous sentons régulièrement apaisés, lorsque nous avons réduit plusieurs choses à une seule. Au niveau psychologique, on trouve le pitoyable Narcisse, qui n'aime que lui seul au monde, ce qui le plonge dans une tristesse infiniment profonde. De toutes nos fibres, nous nous efforçons de sentir ce que nous ne sommes pas, mais des aiguilles nous paralysent lorsque nous éprouvons de la sympathie et, dans le cas contraire, elles tuent. Lorsque nous aimons ou haïssons, il s'agit toujours d'imprimer notre être sur l'autre, ou de le transformer en nous-mêmes. Vue sous cet aspect, l'envie est aussi une forme de l'amour.

Le magnifique triomphe de la domination technique du monde est dû à la science au sens moderne de ce terme ; elle prend le monde pour objet, cela veut dire qu'on le prépare de manière appropriée pour le maîtriser par l'esprit. Mais la langue déjà, avec laquelle je m'efforce à présent de décrire un état de choses, n'est-elle pas un instrument qui force avec violence le monde dans un carcan humain ? Formuler signifie saisir par l'esprit ; mais même une pierre, telle qu'elle

est, est insaisissable. Que dire, par exemple, en constatant sa densité ? Qu'entendre exactement par « densité » ? Je suis obligé tout d'abord de définir le terme de « densité » que je veux attribuer à la pierre. Nous nous efforçons de saisir rationnellement ce qui est irrationnel en soi.

La différence entre rationnel et irrationnel reflète la position des temps modernes. Avant la Renaissance, seul celui qui pouvait entendre la parole du Créateur de toutes choses pouvait comprendre le monde, ses créatures et l'ordre des choses. Depuis le « revirement prométhéen », changement paradigmatique éclairé dit Renaissance qui appelle des noms comme Galilée et Descartes, il ne s'agit plus d'entendre la parole qui a créé toutes choses mais de lire les signes que la raison humaine trouve dans les choses de la « nature » (c'est-à-dire uniquement le résultat de leurs mesures). Mais elles-mêmes se taisent, car le premier qui parle ne sera pas écouté ; elles sont « irrationnelles » pour la raison.

Dans le nouveau langage fait d'esprit humain, la mathématique, les choses sont devenues de simples objets de notre connaissance. Or, aux premiers temps de la modernité, ce langage rationnel est encore relié à la vérité au sens métaphysique, en ce qu'il est fait référence à un Dieu rationnel : un super-mathématicien, qui a créé le monde contenant par essence un indice mathématique. C'est cette vision qui sert de fondement à la physique, condition du rationalisme philosophique. L'accès de la raison humaine, qui s'approprie la création et l'asservit, équivaut à un procédé absolutiste : les choses réduites au silence sont notre propre produit, sans que nous soyons conscients de cet état de choses.

Métaphoriquement, nous pouvons dire que nous avons échangé l'ouïe contre la vue (Prométhée à la vue acérée a vraiment une faiblesse auditive): nous n'entendons plus, nous mettons en évidence. C'est pour cela que, partout où nous portons notre regard, nous ne trouvons que des réflexions de nous-mêmes. Notre univers familier n'est qu'un univers familiarisé. Ainsi, nous vivons dans le cabinet des estampes de notre imagination, dans une fausse confiance, en nous-mêmes également. Nous savons pourtant, lorsque nous voulons bien le savoir, que notre conscience est inadéquate ; et bizarrement nous en souffrons, bien que nous sachions qu'à l'heure de vérité, nous aurons à affronter ce qui nous est parfaitement étranger, l'inconnu absolu, ce qui est insupportable.

L'acte divin de création est une différenciation, et ce qui est différencié est bon (Gen. 1). Ce qui est différencié est le concret, le vrai. Au contraire, toute unification repose sur une abstraction, une atténuation du réel. Mais par l'abstraction, le monde nous est rendu explicable et manipulable ; grâce à notre capacité d'abstraction, nous sommes devenus les maîtres du monde. Nous associons ce succès à la notion de vérité : ce qui est unifié pour notre esprit nous est vérité « intérieure », essence de ce qui est subsumé. Mais à quel titre la loi de la gravitation ou l'équivalence masse-énergie est-elle plus vraie ou se situe-t-elle plus haut que les phénomènes qu'elle décrit ? À quel titre l'idée du vrai, du bien, du beau est-elle plus vraie que le vrai, le bien, le beau qui se produit réellement ? Nous sommes sous le coup du sort d'une pensée hiérarchique, qui est une mentalité

de l'ordre et du pouvoir ; elle est toutefois nécessaire à la survie de l'espèce.

En différenciant, nous sommes obligés de comprendre. Or notre différenciation n'est pas l'acte créateur divin mais la « *cognitio clara et distincta* » qui subsume en comprenant, qui démembré et qui isole, qui objective le monde existant. Nous créons par objectivation une indifférence croissante, tout l'arbre généalogique de Porphyre des hyper- et hyponymes de l'existant. La théologie, elle aussi, a eu tendance au cours de son histoire à concevoir le Dieu unique comme unité neutre, à « l'élever » au rang d'entité pure, toujours identique à elle-même. Mais un tel Dieu a perdu tout effet, toute réalité, un tel Dieu est mort. Notre accession ne se limite pas toutefois à la théorie, mais nous construisons également l'indifférence dans la réalité : il s'agit de tous les objets manufacturés jusqu'à l'être vivant artificiellement reproduit et même synthétisé, ce qui ouvre même la perspective d'une société de fabrication biologique artificielle. Sans oublier l'économie mondialement généralisée du capitalisme privé.

Cependant, l'homme dispose d'une autre possibilité, outre la manière objective de s'orienter dans le monde lorsqu'il veut reconnaître avec évidence, d'aborder ce qui se présente à lui comme autre. Enfants, nous connaissions la curiosité ouverte, l'étonnement primaire, alors que les choses nous affrontaient dans leur absence d'ambiguïté : non pas un chat, mais ce chat-là. Si nous pouvons garder cette disposition enfantine, l'expérience s'approfondit pour devenir le véritable savoir de l'adulte, qui sait qu'en vérité

il ne sait rien du tout. Ce savoir rend libre et vivant. Il nous enlève la peur de devoir savoir pour nous protéger et exercer un pouvoir, et éveille en nous le désir d'aimer sans réserve toute la diversité du monde, tout. L'amour est bien un jugement de valeur, mais il ne juge pas par comparaison ; il différencie lui aussi, mais sans prendre possession. L'amour mûr est à la fois impuissant et souverain ; car malgré toute sa liberté, il se désarme lui-même, au profit du renouvellement constant de la vie dans tout ce qui est vivant. Vis-à-vis de Moïse, Dieu a décrit son nom, c'est-à-dire son effet, comme ceci : « Je suis perpétuellement celui que perpétuellement je suis ». (ehyeh asher ehyeh ; Ex. 3, 14, et a rappelé par là qu'il est le Dieu éternel d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ce Dieu est le présent libérateur et le conservateur qui veut conduire le peuple à la Terre promise. En tant que personne, Dieu est bien entièrement absent ; mais dans son effet permanent, il est présent, plus présent que nous ne pouvons l'être à nous-mêmes.

5

Nous sommes de parfaits ignorants vis-à-vis des animaux qui devraient pourtant nous être les plus proches. C'est lorsque nous les aimons que cela se voit le mieux. Nous tombons involontairement dans le piège de la projection sur certains jeunes mammifères du modèle du très jeune enfant, nous aimons leur côté câlin, nous louons le « caractère », la fidélité, l'intelligence de notre animal domestique

favori. Ce que nous aimons dans l'animal n'est donc qu'une série de traits humains, à savoir ceux que nous avons projetés sur eux ; nous aimons les animaux par ce qu'ils ont d'humain. La tendance à estomper la frontière entre l'homme et l'animal est forte. On attribue par exemple au dauphin la capacité de langage, au chimpanzé les capacités de l'*Homo habilis*. L'effet de sensation de tels récits révèle le rêve humain du rapport de confiance avec les animaux. Mais il suffit de regarder vraiment un chien dans les yeux pour être confronté à la complète étrangeté de la nature. Un chien peut véritablement constituer un excellent objet philosophique.

Notre rapport avec les animaux met en évidence toute notre incapacité à faire s'accorder l'être et la conscience. Sans aucun doute, nous avons une nature animale, mais nous ne savons rien d'elle, car la claire conscience s'oriente d'emblée contre la sombre nature, qui consiste tout simplement à imposer à l'irrationnel sa structure rationnelle, sous le prétexte d'éclairer, de reconnaître celui-là par celle-ci. À tout moment, la conscience nous confronte à quelque chose d'étranger et nous force de tout son pouvoir à nous l'approprier en le conformant à nous, ce qui fait qu'elle transforme constamment l'Être en Avoir, et que nous restons inconnus à nous-mêmes, puisque nous ne pouvons jamais nous observer que dans les miroirs de nos propres représentations. Nous pouvons toutefois essayer de briser l'un de ces miroirs et nous exposer à la rencontre immédiate et profondément terrifiante avec nous-mêmes. Pour parvenir à un tel moment de vérité, on peut s'aider d'un

animal : il n'y a qu'à regarder, avec surprise et terreur, un chien dans les yeux.

Il est évident que nous ne pouvons pas aimer ce qui est parfaitement étranger. Pour aimer autrui, nous devons d'abord nous le familiariser. Or ce faisant, nous gâchons précisément l'occasion de l'aimer vraiment, car nous ne reconnaissons et n'aimons en lui que ce que nous y avons placé de nous, et non l'autre, tel qu'il existe pour lui-même. Lorsque nous voulons aimer quand même, il ne nous reste que l'attention de l'autre comme autre, que nous ne sommes décidément pas et que nous ne devons pas être. Dans ce sens, il existe une pitié qui consiste à reconnaître quelque chose d'autre en dehors de soi et des siens et de le considérer comme soi-même, je l'appelle la pitié du réaliste. Celui qui est animé de cette volonté examine toutes les choses naturelles dans leur particularité du seul fait qu'elles existent, et il laisse relativiser sa propre existence et celle de son espèce, sans perdre aucunement le respect de soi, au contraire. Car en passant au mode de l'attention, l'inclination vers l'absolument autre y prend aussi le sens d'amour, à savoir d'un amour qui n'annule pas la distance mais qui la vivifie. Lorsque la mère considère l'enfant comme ce qu'il est pour lui-même, elle ne se l'appropriera pas en un amour mal compris mais respectera en même temps sa présence et la sienne propre. Existe-t-il un tableau de la mère et de l'enfant plus empreint de dignité ?

La connaissance de l'autre ou d'autrui ne commence pas par la reconnaissance de l'autre, mais par la décision de concevoir que l'autre, que tout autre existe et doit exis-

ter. Il s'agit d'une décision raisonnable et éthique a priori. Raisonnable est la prise de conscience de la réalité d'un monde qui n'est pas moi (réalisme) ; éthique est la décision, car elle ramène le Moi à sa mesure réelle, un Moi qui auparavant avait eu l'audace de se gonfler démesurément et de se constituer, à partir des êtres alentour, un royaume « propre », bien fortifié contre l'étranger. Or il ne s'agit pas du tout d'indifférence vis-à-vis d'autrui, mais bien plutôt de reconnaître dans chaque cas concret qu'il y a là un autre, que cet autre doit exister, et de veiller à ce que le Moi ne s'approprie pas cette altérité.

Dans certains cas, on trouve fréquemment des attitudes pieuses-moralistes de personnes qui croient pouvoir décider ce qui est et ce qui n'est pas la volonté de Dieu. Quand bien même l'attitude qui consiste à s'approprier Dieu prouve de manière évidente un manque décisif de piété, l'attitude contraire – si peu mise en lumière, si je ne m'abuse – qui consiste en un attachement obstiné, fort, constant, à l'impuissance vis-à-vis d'autrui, peut constituer une sorte d'*imitatio Dei* ; car un Dieu qui autorise l'autre et lui laisse sa valeur doit être un Dieu de l'impuissance absolue, de l'amour dépourvu de pouvoir. Qu'en serait-il, si Dieu était « nu » vis-à-vis de nous, s'il se dépouillait de toute protection, se rendait vulnérable – pour pouvoir aimer ? Si son éloignement n'était autre qu'une immédiate et donc insaisissable présence ? Rien, pas même un épiderme, ne nous séparerait alors de Dieu, qui serait par là en même temps le moyen et le but de notre existence, c'est-à-dire son sens. Mais nous ne pouvons lire ce dernier que dans

les métaphores de l'amour, qui nous transforment en lui. C'est pourquoi Dieu est lui aussi présenté à la fois comme une personne, comme un Tu et comme un esprit pur, dont la nature est l'amour et la volonté la libération.

Le discours de l'impuissance de Dieu dans le sens décrit ci-dessus permet de vraiment comprendre la déclaration selon laquelle tous les hommes sont égaux devant Dieu : le cynisme qui consiste à interpréter la phrase comme se rapportant exclusivement au royaume des cieux est hors de question, car elle implique bien plus l'obligation que les hommes ont les uns envers les autres de considérer les autres comme égaux à eux-mêmes. Ainsi ce discours s'inscrit dans le grand courant de la pensée européenne des Lumières, qui pose l'égalité entre les hommes comme condition de leur liberté. Pour éviter le malentendu tout aussi énorme qui peut résulter de l'expression d'égalité, il faut souligner que l'égalité en question, aussi exactement qu'elle soit entendue, ne se laisse pas chiffrer. Même si le logique est le proportionnel, il y a des proportions mathématiques et non mathématiques, à savoir celles qui ne sont accessibles que par la méthode dialectique, car si nous mesurons nos pensées et nos actions à cette échelle afin de leur donner un sens, nous ne disposons jamais des termes d'après lesquels nous mesurons. Platon appelle cela les « idées » et en attribue les plus élevées au lieu divin. Dans la langue religieuse, pour désigner la relation exigée entre les hommes, apparaît le terme « d'amour du prochain », qui semble s'être sécularisé dans le mot d'ordre de la Révolution française, « fraternité ».

Tenir compte d'autrui, précisément parce qu'il est un autre, correspond, répétons-le, à une attitude et non à un sentiment. Les sentiments sont égoïstes, même s'ils s'adressent à d'autres, car ils viennent immédiatement de mon intérêt, qui réagit au fait d'être impliqué dans un autre. Même les sentiments de nature sympathique sont donc égoïstes, l'inclination sentimentale aussi bien que le dégoût, l'aversion et la haine. Alors qu'en principe, je peux choisir mes attitudes, m'y décider, je n'ai aucun pouvoir de libre disposition sur mes sentiments, qui m'emportent toujours totalement. Mais une attitude comme celle proposée plus haut, lorsqu'elle est adoptée intensivement et constamment et qu'elle est pratiquée précisément contre des sentiments d'orientation différente, concerne la personne toute entière ; il s'agit d'une transformation existentielle. La renonciation volontaire à diviser d'emblée le monde en ce qui est reconnu et ce qui est exclu de la reconnaissance, et dès lors le fait d'être prêt à attribuer à tout un chacun sa propre dignité, cette résistance opiniâtre contre le primat des sentiments égoïstes entraîne effectivement un renversement de toutes les valeurs. Je renonce à une division en deux du monde telle que la crée l'amour « particulier », j'abandonne ainsi la représentation obligée de l'étranger comme ennemi et je crée la possibilité de me reconnaître moi-même comme un parfait étranger mais contre lequel je ne dois plus lutter.

IV - Le libre-penseur et les générations

*Et je suis chaque jour un objet de raillerie,
Tout le monde se moque de moi.
Car toutes les fois que je parle, il faut que je crie,
que je crie à la violence et à l'oppression.
Et la parole de l'Eternel est pour moi un sujet
d'opprobre et de risée chaque jour.*

Jérémie 20, 7 – 8

1

La communauté est forte, l'individu est faible. Ce dernier ne peut même pas s'isoler contre la communauté, mais seulement dans la mesure et dans les formes que celle-ci lui a prescrites. Rien en revanche ne rend si fort ni si dangereux que l'isolement, qui met l'individu en mesure de se tenir en marge et de remettre radicalement en question son époque et sa société, dont il est lui-même rejeton et partie. Pour l'isolé, tous les autres sont des ennemis. Il est donc en même temps très faible et extrêmement fort.

L'allégorie révélatrice de ce rapport, qui naît de ce que l'on met toutes ses forces à se rendre vulnérable et que l'on s'expose à tous, est la jeune femme à la poitrine dénudée qui, en déesse de la Raison, parcourait les rues de Paris au temps de la Révolution française avec quelques « esprits forts ». La femme qui s'oppose à tous en découvrant sa

poitrine, est une guerrière qui ne tue pas. Elle resterait intouchable, même si on la tuait.

La communauté est une conjuration. Depuis des générations, les conjurés ont toujours été d'accord sur ce qui se fait et surtout sur ce qui ne se fait pas. Ils sont les légitimes représentants et gardiens de la convenance, d'une morale et d'une religion qu'ils connaissent à fond ; ils défendent leur ordre et une nécessaire rigueur afin de le conserver tel qu'il est et doit rester éternellement. Dans ce sens, ils sont pour les lois et la justice telles qu'ils les ont reprises de leurs pères. Eux-mêmes n'ont pas d'histoire, seulement des mythes, puisqu'ils sont des conjurés qui n'ont jamais prêté serment. Ce n'est pas le sens commun qui a fait d'eux une communauté, un bloc monolithique, mais seulement ce naïf état de conjuration depuis toujours. Ils sont des conjurés de nature, naïfs et donc innocents.

L'isolé, au contraire, conséquemment à ce qui vient d'être formulé, est inconvenant et coupable, et ceci du seul fait qu'il est l'isolé, celui qui ne fait pas partie du lot ou pas complètement, mais qui devrait soit en faire partie soit ne pas être là du tout. Celui qui s'est isolé, le Seul, passe pour un apostat, un renégat.

Mais en réalité il est peut-être un hérétique, qui brûle bien d'appartenir au groupe, mais ne le peut pas, parce que la communauté s'est figée sans espoir de retour dans son pharisaïsme naïf. Il voudrait bien renouveler la communauté, lui redonner son importance, lui faire retrouver son sens commun perdu. Il souffre du silence de la conjuration, sous lequel est passé tout ce qui advient d'inconvenant lorsque

des hommes vivent ensemble, il souffre de la politique de la veste blanche, du conformisme sans réflexion, de l'hypocrisie, de la façon éhontée de négocier à son propre avantage au détriment d'autrui. Bref, il combat contre l'état de choses existant, car celui-ci interdit la véritable communauté de citoyens disposant de leur libre-arbitre. Son arme est la critique, c'est-à-dire la raison, qui met crûment en lumière ce qui est déraisonnable. Mais celui qui renforce la pensée critique et ne la considère pas comme un crime se fait l'ennemi de l'état de fait établi.

Il existe aussi un esprit libre qui n'est pas un hérétique, mais qui ne fait que le premier pas d'une critique créative : il choque. Il s'agit du libertin amoral ou immoral, qui place son aiguille empoisonnée, sans montrer également sa propre blessure comme l'hérétique, qui, le cœur en flammes, appelle au revirement et à sa suite. Lorsque le marquis de Sade, aux jours les plus effroyables de la Terreur sous Robespierre, vit ses fantasmes de violence, ceux-ci ne se révèlent clairement être la conséquence d'une élucidation sans réflexion d'elle-même, et donc impitoyablement absolutiste, que beaucoup plus tard : après Auschwitz. Horkheimer¹ et Adorno², Weiss³ et Pasolini⁴ en trouveront des formulations valables.

Le libre-penseur se présente aussi comme apologiste de sa propre existence. Il s'engage pour que celui qui est unique en son genre, d'une autre espèce, mis à part, particulier,

1. Horkheimer, Max (1895-1973), philosophe et sociologue allemand.

2. Adorno, Theodor W. (1903-1969), philosophe allemand.

3. Weiss, Peter (1916-1982), écrivain allemand.

4. Pasolini, Pier Paolo (1922-1975), écrivain, cinéaste italien.

étranger, ne soit plus traité de manière indigne ou poursuivi, mais bien plutôt pour que l'on recherche la compréhension pour tout ce qui semble mettre en danger le bien propre. Il souhaite que l'inimitié se transforme en une question adressée à celui qui est encore inconnu : « Qui es-tu donc, qui es-tu vraiment ? » Les réponses pourraient peut-être provoquer la plus belle de toutes les constatations : « Je te comprends, je suis humain. » Nous ne nous reconnaissons nous-mêmes que par la connaissance de ce qui nous est étranger, précisément de ce qui nous anéantit, nous nous reconnaissons dans l'autre. Mais le naïf reste ignorant de sa propre essence ; son innocence, c'est-à-dire son inconscience, le rend coupable.

Ponce Pilate est l'incarnation du cynique qui pose la question de la vérité sans vouloir entendre la réponse. Il devrait trancher sur le sort de Jésus selon la vérité, mais il se récuse de sa responsabilité et livre le prisonnier déjà humilié aux yeux de tous, au verdict de la foule. Ne pas vouloir savoir rend coupable ; on ne peut pas se laver les mains en toute innocence aussi longtemps que l'on veut. Le cynisme mou par rapport à la question de la vérité s'exprime de nos jours de la façon suivante : qu'est-ce donc que la vérité ? De toute façon, personne ne connaît la vérité, il est donc vain de s'interroger à son sujet. Il vaut mieux que chacun décide lui-même, quand il veut. On se moque du philanthrope ; car on a compris depuis longtemps que tout cela ne mène à rien. C'est ainsi que l'ignorance se transforme en prétendu savoir, ce qui du même coup immunise effectivement contre la volonté de savoir.

2

Toute société est un engrenage complexe d'institutions et fonctionne comme une machine. Être non pas la goutte d'huile, mais le grain de sable dans l'engrenage est important du simple fait qu'il faut empêcher que l'humain n'aboutisse dans les moments décisifs à l'inhumain qui tient à tout ce qui fonctionne mécaniquement. Les hommes doivent apprendre combien peu ils sont le sujet des processus sociaux, mais qu'ils devraient l'être pour acquérir leur dignité. Mais le plus indigne est que les hommes ne sont même pas conscients de leur dignité perdue.

On entend d'ici les politiciens, qui apparaissent en public et annoncent ce que chacun sait déjà à condition de le vouloir : que ce n'est pas nous qui déterminons le marché ni la globalisation des marchés, mais bien plutôt le contraire. Et cette constatation n'indigne même pas ces orateurs, qui par conséquent doivent aussi savoir qu'ils n'indigneront personne. En fait, ils ne font que renforcer, et c'est bien là leur intention, la passivité des gens qui l'ont entendu une fois de plus : que les marchés exercent fatalement leur action, et qu'il ne sert donc à rien de lutter contre leur dynamique. Qu'ils le veuillent ou non, les hommes restent prisonniers d'une pensée pseudo-religieuse, qui leur fait reconnaître au-dessus d'eux une puissance numineuse, une « main invisible », qui régit définitivement l'univers, règle et harmonise tout, même au prix de la suppression de ce qui ne convient pas ; tous doivent se soumettre à ce Léviathan, on ne peut ni le contredire ni le contrecarrer.

La société, même si elle fourmille de bavardages internes, se tait vis-à-vis de l'extérieur. C'est pour cela que la contradiction reste impuissante. Même si l'on assure jovialement au libre-penseur que l'on peut très bien parler de tout, que l'on vit dans une démocratie moderne, que le dialogue critique est même le bienvenu, en réalité il s'agit d'une bouffonnisation de l'intellectuel ; car on ne le laisse déranger son propre monde en aucun cas. Cela est dû à l'arrogance de la puissance, associée à un contresens sur la démocratie, à savoir que la majorité devrait gouverner, car l'opinion publique a toujours le plus grand droit de son côté. L'opinion dominante est donc faite vérité. La foule peut alors sans se gêner se targuer d'être l'élite et dénigrer l'intellectuel comme déviant.

Le dissident qui pense librement en public, soit tombe sur une auto-complaisance apparemment bienveillante et compréhensive, qui se qualifie elle-même volontiers de « libérale » ; mais il ne parvient à appréhender qu'une masse d'ouate, ou bien, lorsque son opiniâtreté commence vraiment à déranger et que l'ignorer ne fait plus effet, commence l'escalade de l'exclusion : sa marginalité devient manifeste, il est soit tourné en dérision soit diffamé, criminalisé ou pathologisé. L'intention est claire : depuis toujours, « on crucifie et on bannit ». En 1963, l'historien de la littérature et essayiste zurichois Karl Schmid (1907-1974) publie l'étude *Unbehagen im Kleinstaat* (Malaise dans le petit État). Il y décrit un malaise éprouvé par les écrivains suisses de Conrad Ferdinand Meyer à Max Frisch qui les contraint à se comporter de manière critique et distanciée vis-à-vis

de leur propre nation. Max Frisch, un ami de Schmid, s'est parfaitement reconnu dans cet écrit. Mais les multiplicateurs de l'opinion publique en ont induit que les intellectuels sont des névrosés, qui salissent leur propre nid sous l'effet d'une pulsion incontrôlable. Une telle pathologisation est une façon moderne, éclairée en apparence seulement, de rendre inoffensif ce qui est et ceux qui sont impopulaires. Le peuple est sain de corps, mais toujours menacé par des parasites. Il faut se défendre, surtout au début, avec l'arme d'un sain bon sens, « la chose du monde la mieux partagée ».

Fuyez les sans Dieu ! N'ayez rien de commun avec eux ! On raconte que l'apôtre Jean s'est jeté tout nu hors des thermes à la nouvelle que l'hérétique Korinthos y était aussi. Oui, les hommes doivent s'aimer comme des frères et vivre en bonne harmonie ; maudit soit au contraire le marginal ! (1^{re} Jean 4) Il doit brûler, hurler et claquer des dents, il ne sera même pas entendu : frères, fermez les volets, ça tire !

3

Et celui qui s'est isolé parce qu'il voit ce qu'il ne tient pas du tout à voir, alors que les autres détournent le regard, et parce qu'il entend ce qu'il ne veut pas entendre, alors que les autres se bouchent les oreilles, et qu'il doit dire tout haut ce qu'il a vu et entendu, ne souffre-t-il pas ? Lui qui combat pour la compréhension, mais qui reste un prophète dans le désert, souffre démesurément, mais il souffre passionnément, c'est-à-dire avec un cœur saignant. Pour cette plaie

précieuse, il est prêt à renoncer à toute reconnaissance à bon marché de la communauté. Sa faiblesse le rend fort intérieurement, parce qu'elle le rend vivant, alors que les autres ne lui semblent vivants qu'à moitié. En tout cas, il doit tout mettre en œuvre pour ne pas devenir amer au vu de toute l'amertume dont le monde est plein jusqu'à la garde, pour ne pas se durcir dans un monde impitoyable. C'est le danger auquel il est exposé, et il lui en a certainement déjà coûté d'y échapper.

Lessing le savait : seul celui qui cherche la vérité est vraiment vivant ; mais celui qui croit la détenir devient paresseux, inerte, orgueilleux. L'homme ne peut être entièrement homme que lorsque toutes les ressources de son existence sont formées, agissent librement, c'est-à-dire lorsqu'il a des yeux pour voir vraiment, des oreilles pour réellement entendre, un appareil sensoriel pour sentir concrètement, une intelligence pour comprendre véritablement. Celui qui ne cesse de perfectionner ses ressources se taille le monde à sa mesure comme une « deuxième peau » (Marx). En revanche, celui qui délègue son intelligence, sa conscience, perd sa propre essence. Il ne le remarque pas, bien au contraire : la communauté avec les autres apaise l'âme, et il reste le soupçon que penser est dangereux ; car penser isole. L'humiliation du dévot qui se subordonne à une autre volonté, c'est-à-dire qui renonce à penser lui-même et à affûter sa conscience, cache l'orgueil de celui qui prétend être déjà arrivé à la vérité. Pour lui, il est établi en premier lieu que la concorde sociale équivaut au bien, mais que l'isolement en soi est le mal. En tout cas, celui

qui s'est défait de ses possessions héritées pour chercher véritablement n'est pas humble du tout, il n'est au contraire assujetti à personne et donc impartial, il cherche à savoir avec opiniâtreté. Quoi ? Tout.

La dignité de l'homme consiste à se concevoir et à agir comme un être universel au sens défini plus haut. Celui qui se renferme intentionnellement avec dédain ou se retire craintivement, donc qui se limite dans ce qu'il est par son essence, ne reste pas seulement un inconnu pour lui-même, mais il classera aussi les autres dans les seules catégories de « connu/étranger », sans jamais pouvoir les comprendre. En revanche, lorsque je m'efforce de comprendre les autres hommes, je pars du principe qu'il faut trouver en eux aussi ce qui est entièrement inconnu comme étant ce que je suis aussi dans mon être (humain), c'est-à-dire que j'apprends à connaître les possibilités de l'être humain, qui ne sont peut-être pas mes possibilités actuelles, mais qui font tout de même partie de mon essence d'humanité. Comprendre cela n'a bien entendu rien à voir avec le pardon en général, mais bien plutôt doit renforcer le sens de la justice.

Ainsi, le libre-penseur reste un homme entre tous les hommes. Son isolement correspond toujours à une certaine négation du commun. Il s'est séparé pour avoir libre accès à ce que « l'on » ne veut pas voir en général, ce que l'on fait disparaître ou prive de son objet. Il a parfaitement compris que tous les faits historiques sont des faits exclusivement humains. Comme il s'est rendu indépendant par l'esprit, il peut absorber le propre de l'humanité et reconnaître ce qui est vraiment humain beaucoup mieux que les autres, qui s'en tiennent à

leurs préjugés conventionnels. Il est donc bien au-dessus des déceptions, et cela sans aucun cynisme : il ne méprise pas les hommes, car il doit supposer pour tous, et donc notamment pour lui-même, que dans des circonstances déterminées, ils sont capables de tout ce qui est humain. Il sait : Auschwitz, cela aussi était des hommes, des hommes.

Le libre-penseur a dissipé un héritage et donc trahi les générations. Cela le rend libre, libre comme l'air et sans honte. Il a l'audace de mesurer à nouveau un patrimoine qui ne lui appartient plus, et ceci pour des descendants qui ne sont même pas encore nés. Son action est à ce point future qu'elle s'adresse, comme le Zarathoustra de Nietzsche, « à tous et à personne ». Et il écrit contre sa propre solitude. La communauté à laquelle il voulait lui aussi appartenir serait la société raisonnable des libres-penseurs, qui se procurent chaque jour une existence qui leur est convenable, à savoir une existence solidaire.

V - On n'aime pas un Voltaire

Tolérance française :

« On n'emprisonne pas un Voltaire. »

Tolérance allemande :

« *Les chiens aboient, la caravane passe.* »

1

En Grèce, le créateur de l'homme et bienfaiteur culturel n'était pas considéré comme un dieu. Il n'avait nulle part de lieu saint ; lui qui avait organisé par un subterfuge le partage de la victime au détriment du père des dieux et à l'avantage de l'homme, et qui pour cela devint lui-même victime, mais on ne lui offrit pas de sacrifices. À la place, Prométhée devint personnage de tragédie. Il est devenu le support du bouleversant drame humain. Prométhée n'a pas été honoré ni aimé ; mais voyez, quel homme !

Les hommes ne sont pas reconnaissants à leur créateur d'être tels qu'ils sont, c'est-à-dire fiers de leur propre volonté, de leur dissidence et de leur créativité, les seuls êtres qui doivent vivre leur vie en connaissance de cause et peuvent l'organiser en tant qu'individus universellement actifs, qui, parce que la nature les a émancipés et libérés, sont donc responsables. Mais ils préfèrent condamner leur propre essence en un personnage mythique de créateur et se soumettre humblement à un Dieu despotique, qu'ils doivent à la fois aimer et craindre, parce qu'ils en sont entièrement

dépendants. Cette disposition infantile à se mentir, à se réfugier sous les ailes du tout-puissant, apparaît de la même manière dans les grandes religions monothéistes de la révélation, dans lesquelles l'être volontaire est condamné. De ce fait, un élément de sagesse originelle se perd, à savoir que la contradiction est une composante fondamentale de la volonté d'un sujet vivant, qu'il soit divin ou humain, qu'une thèse doit toujours être opposée à une antithèse. Sans la contradiction, le divin reste sans vie et donc sans réalisation, sans « réalité » ; sans la contradiction, il n'y a donc pas de drame ni humain ni divin, pas de destin du sujet responsable et pas d'Histoire.

En séparant le contradicteur de Dieu, la pensée religieuse perd une représentation, bien connue par ailleurs dans les mythologies du monde et qui nous touche nous aussi, avec une immédiateté et une force singulières, lorsque nous la rencontrons, celle du *trickster*. Le *trickster* est un être mythologique malicieux, qui se distingue par son caractère imprévisible et sa versatilité morale. Il contre-carre les plans des dieux qui garantissent l'ordre établi et sont donc de « bons » dieux. Mais c'est justement par là qu'il contribue de manière décisive à faire apparaître le vivant contexte du bon ordre, un ordre qui se présente toujours de manière nouvelle et surprenante ; autrement dit, le sens spirituel de la création se manifeste par l'efficacité contradictoire du *trickster*. Or il faut noter qu'esprit signifie mouvement. La fonction du *trickster* est de provoquer ce mouvement par la contradiction. Comme il révèle constamment de nouveaux aspects du plan divin,

il est aussi celui qui transmet des biens culturels et le maître de leur manipulation. Vis-à-vis des dieux, il peut ainsi devenir l'avocat des hommes.

À l'origine, Satan est bien conçu comme un tel *trickster*, mais ensuite, le côté narquois a été banni de la religion ; il n'était plus compatible avec l'idée de pureté d'une religion monothéiste. (La trace la plus probable de ceci s'est maintenue dans les tromperies et trahisons telles qu'elles sont racontées dans les histoires de Jacob et de Joseph.) Mais aujourd'hui, après la chute des idéalismes, le reste de sérieux ne prend plus tellement.

2

Les Temps modernes et contemporains en Europe (à partir de la Renaissance) ont pour caractéristique une orientation nettement prométhéenne sous l'égide des sciences naturelles. « Plus ultra ! » (par-dessus toutes les limites imposées !), est la devise hétérodoxe du philosophe anglais Francis Bacon (1561-1626), qui dit dans le *Novum Organon* que le savoir est le pouvoir et que le seul but de la connaissance est « de découvrir ce que la nature fait ou peut être amenée à faire ». Cette orientation d'une époque a déterminé le triomphe de la science et de la technique dans la culture européenne et finalement son hégémonie globale. Mais comme la religion ne peut pas intégrer le prométhéen, car elle l'a condamné comme étant le mal, l'essence de cette culture est devenue inconsciente, et ceci d'une manière tout à fait fatale. De

ce fait, le progrès est devenu un but en soi, au lieu d'être mis au service de l'humanité, et l'homme se trouve être de moins en moins sujet de ce qu'il avait autrefois entrepris et qui aujourd'hui menace de le détruire. (Dans *Die Krise der Neuzeit*, j'ai retracé cette évolution dans le détail.) Il est nécessaire que Prométhée se transforme, en mettant son énergie faite pour aller de l'avant et son génie au service de l'œuvre de l'humanité. Mais ce mouvement de l'esprit n'est possible que si l'intégration des volontés propre et collective réussit et que le résultat devient œuvre communautaire.

L'histoire de la culture est l'histoire de l'hybris humaine : l'homme s'est approprié de plus en plus ce qui était d'abord réservé à Dieu. L'étendue de ses responsabilités n'a donc cessé d'augmenter. Ceci apparaît très clairement aux frontières de la vie. Que nous le voulions ou non, nous devons admettre et assumer la responsabilité que nous contrôlons à présent les naissances, examinons les embryons dans l'utérus de la mère, reconnaissons leur sexe, que nous pouvons fertiliser artificiellement, que nous pouvons reculer l'échéance de la mort naturelle et garantir une agonie sans douleur, que nous pouvons déterminer la disposition à certaines maladies par l'analyse du matériel génétique, que la médecine est devenue si chère que nous devons la rationner. L'homme a déjà dépassé nettement les limites de sa compétence et a engendré des conséquences inévitables, dont il est responsable, mais dont il ne peut pas assumer la responsabilité. Par exemple, vue la période radioactive de 24 360 ans du Plutonium (PU 239), il est impossible qu'un homme ou une société assume la responsabilité de sa

fabrication, car l'innocuité du stockage de ce plus puissant des poisons ne peut absolument pas être garantie sur une si longue période et que son utilité est incommensurable au danger qu'il représente. Avec la bombe atomique, l'homme a prouvé qu'il était capable de déclencher la fin du monde et prêt à le faire. De tels exemples établissent que la société moderne, avec ses possibilités techniques, est objectivement confrontée à la question éthique. Quelle que soit la décision que nous prenons le cas échéant, elle est éthique.

Il est urgent que l'éthique, qui exprime aussi la volonté collective des générations futures, contrôle la volonté propre, devenue impossible à maîtriser, mais l'impuissance contemporaine qui se révèle lorsque l'on y fait appel est éclatante. Il s'agit de préparer la disposition à la volonté collective par une éducation persévérante, et ceci ne peut provenir que de l'esprit prométhéen. C'est bien pourquoi il était question de la nécessaire transformation de Prométhée.

3

Dès l'Antiquité, on considérait l'esprit comme un « souffle de vent » (hébr. rouakh) ; la signification originale du terme allemand *Geist* est plus facile à saisir lorsqu'on l'oppose à un contraire, *Entgeisterung* (ébahissement) : l'esprit, à l'origine, était à peu près ce qui indigne, ce qui surprend ou ce qui fait peur. L'esprit pose la contradiction, c'est un agitateur. De la contradiction est né le monde, qui s'est maintenu en

permanence sous forme d'un système de création vivant (Gen. 1). L'esprit est l'inquiétude même et donc le négatif de l'ordre établi, dont il secoue la torpeur. Il est le contraire de « l'air du temps », de ce qui est « proféré », du *mainstream* de l'orientation idéologique et culturelle, de l'accord tacite sur ce qui va et ce qui compte. L'esprit sort toujours des sentiers battus pour emprunter des chemins de traverse, car toute thèse se heurte à une antithèse, qui l'éclaire sous un jour nouveau ; l'objection d'hier est à présent déjà platitude. C'est la fonction de l'intellectuel que de contredire, de nier, d'« épater le bourgeois ». Les intellectuels éveillent la conscience du sens spirituel du monde, ou la maintiennent éveillée, en éclairant un objet d'un point de vue tout à fait insolite. Aussi incitent-ils à une vision modifiée des choses et contribuent à la chute de ce qui était devenu intenable. Les intellectuels sont du côté de la vie.

Une société se caractérise très bien par le degré auquel elle considère ses intellectuels comme dangereux. Actuellement, Botho Strauß¹, Martin Walser, Peter Handke et Peter Sloterdijk² se posent chez nous comme des intellectuels. La vérité qu'ils représentent ne s'énonce pas directement, car elle n'est en aucune manière dogmatique ; mais grâce à ses détracteurs, elle apparaît toutefois en négatif de manière suffisamment claire, trouvant son expression dans la façon dont ils sont invectivés sur leur parole. Il devient évident qu'il s'agit pour eux de vérité éthique, du problème de savoir vivre dans son époque ; en effet leur

1. Écrivain allemand, né en 1944.

2. Philosophe allemand, né en 1947.

contradiction s'élève contre la manière outrecuidante et sentencieuse avec laquelle on saute d'ordinaire par-dessus la question de l'éthique. Pour l'amour de la vérité, ils se rendent vulnérables et se laissent tourner en dérision aux yeux de l'opinion publique mondiale – ils pourront donc revendiquer une valeur plus qu'éphémère. Dans les pays où règne la dictature ou la terreur, les intellectuels deviennent des martyrs politiques ; c'est actuellement le cas en Algérie, en Yougoslavie, au Burma, en Indonésie, en Chine...

Le 13 janvier 1898, Emile Zola prend parti, dans l'article « J'accuse », dans *L'Aurore*, pour l'officier condamné à tort Alfred Dreyfus, ce qui fait exploser la plus grave crise de politique intérieure de la Troisième République. Dans le sillage de cette publication, les intellectuels en France se révèlent pour la première fois comme un groupe pertinent, ce qui leur confère une valeur sociale. En France commence le siècle que Michel Winock a appelé « le siècle des intellectuels » (sa vaste thèse du même titre a paru en 1997 à Paris). Effectivement, il règne dans ce pays la conscience éveillée que les intellectuels, même lorsqu'ils se dressent contre l'ordre établi, impriment leur forte marque sur la culture, qu'il faut les écouter et qu'il serait barbare de leur fermer la bouche ou même de les poursuivre. Lorsque Jean-Paul Sartre, en mai 1968, prend publiquement parti pour les étudiants, descend dans la rue en 1971 et lance des slogans maoïstes, rend visite en 1974 à Andreas Baader, le chef de la fraction de l'Armée Rouge, dans la prison de haute sécurité de Stammheim... il reste toujours clair et incontesté que l'on « n'emprisonne pas un Voltaire ».

Voltaire (1694-1778) est banni en 1716 à cause de son attitude critique vis-à-vis du gouvernement et de la cour, emprisonné pendant onze mois à la Bastille en 1717 pour une satire qui lui était attribuée à tort. Après avoir passé les années 1726 à 1729 en Angleterre à cause d'une querelle personnelle, Voltaire est à la fois fêté et menacé d'emprisonnement. Le Parlement condamne ses *Lettres philosophiques*, dans lesquelles il compare les conditions politiques anglaises et françaises en ne donnant pas vraiment l'avantage aux françaises, et les fait brûler. Pour éviter la Bastille, Voltaire se réfugie en Lorraine, où il reste jusqu'en 1748. C'est là qu'il écrit une grande partie de son œuvre. En 1746, il est élu à l'Académie française.

À la fin de sa vie, Voltaire met ses capacités d'écrivain au service d'une lutte contre l'Église politique (« écrasez l'infâme ! »), et en général contre la déraison et l'injustice. Il s'engage pour des personnes qui sont condamnées par erreur judiciaire, notamment pour la réhabilitation du huguenot Jean Calas, jugé coupable et horriblement supplicié par l'Église et la Justice, et pour les membres de sa famille tombés de ce fait dans la misère. En 1778, l'archevêque de Paris refusera d'accorder à Voltaire une sépulture chrétienne.

Voltaire est d'un caractère difficile. L'ironie mordante dont il arrose ses adversaires, l'esprit caustique, avec lequel il fustige des situations intolérables, la fanatique intransigeance avec laquelle il lutte contre l'intolérance et poursuit l'injustice, tout cela rencontre la sympathie des gens de bonne volonté, qui le trouvent même nécessaire, car cela encourage les Lumières : cela rend Voltaire certainement

honorable, mais pas aimable. Personnellement, il est d'une ambition démesurée, plein de méchanceté mesquine, suffisant, jaloux et se montre dédaigneux et froid, il est calculateur et cupide malgré sa fortune héritée. Il est vraiment difficile de l'aimer. On préfère se rapprocher d'un caractère plus liant, par exemple Rousseau, le tendre mélancolique, qui joue la bonne santé même en étant malade, un esprit plein d'une contradiction fascinante, qui met en scène avec raffinement sa simplicité supposée, mais qui est aussi parfaitement capable d'un émerveillement vraiment naïf. Mais en fait et en vérité, c'est Voltaire qui a aidé les gens en difficulté, ses actes parlent pour lui, au contraire, il n'y a rien d'analogue à dire de Rousseau. Il est tout à l'honneur de la civilisation française qu'elle parle aujourd'hui d'un siècle de Voltaire, même si Voltaire n'était guère plus qu'un piètre poète et penseur par rapport à un Rousseau ou même à un Diderot.

On peut faire du bien même à partir d'un élan méchant. Il a déjà été expliqué que seul celui qui se sait capable du mal peut prendre une quelconque décision morale. La psychologie nous enseigne que des instincts destructeurs en soi peuvent être socialisés (Leopold Szondi). Un pyromane par exemple peut devenir un pompier très diligent, un lâche un courageux soldat, un sadique un maître très capable, un jaloux un bienfaiteur, un pécheur un saint. Ce n'est donc pas seulement de l'ironie lorsque Voltaire assure avec confiance qu'il mourra en bon chrétien, car il *croyait* en la raison humaine, qui se répand dans le monde, il nourrissait l'*espoir* que des serviteurs de l'État courageux et sages éliminent des habitudes ridicules et dangereuses,

et il avait assez d'*amour* pour avoir pitié de son prochain, se plaindre de ses chaînes et souhaiter sa libération.

Les Allemands ont beaucoup plus de mal à accepter leurs intellectuels. Depuis 1918, le mot « intellectualité » appartient au répertoire des diffamations courantes de l'élite de l'esprit. Celui qui critique publiquement les autorités, est considéré et traité comme un renégat ; il n'est guère possible qu'une école porte son nom. Cette estimation ne se modifie pas non plus après la catastrophe du national-socialisme : des leaders de la politique se montrent capables de traiter les intellectuels de minables ou même de « rats et de mouches bleues »¹. Un chancelier fédéral au très long règne explique de manière crédible qu'il ne se préoccupe pas, d'emblée, des voix des intellectuels : qu'ils aboient, ces chiens, cela n'empêche pas la caravane de passer.

Il existe en Allemagne, depuis la deuxième moitié du XVIII^e siècle, une notion abstraite de la culture. Elle est née de la séparation entre ce qui est « vraiment élevé », qui est valable en tout temps, les idées et leur forme idéalisée, l'art, la culture proprement dite, et ce qui n'est « que » civilisation, c'est-à-dire l'utile, ce qui a un but, notamment la politique, les sciences appliquées et la technique. Celui qui a une sensibilité plus fine se dédie aux choses perpétuelles, à la beauté poétique et à la vérité, et délaisse les bassesses prosaïques du pratique et du relatif. Il ne faut pas longtemps pour expliquer combien fatale est une telle séparation entre la réalité et les valeurs idéelles ; en particulier, le processus de production est séparé de l'éthique.

1. Allusion à la phrase d'un homme politique allemand, dans les années 1980.

La réalité est conditionnée par le pouvoir, la domination, l'intérêt ; autant qu'il le peut, l'homme diligent se consacre à ce qu'il devrait mépriser dans le plus profond de son cœur comme une (f)utilité. Il dit bien qu'il place très haut l'idéal auquel il se consacre à de meilleurs moments mais en réalité, il s'accroche, confus et néanmoins sans honte, à faire ses affaires. C'est là qu'interviennent les intellectuels et qu'ils dérangent. Ils critiquent la schizophrénie de la société bourgeoise et demandent une décision au nom de la vérité. Théorie et pratique doivent être compatibles ; la responsabilité éthique doit déterminer nos actes. Celui qui est pris en flagrant délit d'hypocrisie se couvre de honte. On a donc toujours souligné la valeur des idéaux désintéressés et tenues prêtes les phrases immortelles des maîtres comme des pièces de monnaie pour s'acheter une estimation sûre ; ce n'est pas pour se laisser salir par une critique dégradante, on préfère renvoyer la calomnie au calomniateur.

Partout sur terre où des sociétés sont renversées et des structures autoritaires sont édifiées, on s'en prend régulièrement d'abord aux institutions de formation, leurs responsables et leurs porte-parole, et aux intellectuels. On censure les textes et les représentations, on met les livres à l'index et on les brûle, on ferme les théâtres, les bibliothèques, les écoles ou on limite leur efficacité, en leur retirant leurs moyens, on diffame, on poursuit et on tue les maîtres, les journalistes critiques, les écrivains, les intellectuels. Les dictateurs de tous les temps savent très bien qui est leur ennemi : l'esprit qui, c'est bien connu, souffle où il veut. Ils le poursuivent dans une rage impuissante ; ils peuvent bien

détruire physiquement ses porteurs, mais pas le détruire lui-même, car il prend sa source dans la volonté de vivre et il en est pour ainsi dire la raison. Comme les hommes veulent vivre avant tout, ils établissent des principes raisonnables de la vie en commun. Comme on ne peut pas construire une société sur le mensonge, l'injustice et la guerre, la vérité, la justice et la paix deviennent des valeurs universelles. C'est la raison pour laquelle un régime despotique dure généralement peu. Pourtant, toute société est constamment en danger, car la convoitise du pouvoir, la pensée dominatrice et l'intérêt personnel sont des obsessions humaines.

Les intellectuels sont certainement des empêcheurs de danser en rond, mais la paix qu'ils compromettent est une paix pourrie, un accord tacite de ceux dont le cœur est lent, conclu pour taire tant de choses qui devraient être hurlées. L'objection, l'opposition des intellectuels est nécessaire ; mais on se rend sourd en séparant, en toute bonne éducation morale, la critique, comme mal, de ce qui est bon par le seul fait qu'il existe déjà. On peut alors vouer au diable la partie « mauvaise » ou, ce qui est encore pire, simplement la mépriser. La deuxième attitude est celle d'une société où le confort est devenu un but à atteindre en soi, le plaisir de vivre est maximisé et la « pensée positive » est pratiquée jusqu'à l'idiotie. Bien sûr, heureux l'être paisible qui aborde tout avec la même bienveillance sans contrainte, qui ne cause aucun trouble et qui ne remue aucune eau dormante, mais malheur à l'incorruptible, l'assoiffé de vérité intransigeant qui ne se satisfait pas de demi-mesures, mais cherche la décision à tout prix. Même l'image de Jésus, on

la préfère douce ou doucereuse : le bon pasteur, lui-même d'un naturel aussi doux qu'un agneau et humble de cœur (Mat. 11, 29), en oubliant qu'il demande une décision sans condition (Luc 14, 26) et qu'il a dit qu'il était venu pour apporter non la paix mais l'épée (Mat. 10, 34) ; Jésus s'est présenté de manière tout à fait indue, et il a provoqué (par ex. Luc 19, 45 – 46). Bref, il était une pierre d'achoppement, comme aujourd'hui les intellectuels.

Il ne faut pas contraindre quelqu'un à l'amour, ni autrui ni soi-même. Or lorsqu'il s'agit des intellectuels, ce n'est pas de l'amour qui est exigé, juste un respect de soi bien compris, que l'on peut obtenir avec un peu de sincérité. En effet, il n'est pas besoin d'aimer les intellectuels, mais on doit pouvoir les respecter, car ils sont le levain nécessaire d'une société.

4

Dans les années 1990, un sentiment qui a fait époque s'est répandu : malgré toute l'innovation technique, les remembrements accélérés au sein de l'économie devenue mondiale et la progression aveugle des privatisations dans les monopoles du service public, rien en fait ne bouge plus, comme on mesure tout à l'aune du marché, l'histoire s'est arrêtée, le rouet de la Parque tourne à vide, sans rien au fuseau. Si tel est le cas, il n'y a plus aucune raison de s'engager de façon décisive pour quoi que ce soit. Effectivement, on traite de fou celui qui sue sang et eau pour une cause à

laquelle il attache une importance absolue, on se moque de lui. Ce qui est absolument insupportable, c'est le cynisme avec lequel depuis peu, les journaux allemands apostrophent les personnes engagées en les traitant de *Gutmenschen*¹ et en les raillant. Mais mieux vaut être raillé que du parti des railleurs.

Vers la fin du long roman, Don Quichotte sait parfaitement qu'il se couvre de ridicule, que, plein de confiance et de bonne volonté, il se mesure à un monde où la noblesse et le courage sont des armes sans effet ; mais il s'en tient pourtant dur comme fer à sa décision, car c'est la seule qui lui permette de vivre selon l'idéal le plus élevé. Tant pis pour le monde qui ne se mesure pas à lui !

Le personnage de Don Quichotte est une protestation contre la banalité, l'absurdité et la superfluité dégoûtante du monde (Eccl. 1). Mais le personnage est ridicule, car il ne reconnaît pas la réalité, il prend pour vérité irrévocable les idées qu'il a lues dans une littérature triviale ; c'est pourquoi il entreprend sa campagne, sérieux comme un pape, au lieu de se tenir comme un savant farceur dans un monde qui, d'un point de vue esthétique, n'est bon que pour la comédie. Il lui manque absolument ce que l'auteur n'a confié qu'au fidèle compagnon Sancho Pança : une vitalité espiègle, naturelle. Ainsi, les deux personnages vivent avec un manque important, et comme Sancho juge tout d'un point de vue utilitaire, il vit lui aussi, comme son maître, dans un aveuglement au monde. Tous

1. « Gutmensch », un néologisme des années 1980, à l'origine un mot polémique contre la « political correctness », signifie littéralement « bon-homme ». La composition marque qu'il ne s'agit pas d'un « guter Mensch » (homme bienveillant), mais d'un homme naïvement altruiste et trop confiant, particulièrement en politique.

deux perçoivent le monde de leur manière égomaniaque et sont incapables de voir autour d'eux la véritable souffrance, la vraie misère et le vrai déchirement. Et pourtant nous en restons à nous moquer en Don Quichotte de ce que nous devrions être en fait : des êtres courageux, agissant selon notre libre-arbitre et des principes éthiques.

Dans Sancho apparaît ce que transporte le genre du roman picaresque : la compromission du monde, qui permet au plus à l'individu qui s'y embarque de survivre, mais pas d'exister au sens plein. Le roman picaresque est l'opposé du roman d'initiation. Celui-ci présente le processus d'individuation du personnage, qui, au cours de son voyage à travers la vie, par une série d'erreurs nécessaires, se rapproche de plus en plus de lui-même et d'une vie épanouie selon sa propre entéléchie. Un tel concept présuppose un monde et une société où la raison est implantée. Sans aucun doute, l'expérience du monde d'aujourd'hui n'est pas celle du roman d'initiation – c'est pourquoi notre époque n'a pas de modèle humain contraignant –, mais bien plutôt celle du roman picaresque.

Mais la position de Sancho Pança, qui est d'être indifférent aux valeurs, puisque la vie de toute façon n'est guère plus que le souci d'une bonne santé, est-elle le dernier mot ? Cela ne doit pas être, au nom de toute la misère dont notre monde est rempli à ras bord ; nous devons en finir avec la position luxueuse en apparence, mais cynique en vérité, selon laquelle tout n'est qu'une simple attitude et où l'engagement est raillé comme don-quichottisme. Certainement, les absurdités les plus honteuses ont été commises dans le

monde moderne, depuis la Révolution française, au nom des plus grands idéaux ; mais cela ôte-t-il toute valeur à ces derniers ? La faute de Don Quichotte n'est pas de se laisser guider par les plus grands idéaux, mais d'être pris dans une folie démesurée, où il se prend pour un sauveur et méconnaît tant la réalité que sa propre personne.

VI - Résurrection

*Que tes morts revivent,
Que mes cadavres se relèvent !
Réveillez-vous et tressaillez de joie,
habitants de la poussière !
Car ta rosée est une rosée vivifiante,
Et la terre redonnera le jour aux ombres.*

Esaïe 26, 19

1

Après l'an 70, le judaïsme n'a de cesse que de sauver sa tradition et donc l'identité de son peuple au-delà de la destruction du Temple. L'idée se fait jour que le sanctuaire continuera à vivre si l'homme devient lui-même le lieu que Dieu souhaite pour demeure (shkhina « demeure », le terme correspond à peu près au « Saint-Esprit » chrétien) : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu » (1re Cor. 6, 19). Avec cette idée de l'homme impliqué dans un pacte renouvelé apparaît la pensée de la résurrection, qui est et qui reste difficile aussi bien chez les Juifs que chez les Chrétiens. Une résurrection corporelle en chair et en os, en poils et en peau, semble ne pas avoir été vraiment acceptée par la théologie malgré les histoires miraculeuses. En effet, il faut que chaque expérience réelle déçoive : le saint pue, comme dans *Les Frères Karamazov*.

De même, l'immortalité de l'âme dans un au-delà a bien été discutée à l'époque dans le monde juif, pourtant, elle n'a pas été admise, elle correspond plutôt à une vision étrangère, égypto-hellénistique gnostique, qui se transmettra d'ailleurs dans la croyance populaire. Jésus s'oppose à de telles représentations d'une vie individuelle sous une forme quelconque dans l'au-delà (Marc 12, 18 – 27) : à la question du Sadducéen, qui demandait avec quel homme une femme qui a connu sept hommes doit vivre après la résurrection, il donne une réponse empreinte d'un véritable pharisaïsme : « Lorsque Dieu dit à Moïse : "*Je suis le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob*", les pères fondateurs cités continuent à vivre, même s'ils sont morts. » En conséquence, ils doivent avoir ressuscité – partant, la preuve de la résurrection est donnée et en même temps, Dieu se révèle être le Dieu des vivants. Pour Dieu, tous les hommes sont contemporains, c'est-à-dire vivants. Celui qui « colle » à Dieu (d'après Deut. 4, 4) est vivant ; Jésus, consécutivement à l'entretien avec le Sadducéen, emploie le mot « Aimer » (Marc 12, 29 – 31). Pour donner le premier commandement, il cite l'amour pour Dieu du « Shma Yisraël » (Deut. 6, 4 et 5) et « encolle » solidement ce commandement à celui de l'amour du prochain.

Le sens du passage sur la résurrection n'est donc précisé – pas la discussion rabbinique, que Jésus maîtrise aussi bien avec intelligence et ruse, mais la démonstration de ce que Paul nomme « résurrection selon l'écriture » (1^{re} Cor. 15, 3 – 4) : la lettre elle-même tue (2^e Cor. 3, 6), elle doit être pour ainsi dire « ouverte », de sorte qu'une étincelle

se produise dans le texte écrit, un éclat, qui lui donne la vie. La parole est pareille à un coffre qu'il faut ouvrir afin que puisse se mettre en liberté tout vivant qu'il enferme. En hébreu le mot *tèva* signifie coffre, Arche (de Noë) et également parole. C'est l'« esprit » qui donne la vie, à la lettre aussi bien qu'à l'homme, c'est cela que signifie la « Thora orale » ou « Thora vivante ». La résurrection est donc l'acte de rendre vivant par représentation de la vie en mémoire de l'action de Dieu conformément aux Écritures. La Thora orale est l'exécution de la Thora en l'homme et donc sa transformation.

Pour Paul, le premier des témoins chrétiens, la résurrection du Christ est une expérience visionnaire. Ses déclarations à ce sujet le prouvent lorsqu'on les considère ensemble : « Il m'est apparu » (1^{re} Cor. 15, 8) ; « Je l'ai vu » (1^{re} Cor. 9, 1) ; « [Dieu] m'a appelé par sa grâce, de révéler en moi Son Fils » (Gal. 1, 16) ; « [Dieu] a fait briller dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face du Christ » (2^e Cor. 4, 6). Malgré l'échec physique de Jésus sur la croix, son action divine reste vivante en quiconque y prend part et la poursuit. Le ressuscité est celui qui apprend à lire à ses disciples (Luc 24, 27), en fait des apôtres, qui continueront à enseigner à lire à d'autres, et ainsi de suite (Apg. 8, 26 – 35). Pendant sa vie, Jésus enseignait la Thora orale (Jean 4, 14), il était donc lui-même la Thora vivante (Jean 1), et il appelait chacun à l'imiter, c'est-à-dire à être lui-même aussi parfait que lui. Celui qui « porte la parole de vie » (Phil. 2, 13 – 16) est parfait. C'est ainsi que le Jésus rappelé se relie à l'Esprit-Saint, la vie de la communauté, ce

qui est synonyme de communauté. La communauté est le lieu de Dieu, sa Shkhina. Elle doit grandir jusqu'à devenir la communauté humaine.

Le sens de la résurrection est donc que chaque homme soit une Thora vivante. « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature » (2^e Cor. 5, 17). Alors il vit, car il est relié avec ce qui vit éternellement, à travers toutes les générations, et même s'il meurt, il vivra cependant pour cette raison : « Et vous, qui vous êtes attachés à l'éternel, votre Dieu, vous êtes aujourd'hui tous vivants » (Deut. 4, 4). Ce qui est énoncé ici est l'éternel présent et l'éternité sous le regard de Dieu. (En hébreu le verbe lehadbiq, qui signifie « coller » au sens premier, se trouve à cet endroit.) Nous avons l'éternité comme plénitude de la vie dans le temps, comme accomplissement dans l'instant.

Au contraire, celui qui ne tient pas compte de la Thora dans ce sens se trahit lui-même car il ne ressent plus la force de la vie, ne boit plus l'eau de la fontaine qui étanche la soif pour toujours (Jean 4, 14). Cela signifie : si tu ne t'engages pas pour la vie, elle n'est pas là non plus pour toi. Suivent alors les sanglots et les claquements de dents (Mat. 8, 12). Le martyr donne par sa mort un témoignage de cette vérité. Dans le 2^e livre des Macc. 7, 22 – 29, la mère, à propos de ses fils qui ont subi le martyre, profère la plus belle profession de foi en la vie. Elle dit ceci de ses fils tués et du dernier qui est en train d'être mené à la mort : « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles ; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de l'esprit et de la vie, et ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments dont chacun

de vous est composé. Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé l'homme à sa naissance et qui est à l'origine de toutes choses, vous rendra-t-il dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que vous vous sacrifiez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois. (...) Mon fils, aie pitié de moi qui t'ai porté dans mon sein neuf mois, qui t'ai allaité trois ans, qui t'ai nourri et élevé jusqu'à l'âge où tu es, et qui ai pourvu à ton entretien. Je te conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu les a créés de rien et que la race des hommes est faite de la même manière. Ne crains pas ce bourreau, mais te montrant digne de tes frères, accepte la mort, afin que je te retrouve avec tes frères au temps de la miséricorde. »

2

Dieu, en rejetant Job le juste, qui avait entière confiance en Lui, dans une colère sarcastique et en lui montrant sa limitation, l'a aussi livré entièrement à lui-même pour ce qui est de faire face aux nécessités pratiques de la vie. La dignité absolue qui est inférée à présent à l'homme devient aussi pour lui un fardeau absolu ; car Dieu s'est dispensé comme seigneur d'un monde anthropomorphe, visiblement bon pour l'homme. L'homme n'a plus d'auxiliaire métaphysique pour son être naturel, auquel il est livré. Le monde naturel ne semble pas fait de manière à renvoyer à un Dieu salutaire. L'homme s'y sent abandonné.

Nous avons toujours su et nous savons encore plus précisément depuis Freud que l'homme ne se maîtrise pas : la nature est toujours la plus forte. Mais il est cependant appelé à tenir tête à force de raison à ce qui est monstrueux en lui et autour de lui, c'est-à-dire à mener une existence à la fois héroïque et tragique. Quoi qu'il puisse mobiliser contre la nature, il finira toujours par perdre. Ce combat solitaire le fait grandir. Avec l'expérience de Job, Dieu a émancipé l'homme.

Ceci a pour conséquence que dans la vie de l'homme religieux se produit une division inconciliable ; dans la profession de foi médiévale, elle s'énonce clairement ainsi : « Credo quia absurdum », c'est-à-dire : je crois, parce que le contenu de ma foi est absurde ainsi. Tertullien l'applique en relation avec la mort du fils de Dieu dans le monde ; mais d'un point de vue christologique, précisément cette mort se doit à la décision de Dieu de refermer l'intolérable fossé qui s'est creusé entre la foi et la raison, et de se réconcilier ainsi avec l'homme (2^e Kor. 5, 18, 19 ; Eph. 2, 16). La victime n'est pas qu'un acte de réconciliation entre Dieu et l'homme, mais un *Do ut des* (donnant-donnant) du pacte pratiqué et, partant, une rationalisation du rapport entre un Dieu autrement incompréhensible et l'existence humaine qui est devant lui.

Il s'agit du pacte renouvelé selon Jér. 31, 31 – 34, comme il est confirmé dans Luc 22, 19 – 20 ; le Missale Romanum parle d'un « pacte nouveau et éternel ». (Il est clair dans Ez. 16, 60 qu'il ne s'agit pas d'un autre pacte, comme la désignation chrétienne de « Nouveau

Testament » pourrait le suggérer, mais bien d'un pacte renouvelé.) Il s'agit donc du temps où la loi est imprimée dans le cœur de l'homme. Or Jésus, qui prêchait la présence du royaume de Dieu, s'est effectivement identifié avec le temple, en ce qu'il emploie, pour parler de lui-même, des mots qui désignent la Shkhina, la présence de Dieu dans le Temple : il est la présence de Dieu. Les preuves se trouvent surtout chez Jean : « Moi et le père nous sommes un » (Jean 10, 30). « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jean 14, 9). « Voir » Dieu signifie que l'on voit Dieu dans les manifestations de la Shkhina dans la mesure où Dieu daigne se laisser voir. « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ; et le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les œuvres » (Jean 14, 10). « Père, tu es en moi comme je suis en toi » (Jean 17, 21). Dans Matthieu, il est écrit : « Il y a ici quelque chose de plus grand que le Temple » (Mat. 12, 6), c'est-à-dire : la Shkhina, telle qu'elle apparaît en Jésus, est plus grande que le Temple. À comparer aussi le passage de Mat. 23, 37 : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes » ; dans la tradition, il est d'usage de comparer la Shkhina à la poule attentionnée. Si Jésus est bien apparu ainsi, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il ait été accusé du crime le plus grave : de s'être fait Dieu.

3

Dans l'interprétation chrétienne, le monde, qui était assujéti à la mort, a été délivré par la mort expiatoire du Christ. Apparemment, le monde n'est pas délivré du mal ; son histoire effroyable, notamment sous le signe de la chrétienté, prouve justement le contraire. Le Messie et la paix vont pourtant de pair ; la paix est même exactement synonyme du Messie. La question seulement est de savoir si le Messie apporte la paix ou s'il ne peut arriver que lorsque la paix règne ? Dans cette question apparaît la signification du pacte que Dieu a passé avec l'homme : chaque participant au pacte apporte sa contribution à l'accomplissement des temps.

Dans la chrétienté, on a mis l'accent sur la foi dans le mode : « croire en... », ce qui fut fatal. Le choix de la vérité prit la même signification que la juste foi. Psychologiquement, on peut dire avec Ludwig Feuerbach qu'une telle foi empêche justement l'amour, qui devrait pourtant en être l'élément central ; car la foi sépare doublement, d'une part les bons croyants des « mécréants », d'autre part la théorie de la pratique. En effet, je peux très bien, au plus profond de moi-même, croire à l'amour et être en même temps le pire des sans-cœur vis-à-vis de mon prochain dans le besoin. Jésus lui-même insistait sur la pratique, dans le respect de la tradition judaïque, car l'amour est une catégorie pratique et non théorique. Il avait à cœur que la volonté de Dieu soit faite, et il savait que la vérité devient visible dans le résultat d'une telle action. La phrase de Jésus : « Vous les

reconnaissez à leurs fruits » (Mat. 7, 16 ; Luc 6, 44), porte un jugement impitoyable sur l'histoire occidentale qui se réclame de son nom.

La signification mystique que Paul donne à la croix (Eph. 2, 11 – 22), présuppose la construction du « péché originel » de l'homme, dont nous ne pouvions pas découvrir l'implantation dans l'Écriture (cf. chapitre premier) et un Dieu qui doit se réconcilier avec lui-même en s'immolant, à savoir réconcilier ses deux entités, celle de la justice et celle de la bonté, de la pitié et du pardon. Si nous nous arrêtons ici, le fossé entre un royaume céleste de Dieu et la terre reste entier ; car ce n'est qu'au sens mystique que les élus sont tout esprit, comme le dit Paul, alors que la paix sur terre est toujours inexistante. Celle-ci devient maintenant de fait le royaume du diable (Jean. 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11). Sur terre, l'homme prométhéen, puisqu'il veut améliorer le monde par sa contradiction et qu'il n'aspire pas en premier lieu au ciel, est mis sur le même plan que les pécheurs par les bien-pensants religieux ; pour eux, l'humanisme ou le socialisme sont l'opposé de la chrétienté, car ils attendent le salut du ciel uniquement et qu'ils condamnent un salut de l'homme par l'homme comme une outrecuidance absolue.

Mais Dieu n'est pas un magicien tout-puissant ; il n'y a pas de salut d'en haut, il doit venir de l'intérieur. En fin de compte, seule la raison peut convaincre, mais pas la foi, qui occupe et qui contraint. Seule la raison, qui suit « l'amour incorrompu » (Lessing), réunit tous les hommes, mais pas l'orthodoxie, qui favorise l'amour « particulier » et fonctionne donc de manière inclusive-exclusive. La croyance

qui prétend être connaissance ou même connaissance « transcendante », et qui de ce fait condamne le doute, n'est ni sincère ni humaine.

Au lieu du diable, il y a une autre négation à considérer, qui convient mieux au concept d'un Dieu unique, source de toutes choses. Les textes des Évangiles suggèrent que Jésus s'est lui-même identifié d'une manière quelconque avec le « Fils de l'homme » (ben adam). Cette désignation appartient depuis Dan. 7, 13 à l'apocalyptique judaïque et est un nom de code de l'autorité du dernier jugement. Puisqu'il est le « Juste », il exécutera la justice définitive. Lorsque Jésus se rattache lui-même avec ce Fils de l'homme, il s'agit d'une transformation de la représentation du Messie. Tout d'abord Jésus, dans Marc 12, 35 – 37, refuse que le Messie soit le fils de David, comme les rabbins le supposent et comme l'arbre généalogique au début de l'Évangile selon Saint Matthieu le confirme. Pour le justifier, il cite le Psaume 110, 1 dans lequel David, l'auteur, désigne le Messie comme son seigneur « à la droite de Dieu » ; il ne peut donc pas être son fils, mais, et c'est bien la signification de ce passage, le Messie est « ben adam », descendant d'Adam, c'est-à-dire directement de Dieu. Jésus, dans son discours sur le Fils de l'homme, rappelle le Psaume 34, 20: « Le malheur atteint souvent le juste, Mais l'Eternel l'en délivre toujours ». Ceci est à l'opposé de la représentation du Messie-roi davidien de la fin des temps, le libérateur politique d'Israël, d'après le témoignage contemporain des textes de Qoumran. Mais Pierre, dans Marc 8, 32, s'adresse apparemment à Jésus comme à un tel Messie ; or il suscite chez lui la contradiction la plus véhémente : il est

un adversaire (satan), qui n'a dans l'esprit que l'humain et rien de divin. Le plan de Dieu n'est pas la victoire politique finale absolue, mais le jugement définitif est la communion complète, lorsque le juste, abandonné de Dieu, se brise sur la croix. Car il a demandé à Dieu que Sa volonté, et non la sienne propre, s'accomplisse sur sa personne (Marc 14, 36).

Dans toutes ses représentations de Dieu (en théologie également) l'homme est fondamentalement éloigné de Dieu; car par la pensée, il se fait des images de ce qui n'est pas une image, mais qui rend possible toutes les images. Ce qu'est Dieu nous apparaît donc plutôt dans l'épouvante, qui est d'ailleurs muette; car lorsque nous sommes confrontés à ce que notre être a d'absolument effroyable, la vérité, – que Dieu nous protège! toute autre chose est secondaire, si nécessaire soit-elle à notre vie. Le cri d'épouvante du juste, qui déchire le monde, revendique Dieu; c'est la prière ultime.

D'après Matthieu, Jésus crie deux fois sur la croix avant de mourir. D'abord : « Et vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte (ἀναβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων) : Eli, Eli, lema sabakhthani ? (c'est-à-dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?) » (Mat. 27, 46). Mais les assistants ne le comprennent pas et croient qu'il en appelle à Elie, le protecteur des justes. Ensuite : « Jésus poussa de nouveau un grand cri, (κράζας φωνῇ μεγάλῃ) et rendit l'esprit. » (Mat. 27, 50). Après que le verbe ἀναβοάω anaboáo a été employé pour la première fois, qui signifie « s'écrier, élever un cri ou une lamentation, crier fort, revendiquer à haute voix », suit le verbe onomatopéique κράζω krázo « croasser, crisser », qui peut aussi prendre

le sens de « crier fort » etc. C'est probablement un son cacophonique, fort inarticulé, effrayant, qui se fit entendre.

(Eli, Eli...), que l'Evangile rend en araméen, est une citation du Psaume 22, 2. Au vu de la scène, les mots paraissent superflus. Ils sont déjà l'exégèse d'une épouvante muette, alors que tout le contexte est entrelardé de passages du psaume en question (Mat. 27, 35 = Ps. 22, 19 ; Mat. 27, 39 = Ps. 22, 8 ; Mat. 27, 43 = Ps. 22, 9 ; Mat. 27, 46 = Ps. 22, 2 ; Mat. 28, 10 = Ps. 22, 23, cf. Job 2, 11). Le psalmiste appelle le Dieu de la pitié (El, Adonai), pas celui de l'ordre universel et du jugement (Elohim). L'homme, qui était si divin et si juste qu'il s'identifiait avec le temple, avec la Shkhina, s'écrie dans le plus total abandon, et ce cri est une prière, un appel plaintif, accusateur, qui s'adresse à un Dieu absent, un Dieu qui ne montre aucune pitié, c'est la demande la plus douloureuse d'un naturel d'enfant, qui a placé toute sa confiance dans une dernière main protectrice et salvatrice et apprend que dans le plus grand danger, aucune aide n'en viendra. Comme pour Job, Dieu s'est retiré, a déçu les attentes humaines et pieuses. Il a même abandonné son propre fils dans la plus grande détresse, qui était une détresse pour Dieu.

Ainsi, la scène de la croix devient par la volonté de Dieu une scène entièrement humaine : c'est l'homme qui est crucifié, comme il a été crucifié dans l'histoire et le sera encore. Dieu ne règne ni paternellement ni juridiquement sur l'ordre du monde, et toute théodicée qui se réfère à une création du monde conçue de manière anthropocentrique est condamnée à l'échec.

Il reste la plainte et la question, lorsque l'effroi muet qui n'émet que le cri est dépassé, la question de la responsabilité de Dieu sur le monde de l'homme, avec lequel il a tout de même conclu un pacte.

La grâce de Dieu ne doit pas signifier qu'elle permet de relativiser d'une manière quelconque l'échec effectif, le désespoir véritable et la destruction ; bien plutôt nous ressentons la grâce lorsqu'il nous est donné d'exprimer ce qui est effroyable et qui pourtant nous a brisé la bouche. Du point de vue de la Shoah, une louange exaltée apparaît comme un blasphème et jurer peut être une véritable prière.

4

Où est le lieu de Dieu ? Où adressons-nous notre prière ? La définition générale du genre textuel de la prière implique qu'elle s'adresse à un Autre, dont il faut d'abord implorer l'écoute et la présence. Le mouvement propre à la prière est le « vers », et non pas « de – à », donc un « vers Lui ». Ceci vaut pour toutes les prières, même celles qui parlent de Dieu et le racontent. La note de base est la fête, la célébration hymnique. Dans la prière, l'homme s'appelle à Dieu, ce qui signifie aussi qu'il s'appelle à lui-même dans son essence. Tout véritable discours religieux est donc prière, et non théologie.

La mort de Jésus a rendu visible la cassure qui sépare le ciel et la terre : si le Fils de l'homme a prêché la présence du royaume de Dieu, il a tout autant insisté sur le fait que

celui-ci dépend de l'homme. Toutes les métamorphoses se font en l'homme. C'est de l'homme que dépend la venue du royaume de Dieu, et il n'y a pas d'autre présence de Dieu qu'en l'homme. « Que ton règne vienne, que ta volonté soit faite » doit signifier : fais-nous agir selon ta volonté, pour que puisse venir le règne où ta volonté s'accomplit ! C'est à nous d'abord de régler nos dettes à ceux à qui nous sommes redevables ; ce n'est qu'ensuite que Dieu peut nous pardonner, comme nous l'en implorons. Et comme tout vient de Dieu, nous Le prions à l'exemple de Jacob (Gen. 28, 20) de nous donner exactement ce qu'il nous faut pour vivre au jour le jour, et nous prions qu'Il ne nous soumette pas à la tentation, afin que nous ne décevions pas la confiance qu'Il met en nous et que Sa volonté puisse s'accomplir. Mais la prière fondamentale reste l'imploration de la communauté originelle sur laquelle se termine notre Bible (Apk. 22, 20), avec le « Maranata ! » de la 1^{re} Cor. 16, 22 : « Viens Seigneur » (de l'araméen) ; alors l'*eschaton*, qui est l'accomplissement de l'histoire de Dieu avec l'homme, est attendu. Paul, au passage cité, ne traduit pas l'appel araméen, ce qui indique qu'il était prononcé rituellement dans la communauté originelle. Suivant que l'on sépare le syntagme en mots isolés, il peut signifier : « Notre Seigneur est arrivé » « Notre Seigneur est là », « Notre Seigneur, viens ! ». Peut-être a-t-on inclus toutes ces significations dans cette imploration ; mais la plus urgente reste certainement celle de la prière : « Notre seigneur, viens donc ! »

Du fait du retrait de Dieu, l'histoire devient l'histoire de sa passion. Dieu s'est ainsi réduit à l'impuissance ; il ne veut

plus de sacrifice. Rien, ni dans la nature ni dans le destin humain, ne renvoie à un Dieu intervenant dans sa toute-puissance pour exaucer les prières suppliantes des hommes. Autant que nous le sachions, si nous sommes honnêtes, la paix ne peut venir que de l'homme qui travaille pour elle. L'homme religieux présuppose que Dieu demeure en lui, qu'il souhaite être présent en lui, et il veut s'efforcer d'être digne d'être appelé un temple de Dieu. C'est l'*imitatio Christi*.

Ce n'est que lorsque l'homme prend sa responsabilité qu'il peut rappeler le pacte à Dieu. Aux termes de celui-ci, toutefois, il ne s'agit pas de l'homme individuel, mais du peuple. (Il est facile aujourd'hui de ne pas remarquer que le Notre-Père n'est pas à la première personne du singulier, mais du pluriel : la communauté prie pour la communauté.) Le sujet auquel s'adresse Dieu est l'humanité, à qui la paix est promise lorsque viendra l'oint du Seigneur.

Pour Dieu, tout homme est l'humanité, car il est, comme Jésus le souligne, un Dieu des vivants et non des morts. Dans Mishna Sanhedrin (5), on lit : « Il a frappé chaque homme de la marque du premier homme, et pourtant aucun n'est pareil à un autre. Donc [comme il n'y a qu'un seul homme à avoir été créé], chacun est tenu de dire : le monde a été créé pour moi. » Cela signifie que chaque individu doit être conscient qu'il porte la responsabilité de tout un monde, et qu'il doit donc observer les commandements de Dieu. (Plus loin dans le texte, il est écrit : « C'est pour cela qu'un seul homme a été créé, pour t'apprendre que si quelqu'un détruit une personne, il lui sera compté la destruction d'un monde tout entier, et lorsque quelqu'un conserve une personne, il

lui sera compté la conservation d'un monde tout entier. »)
Cela signifie aussi que même lorsqu'un criminel est tué par raison d'État, c'est en lui l'image de Dieu et un monde entier qui sont détruits.

L'homme a été envoyé dans une longue quête dans le but de réaliser l'humanité. La narration de l'abandon du juste par Dieu a préparé l'homme européen, qui, livré à lui-même, découvre en lui les trois mondes spirituels qui le relient à l'humanité et qui lui sont à la fois chemin et viatique pour sa réalisation ; ce sont ceux qui, en son temps, provoquaient chez Kant une stupéfaction et un respect croissants : la connaissance scientifique et l'assurance d'être responsable de ses actes ; elles sont complétées par l'espoir d'une existence adaptée à l'esprit.

VII - L'œuvre communautaire

Regardez-vous, vous êtes tristes.

Inscription sur les murs de Paris, Mai 1968 ;

Marc 10, 22

1

« *Liberté, égalité, fraternité* – Mais comment parvenir aux mots de l'activité ? », demande Stanislaw Jerzy Lec¹. Les utopies classiques de l'État idéal font craindre qu'une communauté de gens civiques ne serait pas d'emblée une société libre. Ce n'est qu'à partir de l'obligation librement consentie d'accomplir un projet de longue haleine, entrepris ensemble, qu'une telle société serait éventuellement possible. La nécessité du consentement libre ne peut être donnée que lorsque l'œuvre communautaire est le besoin bien entendu de l'individu et qu'elle est considérée généralement comme absolument pleine de sens. C'est le cas lorsque l'accomplissement personnel de l'existence et le bien commun concordent en une entreprise d'amélioration constante des rapports.

Peut-on imaginer une société dans laquelle les citoyens s'entretiennent en permanence sur la manière de vivre ensemble en petits groupes et en grandes communautés, enfin dans l'État et dans le monde ? Dans les mass-médias, les parlements, les groupes d'intérêt, les associations et

1. Écrivain polonais (1909-1966).

sociétés, les écoles, on discuterait de propositions à ce sujet, on développerait ses propres idées et on les soumettrait à la discussion. Tout ce qui serait réalisé reposerait sur une convention de durée déterminée et serait déclaré provisoire, serait soumis à une vérification et à une correction constantes. Pourquoi vivons-nous dans nos soi-disant démocraties modernes sans appliquer cette méthode ou quelque chose d'analogue ?

Ex oriente lux : c'est de l'est que sont venues les religions. Mais la torche prométhéenne indique l'ouest. Au commencement étaient la narration selon laquelle Dieu a conduit son peuple hors de la misère égyptienne vers la Terre promise, et l'espoir qui en découle, à savoir qu'il le conduirait toujours là où la paix serait définitive. Comme le véritable salut n'arriva pas et n'est toujours pas arrivé, l'homme, à un moment donné – qu'il désigna du nom, religieux à l'origine, de « Renaissance » – se mit à réfléchir à ses propres moyens. La volonté prométhéenne rebelle et créatrice fit son chemin et créa le monde moderne et contemporain. Cette volonté est elle aussi guidée par une représentation de la paix, selon laquelle l'homme peut améliorer progressivement le monde de sorte qu'un jour il régnera sur son harmonie et que l'homme ne sera plus un loup pour l'homme, mais un allié. Or la société de compétition actuelle semble plus éloignée que jamais de ce but. Que s'est-il passé ? La réflexion sur l'action propre a été dépassée par la volonté d'agir, parce que celle-ci avait oublié son but. Le progrès, qui ne cesse d'augmenter en vitesse, est devenu inconscient et une situation paradoxale s'est produite : le Moi souverain

a été détrôné par sa propre création. Dégénéré en égoïsme forcené d'avidité, il croit encore régir parce qu'il « agit », mais en réalité il est entraîné, impuissant à se défendre, dans une démesure insensée.

Il ne peut être question de changer l'homme de fond en comble ; des expériences visant à produire l'*homo novus* ont été tentées en nombre suffisant au ^{xx}^e siècle. Mais c'est justement pour cela que nous savons aujourd'hui que l'homme, même le citoyen tout à fait moyen, paisible, est capable d'un jour à l'autre de commettre les actes les plus monstrueux : il suffit que les structures le permettent ou l'encouragent. Il n'y faut pas même l'extrême terreur politique : les circonstances économiques qui règnent suffisent largement ; en effet, il existe des quantités de preuves que les entreprises passent sur les corps d'êtres humains, lorsqu'il s'agit de leur profit. Mais la conscience sociale ne permet pas que les cas qui sont connus au fil des années soient reconnus comme indices d'une structure meurtrière ; au lieu de cela, on parle de cas particuliers meurtriers, on cherche si nécessaire un bouc émissaire, que l'on condamne sans mettre en danger le système, et la chose est réglée. Puisque c'est ainsi, il faut tout faire pour changer les structures et ne permettre sous aucun prétexte que des rapports relativement supportables versent, après l'intolérance, dans la terreur étatique.

Au commencement est le diagnostic. Le critère décisif d'évaluation des conditions régnantes a été nommé par Jésus : « Personne ne peut servir deux maîtres. [...] Vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon » (Mat. 6, 24) ; et la

question se pose aussi simplement que cela : « L'économie existe-t-elle pour l'homme ou l'homme pour l'économie ? » (Marc 2, 27). Il n'y a pas de doute : nous servons le capital. Seulement, trop de gens pensent être des profiteurs du processus capitaliste et expliquent leur malheur par d'autres causes. Les intérêts de l'économie restent incontestés ; car on est trop porté à croire au syllogisme trompeur que tout va bien pour le citoyen lorsque tout va bien pour l'économie. *Cui bono* ? Au lieu de cela, on devrait demander pour quelle économie tout devrait bien aller pour que tout aille bien pour le particulier.

Où accrochons-nous notre cœur ? Il y a quelques phrases toutes simples, dont la vérité nous frappe d'autant plus intensément que nous y réfléchissons longtemps. L'une d'elles est la constatation de Marx, que la propriété privée nous a rendus stupides. Dans les manuscrits économique-politiques de 1844, il écrit au chapitre « Propriété privée et communisme » : « La propriété privée nous a faits si bêtes et si simples, qu'un objet n'est *nôtre* que lorsque nous l'avons [...]. Le sens de *l'avoir*, simple détachement de *tous* les sens, a pris la place de tous les sens physiques et moraux. » N'est-il pas devenu plus qu'évident que nous vivons dans un monde cupide ? Nous subordonnons tout à notre cupidité. Même l'amour a été privatisé, comme il a déjà été développé plus haut : j'aime ce que je me suis déjà approprié, ce que j'ai déjà fait mien. Erich Fromm¹ a montré en 1976 que la constatation lapidaire de Marx suffit pour montrer toute l'étendue de notre misère, dont un élément déterminant est que, ensorcelés comme nous le sommes,

1. Psychiatre américain d'origine allemande (1900-1980).

nous croyons être riches lorsque nous possédons, alors que le contraire serait vrai. Comme l'a dit Robert Walser : « Ma richesse est de ne rien posséder. »

L'idée de la propriété privée appartient à l'ère de l'individualisme, celle des temps modernes. Sa distorsion lourde de conséquences est que nous croyons être ce que nous avons. Se rappeler la signification originale de « privé » ne ferait pas de mal : en latin, *privare* signifie « spolier ». L'idée est que la possession individuelle est un vol au bien commun. La privatisation implique le retrait de l'utilité commune par délimitation. Mais celui qui est exclu n'est pas le seul à y perdre, le propriétaire y perd aussi, il est obligatoirement « borné », car il n'y a rien de plus important pour lui que les frontières de sa possession. Jusqu'au plus profond de son âme, il devient ce qu'il s'est fait : un avare, un basilic, qui couve jalousement ses possessions, les yeux injectés de venin ; en effet, c'est un morceau de lui-même. Combien de chefs-d'œuvre de la peinture dorment-ils dans des coffres-forts, au lieu d'être à la disposition de la communauté pour son plaisir ?

L'individualisme a culminé au XVIII^e siècle dans le subjectivisme bourgeois. Au plus haut de l'échelle des valeurs se situe ce que Rousseau appelle le « sentiment de notre existence », la jouissance de soi-même. Dans la société bourgeoise post-révolutionnaire, les diverses formes de l'être social apparaissent à l'individu comme un simple moyen d'arriver à ses fins privées. C'est pourquoi il mène une « existence double », c'est-à-dire qu'il est d'une part appelé à contribuer en tant que citoyen à la société qui lui garan-

tit la jouissance individuelle, ce qui n'est un désagrément nécessaire qu'autant qu'il n'a pas fait de cette obligation une affaire de conscience de la plus haute importance, d'autre part il souhaite obtenir pour lui-même le plus possible d'espace privé, afin de se réaliser au sens subjectiviste. Or le subjectivisme est issu en réalité d'une abstraction : jusque dans les plus intimes recoins de son âme, l'homme est un être socialisé. C'est aussi bien le cas pour sa manière de devenir amoureux, pour les formes que prend cet amour, que pour sa manière de s'isoler : les « marginaux » occupent exactement la marge que la société leur réserve. On admet que l'homme *est* sa société ; il ne peut pas plus en sortir que le poisson de l'eau.

Le subjectivisme, dans un monde où la politique elle-même est devenue technocratique et administrative, a fait de l'égoïsme une vertu. On jauge la personne à l'aune du profit qu'elle arrive à tirer de quelque chose. On investit uniquement lorsque l'on peut profiter, que ce soit son engagement personnel ou même son amour. En général, on se laisse facilement guider par des considérations utilitaristes. Cette attitude joue par conséquent un rôle dans la religiosité : il serait trop pénible de se consacrer sérieusement à la religion, cela « n'apporterait rien », c'est pourquoi l'on se sert de décors religieux importés de n'importe où, comme ils se trouvent, et qui promettent ce que l'on veut bien entendre. Il en résulte ce que les sociologues de la religion appellent « religion-patchwork » : un grossier agglomérat de promesses quelconques, qui consolent et confortent le sujet isolé.

Le sens de l'intercession est que l'orant soit conscient de l'oraison collective (Jac. 5, 16) et conserve l'espoir de la communauté en ce que le père de ses enfants (de tous ses enfants) leur donne ce dont ils ont besoin pour vivre, à savoir du « pain » et pas « une pierre » (Mat. 7, 7 – 11). Effectivement, lorsqu'une communauté sait partager, le miracle se répète : un pain et un poisson suffisent pour rassasier tout le monde. Le sujet de la prière est la communauté, un « nous » ; combien en sont-ils conscients, lorsqu'ils récitent le Notre Père ?

Dans la religion, il ne s'agit pas du tout du droit au bonheur individuel ; le subjectivisme n'y trouve pas de piste. *The pursuit of happiness* n'est en aucun cas un contenu religieux. Il ne s'agit pas non plus de savoir si l'individu ira au ciel ou en enfer ; une représentation très limitée, dont on peut tirer parti efficacement. Au contraire, le contenu de la religion est l'espoir que les hommes puissent un jour vivre leur existence de manière à ce que Dieu puisse vivre parmi eux.

2

Par le fait que Dieu est le lieu pour le monde (maqomo shel olam), mais qu'il s'est caché de lui, de sorte que son lieu apparaît pour ainsi dire comme situé au-dessus de lui, c'est-à-dire retiré dans le ciel, s'ouvre pour les hommes la possibilité du re-tour (tshouva, μετάνοια metánoia). Dans la tradition judaïque, l'expression désigne la possibilité de

gagner sa part à l'amour créateur originel (khessed « bonté »), l'amour qui a créé l'origine et la recrée à neuf comme est recréé à nouveau chaque matin. Dans la , le peuple est à nouveau lié au lieu qui est Dieu (Deut. 4, 4). L'arabe *islam* a la même signification de retour comme liaison avec Dieu ; le mot, qui fait partie de la famille étymologique de *salam*, *shalom* (paix, achèvement), est d'abord un terme de qualité (celui qui possède la qualité d'être *islam* est « mouslim »), ce qui veut dire « vivre en accord avec la création de Dieu ». Comme toutes les choses et les êtres sont naturellement *islam*, l'homme doit l'être aussi, lui que son entêtement a mené à la différence et qui est donc appelé au retour, à la conversion.

Il est important que la notion de soit interprétée comme une notion dynamique (comme l'amour en est une également): l'efficacité, le procès, l'activité « vers » créent d'eux-mêmes la relation avec le lieu de Dieu. Ce « retour » ne signifie donc pas du tout un retour à un état « véritable » historiquement déterminé, mais désigne plutôt une avancée correspondant à notre désir et à notre espoir les plus pressants. Il est « le sens » de notre existence.

Toute vérité rendue tangible est l'expression directe de l'absence d'esprit et d'une illusion exaltée. Pourtant il y a des moments dans lesquels la vérité apparaît comme une entité non identique aux faits réels, comme un plus extérieur et supérieur par rapport à ce qui est réellement, et qu'il faut absolument réaliser. Dans la mesure où elle l'est, s'ouvre la voie d'une existence pleine de sens et atteignant la plénitude. Mais ce n'est que par rétrospective sur notre

propre expérience d'un enrichissement existentiel réussi que nous nous en assurons ; ce qui nous projette en même temps vers d'autres expériences qui restent matériellement indéfinissables jusqu'à ce qu'elles soient vécues. Ainsi vécue, la transcendance de l'existence conserve l'espoir que sa précarité ne devra pas rester le dernier mot dans l'histoire, mais que la confiance est légitime dans le procès de la raison.

Quel sens a donc la vie ? Lorsque nous sommes heureux, lorsque nous aimons et lorsque nous travaillons à un but humanitaire, cette question s'évanouit, car elle a perdu sa cause, qui est un sentiment d'insuffisance de l'existence. L'existence a un sens lorsque l'instant vécu est comblé ; il s'agit de la sagesse vécue d'après laquelle toute chose a son temps et, par conséquent, notre vie devrait y faire référence. Je pourrais dire aussi que ma vie a un sens lorsque dans la situation dans laquelle je me trouve, je ne dois plus rien. Nous touchons ici à une notion de dette¹ beaucoup plus valable au sens religieux que la dette morale. Je m'imagine une religieuse qui recure le sol dans un cloître, dresse la table pour le repas commun, puis débarrasse et fait la vaisselle..., en soi de petites besognes banales, mais tout ce qu'elle fait est fait pour la communauté et signifie pour elle servir son prochain, service d'amour, service de Dieu : cette religieuse vit comblée au jour le jour, il ne lui manque rien (Psaume 23, 1). L'amour est essentiellement exempt de dette, car il n'a rien à encaisser. S'il rend service aux

1. De l'allemand *Schuld*, signifiant dette, culpabilité, offense, péché (du verbe *sollen*, devoir).

autres, il ne compte ni ne décompte aucun intérêt, il fait cadeau de présence.

Deux choses suffisent à nous rendre heureux : lorsqu'un instant inespéré devient une rencontre qui comble le cœur et lorsque l'on offre d'un cœur libre. L'amour heureux vit de l'échange béni de telles trouvailles et de tels dons : trouver l'autre et se laisser trouver par lui, s'offrir à l'autre et recevoir de lui le cadeau d'être lui-même. L'absence totale de peur est un élément du bonheur. Le bonheur est une grâce, un cadeau, mais on doit aussi pouvoir le trouver. Une existence faite de calcul et de souci aura du mal à lire les signes de ses propres chances de bonheur. Il faut donc se préparer à se libérer de tout ce qui alourdit et rétrécit tant la vie que l'on ne perçoit plus ce qu'elle souhaiterait vraiment.

Or il existe des degrés de l'accomplissement de soi, les degrés supérieurs conditionnant et absorbant les inférieurs : seul celui qui est capable de bonheur peut aimer ; seul celui qui est capable d'amour peut aussi s'engager pour l'œuvre humanitaire. Lorsque, exempt de besoin dans l'instant, je jouis purement de l'harmonie parfaite entre mon être et le monde, je vis un bonheur sans mélange. Un désir plus profond d'accomplissement, qui transcende mon existence, se réalise lorsque j'aime. Finalement, dans l'œuvre communautaire à laquelle je contribue afin que l'humanité se produise, le besoin ultime est satisfait : ma vie a un sens éternel.

Quoi de plus intéressant pour nous que de gravir ces degrés, que de veiller à nous-mêmes pour pouvoir aimer, que d'aimer pour pouvoir vivre avec sagesse ? Alors, quand

notre existence réussit, nous sommes emplis involontairement de gratitude, et notre remerciement s'élève ; c'est alors que nous avons part à l'amour de Dieu (*amor Dei*) qui est à la fois l'amour pour Dieu et le sentiment d'être protégé par l'amour de Dieu. En considération de telles visions, on pourrait penser que la tentation d'une existence accomplie devrait réussir facilement. Pourtant, le monde dans lequel nous vivons n'est apparemment pas guidé par cet effort vers le bien, tout au contraire : nous nous soucions des biens qui appauvrissent. Le résultat est une société marquée par la folie, la dépression et la dépendance, une société qui, de plus, se nourrit d'une autre, bien plus grande, qui est privée du minimum vital ; et les différences entre elles s'agrandissent constamment. Trop de vies sont des échecs, même si la richesse extérieure statistique continue pour l'instant à s'accroître chez nous. Pourtant, la catastrophe est prévisible : si cela continue, cette civilisation, pourtant sous le sceau des Lumières, ne connaîtra pas de troisième millénaire.

Celui qui attache son cœur à la possession, qui « [amasse] des trésors sur la terre, où la teigne et la rouille détruisent, et où les voleurs percent et dérobent » (Mat. 6, 19), sera possédé par une peur profonde. Il s'agit d'une peur existentielle, à la fois peur pour l'existence et peur de la mort : faute d'une existence comblée, on identifie partialement son existence avec le Moi ; mais la conscience du Moi ne cherche à imposer que lui-même et ne possède aucune capacité en dehors de lui-même ; la transcendance n'est pour lui que perte de soi, destruction (Marc 8, 34 – 9, 1).

Celui qui est possédé par cette peur incline à construire une religiosité fausse, fanatique, dans laquelle tout tourne autour de la faute et de sa punition dans l'au-delà. La religion est née de la peur qui dévalorise la vie réelle au profit d'un imaginaire « royaume céleste ». Elle prétend libérer de la peur qu'elle présuppose chez chacun alors qu'en fait, elle l'enracine encore plus profondément et attache ainsi encore davantage ses adeptes – un cercle vicieux. Comme une telle religion se base uniquement sur la présence d'une peur existentielle largement répandue et en fait le fondement de son espoir, elle a besoin de dogmes de jugement et de grâce auxquels il faut croire – des lettres qui tuent.

La mort et l'acte de tuer ont certainement leur fascination. Notre imagination explore volontiers de tels contenus qui touchent aux limites de notre monde domestiqué par la culture ; l'inquiétant « nous chatouille et nous gratouille » ; nous nous réfugions ensuite d'autant plus volontiers dans les domaines familiers. Le désir d'aventure nous est également familier, lancer notre vie sur le tremplin, par jeu ou sérieusement. Puis il y a la nécrophilie proprement dite, le goût de la mort et de tuer. « ¡Viva la muerte ! » était le mot de passe des franquistes ; un blasphème désespéré sur la vie ! À l'ère de guerres civiles mondiales qui commence à notre époque, on voit apparaître de plus en plus le casseur qui ne pense qu'à charcuter, à incendier. Le type du casseur est connu depuis le temps d'avant les États nationaux modernes ; on connaissait l'« écorcheur » de la guerre de Cent Ans ou les groupements sauvages de lansquenets en rupture de solde de la guerre de Trente Ans. Les casseurs

méprisent la vie, parce qu'ils recherchent le sentiment de posséder le pouvoir absolu sur la vie. De ses propres idées folles, il faut toujours se persuader ; les casseurs doivent donc violer et assassiner constamment, sans pitié. Un bon casseur a été marqué très tôt de manière décisive par un milieu où la violence règne seule et où le faible n'a aucune valeur. De tels foyers se multiplient ; on n'a pas encore idée du danger qu'ils représentent.

Nous foulons quotidiennement la vie aux pieds, nos jurons le prouvent, qui vont des anciennes malédictions religieuses, aujourd'hui figées dans l'irréflexion, jusqu'aux nouvelles catégories absolument productives, qui touchent la sexualité, le centre de notre vitalité. De plus, le blasphème contre la vie s'exprime aussi sous la forme d'une misogynie, qui n'est pas simplement le reflet de la guerre des sexes menée des deux côtés, mais qui vise aussi la femme comme symbole de la vie. Comment interpréter autrement que des officiers de milice suisses, pendant leur service militaire se sont montrés capables de s'exercer au tir au pistolet en prenant pour cible une photo de nu féminin, dont il n'est pas besoin de dire où était placé le mille ? Les femmes portent le germe de la vie à venir. C'est pourquoi elles sont précisément le symbole de la vie et de sa protection. Mais lorsque des femmes sans défense, notamment des femmes enceintes, subissent un État de guerre ou des actes de terrorisme d'État, sont systématiquement violées puis martyrisées à mort de la manière la plus spectaculairement monstrueuse, le véritable but de l'agresseur devient clair : la destruction totale du groupe adverse ; il ne doit pas vivre.

Il est intéressant qu'aujourd'hui encore, en Afrique centrale, des femmes échappent à ce sort effroyable en faisant face en groupe à leurs ennemis, la poitrine démonstrativement exposée, un geste qui les rend absolument intouchables. Les femmes s'exposent donc collectivement, en incarnant précisément ce qu'elles symbolisent pour les attaquants et qu'ils étaient décidés à détruire en un fanatisme sans retenue : la source de la vie ; elles empêchent ainsi que le tabou soit enfreint.

Nous avons absolument besoin d'une culture de la vie. Nous en sommes très éloignés actuellement. L'évolution des églises qui approuvaient le culte de la mort et en même temps dénigraient la vie s'est révélée particulièrement fatale. Mais le commerce de la peur n'a finalement pas été payant pour elles : elles sont devenues manifestement ce dont Nietzsche les qualifiait déjà : des tombeaux de Dieu. Et ce sont précisément les églises qui se réclament d'un maître qui ordonnait : « Laisse les morts ensevelir leurs morts » (Mat. 8, 22), qui ont été le plus touchées. L'on pourrait se rappeler la question : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ? » (Luc 24, 5).

L'amour nous montre le chemin de la vie ; c'est sur les expériences de notre amour que nous devrions pouvoir édifier toute notre vie. Tout d'abord, il ne s'agirait peut-être que de prendre au sérieux la constatation que, dès que nous aimons, le monde habituel, cartésien, égocentrique, se révèle une construction insuffisante, parce qu'un Toi est devenu pour moi le monde – et que je perds ainsi, dans l'état merveilleux de l'ivresse amoureuse, toute pesanteur

terrestre et le couple bienheureux flotte dans un ravissement mutuel, comme dans les tableaux de Chagall, qui sont pleins d'autres tableaux qui embrassent le monde. Tant que nos rêves les plus importants ne se sont pas réalisés, l'amour « particulier » reste ce que nous pouvons vivre de plus intense ; car tout amour veut la présence, la satisfaction dans l'instant, et contient en même temps l'urgence de s'accroître.

3

Dans la société moderne, paradoxalement sous le signe de la communication, les gens vivent de plus en plus en voisins, mais pas ensemble. La « société de masse atomisée » est née, la *lonely crowd* (David Riesman¹). L'homme, qui s'isole dans la masse, développe un puissant désir de communauté. Il est alors décisif que ce besoin, car c'est sans aucun doute un véritable besoin vital, ne soit pas seulement satisfait sur le plan symbolique, par exemple sur un terrain de football ou dans une manifestation de rue, dont le sens est que chacun lance ses pavés dans la même direction que les autres. Dans tout rapport entre les hommes, l'activité commune est importante pour que se crée vraiment une communauté (les sentiments, aussi mystiques soient-ils, n'y servent de rien, restent toujours privés), il faut de plus que l'activité entreprise en commun ait un sens, et un sens unificateur. Le besoin de vivre en

1. Sociologue américain (1909-2002).

communauté est de l'intérêt objectif de l'homme ; il vient de la conscience profonde d'être impliqué dans le monde dans lequel chacun est appelé à le façonner activement.

Avant toute chose, l'homme veut vivre. C'est pourquoi il n'est que raisonnable qu'il établisse une éthique dont la convention minimale est que l'on ne doit se faire aucun mal les uns aux autres. Un degré décisif de la civilisation est atteint lorsque l'homme se rend compte qu'il vaut mieux parler que frapper. Dans un temps où la conscience des frontières entre les peuples n'était pas encore très développée, l'état de paix se réfère au groupe propre. Ceci vaut encore pour l'idée d'empire mondial romain : à l'intérieur des frontières de l'État (*pomerium*, à l'origine, la frontière de la ville de Rome) règne la paix (régime de convention), à l'extérieur *bellum* (régime sans convention, guerre). L'extension de l'Empire peut donc se comprendre comme une « pacification » (*pacificatio*). Depuis la Renaissance, l'idée d'alliances entre États existe. Henri IV a même eu l'idée d'États unis européens. Aujourd'hui, nous sommes peut-être sur le point de surmonter les blocs internationaux ; il faudra que l'on puisse concevoir qu'il n'existe plus qu'une seule force militaire décisive, soumise par une convention internationale à un code fixe selon lequel elle peut être amenée à intervenir. Cette police du monde, en considération des réalités politiques, pourrait provisoirement être les États-Unis, malgré toutes les arrière-pensées au sujet de leurs tentatives d'hégémonie. En tout cas, elle devrait être sous les ordres de l'ONU et intervenir exclusivement selon un catalogue de critères définitif, mais alors dans tous les cas échéants.

Toni Negri et Michael Hardt ont publié un livre sous le titre *Empire* (Exils, Paris et Harvard Press, Cambridge 2000) qui positionne le marché mondialisé come une réalité établie et qui replace l'espoir révolutionnaire dans ce nouveau contexte. Comme un marché mondial ne peut pas exister sans ordre juridique ni sans moyens de le garantir, le procès du capital mondialisé (le « capital collectif ») retire leur pouvoir sur les plans politique, culturel et militaire aux États nationaux, qui perdent ainsi de plus en plus leur souveraineté, et en fait « l'Empire ».

Les auteurs distinguent nettement l'impérialisme de l'empire : l'hégémonie relative et les efforts constants d'hégémonie des États-Unis n'ont pas à être qualifiés généralement d'impérialisme, mais plutôt d'expression du procès du capital, qui est devenu mondial depuis la fin de la guerre froide au xx^e siècle. À présent, l'Empire menace, en employant des méthodes totalitaires, de faire arriver « la fin de l'Histoire » : en matière de politique du pouvoir, il n'édifie que ce que le capital collectif exige. À l'intérieur de ce système en construction d'un ordre biopolitique sous contrôle totalitaire, il s'agit d'éveiller le désir de justice humaine et de le garder éveillé, en termes politiques : le désir de démocratie, qui signifie la souveraineté de tous, même sur les moyens de production et finalement sur les rapports de production. Negri écrit dans *Le Monde diplomatique* de janvier 2001 : « Seul le 'commun' se dresse contre l'Empire. » (« le commun » – et non le « bien commun »).

Un complément de l'éthique élémentaire est que l'on doit aider les nécessiteux de sa propre ethnie. L'intériorisation de telles règles entraîne la *compassio*, la pitié. On éprouve de la compassion pour ses semblables, ce qui peut très bien se limiter exclusivement à son propre peuple, mais aussi s'étendre à l'humanité toute entière. On peut éprouver de la compassion pour les animaux ou même percevoir que toute la création soupire avec nous (Rom. 8, 22). La compassion est pervertie lorsque le sentiment d'empathie devient plus important que l'acte secourable ou lorsque l'on exerce la bienveillance au lieu de faire régner la justice. On se rend compte de l'importance de l'attention d'autrui. C'est pourquoi il faut enjoindre aussi : fais attention à ton prochain comme à toi-même ! L'attention implique, mais l'on n'y pense pas toujours, que l'on recherche la compréhension de l'autre. Alors, Thésée peut prononcer la phrase merveilleuse dans la deuxième tragédie oédipienne de Sophocle : « Je sais, je suis un homme, et demain / m'apparaît aussi incertain qu'à toi ». Qui arrive à ce niveau peut se solidariser avec tous les désavantagés, découragés, blessés et torturés, et il s'y engagera.

Le partage se situe au plus haut degré du comportement éthique. Dans ce monde, nous partageons la vie avec tous les autres humains, et ceci pas seulement dans le sens abstrait comme dans le dicton : « Nous sommes tous dans le même bateau » qui ne dit pas qui tient le gouvernail et qui rame, mais dans toutes les questions de la vie quotidienne pratique. Dans les conditions de la propriété privée, il y aura toujours un manque, malgré toute la richesse accu-

mulée ; ce n'est que lorsque nous saurons partager qu'il sera comblé. C'est pourquoi nous prions pour « notre pain quotidien », c'est-à-dire que la justice se fasse (« que Ton règne vienne »), shalom, pax. Mais tant que l'on écrira des histoires de vainqueurs et que l'on fêtera des victoires, il n'y aura pas de paix.

Là où il n'y a pas de travail commun, que ce soit dans la vie commune du couple, dans la famille ou dans d'autres cadres sociaux, le sujet régresse et s'isole en soi-même. (« *Incurbatus in se* », « incurvé en soi-même » est la formule générale de l'état du pécheur.) Il substitue le manque en exagérant peut-être la prévoyance, qui est de nature égoïste en réalité, ou en étendant son environnement sentimental. Il doit le faire, car il doit couvrir un profond sentiment de passivité, d'inutilité, d'impuissance ; on a l'impression larvée d'avoir manqué ou perdu quelque chose, sans savoir vraiment quoi, il s'y mêle une douce nostalgie : les choses ne sont pas comme elles devraient être, mais que peut-on y faire. ... Ainsi croît la disposition à se donner des succédanés de la vraie sensation, tout le kitsch que produit sur mesure l'industrie du divertissement. (On peut lire en négatif, pour ainsi dire, dans ses produits et dans sa publicité, ce qui nous manque.) On ne trouve pas la satisfaction, mais l'engourdissement ; et la drogue du divertissement demande à être consommée en permanence. Le divertissement de masse est devenu le parfait moyen de nous distraire de nos vrais besoins. Il l'était déjà en germe dans la Rome des *circenses*, mais encore bien plus aujourd'hui, où un film comme *Titanic*

remplit sa fonction lorsque le plus possible de gens sont tristes en même temps pour la même raison. Cela veut dire aussi que l'essentiel de cette fonction est d'être un succès mondial. On pourrait dire la même chose de l'apothéose dont « Diana » a été l'objet dans la chanson qui lui est consacrée, laquelle est une abominable rengaine, mais qui remplit précisément cette fonction par sa diffusion générale.

Il s'agit dans l'ensemble du gain émotionnel d'une tristesse sucrée, exaltante, doucement fondante ; du chocolat pour l'âme. On est bien réellement triste, mais on ne le sait pas, car on n'a conscience d'aucune raison de l'être. C'est pourquoi on se maquille, on positive et l'on pratique l'optimisme, sans penser que le cadran solaire lui-même ne peut indiquer les heures joyeuses qu'avec des ombres. Si nous savions ce qui nous afflige, nous serions prêts à agir ; mais il semble plus confortable de se réfugier dans une passivité collective que d'être un individu responsable, qui intervient sur une machinerie sociale aux rouages bien huilés. À titre d'ersatz, on détourne ce qui nous oppresse et l'on dirige son sentiment sur un symbole disposé précisément à cette fin. La conscience d'être triste pour une raison élevée sublime l'être jusqu'à « l'autre moi-même », prétendu meilleur, ce qui est une illusion qui ne fait que renforcer l'attitude passive.

4

Tout homme veut tout d'abord vivre ; même celui qui mène l'existence la plus misérable. Celui qui méprise sa vie pour une récompense plus élevée ne fait que confirmer cela et montre de plus que l'homme ne veut pas seulement vivre d'une manière quelconque, mais vivre la meilleure vie possible. Chez Nietzsche, cet instinct fondamental de la nature s'appelle « volonté de pouvoir », « pouvoir » n'étant pas l'exercice d'un pouvoir contre quelques-uns ou quelque chose, mais avoir pleins pouvoirs, être en pleine possession de toutes les facultés de son être, dont la plus haute est la maîtrise de soi. Pour bien comprendre la notion, il est bon de se référer à la notion théologique de la toute-puissance attribuée à Dieu.

Il a été montré dans ce qui précède que nous avons une représentation pervertie de la bonne vie, qui vient de ce que nous plaçons le Moi au centre. Ainsi, d'après Adam Smith et Rousseau, nous avons développé toute une théorie de notre socialisation sous le signe d'un égoïsme « naturel » et nous en avons tiré la justification de notre action politique et économique. Le fait que l'impossibilité de passer du sujet cartésien à l'Autre n'ait pas été considéré comme un scandale philosophique en est un. La philosophie souffre traditionnellement d'un manque de psychologie (au sens moderne du terme). Pourtant la psychologie, qui est devenue la thérapeutique du ^{xx}e siècle, semble souffrir à son tour d'un manque de sociologie : l'homme qui souffre des insuffisances de son être, est renvoyé à la perception

des affects. Des aphorismes comme « les sentiments ne sauraient mentir » indiquent que la « vraie sensation » est le lieu de la vérité, et *sa* vérité suffit comme vérité. Tout comme les affects sont égoïstes, y compris ceux qui s'exercent sur un objet, la vérité devient alors une affaire privée. Peut-être, après les époques de la thérapeutique religieuse, philosophique et psychologique, y aura-t-il une ère sociologique, en tout cas elle sera certainement, comme les précédentes, grevée d'erreurs théoriques, et pourtant nécessaires, car dans l'art de guérir, celui qui adoucit les peines a raison.

La psychologie s'efforce de combler le manque de sociologie, en réintroduisant artificiellement des rituels (notamment aussi parce qu'on les a sortis du cadre religieux et qu'ils n'ont donc plus d'effet). Elle met à profit l'expérience que l'individu parvient mieux à guérir de ses expériences extrêmes lorsqu'elles sont intégrées sur le plan social. Dans une école américaine, en 1999, deux élèves appartenant à une société secrète, après avoir mûri leur plan pendant des années, placèrent des explosifs, puis tirèrent au hasard avec des armes semi-automatiques sur leurs professeurs et leurs camarades laissant un bain de sang derrière eux. La tuerie n'avait pas encore pris fin que des élèves alarmèrent depuis l'école non pas la police, mais la télévision. Lorsque le lendemain, les élèves consternés formèrent une longue chaîne en se donnant la main, allumèrent ensemble des bougies et chantèrent, cela contribua certainement à assumer leur propre consternation, mais il est à craindre que cela en demeure là et que la société n'ait pas non plus la force de découvrir les

causes de l'acte ni les circonstances qui l'ont favorisé et qui favorisent encore d'autres crimes similaires, ni de fournir de l'aide. En effet, un tel acte concerne tout le monde. Il faudrait une éducation produisant une « conscience générale des mécanismes » (Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*). Le président des États-Unis d'Amérique, qui dépense chaque année 2 à 3 milliards de dollars pour le traitement de blessés par balles et où, statistiquement, une douzaine d'enfants et de jeunes sont tués chaque jour, annonce son intention de renforcer la sévérité des normes pénales *ad hoc*, entre autres de rendre les parents responsables pour leurs enfants, lorsque ceux-ci tuent en tirant par balles. Ce genre de politique n'est pas pratiquée uniquement aux États-Unis ; le peuple veut ses victimes, pour ne pas avoir à réfléchir sur lui-même. En outre, on a pu lire dans les journaux qu'au moment même de la tuerie, une réunion du plus puissant lobby des marchands d'armes avait lieu dans le même État, avec pour but d'obtenir le permis de port d'armes sans condition pour tous les citoyens libres. Le président de cette association, lorsqu'on lui demanda si le massacre dans l'école n'aurait pas pu être évité grâce à une loi sévère sur les armes, répondit que bien au contraire, de tels actes ne se dérouleraient pas de manière si horrible si tous les élèves avaient des armes et pouvaient s'en servir pour se défendre. Il y a lieu de remarquer que peu après, la Chambre des représentants a refusé des lois plus sévères sur les armes.

La propriété privée nous a rendus stupides, tellement stupides que nous ne remarquons même plus combien

nous sommes pauvres et tristes en réalité. Et si nous devions tout de même nous en rendre compte, nous n'en connaissons pas la cause, car nous la cherchons toujours dans notre propre situation et nous sommes susceptibles au lieu d'être sensibles, douillets au lieu d'être endurants à la souffrance, chavirés au lieu d'être charitables. Il a toujours été le propre d'un gouvernement sans scrupules d'ôter à ses sujets la force de pouvoir souffrir de quelque chose. D'où l'ordonnance *panem et circenses* qui nous a aujourd'hui si entièrement anesthésiés que les sociologues parlent de « société du plaisir » ou « de l'amusement ». Il s'agit de la vision décrite dans *Brave New World* de Huxley, une œuvre qui est devenue un miroir dans lequel nous reconnaissons sans peine les caractéristiques de nos rapports sociaux. Contre la vie superficielle que nous observons partout et qui se doit à elle-même cet endo-centrisme, il faudrait conserver ces deux qualités : sensibilité et endurance. Elles ouvrent la voie qui conduit d'une vie privée, bornée, à une vie meilleure, plus riche, que nous désirons parce qu'elle nous relie à d'autres hommes, à tous les autres.

Le mode de vie approprié à l'homme est la pleine jouissance de la vie dans la plénitude de l'instant. Néanmoins, jouissance ne signifie pas boire du miel à satiété, mais participation intensive, c'est-à-dire se réjouir de tout cœur, avec enthousiasme de ce qui réjouit, de s'attrister et compatir de ce qui est triste, de souffrir de la peine d'autrui et avec lui. Mais la compassion, qui n'est plus un écoulement intérieur mou qui empêche d'agir, nous oblige à l'engagement avec toute notre attention et notre disponibilité.

5

On devrait se mettre d'accord que la souffrance ne doit pas forcément exister. Il faudrait alors tout faire pour l'amoindrir et l'éliminer. Partout où l'injustice est manifeste, il faudrait protester et réclamer justice à cor et à cri.

La théodicée des Lumières indiquait à l'homme que la souffrance avait quelque chose de bon, en stimulant l'amélioration des rapports humains. Nous avons suivi cette voie : grâce au progrès technique, le monde s'est transformé à une vitesse ahurissante et continue à se transformer. L'homme s'est approprié plusieurs domaines qui autrefois avaient sur lui force de destinée. Il y a gagné des libertés inouïes, qu'il peut exercer partout où il en assume l'entière responsabilité. C'est ici qu'apparaît la dialectique des Lumières : là où manque la responsabilité, la liberté accordée se transforme en véritable aliénation. L'homme devient le vassal de ses propres produits ; de sujet, il devient objet de sa propre Histoire. C'est ainsi que, dans le monde moderne, le complexe social est toujours devenu davantage une machine que les Lumières voulaient dépasser, et que le sentiment déjà contemporain de l'absence de sens, le nihilisme, s'est développé. Dans un monde absurde et sans valeur, rien n'a davantage de sens que le plaisir immédiat, la souffrance en est la plus éloignée.

S'il était possible de redonner à la souffrance la position qu'elle avait au siècle des Lumières, l'on pourrait passer outre le sentiment paralysant de la perte de l'histoire et

partant, de l'absence de sens. Mais une telle entreprise ne peut réussir que dans un deuxième retour aux Lumières : ce n'est que lorsque nos actes donneront le primat à la raison éthique que nous obtiendrons la liberté qui est propre au monde moderne.

Actuellement, la société est déterminée par le pouvoir, la domination et le profit personnels ; la liberté sociale dans l'œuvre communautaire solidaire semble être une utopie absolue et les utopies sont tournées en dérision de toute façon. La raison telle qu'elle est exigée ici apparaît au plus dans la conviction d'individus ; ceci bien qu'entre-temps, le grand public se rende de plus en plus à l'évidence que notre époque est entrée dans une « fin de partie » à la Beckett. Mais peut-être est-il trop tard pour la raison et l'homme a peut-être déjà choisi le joyeux coup de balai. Car la raison a besoin d'espoir, et aujourd'hui le désespoir est général.

Nous n'avons pas de futur, car nous n'avons pas de présent. Que signifie le présent à notre époque ? Peut-être ce que Kafka a exprimé ainsi : être digne du salut, même si le salut ne vient pas. Dans notre discours, cela signifie : combler l'instant de la vie. Si nous nous orientons dans cette direction, la métamorphose est possible : notre renaissance en tant qu'êtres présents d'esprit. Réfléchissons : plutôt que d'exercer un pouvoir, il vaut mieux être en pleine possession des forces de son être et établir avec le monde un rapport approprié, à partir de la plénitude de son existence. Plutôt que de passer en maître sur le corps des autres, il vaut mieux être maître de soi-même, ne pas avoir besoin de l'autre, mais plutôt être libre de lui prêter

attention et de l'aimer. Plutôt que de veiller à son propre avantage et d'entasser des biens, il vaut mieux être riche en amour, le donner et le partager. Le puissant qui n'est pas maître de soi-même se sépare du monde dans lequel il est objectivement impliqué; il « objectivise », il abstrait, pour avoir l'accès, le contrôle. Le maître, qui a besoin de sujets car il ne se maîtrise pas lui-même, se lie à ceux qu'il se subordonne; c'est pourquoi il vit essentiellement en dehors de lui-même et a perdu son être. Celui qui se préoccupe de son profit s'identifie avec des choses mortes, s'isole. L'amour-propre nous rend impuissants, aliénés et solitaires, mais il nous trompe en même temps là-dessus en nous renvoyant une image de nous-mêmes puissante, libre et riche. Nous percevons peut-être notre propre pauvreté quand nous nous sentons inopinément heureux, lorsque nous avons pour une fois renoncé au pouvoir alors que nous aurions pu facilement l'exercer, ou que nous abdiquons tout à coup notre domination et commençons à aimer, ou encore lorsque, au lieu de nous octroyer un avantage qui nous revenait, nous le partageons équitablement ou nous en faisons cadeau d'un cœur libre.

Les hommes attribuent à Dieu la toute-puissance, la domination et l'arbitraire. Ces attributs sont ceux d'un être idéal qui dirige toute la création d'une manière supérieurement bonne. Mais cette bonté implique aussi que Dieu souffre avec sa création, car il l'aime jusqu'au don de soi, à tel point qu'il souhaite habiter parmi les hommes. Ceci semble être une contradiction, la perfection n'étant pas compatible avec le désir puisque celui-ci révèle un

manque. À condition que les trois attributs susmentionnés conservent un sens, ils ne doivent toutefois pas aboutir à la représentation d'un roi absolutiste trônant au plus haut des cieux mais servir à exprimer l'essence de la perfection : l'être parfait est en pleine possession de ses forces, est maître de lui-même en tout et agit en toute liberté, sans qu'il soit porté atteinte par là à sa perfection d'une manière quelconque. Dans cette acception, la métaphore du roi du monde est compatible avec l'affirmation théologique que Dieu est principalement l'esprit de l'amour. En Lui se réunissent la justice et la grâce ; en effet, en supposant la perfection de Dieu, nous y associons l'idée que nous sommes vus par des yeux qui n'ont pas besoin de nous juger d'après nos actes, contrairement à nous.

Comme nous sommes des êtres tout autres que parfaits, que « les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse » (Gen. 8, 21), et que nous ne pouvons faire le bien qu'en agissant moralement, nous avons besoin de mettre nos sens et nos coutumes et, par conséquent, nos actes, au service de la perfection. À cet effet, nous n'avons qu'une seule aune : la raison éthique. Il s'agit de la faculté de s'orienter vers les idées objectives qui soumettent notre existence à un devoir absolu. Nous vivons à partir du lieu de la raison éthique lorsque nous sommes venus à nous-mêmes. Ce lieu « humanitaire » transcendant n'est pas saisissable rationnellement (encore moins irrationnellement), mais c'est sur lui que repose toute pensée rationnelle, pour autant que nous lui attribuions du sens (suivant la question de sens philosophique). Les Lumières du XVIII^e siècle ont notam-

ment échoué pour n'avoir pas compté avec la méchanceté fondamentale de l'homme. Combien brutalement ce qui avait commencé au nom de la raison a basculé dans la Terreur de l'époque de Robespierre !

La pensée de la paix éternelle est tout aussi abstraite que celle de l'au-delà. Mais elle est pourtant notre plus grand espoir de patrie. Ainsi, comme Jésus annonçait la présence du royaume de Dieu, auquel participerait ici et maintenant quiconque changerait radicalement de mode de vie (μετάνοια *metánoia*), on peut aussi dire de la paix éternelle qu'elle se réalise en chaque homme et toujours entre les hommes chez qui l'œuvre communautaire est entreprise. La méchanceté fondamentale de l'homme n'est pas modifiée – comment pourrait-elle l'être ? – mais il s'agit de la transformer en bien. Vu le fait que huit cents millions d'êtres humains souffrent continuellement de la faim en ce moment, il pourrait par exemple paraître raisonnable d'utiliser l'immense potentiel humain d'agression et d'inimitié pour déclarer la guerre à la destruction de la Terre et rendre fécond le désert.

La raison éthique éclaire nos étapes, les démarches que nous devons entreprendre. Elles sont pleines de sens en soi car elles font partie de la grande œuvre communautaire. De cette façon, même si nous sommes portés par le désir d'atteindre le but, nous avons en cours de route des moments de plénitude et nous obtenons ainsi notre part d'immortalité, le sens éternel de la vie. Toutefois ce désir reste douloureusement vain lorsque nous avons perdu notre orientation et ne savons plus par où il vaut la peine de commencer ; alors nous restons dehors, au froid, parce

que nous ne sentons plus nos cœurs (Mat. 8, 12). Pour savoir ce que nous devons faire, nous devons d'abord agir (Jean 7, 17); lorsque nous avons part à l'œuvre communautaire, notre profond désir devient immense espoir qui ne peut pas être déçu (Rom. 5, 5) et les étoiles-guides se remettront à briller. C'est l'étoile du matin à l'est : l'espoir de la paix, du temps de la plénitude et de l'oïnt du Seigneur (shalom signifie étymologiquement « plénitude, satisfaction » et se rattache à une racine « avoir en suffisance, être entier »); et voici à l'ouest, l'étoile du soir : l'acte prométhéen transformé de l'œuvre communautaire. Et justement les deux étoiles sont identiques.

Nous devons observer la raison éthique, qui n'est possible que lorsque le Moi prométhéen se métamorphose en Nous. Le monde n'a pas un sens en soi, il n'a pas à en avoir un, vu l'incommensurable douleur qu'il renferme. Mais l'homme peut donner un sens au monde, et non pas un sens théorique mais pratique : il peut changer le monde (« De leurs glaives ils forgeront des hoyaux, et de leurs lances des serpes », Esaïe 2, 4).

Immédiatement, il s'agit de choisir et d'appréhender la meilleure vie. Je suis toujours insuffisant à moi-même. Dans l'amour, je suis déjà infiniment plus riche et lorsque j'oriente mes actes d'après la raison éthique, lorsque je revendique la justice pour tous, j'ai part au sens éternel de la création, quel que soit mon destin. La perspective de la Terre promise doit me suffire, car je vis encore dans une ère de ténèbres, où la vie maltraitée ressuscite en résistance.

Table des matières

I - La contradiction prométhéenne et sa condamnation.....	9
II - Contre l'éducation morale	37
III - Sur l'altruisme	63
IV - Le libre-penseur et les générations.....	85
V - On n'aime pas un Voltaire	95
VI - Résurrection	111
VII - L'œuvre communautaire.....	127