

DENIS GUÉNOUN

CONFÉRENCES DE L'ORATOIRE

(« PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE »)

**ORATOIRE DU LOUVRE, PARIS
2016-2017**

4 octobre 2016

A propos de l'être

L'ancienne logique, la logique classique, définissait deux caractéristiques différentes pour toute notion, ou tout concept : l'*extension*, et la *compréhension*. L'extension d'un concept était l'ensemble des objets d'une même classe, réunis par ce concept. Prenons pour exemple la notion de table. L'*extension* de cette notion est l'ensemble des tables que le mot permet de désigner, à l'exclusion par exemple des chaises et des armoires. (Je note au passage que, quand les philosophes veulent prendre un exemple simple, c'est souvent une table, ou un arbre. Comme si tous les philosophes ne pratiquaient la philosophie qu'assis à une table devant une fenêtre, d'où l'on aperçoit un marronnier.) La *compréhension* du concept, elle, est l'ensemble des caractères d'un objet désigné par le mot. Ainsi, la notion de table – pour m'inscrire dans cette auguste lignée – nous permet de savoir que l'objet comporte un plateau, sur lequel on peut faire une activité plus ou moins utile, plateau généralement supporté par un ou plusieurs pieds. Une question intéressante, mais connexe, est de savoir dans quelle mesure la compréhension d'un concept permet, ou non, d'inclure des sens dérivés ou figurés, comme ceux de table de multiplications, ou de table des matières. Laissons cela pour l'instant. L'ancienne logique avait établi une sorte de loi, selon laquelle l'extension et la compréhension d'un concept varient en raison inverse. Ce qui veut dire que lorsque l'extension augmente, la compréhension diminue, et réciproquement. Par exemple, si je passe du concept de table à celui de meuble, l'extension augmente. Il y a plus de meubles que de tables, puisque toutes les tables sont des meubles, mais tous les meubles ne sont pas des tables. Dans les meubles, on inclut les chaises et les armoires, ce qui fait un plus grand nombre d'objets. Mais, lorsque je dis *meuble*, je sais moins de choses sur chacun de ces objets que je n'en sais si je dis *table*. En tant que meuble, l'objet dont je parle est souvent en bois, plutôt utile, déplaçable, etc. Alors que comme table, le même objet est en bois, utile, déplaçable mais en plus comporte un plateau et généralement un ou plusieurs pieds. Ainsi, de table à meuble, l'extension

a augmenté, et la compréhension diminué. Telle était une des visions de l'ancienne logique.

Si nous remontons dans l'extension, nous pouvons passer ainsi de table Louis XV à table, puis de table à meuble, puis de meuble à objet utile, puis d'objet utile à chose matérielle, etc., avec des étapes intermédiaires ou pas. Chaque fois, nous incluons un plus grand nombre d'objets, et nous connaissons moins de propriétés pour chacun d'entre eux. Au bout de cette chaîne, si nous cherchons quelle est la classe d'objets la plus générale, qui comprend tout ce qu'on peut désigner ou penser, selon certains philosophes, pas tous, nous parvenons à un mot, une notion, – peut-être un concept, c'est à voir –, celui d'*être*. De tout, on peut dire que cela est. Au moins dans certaines langues. Tenons-nous pour l'instant dans le champ du français : de tout, on peut dire en français que cela est. Non seulement les objets matériels, qui sont, mais également les objets de pensée, ou les objets imaginaires, qui *sont* aussi, selon un autre mode (être imaginaire, être de pensée, être de réflexion), et donc, pas seulement pour les objets réellement existants, mais aussi pour les autres : une licorne (voilà encore un animal très prisé par les philosophes, je m'insère aujourd'hui dans de solides traditions) une licorne *est* – au moins comme objet littéraire, artistique. Elle *est* imaginaire, et donc elle est, d'une certaine façon. Être, ce n'est pas exister réellement, l'affaire serait trop simple (et sans doute trop pauvre). Toutes sortes de choses dont l'existence est discutable *sont*, assurément : les créatures de mensonge, les objets de pensées fumeuses, les figures de rêves. Donc, dans cette hypothèse (et cette langue) tout est. Sauf peut-être, mais c'est une drôle d'affaire, le non-être. Le néant. Laissons cela aussi un instant, même si la question (est-ce que le non-être est ?) se voit discutée depuis les origines de la philosophie : elle fait l'objet de grandes parties du magnifique dialogue de Platon consacré à l'être, qui s'intitule *Le Sophiste* – et donc, si elle est longuement examinée par un esprit d'une telle profondeur, c'est que la réponse n'est pas acquise¹. Mais passons. À cette exception près, de taille, on peut dire que tout est. Ce qui signifie que la notion d'être est la plus générale qui soit, et donc celle dont l'extension est la plus vaste. Mais si la règle de l'ancienne logique est valide, cela signifie, du même coup, que la compréhension de ce concept est extrêmement faible. À vrai dire, si de tout on peut dire que cela est, en le disant, de chaque être, on ne dit rigoureusement rien. Si l'extension du concept d'être est absolument générale, alors sa compréhension est vide.

¹ Platon, *Le Sophiste*, trad. et prés. par N.-L. Cordero, GF-Flammarion, 1993.

C'est ce dont le philosophe allemand Hegel² prend acte, à sa façon, lorsqu'il écrit : « cet être pur est l'*abstraction pure* (...) qui, pris en son immédiateté, est le *néant*. (...) Le *néant* (...) est de même, inversement, *la même chose* que l'*être*. »³ En effet, si pour aboutir au concept d'être il faut préalablement retirer toutes les propriétés particulières des objets, alors il est abstraction totale, pure, et en ce sens, vide de tout contenu propre, il est équivalent au concept de néant qui est le résultat d'une abstraction équivalente. Être et néant se trouvent ainsi paradoxalement réunis par le vide qui leur est commun. Mais de nombreux philosophes se sont opposés, ultérieurement ou par avance, à cette façon de voir. Car cette évacuation de tout contenu laisse un reste, presque nul mais pas tout à fait : l'opposition elle-même, entre *être et ne pas être*. Le vide de ces deux termes, et donc la nullité de leurs valeurs contraires, ont été contestés selon trois approches.

En premier lieu, on peut considérer que cette façon de voir (qui pose que le mot être est vide de tout sens déterminé) procède d'une confusion entre deux usages du terme : son emploi que l'on dira « prédicatif », et son emploi comme copule. Commençons par le second. Une *copule* est un mot de liaison, qui n'a de valeur que par la relation qu'il établit entre deux termes. En ce sens, « être » est une simple copule si je dis : la feuille est bleue, ou cet homme est un Français. D'ailleurs, certaines langues n'emploient aucun mot pour établir ce lien, ce qui semble confirmer que le vocable assume là une fonction seulement syntaxique, et qu'aucun sens ne lui revient en propre. Dans ce cas, la logique des classes d'objets fonctionne pleinement : il est exact que la classe « feuilles bleues » est plus limitée que la classe « feuille », et que donc la détermination de chaque feuille est plus précise, etc. Mais alors, si je suspends tout attribut, toute qualité, tout deuxième terme dans la relation, pour dire non plus la feuille est ceci ou cela, mais la feuille est –, alors la caractérisation devient vide, sans aucun contenu. Ce qui semble valider notre premier constat. Or, peut-on dire, ce n'est pas en ce sens, comme copule, que le vocable être est considéré par la philosophie depuis *Le Sophiste*, de Platon (même si le dialogue aborde aussi ce point). Le mot est envisagé dans sa valeur *prédicative*. Dans ce cas, le terme est employé en quelque sorte pour lui-même, non plus pour dire que tel sujet A ou B est (porteur de) tel prédicat (bleu, ou français). Le mot « être » devient alors le prédicat. A ou B est, ou n'est pas. Dans cet emploi, non seulement le sens n'est pas vide, mais il

² 1770-1830.

³ G.W.F Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1817-1830), trad. B. Bourgeois, Vrin (1970) 2012, §§ 87-88, pp. 173-174.

pose un sens premier, de première importance. L'opposition entre être et non-être ne se réduit pas alors à une identité formelle, mais au contraire constitue le défi fondamental posé devant la pensée. C'est ce que semblent considérer quelques bons esprits : Shakespeare, comme on sait, qui fait dire à Hamlet que « être ou ne pas être, c'est la question »⁴ – bien sûr, Hamlet est un peu fou, ou beaucoup, mais cela n'interdit pas que la formule ait du poids, surtout si l'on en juge par son extraordinaire postérité. Ou encore Leibniz⁵ qui demande : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Le philosophe Martin Heidegger⁶, dans une double référence implicite mais évidente à Shakespeare et Leibniz, affirme que *telle est la question*, qu'il caractérise comme « la question fondamentale de la métaphysique »⁷. Dans cette vision, le fait qu'il y ait quelque chose, et non pas rien – donc : la différence entre être et non-être, leur simple opposition –, devient le contenu le plus fondamental, le défi le plus profond adressé à toute pensée.

C'est pourquoi, dans une deuxième approche, la question reste bel et bien ce dont il s'agit dans l'être, malgré la vacuité, alors tout apparente, du contenu du mot. On peut entendre ainsi la célèbre formule d'Aristote, qui ouvre le livre Γ (le quatrième) de son traité la *Métaphysique* : « Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être (τὸ ὄν ᾗ ὄν), et les propriétés de cet être par soi. »⁸ Il s'agit bien alors de l'être en lui-même, dégagé de tout être particulier. Ce qui s'est dessiné devant nous lorsque nous avons progressivement laissé s'écarter toutes les propriétés, les caractéristiques, de tel ou tel objet, pour ne plus retenir que son être. C'est à cet être, *en tant qu'être*, qu'Aristote attribue le travail d'une science toute particulière et déterminée. Mais comment aborder une telle étude ? Quel en est le contenu exact ? Ce soir je ne proposerai pas d'examiner les suggestions d'Aristote à ce sujet. Mais plutôt, à l'autre extrémité de la philosophie occidentale, je vous suggère de nous arrêter à une proposition faite par Heidegger. Pour celui-ci, lorsque nous disons, le plus couramment, être – un être, des êtres – ce n'est pas le sens authentique du mot que nous mettons en jeu. Nous parlons en fait des *étants*. C'est le participe présent du même terme. Les

⁴ W. Shakespeare, *Hamlet*, III, 1, v 58.

⁵ 1646-1716. Dans les *Principes de la nature et de la grâce* (1714).

⁶ 1889-1976.

⁷ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, cours de 1935, publié en 1952, trad. française Gilbert Kahn (1958), Gallimard 1967, pp. 13 et suiv.

⁸ Aristote, *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, GF-Flammarion, 2008, p. 145.

étants, ce sont les choses qui sont. Pourquoi faire cette différence ? Parce que, dans l'attention à cette distinction entre les deux termes, étants et être, s'impose la distinction entre les choses qui sont (les étants) et le fait d'être, l'être de ces choses. Un étant, ce peut être tout objet de pensée ou de sensation, en tant qu'il est. Un étant, c'est cette table, encore elle, cet arbre qui lui sert de compagnon philosophique, mais aussi les feuilles, les animaux, les plantes, et les pensées, les rêves, les images, et donc les humains qui les portent. Chacun de ces objets-là, qu'en général nous appelons des êtres, sont en fait des étants. Cela veut dire qu'ils sont, et qu'en les considérant nous examinons ces objets qu'ils sont, avec leurs données, leurs propriétés, leurs caractéristiques. Mais une tout autre réalité est constituée, non par un étant qui est, mais par le fait qu'il est, le fait d'être pour lui, la dimension d'être. Cette différence (entre l'être et les étants, entre les étants et leur être) est pour Heidegger fondamentale. Elle constitue le premier foyer de sa pensée, autour de son livre *Être et temps*, qui a été un véritable coup de tonnerre dans le ciel philosophique du XX^{ème} siècle, et dont les effets résonnent encore⁹. Cette différence entre étant et être, Heidegger l'appelle, à cette époque, *la différence ontologique*. L'ontologie est la pensée de l'être, le discours sur l'être. Pour Heidegger dans ces années-là, la différence ontologique est la différence entre l'être à proprement parler, et les étants qui sont, simplement et presque secondairement, les choses qui sont. (Ajoutons encore ceci : comme on attribue l'adjectif *ontologique* à ce qui concerne l'être, ce qui concerne les étants est qualifié comme *ontique*. Ontologique : concernant l'être. Ontique : qui porte sur les étants. Du coup, on appelle la différence entre l'être et les étants différence ontologique – c'est-à-dire différence de l'être – mais aussi parfois *différence ontico-ontologique*, différence de l'être avec les étants. C'est le goût des philosophes, ou de certains d'entre eux, pour les termes d'allure technique. Nous pourrions reparler de cette manie, si vous le souhaitez.)

Peut-être cette distinction n'est-elle pas tout à fait claire – et c'est bien normal, pour un objet aussi difficile. Pour l'entendre un peu mieux, venons-en à la troisième approche que j'ai annoncée. Et remarquons alors une nouvelle donnée grammaticale. Nous avons fait, depuis le début, comme si nous l'ignorions, mais en vérité le mot « être » est *un verbe*. Or, dans l'abord de notre problème, nous l'avons utilisé comme un nom : l'être. C'est une caractéristique de l'infinitif : traiter le verbe comme un

⁹ M. Heidegger, *Être et temps* (1927), trad. François Vezin, Gallimard 1986, pp. 25-35 et *passim*.

nom. Nous employons cet usage que les grammairiens appellent *substantivé*, lorsque nous disons par exemple qu'il faut fournir à des affamés *le boire et le manger*. C'est par un déplacement analogue, fréquent en philosophie, que entendons l'être comme un nom, comme un substantif – en lui adjoignant l'article défini « le ». Par exemple dans les titres de célèbres ouvrages, *L'Être et le néant* (1943)¹⁰ de Jean-Paul Sartre, ou *L'Être et l'événement* d'Alain Badiou (1988)¹¹. Dans un cas comme dans l'autre, l'être est mis en parallèle avec une notion désignée par un nom. À l'opposé, il faudrait nous habituer à réentendre le mot être comme un verbe. C'est ce que demandait Heidegger¹², et après lui, le philosophe français d'origine lituanienne Emmanuel Lévinas¹³. Il faut perturber nos habitudes, où l'expression « l'être » s'est sédimentée dans son acception substantive, surtout en philosophie. Et réentendre dans le nom le verbe qui y est comme tapi, enfoui. Or, entendre l'être comme un verbe, c'est en un certain sens, l'entendre comme action. C'est, en quelque sorte, entendre *être* comme l'acte d'être. Le devenir, le développement, l'événement d'être. Non pas l'être comme un état, comme une situation ou une propriété donnée, mais comme un événement qui se produit, qui arrive. Alors peut-être la différence entre étant et être devient-elle plus évocatrice : il s'agit de distinguer les choses qui sont, comme des sortes d'états, ou de substances si l'on veut, et d'entendre cette dimension toute différente en elles qu'est l'acte d'être, l'acte, le processus, le mouvement qui les fait être. C'est parce que nous confondons systématiquement les choses qui sont et leur puissance d'être, leur processus ou acte d'être – pour dire cela de façon un peu imagée – que, selon Heidegger, nous avons *oublié le sens de l'être*, affirmation qui fait l'entame retentissante de son livre¹⁴. Et d'ailleurs il faut dire non pas le sens de l'être (ce qui est encore une façon de le substantiver, par l'usage de l'infinitif) mais plutôt *le sens d'être*. C'est peut-être ce qui donne à la différence ontologique sa portée, comme différence entre d'une

¹⁰ Ed. Gallimard.

¹¹ Ed. du Seuil.

¹² On peut se reporter à ce propos à l'intéressante édition (mais d'une lecture assez difficile, comme souvent ce qui concerne ces questions) du chapitre II de *L'Introduction à la métaphysique*, ouvrage de M. Heidegger évoqué ci-dessus à la note 2, et publiée en édition de poche bilingue sous le titre *Grammaire et étymologie du mot « être »*, trad. et présentation Pascal David, Ed. du Seuil, Collection Points-Essais, 2005.

¹³ 1906-1995. Cf. à ce propos l'approfondissement de Lévinas dans le sous-chapitre « L'amphibologie de l'être et de l'étant », in E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Le Livre de Poche Biblio-Essais, 2001, chap. II d, pp. 67-74.

¹⁴ Dont le titre était initialement traduit *L'Être et le temps*, et qu'on a traduit désormais *Être et temps : Sein und Zeit*.

part ce qui est, et d'autre part l'acte d'être, l'événement d'être qui fait être ce qui est.

Telles sont les petites mises au point que j'ai souhaité faire, pour répondre à l'interpellation terrifiante qui m'avait été adressée, très amicalement, avant l'été, par l'une d'entre vous : « Oh, c'est formidable, ce projet de séances de philosophie. Tu ne pourrais pas nous expliquer l'être ? » Ce qui est à peu près équivalent à la question que je pourrais adresser à Marc Pernot : « C'est formidable l'Oratoire. Tu ne pourrais pas m'expliquer Dieu ? »¹⁵ Et pourtant, je n'ai pas voulu me dérober. Si je convoque ici ce parallèle, ce n'est pas simplement pour nous détendre un instant et respirer à mi-parcours, mais parce que vous êtes bien en droit de vous souvenir que le titre annoncé pour ces séances est : « Philosophie et théologie », et non pas « Philosophie », tout court. En quoi les mises au point que nous venons de faire concernent-elles la théologie ? En quoi peuvent-elles fournir un exemple de la relation complexe qui unit (ou qui sépare) les deux disciplines que nous avons affichées en enseigne de nos séances mensuelles pour cette année ?

La théologie est l'étude de l'idée de dieu (ou de Dieu). Pour l'aborder, je vais donc devoir employer le mot (Dieu). Il me faut alors préciser que je l'emploie toujours comme une sorte de citation. Je devrais dire : ce que l'on appelle, généralement, « Dieu ». Pour ne pas alourdir chaque phrase, je m'en tiendrai à l'usage. Mais cela ne présage en rien de la manière dont je pourrais choisir de m'exprimer, si j'avais à présenter ici mon point de vue propre. Je le ferai, bien sûr – assurément au cours de l'année. Mais pas pour commencer. Je vais d'abord tenter de situer le problème, au confluent entre philosophie et théologie.

Si nous nous plaçons à ce carrefour, il y a, là encore, trois façons (entre autres) d'énoncer le problème qui va nous occuper. La première façon est de poser, comme point de départ, que *Dieu est*. Sous le regard de l'ontologie, si Dieu est, cela signifie qu'il est un étant, comme tout ce qui est. Il a la propriété, la caractéristique d'être, il est donc un étant. Qu'on le considère comme un étant doté de vertus très particulières ne change rien à ce statut. On peut le voir, par exemple, comme un étant antérieur à tous les autres, par une priorité chronologique. Ou bien comme un étant muni d'une suprématie, qui en fait l'étant majeur ou primordial, supérieur aux autres par une concentration ou éminence d'être. C'est ce que portaient des

¹⁵ Ou, à un physicien : « C'est génial la physique. Tu ne peux pas m'expliquer le monde ? »

conceptions fréquentes au XVIII^{ème} siècle, sous le nom d' « Être suprême ». Être voulait dire là quelque chose qui est, comme on dit un être, ce que nous avons choisi pour l'instant d'appeler un étant. Cette façon de comprendre le statut ontologique de « Dieu » est ce qu'on caractérise aujourd'hui comme une onto-théologie. Cela revient, d'une part, à poser Dieu comme un étant supérieur aux autres, primordial dans l'être, et d'autre part, conséquemment, à considérer que tous les autres étants découlent ou résultent de cette priorité, par une relation de cause à effet. Mais beaucoup de penseurs, et de théologiens, objectent à cette façon de voir. Car elle aboutit à situer Dieu dans le même champ ou ordre de réalité que tous les étants, que tout ce qui existe. Et elle lui dénie donc une authentique transcendance. C'est ce que le théologien Rudolf Bultmann¹⁶, dont nous aurons à reparler au cours de l'année, caractérise comme l'attitude *mythique*. Est mythique ce qui traite le transcendant comme un étant du monde¹⁷. Lorsqu'on raconte, par exemple, que Zeus s'est déguisé pour venir séduire la femme d'Amphitryon, Alcmène, on se situe dans le mythe : parce que Zeus, malgré son statut divin, entre en relation avec les étants du monde de façon qu'on pourrait dire intra-mondaine, par exemple en souhaitant faire l'amour avec une belle femme, et en y parvenant d'ailleurs¹⁸. Le mythe, ce serait cela : l'intégration du transcendant dans le mode de réalité des étants du monde. Mais j'en ai pris un exemple simple. Il y a des mythes plus discrets. Chaque fois que je traite la transcendance sur le plan de réalité des autres étants (d'une façon ontique), je lui dénie sa transcendance effective, je la rapatrie et la dissous dans la mondanéité du monde. Il en va ainsi chaque fois que je traite Dieu comme un étant. C'est-à-dire chaque fois que je me contente de dire que Dieu est. S'il est, c'est un étant, et si c'est un étant, il est intégré au plan ontique ou mondain : il a perdu sa transcendance.

Cette façon de voir a des prolongements : car elle conduit à penser que, pour maintenir la transcendance du divin, il ne faut pas considérer, en tout cas de façon simple, que Dieu est. Et, pour le dire autrement, comme l'existence appartient aux étants (il n'y a que des étants qui existent – on reviendra plus tard sur ce terme, si vous le souhaitez), dire que Dieu existe (ou n'existe pas, sur ce point c'est équivalent) c'est le traiter comme un étant du monde. C'est en faire un mythe.

¹⁶ 1884-1976.

¹⁷ Cf. R. Bultmann, *Jésus-Christ et la mythologie* (1958), in *Jésus, mythologie et démythologisation*, préf. Paul Ricœur, Ed. du Seuil, 1968, p. 193.

¹⁸ Molière, *Amphitryon* (1668), d'après la pièce éponyme de Plaute (187 av. J.-C.)

Ce trait va s'accroître dans la deuxième façon d'aborder notre problème, que voici. Car on peut aussi dénier à Dieu ce statut d'étant, de réalité ontique, pour le déplacer sur le terrain ontologique – celui de l'être. Et dire, par exemple, que Dieu est à penser, non pas comme une chose qui est parmi les choses qui sont, mais, au sens que nous avons essayé d'approcher, comme l'être de ce qui est. Ceci a fait (et fait encore, en partie) la faveur de la pensée de Heidegger chez certains théologiens. Le fait que la différence ontologique, ou ontico-ontologique, la différence entre l'être et les étants, permet à leurs yeux de penser, de façon neuve, la transcendance du divin. Le divin, dans cette conception, n'est pas un étant parmi d'autres, mais l'être, entendu comme la puissance d'être, l'événement d'être, l'acte d'être de ce qui est. Cela tire Dieu non plus du côté de l'étant, de l'état, de la substance ou du nom des choses, mais du côté de l'acte, de l'événement, du processus ou du devenir. Non pas devenir au sens historique, mais devenir inscrit dans les êtres, comme leur devenir être, leur action d'être ou leur mise en être (comme on dit : mise en scène). Dieu, alors, n'est pas un être, mais c'est l'être, ou l'acte d'être de tout être.

Dans ce cas, il n'est pas tout à fait exact de dire que Dieu est. Car il n'est pas tout à fait juste non plus de dire que l'être est. Ce n'est pas l'être qui est, ce sont les étants. Faisons une comparaison : le boire, ou le manger. Il n'est pas juste de dire que le boire (le fait de boire, l'acte de boire) boit, ni que le manger mange. Ce n'est pas le boire qui boit, ce sont les buveurs, les vivants, les humains, les animaux, voire les plantes. Un peu au sens où, par une image devenue célèbre, on pouvait faire dire à Spinoza que le concept de chien n'aboie pas¹⁹. Dans ce même sens, il n'est pas tout à fait exact de dire que l'être est. Ni qu'il n'est pas, d'ailleurs. En quelque sorte ce n'est pas son problème. Ce sont les étants qui sont, et les non-étants qui ne sont pas. L'être est le fait d'être. Et si Dieu a quelque chose à voir avec cet événement, s'il est la puissance d'être de tout ce qui est, il n'est pas juste, en toute rigueur, de dire qu'il est. Ni non plus qu'il n'est pas. Il fait advenir l'être de ce qui est. Dieu n'est pas une chose, quelle qu'en soit la hauteur. Dieu est un acte. Un verbe.²⁰

¹⁹ La formule semble attribuée faussement à Spinoza, peut-être sous l'influence d'une suggestion de Louis Althusser (dans la « Soutenance d'Amiens » (1975), in L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998).

²⁰ On pourrait trouver là un écho de la théologie johannique, celle de l'Évangile de Jean, selon laquelle au « commencement » est la parole, le logos, et, en un autre sens du terme, le verbe. Mais ce rapprochement devrait être soigneusement précisé.

La troisième façon d'aborder cette question risque de se montrer un peu plus difficile. C'est celle d'Emmanuel Lévinas. Celui-ci a publié, en 1978, un livre au retentissement considérable, intitulé *Autrement qu'être*, avec un sous-titre qui est plus qu'un sous-titre : *ou au-delà de l'essence*. Le titre définit le programme. Lévinas disait souvent que ce qu'il cherchait à penser n'était pas un autre être, une autre sorte d'être, ou un *être autrement*, mais un *autrement qu'être*. En quel sens ? Je vais ici simplifier beaucoup, et caricaturer un peu. Selon Lévinas, la problématique de l'être est associée à une façon grecque de penser le monde. Héritée de la Grèce classique, et donc de la philosophie qui s'y est formée, au moins dans une de ses orientations. Selon cette vision, le monde est l'ensemble des étants. Devant eux, se trouve un sujet, qui connaît, ou fait l'expérience de ce monde. Le rapport du sujet au monde est, dans sa plus grande généralité, un rapport de « savoir », c'est à dire une sorte de face-à-face entre les étants qui sont et le sujet qui les connaît ou les éprouve. C'est dans ce rapport de savoir, d'inspection du monde, que je me constitue comme un moi, comme le même que moi, comme un moi-même. Le moi, dans son identité de sujet, et le monde comme l'ensemble d'étants, forment un système uni. Tout intégrer dans ce modèle du savoir, c'est ce que Lévinas considère comme une manière grecque, comme l'hellénisme dans la pensée. Et le schéma de l'être et des étants, tout entier, avec sa distinction ou sa différence, s'inscrit dans ce dispositif, ce modèle de la connaissance du monde. Selon ce système, connaître, c'est voir apparaître le monde devant soi, et le dominer par ce regard. Il y aurait ainsi une complicité profonde entre l'idée de l'être d'un côté, et le modèle du savoir de l'autre. Ce sont deux faces de la même structure. Heidegger, dont Lévinas était un grand connaisseur²¹, avait déjà initié cette critique du modèle de la connaissance objectivante, et dominante : traiter le monde comme un ensemble de choses, comme un ensemble d'étants, pour les arraisonner, au lieu de s'ouvrir à leur éclosion, leur événement. Car Heidegger opposait à l'objectivité du savoir une sorte d'ouverture plus radicale à l'être, un recours à l'être comme racine, source ou lumière. Pour s'arracher à ce modèle de l'objectivité, il fallait, selon Heidegger, retrouver le sens de l'être, le sens d'être. Lévinas, en opposition franche à Heidegger, prend une tout autre voie.

Pour lui, il faut inaugurer une autre façon de penser, s'affranchir de cet assujettissement à la question de l'être. Cette autre pensée trouve sa

²¹ Lévinas a joué un très grand rôle dans l'introduction en France de la pensée de Heidegger. On dit que c'est en lisant Lévinas que Sartre a découvert Heidegger au début des années 30.

source dans les textes bibliques, qui selon Lévinas transforment l'approche héritée des Grecs classiques. Car à ses yeux, la pensée biblique en appelle à quelque chose de plus primordial, radical, que l'être lui-même. Il ne faut pas seulement libérer la transcendance de son enfermement dans l'étantité de l'étant, comme le propose Heidegger. Une autre dimension outrepassa l'ontologie, même la plus fondamentale. Lévinas en trouve déjà l'amorce dans la pensée grecque, mais en quelque sorte à sa limite, au point où elle se dépasse : par exemple dans la profonde et énigmatique formule de Platon qui évoque « le bien au-delà de l'être », ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας²². Surprenante formule : il y aurait pour Platon quelque chose à entrevoir au-delà de l'être, et qui est ici caractérisé comme *le bien*²³. Mais pour donner sa pleine dimension à cette pensée, l'impulsion fondamentale pour Lévinas est assurément biblique.

Je dois dire à ce propos que comme Ricœur, grand lecteur de Lévinas, celui-ci a développé sa réflexion dans deux « langues » distinctes. L'une orientée vers l'écoute de la Bible²⁴ et l'autre proprement philosophique. Une langue hébraïque, et une langue grecque si l'on veut – mais cette opposition, entre Athènes et Jérusalem, peut être mise en question.²⁵ Et d'ailleurs Lévinas, pas plus que Ricœur, ne voulaient établir une séparation étanche entre ces deux modes de pensée. Au contraire, pour l'un comme pour l'autre, l'élan fondamental tenait sans doute au désir de faire dialoguer ces deux langages (philosophie et théologie, en quelque sorte – quoique la symétrie soit boiteuse). Il y a donc une autre pensée que celle qui s'inscrit dans le regard connaissant et dominateur. Lévinas en trouve le modèle dans l'appel (celui qu'on reçoit), l'interlocution, et donc l'adresse et l'écoute. C'est autre chose que l'inspection par le regard dominateur. Car l'écoute, l'adresse, ou ce que Lévinas appelle la « pensée du dialogue », nous ouvrent à une sollicitation par la présence, l'inquiétude ou la joie de l'altérité, et en particulier par la souffrance et par la douleur qui nous hèlent de leur voix, ou de leur silence. Cette écoute, cette

²² Platon, *République* VI, 509 b 9-10.

²³ Ce qui annonce le sous-titre du livre de Lévinas. Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., pp. 35-37. Lévinas retrouvera, plus tard, au cœur de la philosophie la plus philosophante, une autre forme de ce dépassement : c'est l'idée de l'infini, qui dans sa lecture de Descartes est une sorte de bombe déposée au cœur du sujet, et qui fait éclater les bornes de sa conscience, fracasse les limites de sa subjectivité, et là aussi les transcende. Cf. « L'idée de l'infini », in E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin 1998, pp. 104 et suiv. Un extrait de ce texte fera l'objet de la deuxième séance de ce cycle.

²⁴ Par exemple dans ses célèbres *Lectures talmudiques*.

²⁵ Cf. le travail à paraître du talmudiste Ivan Segré, intitulé *L'Écriture hébraïque de l'universel*.

ouverture ne sont pas connaissantes, ni donc inspectrices, mais réceptives, non pas un savoir que le moi possède, mais une fracturation de l'être soi, de l'être même, de l'être le même que soi, par l'interpellation de l'autre. Pour Lévinas l'altérité dont il s'agit est indissociable de l'autre humain, de l'humanité de l'autre, mais, simultanément, elle est l'altérité antérieure, origine de toute humanité, qui la constitue et la dépasse. Elle est l'autre que l'être, l'autrement qu'être. Il s'agit d'un appel ou d'une sollicitation, qui s'impose par effraction au cœur de ma subjectivité, et dont l'extériorité constitue, paradoxalement, le psychisme même de mon âme. C'est cette extériorité constituante, fondatrice, qu'on a souvent appelée à propos de Lévinas *l'éthique*, qu'il pense alors comme plus primordiale, plus radicale, comme un autre régime plus prioritaire que celui de l'inspection de l'être. Mais cette extériorité, cette altérité et cette priorité sont très difficiles à concevoir. Il ne suffit pas de penser les étants d'abord, comme étants, et de poser ensuite à leur propos la question des valeurs, d'un plus ou moins bien qui affecterait leur être. Il faudrait, et c'est très difficile, cela excède peut-être les bornes de notre pensée, concevoir que l'instance du bien est plus fondamentale que l'être et l'existence, et qu'en ce sens elle *transcende* tout ce qui est. Dans ce cas, la transcendance (ou Dieu, si vous voulez l'appeler ainsi) n'est pas un être majeur, plus profondément ou plus densément étant que les autres étants, mais le transcendant (ou : la transcendance) sont à penser autrement que selon l'être, au-delà de toute essence, comme un à priori qui ouvre une valeur avant même tout exister, et qu'il impose de penser plutôt comme autre que comme être. Et même pas comme un être autre : mais autrement qu'être. L'acte éthique de l'évaluation (mais ce n'est pas exactement un acte), engagé en moi par l'irruption de l'autre, est plus prioritaire, plus originaire, que l'être, même dans sa radicalité ontologique. Là se tient la transcendance. Pour Lévinas la transcendance n'est pas celle de l'être²⁶. Elle se donne toujours, et d'abord, comme éthique – disons-le ainsi, même si chacun de ces mots serait à perturber, comme fait Lévinas dans son extraordinaire syntaxe. Éthique, acte, valeur, tout cet attirail, qu'il ne cesse d'inquiéter et de faire vaciller dans son *style*. On pourrait relire certains textes de l'Exode, ou de l'évangile de Jean, dans cette étrange (et à vrai dire obscure) clarté.²⁷

²⁶ E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première* (1982), Rivages 1998.

²⁷ « L'alternative de l'être et du néant n'est pas ultime. » E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin 1982, rééd. 1998, p. 264.

C'est ce qu'il lui est arrivé d'appeler l'éthique comme philosophie première – contestant que l'ontologie soit vraiment fondamentale. « Philosophie première » est l'autre nom de la métaphysique. Philosophie des premières causes, des premières choses, des étants et de leur être, en tant qu'être. Pour Lévinas la métaphysique est délogée de cette primarité. C'est l'éthique qui vient à la source.²⁸

²⁸ Pour malmener un peu cette substitution peut-être trop nette, j'avais pensé finir par une anecdote. Je la tiens d'un de mes amis, Hent de Vries, spécialiste de philosophie des religions, néerlandais de naissance aujourd'hui professeur à l'Université Johns Hopkins de Baltimore. Il m'a raconté le fait suivant – que j'espère ne pas trop travestir par les errances du souvenir. Jeune chercheur, il assistait à un colloque sur la pensée de Lévinas, dans son pays, les Pays-Bas. J'imagine que c'était vers le début des années quatre-vingt. Lévinas, assez vieux, était présent, et fortuitement mon ami Hent s'est trouvé assis à son côté. On discutait abondamment la pensée du maître, et celui-ci, en suivant plus ou moins ces propos, s'est paisiblement endormi. À un moment, le philosophe assoupi se réveille, et entend, dans son demi-sommeil pas tout à fait dissipé, le bourdonnement du terme « éthique » qui revient à tout propos. C'est le mot qu'on associe sans cesse à la pensée de Lévinas, laquelle n'a pas été pour rien dans l'extraordinaire faveur actuelle du terme – sinon de la chose. Dans son demi-réveil, il se tourne vers son jeune voisin (mon ami Hent), et lui marmonne à voix basse, plutôt grognon : « Ethique, éthique, ils ne parlent que d'éthique. Moi, l'éthique ne m'intéresse pas. » On imagine le coup de théâtre qu'aurait pu constituer cette déclaration, si elle avait été entendue. Quand l'éthique est considérée comme le maître-mot de cette pensée. Mais seul mon ami put bénéficier de cette extraordinaire révélation. Et puis moi, grâce son récit. Et puis l'auditoire de cet exposé, en cascade. Comme si Lévinas, glissé subrepticement dans cette salle, et entendant ma conclusion, nous faisait ce soir cette renversante confidence : « L'éthique ne m'intéresse pas. » Après quoi le philosophe a repris, bougon : « Ce qui m'importe, c'est la sainteté. » Non pas l'éthique, mais la sainteté. Ce glissement inopiné d'une philosophie morale vers une théologie pratique pourrait bien, après tout, faire l'objet d'une prochaine séance. Cf. E. Lévinas, *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Ed. de Minit, 1977.

8 novembre 2016

Le visage de l'infini

Texte proposé :

IV. L'idée de l'infini et le visage d'autrui

- 1 L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui.
L'idée de l'infini est le rapport social.

5 Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. L'infini de cet être qu'on ne peut pour cela même contenir, garantit et constitue cette extériorité. Elle n'équivaut pas à la distance entre sujet et objet. L'objet, nous le savons²⁹ s'intègre à l'identité du Même. Le Moi en fait son thème, et, dès lors, sa propriété, son butin ou sa proie ou sa victime. L'extériorité de l'être infini se manifeste dans la résistance absolue que, de par son apparition – de par son épiphanie –
10 il oppose à tous mes pouvoirs. Son épiphanie n'est pas simplement l'apparition d'une forme dans la lumière, sensible ou intelligible, mais déjà ce *non* lancé aux pouvoirs. Son *logos* est « Tu ne tueras point ».

15 Certes, Autrui s'offre à tous mes pouvoirs, succombe à toutes mes ruses, à tous mes crimes. On me résiste de toute sa force et de toutes les ressources imprévisibles de sa propre liberté. Je me mesure avec lui. Mais il peut aussi – et c'est là qu'il me présente sa face – s'opposer à moi, par-delà toute mesure – par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défense, par la droiture, par la franchise absolue de son regard. L'inquiétude solipsiste de la conscience se
20 voyant, dans toutes ses aventures, captive de Soi, prend fin ici : la vraie extériorité est dans ce regard qui m'interdit toute conquête. Non pas que la conquête défie mes pouvoirs trop faibles, mais je ne *peux*

²⁹ Ce « nous le savons », fait référence à un développement produit un peu plus tôt dans ce même article. La ponctuation employée par Lévinas est particulière, en ceci qu'elle semble ignorer parfois la nécessité d'une seconde virgule après une incise. Cela tient en fait à ce qu'il isole souvent, par l'introduction d'une virgule, le groupe sujet du groupe verbal, ce qui en français n'est pas strictement conforme aux règles.

plus pouvoir : la structure de ma liberté, nous le verrons plus loin, se renverse totalement. Ici s'établit une relation non pas avec un
 25 résistance très grande, mais avec l'absolument Autre – avec la
 résistance de ce qui n'a pas de résistance – avec la résistance éthique.
 C'est elle qui ouvre la dimension même de l'infini – de ce qui arrête
 l'impérialisme irrésistible du Même et du Moi. Nous appelons *visage*
 l'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement à un Moi et,
 30 par là-même, aussi extérieurement. (...)

La résistance éthique est la présence de l'infini. Si la résistance au
 meurtre, inscrite sur le visage, n'était pas éthique mais réelle – nous
 aurions accès à une réalité très faible ou très forte. Elle mettrait, peut-
 être, en échec notre volonté. La volonté se jugerait déraisonnable et
 35 arbitraire. Mais nous n'aurions pas accès à l'être extérieur, à ce
 qu'absolument, on ne peut ni englober, ni posséder, où notre liberté
 renonce à son impérialisme du moi, où elle ne se trouve pas
 seulement arbitraire, mais injuste. Mais, dès lors, Autrui n'est pas
 seulement une liberté autre ; pour me donner le savoir de l'injustice, il
 40 faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal. Il faut
 qu'Autrui soit plus près de Dieu que Moi. Ce qui n'est certainement
 pas une invention de philosophe, mais la première donnée de la
 conscience morale que l'on pourrait définir comme conscience du
 privilège d'Autrui par rapport à moi. La justice bien ordonnée
 45 commence par Autrui.

Emmanuel Lévinas, « La philosophie et l'idée de l'infini », Revue de Métaphysique et de Morale, Colin, 1957, n° 3. Repris dans En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1947), édition suivie d'essais nouveaux 1967, Vrin 2001, pp. 229 et suiv., cette partie IV aux pp. 239-241.

Emmanuel Lévinas³⁰ est un philosophe d'une énorme importance dans la pensée contemporaine – et, pour être sincère, un de ceux que je lis le plus. Pourquoi cette œuvre me nourrit-elle ? Évidemment, Lévinas est un penseur juif (même si son influence s'étend largement au-delà du judaïsme) et on peut imaginer que cela me le rend proche. Pourtant, mes dialogues les plus vifs ne se sont pas établis avec la pensée juive. Je ne l'ignore pas, je la fréquente de façon par moments intense – comme aussi d'autres spiritualités, plus lointaines –, mais j'ai reçu mes chocs les plus forts du marxisme d'une part, et du christianisme de l'autre. Mes parents, très athées, instituteurs républicains, étaient animés d'une incontestable fidélité aux sources juives, qu'ils m'ont transmise, mais avec, simultanément, un regard critique sur le judaïsme institué. Et je m'attache à cultiver ce double legs. Du coup, je me sens concerné par de grands penseurs, juifs par filiation, familiale et intellectuelle, mais marquant un écart : Spinoza bien sûr, et aussi Marx, Bergson, ou Simone Weil – ce que ne fait pas Lévinas. Or, plus je m'engage dans un lien au christianisme – par exemple ici, à l'Oratoire – plus je me retrouve, sans l'avoir trop délibéré, occupé à mieux comprendre un élan qui me soutient et me soulève, issu de l'héritage juif, et que je reconnais sans peine. Je souhaite vous remercier pour cette impulsion. Pour approfondir cette compréhension, Lévinas m'aide beaucoup. Car si lui a vécu sa judéité sans réserve, personnellement et institutionnellement³¹, surtout après la guerre et l'expérience du nazisme, on peut dire que sa pensée est obsédée par le désir d'exprimer le sens universel du judaïsme, l'universalisme juif³², à l'envers de son particularisme supposé. Et c'est, sans doute, une des raisons qui me rendent sa pensée si précieuse.

J'en vois une autre. Les textes de Lévinas soulèvent, prennent le lecteur dans un transport, à quoi je suis très sensible. Question de style, au sens profond : style d'écriture sans aucun doute, mais aussi de pensée. Sa pensée, comme sa plume, a cette force d'entrain. On se sent, à la lecture – pas toujours, certains écrits sont arides – emportés par un souffle. Qui va croissant à mesure qu'il vieillit. Le vieillard Lévinas ne s'assagit pas, au

³⁰ Avec ou sans accent aigu, l'orthographe ayant varié pour la transcription de ce nom lituanien.

³¹ Pendant 35 ans, il a dirigé l'École normale israélite orientale (ENIO), qui était aussi son lieu de résidence (Paris XVI^{ème}).

³² Cf. par ex. E. Lévinas, *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1969-1975), Ed. de Minuit, 1977, pp. 18, 44, 57, etc.

contraire. Cette capacité, nous allons peut-être le sentir ce soir dans une page pourtant assez calme, se noue à la force éthique, ou simplement morale, de son style.

Quoi qu'il en soit, l'auteur occupe une position particulière dans la philosophie française du dernier siècle. Né en Lituanie en 1906, élevé en russe et bientôt en Russie, il arrive à Strasbourg en 1923, et obtient la nationalité française en 1931. En 1928 et 1929, il séjourne à Fribourg (en Allemagne) où il suit l'enseignement d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger – respectivement fondateur et rénovateur de cette école de pensée qu'on appelle la phénoménologie. Lévinas jouera un très grand rôle dans l'introduction en France de ces deux penseurs de premier plan : par sa thèse de doctorat, une des toutes premières études de fond sur Husserl, ses traductions très influentes, et certains articles retentissants³³. Le paradoxe de ce lien tient à ce que la grande notoriété de Lévinas sera tardive, à partir des années soixante et surtout soixante-dix et quatre-vingt. Cette célébrité philosophique est donc survenue dans une vague postérieure à celle de Sartre ou Merleau-Ponty, connus, eux, dès les années quarante et cinquante pour leurs dialogues avec la pensée allemande, Husserl et Heidegger en particulier. De sorte que Lévinas apparaît souvent – et, en un sens, à juste titre – comme un philosophe plus « récent », qui opère même une sorte de mutation par rapport à ce premier « existentialisme », pour employer cette catégorie un peu usée. On en vient alors à oublier que Lévinas a fait connaître et commenté ces auteurs bien plus tôt, et que c'est sans doute à ses premiers écrits et traductions que Sartre, par exemple, doit de s'être introduit à la phénoménologie.

Je vous ai proposé de lire ce soir un fragment d'un article intitulé « La philosophie et l'idée de l'infini », initialement paru dans la célèbre *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1957³⁴. Lévinas est alors engagé dans la préparation de sa seconde thèse, qui sera publiée en 1961 sous le

³³ La thèse est *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Parmi les traductions il faut noter la très importante (et précoce) version française des *Méditations cartésiennes* de Husserl, procurée avec Gabrielle Peiffer, et qui fit date (1931). Les articles, d'une profonde influence, furent réunis après guerre dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1947). Ces trois volumes aujourd'hui republiés par Vrin.

³⁴ Emmanuel Lévinas, « La philosophie et l'idée de l'infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, n° 3. Repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1947), édition suivie d'essais nouveaux 1967, Vrin 2001, pp. 229 et suiv., cette partie IV aux pp. 239-241.

titre *Totalité et infini*³⁵, ouvrage qui marque le début de sa célébrité mondiale, et de son immense influence. Le passage dont nous parlons est la quatrième section de cet article. Nous allons, de ce texte, tenter de dégager quelques phases ou affirmations principales. Mais cela va nous conduire, comme vous allez le voir, à nous attarder assez longuement sur les premières lignes, car l'ensemble du développement est conditionné par un nœud de propositions qui figurent dans le premier et le deuxième paragraphe, et qui d'ailleurs nous demanderont, sur un point au moins, de nous référer aux pages qui précèdent.

La première de ces propositions est celle qui ouvre notre extrait (lignes 1-2) : « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social. » Cette affirmation pose une relation étroite, puis même une équivalence, entre l'expérience ou l'idée de l'infini, d'une part, et d'autre part le rapport à Autrui, le rapport social. La jonction est inattendue. Ordinairement, on relie plutôt l'expérience de l'infini à l'idée du cosmos, de l'immensité céleste, ou à la structure de la matière. Elle concerne alors une réalité physique plutôt que sociale, le macro ou microcosme plutôt que le monde humain. Pour comprendre la raison qui conduit à assimiler ainsi l'infini à autrui, il faut lire la ligne suivante (3) : « Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. » Ce qui relie l'infini et Autrui, c'est cette extériorité absolue³⁶. En ce qui concerne l'infini, Lévinas vient de s'en expliquer dans la page qui précède immédiatement la nôtre, et que je résume brièvement.

C'est dans Descartes que Lévinas a toujours déclaré trouver le noyau de cette pensée. Ce que Descartes éclaire, c'est le paradoxe de l'idée de l'infini en nous. L'infini nous dépasse, infiniment. Il ne peut pas entrer en nous, nous ne pouvons pas en faire l'expérience directe, simple. Donc l'idée de l'infini en nous est l'idée de quelque chose qu'elle (l'idée) ne contient pas, qu'elle ne peut pas contenir, puisque l'idée est en nous, et que nous ne pouvons pas contenir l'infini. S'établit ainsi une différence radicale entre l'idée de l'infini, qui est en nous, et ce dont elle est l'idée, ce qu'elle vise ou désigne, et que nous ne pouvons pas contenir. C'est toujours vrai direz-vous, il y a toujours cette différence entre une idée et son objet. Mais ici l'écart est plus essentiel, il est *absolu*. L'idée de l'infini est l'idée en

³⁵ E. Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, Le Livre de poche 1990.

³⁶ La catégorie d'extériorité est centrale, à cette époque du travail de Lévinas. Le livre *Totalité et infini*, écrit à la même période, est sous-titré *Essai sur l'extériorité*.

nous de quelque chose qui nous dépasse *absolument*. C'est pourquoi, selon Descartes, nous ne pouvons pas être à l'origine de cette idée, elle ne peut pas émerger de nous (comme, par exemple, les idées chez Platon apparaissent par réminiscence : lorsque nous les découvrons, nous ne faisons en fait que nous ressouvenir). L'idée de l'infini ne peut pas nous être strictement intérieure. Pour Descartes, ici repris par Lévinas, « l'idée de l'infini (...) a été *mise en nous* »³⁷. L'idée de l'infini atteste notre relation à quelque chose de radicalement *externe*.

C'est vrai, pourrait-on penser, de toute connaissance. Toute connaissance est une relation à quelque chose qui nous est extérieur. Sans doute. Mais, d'après Lévinas, la connaissance en général *réduit* cette extériorité. La connaissance est intégration de l'extérieur dans l'intérieur, du différent dans le Même. C'est ce que, dans sa langue philosophique, Lévinas appelle souvent *thématisation*, position comme thème. Le thème, dans le discours, constitue un objet comme posé face à moi. Le thème est intégré dans le regard du moi, et à ce titre il participe de l'économie du Même, qui s'approprie l'extériorité dans la même, ou si vous voulez dans l'identité du rapport que j'établis entre moi et ce que j'organise comme mon monde. C'est là un point essentiel de cette réflexion. La thématization, la connaissance, intègrent le dehors dans la structure du même. On peut évidemment discuter cette conception, ne pas y souscrire. Mais poursuivons. Il se trouve que l'idée de l'infini résiste à cette intégration. Elle ne s'y plie pas. Elle atteste, de façon toute différente, la présence en nous de quelque chose qui nous dépasse infiniment, et qui refuse de s'incorporer à notre connaissance comme thème. En nous, elle témoigne pour un dehors qui, en un sens, reste dehors, et vers lequel elle fait signe. Lévinas écrit, immédiatement avant notre passage : « L'infini ne rentre pas *dans* l'idée de l'infini, n'est pas saisi ; cette idée n'est pas un concept. L'infini, c'est le radicalement, l'absolument *autre*. »³⁸

Ainsi, juste avant les lignes que nous avons sous les yeux, Lévinas a établi un rapport entre infini et altérité. Celle-ci va devenir un des motifs principaux de sa philosophie, et même une sorte d'emblème pour la désigner. Mais, dans notre passage, l'auteur fait un pas de plus. Il ne se contente pas de caractériser l'infini comme autre, il dit précisément que « l'idée de l'infini se tient *dans le rapport avec Autrui*. » C'est une nouveauté surprenante. Car il ne s'agit plus alors de l'Autre ou de l'altérité comme catégorie générale, qui marquerait l'idée de l'infini, mais d'autrui,

³⁷ « La philosophie et l'idée de l'infini », art. cit., p. 239.

³⁸ Art. cit., *id.* Je souligne.

c'est-à-dire de quelqu'un, qui existe et me côtoie. Comment s'établit ce lien entre l'infini et autrui, tel autrui déterminé, précis, près de moi ou lointain ? Le rapport s'est fait, nous l'avons lu, par l'extériorité. Qu'est-ce que cela veut dire ? Car autrui n'est pas seulement extérieur au sens où il est hors de moi, différent de moi. Cela, on pourrait le dire de n'importe quelle chose. L'extériorité dont il s'agit est, pour autrui, plus tranchée, et dans ce paragraphe Lévinas la précise de trois façons, que je caractérise successivement.

a) Première différence. D'une part, autrui n'est pas un objet. Non pas seulement parce qu'autrui est vivant, alors qu'un objet reste une chose inerte. La différence est plus forte. Autrui n'est pas un objet, au sens de la relation entre sujet et objet. Cette relation a été posée, dans la philosophie, comme le mode général de toute expérience, la forme même de présence du monde. D'après ce schéma, tout ce que j'appréhende se présente devant moi comme objet d'une relation dont je suis le sujet. Or, pense Lévinas, cette structure sujet-objet est précisément celle qui intègre tout le différent dans le même. C'est le mode du savoir connaissant. L'altérité d'autrui, va dire Lévinas (5-7) « n'équivaut pas à la distance entre sujet et objet. L'objet, nous le savons³⁹ s'intègre à l'identité du Même. Le Moi en fait son thème (...) ». Ainsi considérée, la connaissance de quelque chose, ou sa simple position comme objet de la relation sujet-objet, implique de réduire son altérité, de l'intégrer dans le dispositif identifiant dirigé par le moi. Mais le développement va déborder cette précision qui pourrait être pour nous déjà acquise – et l'auteur le note bien par son « nous le savons ». Car, par un de ces glissements qui font la marque du style de Lévinas, et lui donnent son charme fou, en continuant la phrase il nous entraîne sur un autre terrain. (6-8) « L'objet, nous le savons s'intègre à l'identité du Même. Le Moi en fait son thème, et, dès lors, sa propriété, son butin ou sa proie ou sa victime. » Ici, on a quitté sans prévenir le domaine d'une théorie de la connaissance, pour entrer dans un tout autre espace. Il ne s'agit pas seulement de critiquer une méconnaissance de l'autre, inappropriée – l'autre, en tant qu'humain, serait différent de l'autre en tant que chose, ce qui est exact, bien sûr, mais reste sur le plan de la connaissance objective, du rapport sujet-objet. Dans le glissement que contient cette phrase, surgit un lien d'appropriation (le Moi en fait sa propriété), même d'appropriation guerrière (son butin), donc violente (sa proie), et ainsi meurtrière (sa victime). On passe alors d'une objection que les philosophes appelleraient « épistémologique », portant sur ce qui pourrait être une mauvaise

³⁹ Voir ci-dessus note 1.

connaissance (Autrui n'est pas une chose), à une mise en question qui concerne le principe même de la connaissance, comme réduction à l'identité, appropriation guerrière, meurtre. On a changé de plan : les mots sont ici ceux du combat, de la violence, de l'histoire. *Totalité et infini*, le premier grand livre de Lévinas, écrit au même moment, s'ouvre sur des pages célèbres qui concernent la paix. Écrit dans le contrecoup de la guerre, c'est un livre sur la paix.

b) Deuxième différence. Autrui, comme infini, n'est donc pas un objet devant le moi-sujet. Mais, en second lieu, il n'est pas non plus un autre moi. C'est un point sur lequel la pensée de Lévinas va beaucoup s'attarder, et qui va la différencier, par exemple, de célèbres analyses de Husserl ou Sartre. Car on pourrait dire qu'autrui n'est pas un objet, seulement pour le reconnaître comme un autre sujet, un autre moi en dehors de moi. Lévinas, sans renier la part d'évidence contenue dans cette approche, la met en cause. Car poser Autrui comme un autre moi, c'est le réduire encore à ce que je suis, par ce lien d'analogie. C'est à nouveau l'absorber dans le modèle de mon identité à moi-même, avec un simple transfert ou une extension de ce modèle. C'est une autre façon d'ignorer ou d'écraser son altérité. C'est en faire mon clone, dirait-on aujourd'hui, le même que moi par duplication, le même que moi-même, et donc le même que ce même que je suis – ou que je crois être. La vision que propose Lévinas pose l'altérité d'Autrui comme absolue. Autrui se manifeste devant moi, ou à côté, comme altérité sans fond, et en ce sens, infinie. Il l'a dit dans notre phrase d'entame, c'est le lieu de l'infini. L'infini n'a pas, dans ce contexte, d'autre lieu que cette différence, que cette altérité. L'infini, c'est Autrui. Parce qu'Autrui, et l'infini – l'Autrui infini – se présentent à ma conscience comme cette extériorité qui la dépasse absolument, et dont l'idée se trouve pourtant en moi mais excède ma conscience, outre et force les limites de ma tête. Lévinas, une page plus tôt, l'exprimait dans un jeu de formules magnifiques : « En pensant l'infini, le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense*. (...) Le penseur qui a l'idée de l'infini est *plus que lui-même*, et ce gonflement, ce surplus, ne vient pas de dedans (...) ».⁴⁰

c) Ce qui nous conduit à la troisième différence, la plus profonde peut-être, à la troisième dimension où se creuse le caractère radical de cette altérité. Exprimons-la par une image : le rapport avec Autrui est essentiellement *dissymétrique*. En quel sens ?

Pour préciser la nature de cette extériorité, Lévinas procède à un nouveau glissement de terrain. C'est dans la fin de notre deuxième

⁴⁰ Art. cit., p. 239.

paragraphe – car, après tout, nous en étions restés jusqu’ici aux premières lignes du texte – lorsqu’il écrit (8-10) : « L’extériorité de l’être infini se manifeste dans la *résistance* absolue que, de par son apparition – de par son épiphane – il *oppose à tous mes pouvoirs*. » Observons précisément ce qui se joue dans cette nouvelle affirmation. Premier élément : l’extériorité, dont nous ne cessons de parler, se manifeste désormais comme résistance. L’introduction de ce nouveau terme est remarquable. Il ne s’agit plus seulement de tracer une limite, d’aspect spatial, ou topographique, entre l’infini (et Autrui à quoi il équivaut) d’une part, et moi d’autre part. Il ne s’agit pas de cette disjonction, ou séparation cadastrale. Dans son extériorité, par elle, l’Autre (et l’infini qu’il pose) me résiste. On retrouve le registre social ou moral du conflit, de la violence, annoncé tout à l’heure par les mots de proie et de victime, mais avec une dimension encore nouvelle. En explicitant, tout au long du troisième paragraphe, le statut de cette résistance, Lévinas sera conduit à conclure (27-28) qu’elle « arrête l’impérialisme irrésistible du Même et du Moi. » L’appropriation par et dans l’identité (le Même) est ici nommée comme un impérialisme – par une formule historique ou géopolitique. Le rapport entre le moi et l’autre n’est pas seulement celui d’une différence, mais bien d’une lutte, ou une énergie d’obstruction s’oppose à une force (le Moi) qui prétend à la soumettre (par son entreprise de réduction au Même), résistance opposée par l’Autre infini qui vient entraver cette domination. C’est ce qu’indique la phrase où nous nous sommes arrêtés (10) : cette extériorité se manifeste dans la résistance que l’infini, ou l’Autre, « oppose à tous mes pouvoirs ». Elle est (12) « un non lancé aux pouvoirs ». Le moi n’est plus seulement mis en cause comme connaissance – ou plutôt, cette connaissance qu’il met en jeu ne se manifeste plus comme simple disposition épistémologique (qui concerne les sciences) ou gnoséologique (qui concerne la connaissance), mais l’appropriation que nous avons vu apparaître est désormais caractérisée comme pouvoirs – terme qui, notons-le, est employé ici au pluriel. Le rapport de connaissance se présente, *stricto sensu*, comme un rapport de forces.

Or cette impression se voit, immédiatement, désarçonnée à nouveau. Car, si nous lisons bien cette phrase, l’extériorité s’exprime par la résistance que *son apparition* oppose à tous mes pouvoirs. La force de cette résistance se tient dans son apparition. Étrange manière de poser un rapport de forces : non par une vigueur s’opposant à une autre dans un affrontement – comme deux fronts de taureaux, ou de cerfs, se tiennent tête –, jusqu’à ce que l’une cède parce que l’autre est plus puissante. Rien à

voir avec cette compétition des énergies de même nature et commensurables, dont l'une va l'emporter parce qu'elle est, quantitativement, la plus grande. Ce qui s'oppose à la force de tous mes pouvoirs, (à leur domination, à leur appropriation, qui constitue ses objets en proies et en victimes), c'est, de l'infini ou de l'Autre, une *apparition*. Et pour bien nous convaincre de ne voir là aucun floutage de termes, Lévinas ajoute : une épiphanie. L'épiphanie est la manifestation de ce qui apparaît (étymologiquement, qui brille : *phainein*). Ce qui résiste à tous mes pouvoirs est un apparaître.

On voit bien qu'il ne s'agit pas d'un affrontement dynamique quantitatif (quoi qu'il puisse exister aussi : ce que Lévinas indique lorsqu'il dit de l'autre que « je me mesure avec lui »). Lévinas déploie cet écart dans le troisième paragraphe, comme par ailleurs dans une grande partie de son œuvre. L'autre me résiste, non comme force qui s'oppose à mes forces et s'y mesure, mais comme faiblesse, comme vulnérabilité. Ce qui m'apparaît, dans l'épiphanie d'Autrui, c'est sa fragilité, son exposition, sa nudité sans défense, c'est-à-dire, pour Lévinas, son visage. C'est par lui qu'il s'oppose à tous mes pouvoirs, « au-delà de toute mesure ». Ce terme, visage, cette notion, ce concept sont au cœur de la pensée lévinassienne. Le visage ne se manifeste pas devant moi comme une contre-force qui vient s'opposer à ma force pour la soumettre à son tour – par exemple dans l'affrontement des regards, cher à Sartre. Le visage est l'exposition nue d'une faiblesse, qui l'emporte sur ma force parce qu'elle la rend impuissante à s'exercer comme force nue. « Non pas, dit Lévinas, que la conquête défie mes pouvoirs trop faibles, mais je ne *peux plus pouvoir*. » (22-23) Le visage qui m'apparaît m'adresse une interpellation devant laquelle mon pouvoir défaille, et qui le désarme. Car le visage, même dans son plus profond silence, me parle. Il m'adresse l'interdit de la violence. Bien sûr, je peux passer outre (13-14) : « Certes, Autrui s'offre à tous mes pouvoirs, succombe à toutes mes ruses, à tous mes crimes ». Je peux être plus fort, me constituer en meurtrier. Mais le visage me dit, en silence ou pas, l'interdit absolu, sans limite, infini, du meurtre. Un nouveau et dernier glissement s'est mis en branle : l'extériorité infinie ne me situe pas devant une force qui me résiste, mais devant une apparition qui me stupéfie. Et cette apparition n'est pas seulement une structure visible qui se donne à voir – elle est un sens, une parole, un *logos*. Lévinas écrit (10-12) : « Son épiphanie n'est pas simplement l'apparition d'une forme dans la lumière, sensible ou intelligible, mais déjà ce *non* lancé aux pouvoirs. Son *logos* est "Tu ne tueras point" ».

Voilà pourquoi aucune théorie de la connaissance ne suffit à rendre compte du dehors infini de l'Autre : cette altérité est éthique. Bien sûr, l'Autre n'est pas une chose, même s'il peut être traité comme objet. Il n'est pas plus un analogue de ce que je suis, même s'il peut être posé comme équivalent, similaire. Mais il est, foncièrement, une altérité éthique infinie, un visage, qui me regarde fourbir mes armes, préparer ma violence, et me dit, même dans le plus profond silence : tu ne tueras point. C'est en quoi le rapport d'extériorité manifeste une dissymétrie extrême qui interdit toute assimilation à un autre moi-même : non pas force équivalente devant ma force, qui se mesurent l'une à l'autre, mais faiblesse devant force, épiphanie contre pouvoir, silence du visage devant le bruit des armes qui s'équipent – éthique qui fonde ce que Lévinas qualifiait, dès nos premières lignes, comme résistance *absolue* (9). Non pas résistance relative à notre puissance, mais absolu d'une extériorité qui se tient devant tous nos pouvoirs et nos désirs d'appropriation.

Lévinas résume cette réflexion dans la phrase qui ouvre le dernier paragraphe de notre extrait (31) : « La résistance éthique est la présence de l'infini. » La résistance, éthique – qui résiste au mal, donc à la violence, donc au meurtre – se tient dans une présence, visible dans le visage, de l'autre : présence de l'infini. C'est une présence, pas une référence. Elle n'en appelle pas à l'autre, ses intérêts, sa faiblesse, sa fragilité, même si ce recours est nécessaire aussi⁴¹. Elle se tient en sa présence. Présence d'autrui, tel autre, celui-ci, où s'exprime une altérité radicale. Ce qui nous reconduit à l'ouverture : « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. » (1-2). Or, cette considération a deux conséquences.

La première est qu'autrui ne peut pas être reçu si on n'éprouve pas en lui l'infinité de l'Autre. Ce que nous voyons, sentons, expérimentons par la présence d'autrui est ce que Lévinas désigne dans ces pages comme l'infini, c'est à dire l'autre absolu. C'est en ce sens qu'autrui n'est pas seulement, ou pas du tout, un autre moi, analogue à moi, que je pourrais aborder par le seul sentiment de similitude. Ce sentiment est sans doute nécessaire, une étape pour arracher l'autre à sa position d'objet, de chose, à sa chosification. Mais cette étape ne suffit pas, si on n'accède pas à l'épreuve d'autrui comme absolument autre, à l'altérité comme absolu.

⁴¹ Ce que Lévinas exprimait par une référence qui lui était chère : « Une fois de plus, rappelons le mot du rabbi lithuanien Israël Salanter : les besoins matériels de mon prochain sont des besoins spirituels pour moi. » E. Lévinas, *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Ed. de Minuit, 1977, p. 20.

Seule cette altérité sans réserve ni fond peut m'ouvrir à l'infini éthique, c'est-à-dire au sentiment de ce que Lévinas appelle la Justice. Car la justice n'est pas un équilibrage entre des « moi » analogues. Elle me fait accéder au respect de l'altérité, dans son vertige. C'est pourquoi il écrit (38-41) : « Autrui n'est pas seulement une liberté autre ; pour me donner le savoir de l'injustice, il faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal. Il faut qu'Autrui soit plus près de Dieu que Moi. » Respecter Autrui, c'est respecter en lui l'Altérité sans fin et sans fond, transcendance absolue par rapport à moi, à tout moi, à toute identité de moi analogue à la mienne, sortir absolument de l'impérialisme du moi pour s'ouvrir à une extériorité démesurée. C'est ainsi que, pour ma part, j'entends la phrase que rapporte Matthieu (25, 40) : « Ce que vous avez fait au dernier de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. ».

On pourrait y déceler un risque. Ce serait que cette conception conduise à dissoudre la singularité d'autrui, comme personne concrète, dans l'idée du grand Autre, dans une idée du divin où la présence vive d'autrui pourrait se noyer. Je ne pense pas que l'objection tienne. Car, s'il est vrai qu'Autrui n'est accessible que comme présence de l'infini (ou de Dieu, pour le dire dans ces termes, et Lévinas n'y répugne pas⁴² – pour moi c'est moins simple, mais nous en reparlerons –), si cela est vrai, donc, à lire Lévinas il semble vrai réciproquement que nous n'avons d'autre accès à Dieu que dans et à travers la présence d'autrui⁴³. Dieu, l'infini, l'absolu de l'altérité, le tout Autre ne se donnent à notre expérience dans aucune autre situation ni par aucune autre voie que le visage, effectif et apparaissant, de quelqu'un – même s'ils ne s'y réduisent pas. Lévinas était rétif à tout mysticisme émotif, fusionnel, qui prétendrait à une expérience directe du divin. Et, comme on sait, le judaïsme – pas seulement lui – a posé l'impossibilité de voir Dieu en Face, d'avoir accès à la Face de Dieu. Dieu n'offre pas d'autre face à nos yeux que la face de l'autre, l'autre face – même s'il ne s'identifie pas à elle⁴⁴. C'est sans doute discutable, et nous pourrions y revenir quand vous le souhaiterez. En tout cas, cela écarte le risque de voir, dans la pensée de Lévinas, le visage de l'autre, dans sa

⁴² Sur le mot Dieu, cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 165, ou *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 244, 252, etc.

⁴³ Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., pp. 11-12 – et encore le mot « présence » n'est-il pas, ici, tout à fait fidèle à certaines analyses ultérieures de notre auteur, sans doute sous l'influence de Derrida. Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 181, et aussi pp.100, 235-241.

⁴⁴ Cf. *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 247, et ci-dessus note 15. Ainsi que la complexification, ou la mise en question, de ce point de vue dans *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., pp. 114-115, 170, 230.

singularité absolue, s'effacer ou se dissoudre dans l'image d'une Altérité majeure qui viendrait le relever comme on relève la garde, prendre sa relève.

D'ailleurs, le mot « visage » dans cette pensée doit être entendu en un sens qui n'induit pas seulement le respect dû à la face, mais qui concerne l'autre, tout l'autre dans sa présence intégrale, intègre. Permettez-moi de citer ici, comme je le fais volontiers, un passage de Montaigne, relevé par le cinéaste Robert Bresson dans ses *Notes sur le cinématographe*⁴⁵. « Je ne sçay qui demandoit à un de nos gueux, qu'il voyoit en chemise en plain hyver, aussi scarrebillat⁴⁶ que tel qui se tient emmitonné dans les martres⁴⁷ jusques aux oreilles, comme il pouvoit avoir patience⁴⁸ : Et vous monsieur, respondit-il, vous avez bien la face découverte : or moy, je suis tout face. »⁴⁹ *Tout face* : je ne sais pas de propos aussi radicalement lévinassien⁵⁰ que celui-ci, et ce n'est sans doute pas un hasard qu'il nous vienne, par Montaigne, d'un clochard quasi dévêtu au plein cœur de l'hiver.⁵¹

⁴⁵ R. Bresson, *Notes sur le cinématographe* [1975], Gallimard 1988, p. 39 (mais avec une référence apparemment inexacte).

⁴⁶ Cf. ci-dessous note 20.

⁴⁷ Ou martres : fourrure, vêtement très chaud.

⁴⁸ C'est-à-dire : supporter une telle situation, un tel froid.

⁴⁹ Montaigne, *Essais*, I, XXXV (ou XXXVI), « De l'usage de se vestir », Gallimard-Pléiade 1962, p. 222. Selon le glossaire de cette même édition, p. 1766, « scarrebillat » se traduit par « éveillé, alerte ».

⁵⁰ Encore qu'un peu contradictoirement, pourrait-on dire, du fait de la présence du « tout ». Mais celui-ci ne me paraît pas renvoyer à la totalité (mise en question dans *Totalité et infini*), mais plutôt à l'absoluité d'une nudité intégrale.

⁵¹ Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 252. Au terme de ce parcours, cheminant dans de nombreux autres textes, je découvre un (le ?) point de discordance avec Lévinas. En caractérisant la façon dont l'infini se manifeste dans ou par le visage, et pour le différencier d'un simple phénomène (où le visage révélerait ce qu'il cache, ce qui se cache), l'auteur la pense comme *trace*. C'est une proposition très forte, liée pour Lévinas au statut d'un radical *passé*. Passé plus passé que tout passé, qui n'a jamais été pris dans la contemporanéité d'aucun présent, et qui est le foyer d'un puissant nœud de notions et d'analyses : entre la passivité, le déphasage, la mise en cause de la présence comme régime de l'être. Lévinas est ainsi conduit à poser l'infini comme passé, l'infini au passé, et donc toute transcendance comme celle d'un passé absolu. Là est la discordance : je ne peux pas me résoudre à cette « immémoriale ancienneté » de la transcendance. Je la désire plutôt comme devenir. Cf. « Enigme et phénomène », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.* pp. 283 et suiv. en particulier 291-299. « Ce mouvement extra-vagant de dépassement de l'être ou de transcendance vers une immémoriale ancienneté, nous l'appelons l'idée de l'infini. L'infini est altérité inassimilable, différence et passé absolu (...) », p. 299. La proposition s'enchaîne directement au motif sacrificiel (cf. *ibid.* p. 300), à quoi je résiste tout autant.

3 janvier 2017

La transcendance intérieure

(Sur Augustin et la pensée du temps)

Depuis bientôt sept ans, je vis un compagnonnage presque permanent avec un texte : le livre XI des *Confessions* d'Augustin. Voici pourquoi. En 2010, un concours de circonstances a conduit à la réalisation d'un spectacle de théâtre, à partir de cet écrit. Ce spectacle est encore joué⁵². Il est interprété par un comédien exceptionnel, Stanislas Roquette, et j'en ai effectué la mise en scène. Or les principes que nous avons adoptés, l'acteur et moi-même, font qu'après les répétitions initiales, nous avons continué le travail tout au long de ces années, avec des remises en jeu et un « filage » intégral précédant chaque reprise. Comme j'assiste à toutes les séances, afin que nous puissions les commenter ensemble, j'ai entendu au moins 200 fois l'intégralité de ce texte au cours des dernières années⁵³. Jamais une fréquentation aussi continue et répétée ne m'a lié à aucun écrit, quel qu'il soit.

Ce lien, étroit, est lui-même un chapitre d'une histoire plus longue : les *Confessions* sont entrées dans ma vie de façon brutale voilà une quarantaine d'années, après un deuil très proche, et je les ai retrouvées en diverses occasions personnelles ou publiques, jusqu'à la séance de ce soir, qui m'a fait relire l'intégralité de l'œuvre – non seulement le livre XI, après ces centaines de fois, mais l'ouvrage entier, dans la très importante édition bilingue critique publiée par la Bibliothèque Augustinienne. Pourtant, il est essentiel de le dire, je n'ai aucunement la qualification d'un spécialiste d'Augustin, en histoire, philosophie ou théologie. Simplement, cet ouvrage est venu prendre dans ma vie, personnelle, de réflexion et de théâtre, une

⁵² Par exemple à Paris, où la 96^{ème} représentation est donnée le 10 janvier 2017 au Théâtre de l'Opprimé, 80 rue du Charolais, 75012 Paris, et depuis 2010 dans une trentaine de villes et plusieurs pays – au Théâtre national de Chaillot, au TNP, à la Comédie de Genève, ainsi qu'en Russie, Algérie, Etats-Unis etc.

⁵³ La traduction adoptée pour le spectacle est la très belle version française de Frédéric Boyer, parue en 2008 chez l'éditeur P.O.L. sous le titre *Les Aveux*. Ci-après désignée par FB. Le livre XI est aux pp. 309-334.

place aussi unique qu'imprévue. Et après tout, me direz-vous, un livre comme celui-ci n'est pas adressé à ses seuls spécialistes.

Certains ici savent que les *Confessions*, un des écrits les plus célèbres de la culture mondiale, s'organisent selon un agencement inattendu. L'ouvrage est composé de treize « livres », gros chapitres aux longueurs variables. Il semble avoir été écrit peu avant l'an 400 de notre ère, alors qu'Augustin avait passé la quarantaine. Les neuf premiers de ces treize livres déploient un récit de la vie personnelle de l'auteur jusqu'aux alentours de sa trentième année. Cet ensemble, qui forme la plus grande partie du texte, a joué un très grand rôle dans la constitution du genre littéraire que nous appelons aujourd'hui l'autobiographie. C'en est un des tout premiers exemples, et peut-être le premier aussi net. Puis, à partir du livre X, l'ouvrage semble changer brusquement d'axe. Il n'est plus consacré à un récit, mais à l'examen de problèmes spirituels, intellectuels ou exégétiques envisagés pour eux-mêmes. Dans ce second groupe, le livre XI occupe une place centrale. Il développe une analyse philosophique poussée de l'essence du temps. Venons-y donc, puisque c'est notre objet aujourd'hui.

Dans sa plus large part, le livre XI se saisit de la question ainsi formulée : qu'est-ce que le temps ?⁵⁴ Or, l'abord de ce thème est précédé par une longue introduction, qui envisage un autre problème, un peu décalé, au point que leur enchaînement logique n'est pas très net. Dans cette section préalable, Augustin s'interroge sur l'acte de création divine de l'univers, se demandant comment Dieu a procédé pour faire naître le ciel et la terre, c'est-à-dire l'ensemble de tout ce qui est⁵⁵. Pourquoi notre auteur fait-il ainsi précéder son étude du temps de la position de cette question distincte ? C'est, semble-t-il à la première lecture, parce que l'acte de création de l'univers met en relation une réalité temporelle (le monde) avec une autre instance (le créateur) qui échappe, lui, à toute temporalité. Le rapport entre le monde et son créateur s'exprime alors comme lien entre le temps et l'éternité. Donc la naissance de l'univers pose la question de la naissance du temps, au sein d'un milieu non-temporel. Un commencement

⁵⁴ *Quid est enim tempus ?* L'édition la plus utilisée dans cette présentation est celle, bilingue en deux volumes, de la Bibliothèque Augustinienne, trad. de E. Tréhorel et G. Bouissou, introd. et notes d'A. Solignac, Desclée de Brouwer 1962. Ci-dessous désignée par BA I ou BA II. Pour cette citation BA II, pp. 298-299. Le livre XI occupe les pp. 270-343.

⁵⁵ Dans l'interprétation que donne Augustin lui-même, en particulier au livre XII (BA II, pp. 379 et suiv.), « le ciel et la terre » désignent, par exemple, le monde intelligible et le monde sensible.

a lieu dans un élément (l'éternité) qui, par essence, ignore tout commencement et toute fin. Laissons de côté, pour l'instant, l'analyse qu'Augustin consacre au paradoxe de cette origine⁵⁶.

La condition temporelle est ainsi posée comme celle de la créature⁵⁷. Le temps est le mode d'existence du créé, assujéti au commencement, à la fin, à l'apparition et à la disparition, donc au changement ou, pour le dire dans la langue ancienne, à la génération et à la corruption. Or, dans cette confrontation entre le temps et l'éternité, le temps est marqué par un *manque d'être*⁵⁸. Il pâtit d'une contamination par le non-être, par le néant. Ceci tient à deux raisons principales. D'une part, de façon classique pour la pensée ancienne – en particulier la philosophie grecque, dont Augustin est un héritier – seul ce qui est immuable est pleinement. Le caractère muable, la mutabilité, suppose une implication dans le non-être. Tout simplement, expliquent les Anciens, parce que si quelque chose arrive de nouveau dans l'être, précédemment cela n'était pas. Donc le changement est une affectation de l'être par le non-être, une émergence depuis un non-être qui perce dans l'être. De façon symétrique, ce qui est pleinement ne peut cesser d'être non plus : dans ce cas évidemment le néant l'affecte aussi, puisque l'être, cessant d'être, y tombe. La plénitude d'être est considérée alors comme intrinsèquement immuable – c'est la thèse de Platon.

Mais Augustin ajoute un développement différent pour éclairer ce lien du non-être avec le temporel⁵⁹. Le temps est supposé divisible en trois domaines, passé, présent, et avenir. Or, le passé n'est pas, puisqu'il a cessé d'être. De même, le futur n'est pas non plus, du fait qu'il n'est pas encore. Donc, au sens strict, ni le passé ni le futur ne sont. Quant au présent lui-même, son être propre est intenable. Car si le présent était pleinement, sans aucune compromission par le non-être, il ne pourrait cesser d'être présent, pour la raison qu'on vient de dire, et serait donc éternel. Ce ne serait alors pas un temps. En effet, pour être un temps, et non l'éternité, à l'instant où il est présent, le présent doit basculer dans le passé. Si le présent est un temps, c'est en tant qu'il passe, et donc, dit Augustin, parce qu'il tend à ne pas être. De ce fait, l'être du présent est comme sous l'ombre du non-être qui approche, il n'est que dans ce mode contradictoire où, à peine posé

⁵⁶ BA II, pp. 287 et suiv.

⁵⁷ Augustin introduit deux exceptions à cette équivalence, mais qui ne concernent pas le présent développement. Cf. livre XII, BA II pp. 363 et suiv.

⁵⁸ À propos du manque d'être chez Augustin, on peut lire « Sur le spectacle comme forme du mal », in D.G., *Actions et Acteurs*, Belin 2005, pp. 173-187.

⁵⁹ BA II, pp. 299-301.

comme être, il tend à n'être pas⁶⁰. Ainsi le temps, par ses trois composantes, passé, présent, futur, est-il contaminé par un être en défaillance, ou affecté par sa menace. Le temps, comme temps, est marqué d'un défaut d'être ou d'un être en péril qui touche et affecte son principe essentiel.

Avec une telle approche, on est tenté de penser que la transcendance, le divin – la plénitude de l'être – se posent tout entiers du côté de l'éternité, et que le temps, condition de la créature, souffre d'un moins d'être, d'un être moindre, d'une carence ontologique. Ce serait là une position globalement platonicienne, un platonisme continué – et en effet la formation et le milieu philosophiques d'Augustin sont baignés de cette référence à Platon et ses successeurs. Mais une autre dimension du texte vient, me semble-t-il, enrichir ce premier schéma. Pour la faire apparaître, il nous faut suivre un peu la réflexion d'Augustin sur le temps et son essence paradoxale.

Sentant l'essence du temps, et même son existence, lui filer entre les doigts – puisque ni le passé ni le futur ne sont, et puisque le présent n'est qu'en s'engloutissant dans l'être disparu – Augustin se raccroche à un fait, qui paraît assumer la consistance du temps, sa réalité : le constat que nous le mesurons sans cesse, le temps, pour parler sans difficulté apparente d'un temps plus ou moins long, d'un temps deux fois ou trois plus étendu qu'un autre, etc. Or, dit Augustin, on ne peut mesurer ce qui n'est pas⁶¹. Donc la mesure semble constituer la pratique consistante à partir de laquelle la réalité du temps va nous être confirmée, et peut-être éclairée. Mais, tentant ainsi d'approcher le temps à partir de sa mesure, Augustin reste lié au fait que toute mensuration considère le temps dans un rapport à l'espace. Au départ, il ne s'en défend pas, et s'exclame : « si les choses futures et passées sont, je veux savoir *où elles sont* »⁶². Être, c'est être quelque part. L'existence ne peut être saisie que dans un lieu. Ce lien avec l'être spatial, Augustin le retrouve dans la mesure du temps. Une célèbre thèse ancienne, formulée par Aristote, a posé que « le temps est le nombre du mouvement⁶³ ». Ainsi considéré, le temps est lui-même la mesure du déplacement, lequel, lui, a lieu dans l'espace. Mais Augustin ne tarde pas à s'aviser qu'en mesurant ainsi le temps, nous ne mesurons que des espaces

⁶⁰ BA II, p. 301.

⁶¹ BA II, p. 307 et suiv.

⁶² BA II, p. 309. Je souligne.

⁶³ *Physique* IV, 11, 219 b 1-2. La référence à Aristote ne se trouve pas, explicitement, dans le texte d'Augustin.

parcourus ou traversés, plus ou moins étendus, sans avoir réellement accès à une mesure du temps pour lui-même. Et il cherche alors à s'extraire de cette spatialisation, pour trouver ce qui fait le propre du temps, sans son indexation sur une topographie. La tentative annonce ce que développera, quinze siècles plus tard, Bergson – par exemple dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*⁶⁴. Penser le temps par rapport à un déplacement, quel qu'il soit, c'est, dira Bergson, le dissoudre dans une dimension spatiale, et donc le manquer dans ce qu'il est pour lui-même, dans sa réalité proprement temporelle. Mais pour Bergson cette dépendance est inscrite dans l'idée même de mesure, de comptage. Augustin, lui, ne renonce pas à mesurer.

Pour s'affranchir de cet ancrage dans l'espace, Augustin s'intéresse alors à une autre sorte de mensuration. Il porte son attention sur les durées des sons, et en particulier ceux que nous émettons nous-mêmes⁶⁵. En prononçant une syllabe, dit Augustin, nous avons le sentiment de sa plus ou moins grande longueur. Or ce sentiment est paradoxal. Pour l'éclairer, évoquons ici le cas d'une mélodie. Lorsque nous chantons une mélodie, nous ne chantons à chaque instant qu'une seule note. Pourtant, dans cette note prise en elle-même, la mélodie n'existe pas. La mélodie ne consiste dans aucune note isolée. Où est donc le sentiment de la mélodie, lorsque nous chantons ? Puisque nous ne chantons qu'une note à la fois, dont la mélodie est absente ? À aucun moment nous ne chantons la mélodie comme telle, mais seulement une note, et aucune note ne contient la mélodie. Cependant, pense Augustin, en chantant une note, nous portons la mémoire des notes précédentes, et l'anticipation des notes qui vont venir. La mélodie n'est constituée, en chaque point du temps, que par ce rapport entre une note réelle, effectivement chantée, et des notes qui ne sont pas, anciennes ou futures, mais se présentent à notre esprit par ses facultés de mémoire ou d'expectative. À chaque instant, la mélodie n'existe donc pas comme objet, mais comme division intérieure à notre conscience – entre souvenir et attente –, comme tension interne en chaque point de notre âme, ou comme ce qu'Augustin nomme *distensio*, tension ou distension intérieure à notre esprit, *animus*. *Distensio animi*, telle est l'essence du temps selon Augustin⁶⁶.

⁶⁴ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), GF., chap. II, pp. 107 et suiv.

⁶⁵ BA II, p. 327 et suiv.

⁶⁶ BA II, 326-329. Boyer traduit par « tension ». Cf. FB, p. 328.

Il saisit par là l'essence du temps comme réalité interne, donnée spirituelle, et aucunement comme fait objectif, externe à notre conscience. C'est un basculement considérable, dont les effets seront énormes dans l'histoire de la pensée. On est surpris de voir à quel point cette mutation, qui s'annonce timidement chez d'autres auteurs mais se produit de façon résolue chez Augustin, aura des effets profonds et irréversibles après lui, jusqu'à Kant et Bergson, pour ne citer qu'eux⁶⁷. Ces auteurs, comme beaucoup d'autres qui les ont précédés ou suivis, sont des lecteurs attentifs ou passionnés d'Augustin, et précisément des *Confessions*, et plus précisément encore de ce livre XI auquel nous nous intéressons ici, dans lequel cet énorme changement intellectuel est comme condensé, accompli dans sa pureté. Ainsi Kant, dans la *Critique de la raison pure*, oppose-t-il le temps et l'espace comme ce qu'il appelle deux « formes a priori de la sensibilité ». Ce qui veut dire qu'il ne définit pas l'espace et le temps comme données objectives, mais comme formes de l'expérience du sujet. Et l'espace est alors posé comme *forme du sens externe*⁶⁸. L'espace est la modalité dans laquelle nous expérimentons ce qui est extérieur, comme extérieur. Extérieur, c'est-à-dire spatial. Tout ce qui nous apparaît comme externe se donne dans un espace, et tout ce qui est spatial nous est livré dans le mode de l'extériorité. Extériorité et spatialité se recouvrent, au point d'être équivalentes. À l'opposé, le temps est conçu comme la *forme a priori du sens interne*⁶⁹. Ce que nous percevons comme interne nous est donné comme temporel. Le temporel est le mode de l'intériorité. Nous ne saisissons notre intériorité (si nous la distinguons de l'extérieur) que comme un processus se déployant dans l'élément du temps. Dans cette approche, le temps est notre sentiment de nous-mêmes, en tant qu'intérieurs à notre esprit. Le temps est la sensibilité que nous avons de nous. Je ne prétends pas que la thèse soit indiscutable, mais constate seulement qu'elle a marqué profondément l'évolution de la pensée, et que l'origine de cet énorme développement se trouve dans Augustin, et dans le segment de livre que nous fréquentons ce soir.

(Par parenthèse, je voudrais dire que c'est ce point de la pensée d'Augustin dans le livre XI qui, pour la confection de notre spectacle, nous a passionnés, Stanislas Roquette et moi-même, comme problème de

⁶⁷ Mais on pourrait parler de Husserl (E. Husserl, *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, 1928, PUF 1996), voire d'Einstein (A. Einstein et L. Infeld, *L'Évolution des idées en physique*, 1936, rééd. Champs-Flammarion).

⁶⁸ Kant *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud (1944), PUF « Quadrige », p. 58.

⁶⁹ Kant *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 63.

théâtre, problème scénique⁷⁰. Car nous avons à exprimer sur scène cette difficulté, croissante dans le texte, cette impuissance progressivement manifestée par Augustin, à saisir la réalité du temps depuis des lieux. Or, au théâtre, le spatial est le scénique. La scène est l'existence théâtrale de l'espace (qu'on appelle souvent espace scénique), une sorte de métaphore de l'espace en général : le volume scénique, dans sa tridimensionnalité – cubique ou sphérique –, y est traité comme une figure de la spatialité, de la condition spatiale des humains. Du coup, nous nous trouvons devant le défi d'avoir à présenter l'échec de l'enquête d'Augustin dans l'espace, sa plongée dans l'intériorité, le non-spatial, la temporalité pure. Mais sortir de l'espace, en scène, c'est sortir de scène, ce qui reste déconseillé pour l'acteur, surtout au moment crucial du spectacle, quand la solution du problème s'exprime dans son acuité. Figurer l'intériorité sans quitter la scène, tel est le défi qui nous a beaucoup captivés. En outre, cette ambivalence spatio-temporelle du théâtre s'engage dans la condition même de l'acteur. Le spatial pour lui, c'est d'abord son corps, qui est sa première scène, l'*espacement* de son discours, de son texte, de son existence dans le rôle et le jeu. Il y met en jeu son âme, sa réalité spirituelle, son intelligence – et donc son intériorité, sa temporalité intérieure. Manifester l'essence pure du temps, au théâtre, ne demanderait donc pas seulement, dans cette logique, de sortir de scène, mais aussi d'abandonner le corps. Injonction doublement périlleuse. Y avons-nous convenablement répondu, c'est ce que vous pourriez nous dire si vous souhaitiez venir voir notre spectacle.)

Fermons la parenthèse théâtrale. Pour Augustin, disais-je, l'essence du temps ne peut-être saisie que comme tension ou distension de l'âme, écartement temporel de l'instant dans son vécu propre, et donc événement se produisant tout entier dans le mode de l'intériorité, dans le champ spirituel intérieur à la vie psychique. Ici se noue le problème annoncé plus haut, qui concerne plus spécifiquement la théologie, et donc notre soirée dans son intérêt situé entre philosophie et théologie. Car l'intériorité dans la pensée d'Augustin, et précisément dans les *Confessions*, est une affaire complexe.

Au livre III de l'ouvrage, figure une formule devenue d'une célébrité presque universelle, au moins pour les philosophes et théologiens. Je cite la phrase en entier, même si un membre en a été surtout retenu : *Tu eras autem interior intimo meo et superior summo meo*. Ce qu'on peut traduire

⁷⁰ Cf. Stanislas Roquette, « Le temps, objet de théâtre », dans *CFDT : La Revue*, n° 5, mai-juin 2014, repris sur <https://lepenserdelascene.wordpress.com/2016/08/30/le-temps-objet-de-theatre/>.

par : « Mais tu étais plus interne que le dedans de moi, et plus élevé que le sommet de moi »⁷¹. La tradition a extrait, et commenté sans fin, la formule en effet stupéfiante : *interior intimo meo*. Plus au dedans que le dedans de moi, plus interne que l'intime. S'affirme ici la thèse selon laquelle la transcendance, le divin, Dieu lui-même, sont plus intérieurs à moi que moi. La transcendance est posée comme le plus intérieur de l'intérieur, le dedans du dedans, le cœur du cœur. Evidemment, cette formule ne trouve son sens complet qu'avec l'autre partie qui la contrebalance : le dessus du dessus⁷². Mais restons-en, pour ce qui nous occupe, à cet intérieur au-delà de l'intérieur. Cette expression induit que, pour Augustin, on n'accède pas à la transcendance seulement par un surpassement, un surmontement de soi. Mais aussi par un approfondissement, un creusement, une plongée au-dedans. Dans cette plongée, ne se donne pas ultimement un soi dans le soi, le soi-même dans le soi-même, mais il s'y livre quelque chose qui est plus intérieur que le moi. Le moi n'est pas le dernier mot de l'intériorité – ce à quoi des psychanalystes trouveront un écho. La transcendance, l'excès, le dépassement, sont aussi internes. Ce qui conduit à penser que si le temps est le mode propre de l'intériorité, comme Kant le pensera après Augustin et à partir de lui, il ouvre aussi un certain accès à la transcendance. Il y a une transcendance du temps, dans le temps ou par le temps : une transcendance intérieure. Il faut alors complexifier la position initiale que nous avons cru pouvoir lire, selon laquelle la transcendance se tient tout entière dans l'élément de l'éternité. Pour Augustin, l'éternité est transcendante, bien sûr. Mais le temps, dans sa condition de défaut d'être, ménage aussi une voie vers le divin. Le manque d'être ouvre aussi à Dieu. Le divin, Dieu lui-même, se trouve (à tous les sens du mot) au fond d'une carence d'être, il creuse le manque d'être jusqu'à en dégager le fond sans fond.

Comment peut se comprendre cette articulation étrange, entre le temps et l'éternité, qui ne se contente donc plus de poser le temps comme chute hors de l'éternel (ce qu'il est assurément, pour Augustin), mais en fait, à rebours du modèle platonicien, une voie de trouage au terme sans terme duquel l'éternité peut s'inscrire ? Je propose, pour l'éclairer, deux hypothèses, dont je dois dire qu'elles ne paraissent pas, littéralement, dans le texte augustinien, mais constituent plutôt la lecture ou traversée que j'en suggère, comme un augustinisme personnel, pas tout à fait fondé en rigueur

⁷¹ BA I, pp. 382-383. Trad. pers.

⁷² Qui fait penser à un autre syntagme comparable, longuement explicité, lui, dans le texte, le « ciel du ciel », *caelum caeli*. Livre XII, BA II, pp. 345-346, 357 et suiv.

historienne, mais où je vous livre mon accès intime, ou pour tout dire, dans ce domaine, ma foi.

La première de ces deux suggestions consiste à interpréter dans ce contexte la formule biblique selon laquelle l'homme a été fait *par Dieu à son image*⁷³. (Il faudrait dire : l'homme et la femme, car vous vous souvenez que la formule est immédiatement suivie de son complément sidérant : homme et femme il les a faits, Dieu étant ainsi engagé dans cette ambivalence). Avec cette affirmation stupéfiante, ce n'est pas Dieu qui doit être conçu par ressemblance avec l'humain, dans un anthropomorphisme qu'on n'aura jamais fini de réduire, où Dieu paraît comme figurine humaine, réduction contre laquelle Augustin n'a cessé de se battre et de se débattre – mais au contraire l'humain qui est à penser dans son excès par rapport à lui-même, sa semblance divine, sa transcendance, sa transhumanité⁷⁴. Dans l'hypothèse que je vous soumets, ce qu'Augustin appellerait alors à penser serait cette transcendance – cette image de Dieu dans l'humain – *comme intériorité*. C'est par son dedans infini que l'humain, aussi, se transcende. Pas seulement, sans aucun doute, et c'est là que le balancement de la formule augustinienne prend sa force : la transcendance convoque l'humain à se dépasser vers le haut, à s'élever au-dessus de soi. Mais elle s'inscrit aussi en lui comme creusement, comme forage. Dans cette veine, si j'ose dire, on peut coupler les deux formules (l'homme image de Dieu, et Dieu plus intérieur à moi que moi), et dire qu'en partie au moins, si l'homme est à l'image du divin, c'est en tant qu'intériorité. L'image de Dieu dans l'homme, c'est l'intérieur – image non spatiale, image sans image donc, purement interne, image noire. Dieu a fait l'homme à son image, en tant qu'il l'a fait comme homme intérieur⁷⁵. Ce que l'humain trouve au plus profond de soi, plus profond en soi que le soi lui-même, c'est la profondeur, l'intériorité, le puits dans l'être. Les humains forment à la surface du monde des milliards de puits qui creusent l'être vers l'infini. Telle est ma première hypothèse.

⁷³ Gn 1, 26-27.

⁷⁴ J'emploie ici ce beau terme, on le voit, dans une acception bien différente de celle qu'induisent des développements récents sur le trans-humain ou le post-humain. A ce propos, voir D. G., « La limite du théâtre », conférence donnée à l'université de Francfort le 13 février 2016, dans le cadre du colloque « *Theatre of the A-human* », en accès libre par le lien : <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/autres-ecrits/la-limite-du-theatre-frankfurt-13-fevrier-2016/>.

⁷⁵ C'est là, on le voit, une proposition différente de celle qu'induit la culture grecque classique, où l'image du divin s'avance comme corps, comme corps humain (dans sa perfection nue). Proposition tout aussi inouïe. Sans doute notre modernité doit-elle recevoir, et questionner, ces deux héritages.

La seconde vient la compléter. Car on peut se demander par quelle modalité concrète Dieu entre et se situe ainsi au plus profond de moi, plus intérieur à moi que l'intime de moi-même. Il ne suffit pas de le dire, ni de se plonger en soi dans un complaisant vertige pour trouver le divin au fond du fond, au fond sans fond de l'introspection. Il ne s'agit aucunement de cela. L'introspection, comme son nom l'indique, est un regard, et tout regard est vers l'espace. Il ne s'agit pas de trouver ici, et encore moins de contempler, un espace intérieur. L'intérieur augustinien n'est pas un espace, mais une trouée hors de l'espace, un non-espace, qui ne se regarde pas. À la rigueur on y plonge, mais il ne s'offre pas à être contemplé.

Pour mieux entendre cette intériorité, au moins telle que je vous la chante, il faut alors faire une halte autour d'un aspect des *Confessions* que j'ai, jusqu'ici, laissé de côté. Certains d'entre vous auront pu s'étonner que je n'aie encore rien dit de l'extraordinaire dispositif littéraire dans lequel se présente l'ouvrage. Je l'ai abordé comme un traité, qui discute une question après l'autre – ce qu'il est en effet. Mais il ne s'offre pas ainsi à la lecture. Les *Confessions*, de la première ligne à la dernière – et donc le livre XI au même titre – sont une adresse. Tout est écrit à la deuxième personne. Tout s'y déploie dans l'interpellation d'un interlocuteur, désigné par le pronom *tu*. Le procédé n'est pas sans précédent, ni sans postérité. Jeune adolescent, je me souviens d'avoir été fasciné par la parution du roman *La Modification*, de Michel Butor⁷⁶, qui présentait l'invention d'être écrit tout entier à la deuxième personne du pluriel, le personnage principal étant pointé par le pronom « vous ». C'était en 1957. De même le roman *Un homme qui dort*, de Georges Perec, est-il écrit intégralement dans l'invocation d'un protagoniste tutoyé⁷⁷. Eh bien, on peut dire que ces innovations littéraires, considérables, avec d'autres qui en sont voisines, ont pour antécédent un livre écrit à la fin de notre IV^{ème} siècle. D'ailleurs, parmi les héritiers des *Confessions*, cette manière a connu des avatars célèbres, comme l'envoi inaugural des *Essais* de Montaigne, ou celui des *Fleurs du mal*, où le lecteur, interpellé fraternellement par un « tu », vient prendre discrètement, mais directement, la place occupée chez Augustin par Dieu⁷⁸. Cependant le tutoiement augustinien a aussi des ascendants

⁷⁶ Michel Butor, *La Modification*, Minuit, 1957.

⁷⁷ Georges Perec, *Un Homme qui dort*, Denoël, « Les Lettres nouvelles », 1967.

⁷⁸ Montaigne, *Essais*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1962, p. 9. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, in *Œuvres complètes*, Seuil, « l'Intégrale », 1968, p. 43. On peut se demander ce qu'il en est du statut du lecteur, dans les *Confessions*, puisque le texte, qui parle d'un bout à l'autre à Dieu, s'adresse tout de même à des lecteurs *aussi*. Il arrive qu'Augustin les évoque. Cf. livre IX, BA II p. 133.

directs : et en particulier le livre biblique des *Psaumes*. La plupart des psaumes sont écrits à la deuxième personne, et comme le feront les *Confessions*, dans une adresse directe à la transcendance. Le lien est même plus étroit et plus intime. Car les *Confessions*, au fil de leur texte, sont tissées, tramées d'innombrables citations, pour la plus grande part bibliques, si abondantes que pour s'y référer la lecture s'interromprait presque à chaque ligne. Or, ces citations, dans leur immense majorité, sont empruntées au livre des *Psaumes*. Au point qu'un commentateur autorisé⁷⁹ a pu évoquer les *Confessions* comme une sorte de grand psaume de quelques centaines de pages. La proposition est suggestive, tant la parenté se montre forte : par le ton, l'invocation permanente, l'alternance de louange et de craintes, le style poétique, qui n'exclut pas les écharpes de pensée, etc.

Tout ceci n'exprime que ce fait, très simple, mais pourtant ébouriffant : les *Confessions* se présentent comme une grande, longue et sublime prière. Or, s'il est vrai, comme c'est souvent affirmé, qu'Augustin y a inventé, ou en tout cas donné sa forme durable, au genre de l'autobiographie, cela signifie que notre livre occupe, dans l'histoire des lettres et de la pensée, une place nodale pour la découverte, le percement, l'excavation de l'intériorité. L'intérieur de l'âme n'est pas un donné. Certaines civilisations semblent l'effleurer à peine. La nôtre s'est, en grande partie, appliquée à lui conférer son épaisseur, à la constituer. Et d'ailleurs nombre d'historiens affirment que l'individualité elle-même n'apparaît pas comme un acquis initial dans l'histoire humaine, mais que le statut de l'individu se forme historiquement, de façon de plus en plus dense, à mesure qu'on avance dans les temps modernes. Si c'est vrai, l'intériorité individuelle ne cesse de s'élaborer. Le christianisme d'une part, la Réforme de l'autre, assument un rôle éminent dans sa constitution. Et Augustin, par ce livre, y prend une place, antécédente mais décisive. Dans les *Confessions*, le sujet humain se construit, de façon innovante, comme discours et monde intérieurs. On peut lire d'un bout à l'autre l'œuvre d'Aristote, en y trouvant de nombreux humains, et souvent l'âme humaine, mais celle-ci reste décrite à la manière d'une chose, comme un organe considéré du dehors. De même, dans les épopées fondatrices, en Grèce et ailleurs, paraissent des héros, qui sont des silhouettes agissantes plus que des subjectivités. La dramatisation théâtrale ultérieure activera fortement la subjectivation : ce qui différencie l'Ajax de Sophocle de son ancêtre homérique, c'est sa teneur subjective. Mais elle reste peu de choses au

⁷⁹ G. Bouissou, dans BA I, p. 212.

regard de l'approfondissement, du creusement, de l'intériorisation auxquels procède Augustin dans notre ouvrage. Au long de leurs centaines de pages, immense monologue dramatisé, les *Confessions* déploient le débat, le sentiment, le paysage et l'histoire d'une vie intérieure probablement sans précédent. La spiritualité augustinienne (dans ce livre), l'image humaine de Dieu qu'elle expose, fouillent le trou d'une intériorité jusqu'alors inouïe.

Or cette intériorité se délivre comme appel. Double appel : envoi lancé par le texte à son interlocuteur, et interpellation qu'il reçoit, déclare recevoir, à laquelle il entend répondre. Le *je* des *Confessions*, si fort, si sensible, actif et passif à la fois, ne se forme dans le langage que par son interlocution avec le *tu* qui l'instaure et le commande. Les premiers mots de l'ouvrage (empruntés à un psaume) sont : *Tu es grand, Seigneur, et bien digne de louange*⁸⁰. La première personne grammaticale ne surgira que dix lignes plus loin. Tout au bout du livre, la dernière phrase s'entame par : *Qu'on te demande à toi, que l'on recherche en toi, que l'on frappe chez toi*⁸¹. La deuxième personne du dialogue est la première et la dernière du texte, qui le tient de part en part, le fonde et le porte – et c'est vrai du livre XI comme des autres. Voici l'hypothèse, qui n'a rien d'original, l'impression de lecteur saisi que je voudrais communiquer : le « je » des *Confessions* naît du *tu* auquel il s'ouvre. *L'intériorité se constitue comme adresse. Le tu fait le je. Les Confessions ne présentent pas une exploration intérieure qui s'exposerait ensuite devant Dieu : elles donnent forme à une intériorité toute creusée, forée, ouverte et induite par lui (– non justement, par toi⁸² –), Dieu qui appelle(s). Le fond de l'intime, le socle de l'humain au profond de son abîme interne, sont extérieurs à lui. Au fond du même se tient cet autre qui ne peut être nommé que dans l'invocation.*

Ces deux hypothèses (l'humain image de Dieu comme intériorité, et l'intériorité comme appel, comme adresse) pourraient conduire à comprendre la structure du livre XI, dont je m'étonnais au début de notre lecture. À interpréter pourquoi le livre, consacré à l'essence du temps, s'ouvre par un développement sur la question, bien distincte, de la création. Reprenons notre fil. Le plus interne à l'être humain est hors de lui. Si Dieu a fait l'homme à son image, c'est au sens où ce que l'homme a de plus intime, de plus propre, lui est impropre, donné, depuis dehors. Le plus

⁸⁰ BA I, p. 273. Ps. 48, 1.

⁸¹ BA II, p. 525.

⁸² Je fais ici référence à une ligne de pensée, qui court entre Martin Buber, Gabriel Marcel et Lévinas, et selon laquelle dire « il », à propos de la transcendance, c'est déjà la manquer. Cf. Martin Buber, *Je et tu*, 1923, Aubier 1969-2012, *passim*.

intime est hors de soi. On peut penser alors que ce dedans, ce cœur, porté au plus profond comme un dépôt externe, est exactement ce qui exprime la condition de créature : le fait que l'être ne trouve pas sa raison en lui-même, mais dans un dehors qui le fonde. Le geste marqué au fond de tout comme trace et dépôt externes peut être compris comme la création elle-même. C'est pourquoi le temps, marque du créé comme créé, être moins qu'être tombé hors de l'éternité, c'est pourquoi le temps, dis-je, ouvre pour l'humain sa voie d'accès à la transcendance : point interne par lequel la créature remonte, mais depuis le dépôt que laisse en elle, comme son socle, la création qui la projette. C'est pourquoi aussi, sans doute, la question de l'identité est si mal posée : au fond le plus intime de l'être même, se trouve l'altérité la plus radicale. L'altérité qui nous instaure est le geste transcendant qui nous pose comme nous-mêmes, et dans lequel toute identité se trouve construite sur une extériorité infinie.

Le livre IX des *Confessions* contient un épisode célèbre, connu comme la « contemplation d'Ostie », ou « la vision d'Ostie », du nom de la ville portuaire italienne⁸³. Augustin y relate un entretien avec sa mère, Monique, laquelle mourra peu après. Les deux personnages se tiennent debout, au bord d'une fenêtre, devant le paysage des bouches du Tibre, côte à côte, « parlant ensemble dans un tête à tête très doux »⁸⁴. Durant cet entretien, une élévation mystique les soulève, au cours de laquelle, écrit Augustin, « nous élevant d'un cœur plus ardent vers *l'être même*, nous avons traversé, degré par degré, tous les êtres corporels, et le ciel lui-même, d'où le soleil, la lune et les étoiles jettent leur lumière sur la terre ».⁸⁵ Cette ascension graduée, des étants les plus corporels jusqu'à la source lumineuse supérieure, avait été posée conceptuellement par Platon, et reprise par les platoniciens qu'Augustin fréquente assidûment. Mais il la reporte ici comme expérience, comme route, marque distinctive de tout récit mystique.

Alors, rapporte Augustin, il se produit ceci : « Et nous montions encore au-dedans de nous-mêmes, en fixant notre pensée, notre dialogue, notre admiration sur tes œuvres. Et nous sommes arrivés à nos âmes. »⁸⁶ Vous avez entendu la formule « Et nous montions encore au-dedans de nous-mêmes » – laquelle se trouve, dans cette vénérable traduction française, sonner en un alexandrin, ce qui ne gêne rien à mes oreilles.

⁸³ BA II, p. 115 et suiv.

⁸⁴ BA II, p. 115.

⁸⁵ BA II, p. 117.

⁸⁶ *Ibid.*, *id.*

Monter au-dedans de soi : comme par jonction des deux formules symétriques citées plus haut, Dieu plus intérieur que le dedans, plus élevé que le sommet. Monter au dedans de soi, c'est cheminer dans l'intériorité vers le plus transcendant. Voici l'hypothèse au sens strict, la supposition à quoi, selon Augustin, lui-même et sa mère parviennent alors :

Si en quelqu'un faisait silence le tumulte de la chair,
silence les images de la terre et des eaux et de l'air,
silence même les cieux, et si l'âme aussi en soi faisait
silence et se dépassait ne pensant plus à soi,
silence les songes et les visions de l'imagination

– interrompons un instant ce troublant poème, où se trouve reprise l'élévation mystique depuis la terre vers le plus haut (les cieux) et le plus spirituel (les âmes), pour y glisser deux remarques. D'une part, Augustin décrit là un suspens de toutes les perceptions du monde, qui annonce et anticipe, mais dans un mode mystique, ce que sera le doute cartésien, et après lui la suspension, l'*epochè* de Husserl et de la phénoménologie : comme une cessation provisoire d'affectation par la réalité des choses. Mais d'autre part, cette halte en tout ce qui se montre (images, cieux, songes et visions) n'est pas décrite comme une obscurité, une cécité produite par la clôture du regard, mais comme silence, avec ce mot plusieurs fois répété. Les choses ne disparaissent pas, mais se taisent. Écoutons la suite :

si toute langue et tout signe
et tout ce qui passe en se produisant
faisaient silence en quelqu'un absolument⁸⁷

– vous avez ainsi entendu que le silence qui s'établit n'affecte pas seulement les choses du bas domaine terrestre : les cieux aussi font silence, et même l'âme qui se dépasse et ne pense plus à soi. Tout l'univers fait silence, dans l'âme, à cet instant supposé. On s'attendrait alors – et c'est en un sens ce qui se produit – à une affirmation, une sorte d'extase de l'intériorité. Or c'est le moment qu'Augustin choisit pour faire dire à toutes les choses :

si on peut les entendre, toutes les choses disent :

⁸⁷ BA II, p. 119.

*Ce n'est pas nous qui nous sommes faites
mais celui-là (qui) nous a faites demeure à jamais*⁸⁸

Ce qui se produit donc, c'est qu'au cœur de ce silence on peut bien entendre quelque chose, et même toutes les choses, qui ont cessé leur tumulte mais qui parlent. Ce n'est pas le langage des choses qui s'est éteint, mais leur bruit. Leur langage, dégagé de ce bruit, fait entendre une parole plus intime, silencieuse, pour exprimer, avouer, annoncer qu'elles n'ont pas leur raison en elles-mêmes, mais qu'elles résultent d'un geste venu du dehors. Cette extériorité demeure, au fond d'elles, à jamais – c'est-à-dire de façon éternelle. Ainsi, lorsque toutes les choses et tous les êtres créés font silence, se dépouillent de toutes leurs images, figures et signes, ce qui se laisse voir ou entendre, c'est leur condition de créatures. Au fond de l'être, quand s'éteint le tumulte des choses, reste la prémisse inaugurale, la fondation externe. On comprend alors pourquoi Augustin a ouvert son livre sur le temps en désirant fouiller l'énigme par laquelle le temps s'origine dans l'intemporel, et prend naissance dans ce qui ignore toute naissance et tout commencement. Car loin d'être seulement une chute, ce qu'il est sans doute pour lui, le temps devient aussi le mode d'une procédure ascensionnelle qui permet de remonter jusqu'au présent de l'éternité. Mais il faut y remonter par le canal interne, par en dedans. J'y entends ce qu'Augustin induit de l'humain, et de son intimité la plus profonde. Au fond de l'humain, son dehors. Au fond du je, toi qui m'appelle. Au point le plus instable du temps, dans sa distension intime, la transcendance intérieure.

⁸⁸ *Ibid., id.*

1^{er} février 2017

Révélation et histoire

Commençons par une remarque de méthode sur nos séances. J'ai proposé à Marc Pernot, pour chacune d'elles, un mode d'approche différent. Ainsi la première a-t-elle abordé la question de l'être plutôt par un exposé systématique. La suivante a expliqué une page de Lévinas. La troisième a reçu un invité, Jean-Baptiste Brenet, et présenté un auteur, Averroès. Celle du mois dernier questionnait un long chapitre, dans son ensemble : le livre XI des *Confessions* d'Augustin. Le mois prochain, nous lirons un passage de Valère Novarina, mais en sa présence et en discussion avec lui. Quant à nos deux dernières soirées, leurs thèmes commencent à se préciser, mais les manières d'y entrer restent encore incertaines : nous verrons. C'est pour essayer de rafraîchir à chaque coup le style du questionnement. Ce soir, je voudrais vous soumettre une thèse, ou une hypothèse, avec ce que cela peut entraîner d'inattendu dans l'allure du discours. Mais je préfère ne pas la formuler d'emblée. J'indique seulement le champ où elle s'applique : la question de l'Histoire (humaine, mondiale) dans son rapport avec le thème de la Révélation. Nous allons examiner ce rapport par chacun de ses deux bouts – premièrement depuis l'histoire, puis à partir de la révélation. Ce qui traduit notre double manière d'interroger les choses, d'abord d'un œil philosophique, ensuite sous le regard de la théologie, en vue de nous demander à nouveau ce qui associe, ou dissocie, ces deux disciplines.

Sur l'Histoire, je voudrais partir d'une remarque, souvent faite en philosophie, selon laquelle ce mot recouvre deux notions différentes. D'une part, il désigne ce que l'on raconte, à un enfant ou à des adultes ; une forme de discours particulière, qui agence des actions et les enchaîne : c'est l'histoire au sens narratif. D'autre part, nous nommons Histoire le processus réel qui a lieu dans le monde, et que le récit essaie de saisir ou de relater : si nous disons que l'Histoire du XX^{ème} siècle a produit des bouleversements sans précédent, nous entendons évoquer par là non pas seulement la chronique établie par des historiens, mais les faits eux-mêmes,

révolutions, guerres, dictatures et libérations, qui ont empli l'époque : c'est l'histoire comme processus. Certains penseurs allemands ont utilisé deux mots distincts pour se référer à ces deux acceptions, *Historie* pour l'histoire des historiens, et *Geschichte* pour la séquence des faits réels. Ce soir, nous dirons : histoire narrative, dans le premier cas, et histoire-processus dans le second. On pourrait choisir d'autres noms⁸⁹.

Il est certain toutefois que, si ces deux idées sont distinctes, souvent elles se présupposent l'une l'autre. Les récits historiques veulent rendre compte d'une réalité qui existe hors d'eux, en général parce qu'ils considèrent que leur relation fait apparaître des mouvements ou des transformations qui se sont produits comme histoire réelle. Mais la réciproque, moins évidente, est aussi vraie. Selon Hegel, par exemple, nous ne connaissons pas le développement historique de certains peuples, parce qu'ils n'ont pas laissé de traces narratives qui nous soient accessibles. Il affirme alors qu'« il se peut bien qu'ils [ces peuples dont l'histoire nous est inconnue] aient été remplis de révolutions, de migrations ou des changements les plus tumultueux qui soient. Ils sont néanmoins sans histoire objective [c'est-à-dire sans histoire réelle, pour reprendre notre terminologie] parce qu'on ne trouve chez eux aucune histoire subjective, aucune narration historique (...) » Il n'y a donc d'histoire réelle, d'histoire-processus, que là où existe une histoire-narration. Hegel donne, une page plus tôt, ce qui lui apparaît comme la raison de ce lien : « Nous devons considérer l'union de ces deux sens [histoire-narration et histoire-processus] comme quelque chose de plus qu'une contingence extérieure. Ce qu'elle doit signifier, c'est que la narration historique apparaît en même temps que les actes et les événements proprement historiques ; c'est un fondement interne commun qui les pousse en avant ensemble. »⁹⁰ Il y a une dynamique sous-jacente qui fait apparaître simultanément, aux yeux de Hegel en tout cas, l'histoire comme réalité, comme transformation organisée, et l'histoire comme discours, comme relation ou récit.

Comment rendre compte de cette nécessité commune ? Il faut partir du fait que l'histoire comme récit, l'histoire narrative, n'est pas seulement la chronique de faits qui se succèdent. Une histoire n'est pas une liste d'événements, classés d'après leurs dates. Pour se constituer comme une authentique histoire, c'est-à-dire tout simplement pour être compréhensible, elle doit présenter les événements dans un rapport

⁸⁹ Ou encore : distinction Hegel.

⁹⁰ Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1830-1831), éd. M. Bienenstock et N. Waszek, Le Livre de poche 2011, respectivement pp. 106 et 105.

intelligible, sensé. D'un point de vue narratif, il ne suffit pas que l'événement A se soit produit avant l'événement B, si leur succession ne fait pas apparaître un rapport. Le rapport le plus simple est celui de cause à effet. A s'est produit avant B, mais, de plus, A se trouve être, selon le récit, la cause de B. À un instant donné, Mme X ouvre son sac, et à l'instant suivant, M. Y baisse la tête : si ce sont des événements non-coordonnés, dont la conjonction est fortuite, cela ne fait pas un récit. Mais si la façon de raconter induit que M. Y baisse la tête, gêné par ce que Mme X pourrait sortir de son sac, cela fait un morceau d'une histoire. Roland Barthes exprimait ce lien en disant que le ressort fondamental du récit est la confusion de la consécution et de la conséquence⁹¹. Ce qui vient ensuite est considéré comme effet de ce qui précède. Ce lien fonde l'intérêt du récit, permet sa compréhension. Car raconter une histoire, ce n'est pas seulement exposer une série de faits successifs, mais construire une manière de les associer, un principe d'intelligibilité de leur connexion, qu'on appelle pour cela leur *enchaînement*. Raconter, c'est tenter de comprendre, ou de faire comprendre. Le récit est une proposition d'éclaircissement sur suite des faits, actes ou gestes se présente comme dotée d'un *sens*. Il n'y a pas d'histoire sans un sens de l'histoire.

Lorsque des événements sont présentés sans que le lecteur ou l'auditeur connaisse ou comprenne le sens qui les relie, s'il reçoit le discours comme histoire, comme récit, il attend que ce sens inconnu lui apparaisse, se découvre. C'est ce qu'on appelle le *suspense*. Des faits sont racontés, sans lien, sans qu'on voie les causes, ou les effets. Mais nous supposons que ce rapport existe, qu'une cause latente va se manifester, que le fait d'allure neutre va se révéler actif, producteur d'effets. Une porte s'ouvre sans que je sache qui tourne le loquet : ce peut être un fait sans valeur particulière. Mais si, lorsque le loquet tourne, le film le montre en gros plan, avec une musique suspensive, voire angoissante, il signifie que la cause de cette ouverture va entraîner de lourdes conséquences, dangereuses pour le personnage qui dort tranquillement sans s'aviser de rien. Cela induit que le fait va avoir un sens, qui sera indiqué plus tard, mais dont l'explicitation est suspendue, en suspens, ce qui produit le *suspense*. Il n'y a de récit que par la présupposition d'un sens qui, s'il n'est pas manifeste, se manifestera.

On peut dire alors que le déploiement de l'histoire livre la manifestation progressive de ce sens, c'est-à-dire, au sens strict et simple, sa révélation. Le récit le plus élémentaire ne se conçoit que comme

⁹¹ Réf.

révélation progressive d'un sens au départ ignoré. L'histoire narrative n'existe comme histoire que si elle fait sens, si elle révèle un sens. C'est le principe qui la constitue et la fait avancer. Pour expliquer son goût des romans policiers, le cinéaste russe Serguei Eisenstein disait que ces livres étaient des analogues de la Quête du Graal. Le roman policier, dans sa forme classique, est une narration pure, efficacement construite. Et le Graal du récit, c'est le sens. But et fin de la quête.

Déplaçons maintenant ce constat vers l'histoire-processus. Celle-ci – histoire objective, histoire-réalité – n'est proprement une histoire que si elle est apte à être racontée. Quand elle devient récit, son développement discursif se produit comme la manifestation d'un sens, qui fait d'elle une authentique narration, et non la succession fortuite de faits dénués de lien. On peut dire alors que l'Histoire (la Grande, avec un grand H) s'exprime comme révélation, mise à jour progressive d'un sens au départ ignoré. En ce sens (si j'ose dire), les polémiques récentes contre un sens de l'histoire sont tout simplement absurdes. Ou bien il n'y a pas d'histoire, mais seulement un chaos de faits dispersés et sans aucun lien. Ou bien, si on admet l'existence d'un processus historique, il lui faut bien un sens, pour se produire comme histoire et comme développement. Dans ces polémiques, la haine contre Hegel, contre Marx, et même contre les lumières est venue prendre la place de la réflexion raisonnée. Mais ce constat ouvre lui-même une alternative. Car l'émergence de ce sens peut être entendu de deux façons distinctes. Première possibilité : l'histoire réelle déploie une signification qui lui est conférée par une instance externe. Dans ce cas, elle révèle son sens comme une couverture soulevée révèle ce qu'elle avait caché. Elle, l'histoire, met à jour une donnée dont la nature lui est extérieure : donc, une donnée non-historique. L'histoire devient la manifestation de quelque chose qui lui échappe, et qu'elle se réduit à signifier, à exprimer de façon seconde. Si l'histoire humaine révèle un sens divin qui la transcende et lui préexiste, elle n'est que le signe d'une instance qu'elle vient dé-signer, exprimer du dehors. Deuxième hypothèse : l'histoire se produit *comme* révélation. L'histoire, et elle seule, est porteuse du sens qu'elle fait apparaître. Le sens est interne à l'histoire, mais il ne peut être connu qu'à mesure qu'elle avance, il n'a aucune existence, même putative, en dehors du processus historique dans lequel il prend forme et figure. Dans ce cas, on peut dire que le sens de l'histoire, c'est l'histoire elle-même, que tout le sens qu'elle dévoile y est contenu, et qu'en ce sens l'histoire fait sens, elle fait le sens, le sens se fait en elle et par elle. Nous allons revenir sur le choix profond qu'ouvre cette double possibilité.

C'est là une première caractérisation, philosophique, d'un lien entre histoire et révélation. Abordons maintenant la question par son autre côté, théologique. Entrons-y par la Révélation et les questions qu'elle soulève.

Nul sans doute, mieux que Descartes, n'a formulé le problème, en apparence insoluble, que pose la révélation au sens théologique du terme. Il écrit, dans l'« Epître dédicatoire » des *Méditations métaphysiques* : « quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les saintes Écritures parce qu'elles viennent de Dieu (...), on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle. »⁹² Dans son ironie roublarde, et sa logique parfaite, cet argument expose de façon irréprochable le problème de ce que nous appelons Révélation. Si la Révélation est la manifestation d'une vérité, comment nous est-il donné de la reconnaître, de la savoir vraie ? Comment faisons-nous la différence entre la Révélation et une illusion produite par des stimuli physiologiques, mentaux, voire démoniaques ? Comment connaissons-nous le vrai comme vrai ? Si, écrit Descartes, nous le reconnaissons tel par l'Écriture sainte, qu'est-ce alors qui garantit, qui valide la véracité de l'Écriture ? La question se trouve renforcée depuis que nous lisons les textes bibliques comme un ensemble complexe, aux auteurs multiples, dont la transmission a été différenciée – c'est à dire comme historiques. Nous voyons que, dans cet héritage, des traditions reçoivent certains textes et pas d'autres. Comment établir que notre rapport à l'Écriture est le vrai ? Ajoutons qu'aujourd'hui, ces questions sont accentuées par notre situation culturelle et culturelle. L'autorité de la Bible n'est plus seulement aux prises avec l'incroyance, dans un face-à-face ou un tête à tête, au moins supposé, entre religion et athéisme. Elle n'est pas confrontée à la seule diversité des héritages chrétiens ou bibliques⁹³, mais dans chacune de nos sociétés, du plus proche au plus global, elle avoisine désormais quotidiennement des Écritures différentes, et donc d'autres « révélations » (même si le mot peut être différemment accentué selon les religions) : Coran, Soutras du Bouddhisme ou de l'Hindouisme, ou encore textes sacrés de religions plus minoritaires encore, près de nous, mais

⁹² Descartes, *Méditations métaphysiques*, Le Livre de Poche, « Les Classiques de la Philosophie », 1990, p. 266.

⁹³ Si cela a jamais été le cas : pour l'admettre, il faudrait ignorer les luttes contre l'Islam en Europe du Sud et de l'Est, les croisades etc.

ailleurs dominantes, à quoi s'ajoutent les interprétations rivales de chacun de ces Livres. La valeur intrinsèque de la « Révélation » est donc plus ébranlée que jamais. Et si on revendique pour socle la conviction intérieure, la foi personnelle, ce recours nous renvoie aux interrogations sur les sources de cette foi : l'avons-nous reçue par éducation, par voisinage, par adoption, par influence ? L'origine de la foi est désormais l'objet d'investigations psychologiques, culturelles, sociales. Si, en retour, la foi prétend s'étayer sur l'autorité de l'Écriture, nous voilà reconduits au soupçon de cercle logique qu'évoque l'humour de Descartes. Et le mot – soupçon – est faible. Comment ne pas reconnaître l'incertitude pesant sur le caractère absolu que revendique, naturellement, le schème et le thème de la Révélation ?

On peut alors choisir de congédier, purement et simplement, l'idée de Révélation. Ce n'est pas rare, en particulier dans les parages de la théologie libérale qui nous est, ici, proche et précieuse. Or, discréditer toute Révélation, c'est se tenir quittes de la question de la vérité, au profit d'un inévitable relativisme, sans doute plus recevable que l'absolutisme dogmatique, mais dont la consistance théologique devient très molle. Vu sous cet œil, tout le monde peut croire tout et n'importe quoi – non pas du point de vue du droit des opinions, qui est intangible, mais devant la question du vrai. De quoi s'autoriserait alors une quelconque critique ? Et même, plus profondément, tout souci d'un témoignage ? Témoigner, c'est vouloir attester quelque chose de vrai, ou que l'on tient sincèrement pour vrai. C'est en ce point qu'à mes yeux, se présente devant nous le concept d'Histoire – considéré dans sa complexité théorique.

Prenons d'abord l'exemple de la Bible hébraïque – Ancien Testament, disons-nous. Cette série de livres rapporte une histoire – ou, pour être plus exact, une série d'histoires organisées entre elles. Ils relatent le devenir supposé d'un peuple, depuis ses origines légendaires jusqu'à différentes étapes de son évolution, récits étayés ou complétés par des documents : traités juridiques, recueils d'aphorismes sapientiels, poèmes, discours ou apostrophes publiques de personnalités marquantes. C'est un énorme corpus, qui rend compte de la vie de communautés humaines, liées par une langue ou un groupe de langues voisines, sur au moins plusieurs siècles. Mais par ailleurs, cette série de livres ne rapporte pas seulement une histoire, ou des histoires, mais elle constitue, en elle-même, un fait historique. En effet, en tant que corpus, ces livres sont une histoire, très longue elle aussi : annales de ces écrits, de leur production, de leurs multiples reprises, croisements, adoptions et mises à l'écart, corrections,

décalages ou renvois internes, etc. Cette histoire elle-même (celle des textes, du corpus), censément plus courte que la précédente, s'étend sur quelques siècles aussi. Mais d'un autre point de vue, elle est plus longue : car elle se poursuit pendant les siècles et millénaires ultérieurs, par les reprises et relectures qui la transmettent jusqu'à nous (Talmud, commentaires post-talmudiques, puis philosophiques, philologiques, ou émanant des sciences humaines, etc.)

Ainsi, l'histoire ancienne de ce que nous appelons le peuple hébreu forme-t-elle elle-même une histoire-processus (histoire effective) et une histoire-discours (histoire-récits) qui n'ont cessé d'interagir l'une sur l'autre. La succession qui nous est livrée comme « La Bible » (ancien Testament), qui conduit de la Genèse, ou de l'écriture des tout premiers livres (pas nécessairement la – ou les – Genèse-s), jusqu'aux derniers livres prophétiques, avec tous les problèmes que pose l'exégèse de cette chronologie, constitue bien une histoire, de quelque façon qu'on la prenne. Elle est fortement dotée d'un sens, aussi bien dans la conception interne qu'en construit son propre récit, que dans l'analyse qu'on peut en faire de l'extérieur. De l'intérieur, de nombreux épisodes sont donnés pour faire sens : la chronologie supposée des Patriarches, leur filiation, les événements principaux qui marquent et constituent l'histoire du peuple comme histoire, et comme peuple (départ originaire d'Abraham, exils, sortie d'Egypte, Exode, don des lois, ancrage territorial, histoire royale, nouveaux exils et retours, etc.) Il ne s'agit pas là, du point de vue des rédacteurs ou des organisateurs du corpus, d'une simple chronique par juxtaposition successive de faits, mais bien d'un processus doté d'un sens, avec ses points de départs constitutifs, ses étapes signifiantes, et son orientation d'ensemble. Mais de l'extérieur aussi, la chose peut être observée, analysée et redoublée comme devenir historique : pour prendre un exemple qui n'est pas mineur, les pratiques sacrificielles, et leur critique de plus en plus poussée, de plus en plus explicite, de l'interruption du sSLP Montage v3 sacrifice d'Abraham jusqu'aux exhortations anti-sacrificielles des prophètes, dessinent une évolution sensée, significative, qui dégage une orientation, une perception, et une signifiante (trois sens du mot « sens ») qui peuvent être établies par l'exégèse et le commentaire.

L'histoire « du » peuple hébreu, ainsi considérée, a donc un sens, elle fait sens, et elle manifeste un sens. Et ce sens est indissociable du fait que les textes où il s'exprime sont retenus, colligés, sélectionnés, établis, copiés, transmis, commentés et parviennent jusqu'à nous. On peut faire évidemment la même observation à propos du Nouveau Testament. A ceci

près que ce second ensemble de textes, avec des procédures distinctes mais voisines, se pense non seulement comme histoire (et commentaire de l'histoire) d'un peuple, mais comme histoire d'un individu, d'une personne – et commentaire de cette histoire. Le processus est globalement comparable : récits relatant les faits, documents concernant ces faits et leurs conséquences proches (en particulier récit des Actes, et épîtres), qui constituent à la fois une histoire-réalité (histoire d'un homme, et de ceux qui l'entourent, le suivent, le combattent), et aussi histoire de ces écrits, de leur fabrication, de leur constitution en canon, des écrits voisins que ce canon écarte, et de la série des commentaires, internes et externes, auxquels ces faits et livres donnent lieu, dans un premier temps puis jusqu'à nous. Faisons à ce propos deux remarques.

D'une part, l'histoire de cet homme est aussi l'histoire d'un peuple : peuple qui se rassemble autour de lui, et se constitue, par l'Eglise, comme son corps continué. Cette histoire, nous le savons bien, se pense elle-même comme continuation, et aussi comme reprise, de l'histoire antérieure du peuple hébreu ancien. C'est un très étrange et très passionnant exemple de duplication : une nouvelle histoire continue une histoire précédente, mais en la re-produisant pour l'accomplir dans sa vérité définitive. Quoi qu'on pense de ce schéma, il est puissamment, intensément, extraordinairement historique. D'autre part, cette histoire (des écrits et des communautés chrétiennes anciennes) se prolonge dans un développement historique particulièrement dense et riche : celui des devenirs, reprises, avatars de ce qui devient bientôt la chrétienté, et le christianisme, dans ses multiples orientations successives, avec les ruptures et scissions qui le transforment : schisme d'Orient, Réforme, et autres. On peut donc dire que, lorsque je prends un livre de la Bible, ce que je tiens en mains est le dépôt et l'action continuée de cette histoire : par les faits racontés (peuple hébreu ancien, vie de Jésus, vie des premières communautés chrétiennes) et par l'histoire du texte jusqu'à moi (Ancien Testament dans un certain canon, et pas un autre, Nouveau Testament dans une certaine lecture et pas une autre, commentaires explicites ou indirects portés par le livre – et déjà par ses traductions –, qui se rattachent à une appartenance confessionnelle et pas à une autre, et à une certaine façon de comprendre et d'exprimer cette appartenance, jusqu'aux commentaires que j'en reçois, que j'en lis, et éventuellement que j'en fais moi-même ou en propage.) La Révélation qui me parvient alors par ces livres – si bien sûr je la reçois comme telle, si j'y accorde foi – c'est exactement cette histoire, en tant qu'histoire, dont ce livre rassemble les traces et se propose de continuer le parcours. La

Révélation que je reçois est cette histoire, qui a commencé de sourdre il y a quelques milliers d'années en Mésopotamie, et qui arrive jusqu'à moi, convoyée par ces innombrables chemins, transferts, transports – mais qui font tout de même une route, puisque je me trouve sur son tracé pour en constituer un jalon. Vous l'avez bien compris, je ne veux pas seulement dire qu'il y a eu une révélation que ces textes et leur histoire nous transmettent, mais que cette révélation est le chemin et le sens de l'histoire de cette transmission – rien que cela, mais tout cela, ce qui est énorme, car c'est le processus de l'histoire humaine comme telle, avec son sens.

Je voudrais alors clarifier une double thèse, ou hypothèse – que vous avez maintenant vue se dégager. En grossissant le trait, elle peut être formulée ainsi : ce que nous appelons Révélation est la formation et la manifestation d'une histoire. Et ce que nous appelons Histoire est le devenir d'une Révélation. Examinons brièvement chacun de ces dire.

Ce qui me parvient comme Révélation a été dit, écrit, fait et pensé par tous ces hommes et femmes depuis des millénaires. Ils ont recueilli, transmis, sélectionné, reformulé ce que, par ce livre, je tiens désormais dans mes mains. Ce parcours, ce tracé, ce chemin qui vient à moi est singulier, au sens très fort du terme. C'est-à-dire qu'il est à la fois absolu, et relatif. Il est relatif, en ce sens évident que d'autres chemins constituent d'autres voies, qui parviennent à d'autres humains. Humains que je peux connaître, respecter, et dont je peux même pressentir le sentiment personnel. Lorsque je lis les pensées d'un maître bouddhiste, ou de Gandhi, ou d'un mystique soufi, quelque chose me parvient que je peux, au moins intuitivement, entendre ou recevoir. Il se trouve néanmoins que ce sont des voies distinctes de la mienne, et très nécessairement, ne serait-ce que du fait qu'elles sont nombreuses, et que je ne peux pas les parcourir toutes, simultanément. Le monde contemporain les rend plus proches, plus voisines. Des bouddhistes font partie de mes intimes. Je rencontre des musulmans, dialogue avec eux. Une de mes très anciennes et chères amies est plongée dans la spiritualité hindoue. Donc, mon rapport à ce que je reçois, ou cultive, m'apparaît évidemment relatif à mon histoire personnelle, et donc, en ce sens, singulier. Mais, du même coup, et simultanément, ce legs est absolu, parce que pour moi c'est celui-ci, et non un autre, auquel j'ai affaire. Bien sûr, je peux croiser ou rencontrer des héritages divers. Mais, par des influences, des legs, des amours – c'est-à-dire par une histoire – c'est ce chemin-ci que je suis, et non un autre. Donc cette voie se présente à moi avec une forme d'absoluité, en tant simplement

que je n'ai qu'un chemin, une histoire, une vie. Je suis inscrit dans une histoire, et c'est dans et par celle-ci que quelque chose comme une Révélation, ou ce que prends pour telle, me parvient. Ne voyons là aucun déterminisme étroit. Je ne prétends certes pas que notre voie soit préfigurée dans les choix de nos parents ou de notre entourage. Personnellement je suis né d'une famille juive, de convictions athées, d'orientation fortement marxiste, et me voici dans cette salle ce soir, ici, parmi vous, parmi nous. Mais si je m'y trouve, c'est pour avoir suivi, après ma famille et pourtant en un certain décalage par rapport à elle, un chemin qui en a conduit les membres, d'un judaïsme inscrit en terre arabe, à la France, et donc à la République, et donc au métier d'instituteur, et par là au communisme, et donc à une exigence d'universalité, d'égalité, de justice, à un messianisme historique, et donc ici – c'est en tout cas ainsi que je le reçois et le re-choisis, dans les conditions de notre monde, aujourd'hui, sur cette terre. Car cette voie, je l'ai reçue, et, à chacune de ses étapes, re-choisie ou choisie, orientée par mes inductions. C'est exactement la définition de l'Histoire : l'histoire est un tracé qui nous précède et nous situe, et auquel nous donnons sens, à chaque moment, par nos interprétations, nos préférences, la direction de nos pas. Une Révélation – c'est à dire le sentiment absolu d'une vérité –, si elle m'arrive, me parvient dans cette histoire, par cette histoire, et comme histoire. La Révélation, la vérité qui s'impose à moi (mais que je choisis) et qui me conduit dans cette salle, c'est l'Histoire dont je suis à la fois l'héritier, et à la place où je me trouve, le protagoniste.

Selon cette compréhension, vous le voyez bien, la multiplicité des textes, des sources, des interprétations qui se côtoient, se complètent ou se combattent dans la transmission de la Bible jusqu'à nous, ne constitue plus un obstacle à la considération de sa véracité. C'est au contraire cette histoire qui constitue une sorte d'élaboration multiséculaire, ou multimillénaire de cette véracité elle-même. L'histoire qui nous a transmis le corpus biblique est un immense laboratoire où tout un segment de l'humanité (et bientôt une large part de l'humanité dans son ensemble) est venu construire la vérité biblique comme révélée. Des affirmations qui étaient douteuses, incertaines, partielles, régionales, comme : tu ne tueras point, ou bien : aime tes ennemis, ont acquis une puissance de vérité parce qu'un immense processus historique, en les déposant, les traduisant, les transmettant, les contestant, les combattant, les réformant, leur a conféré une puissance de vérité incomparable, qui transperce et traverse l'ensemble du processus historique de l'humanité. Je ne prétends pas que l'héritage

biblique ait l'exclusivité de cette puissance : je pense exactement le contraire. Mais il me semble qu'on peut dire qu'il détient une singularité, qui est pour nous indissociable de l'immense flux d'histoire humaine qui le conduit jusqu'à nous, jusqu'à cette Bible que je tiens dans mes mains.

Mais si on peut l'entendre ainsi (comme je vous le propose : la Révélation, comme histoire) c'est seulement sous la condition d'une certaine compréhension de l'histoire. Car, pour que l'énoncé précédent puisse être reçu, il faut admettre de façon préalable que ce qui nous parvient comme histoire se produit comme manifestation d'un sens – conformément à ce que nous avons établi, au début de cet exposé, comme condition d'existence de toute histoire, de tout récit. Or, cette reconnaissance – dont, par jeu de mots, je dirai qu'elle est seulement de bon sens – fait aujourd'hui, j'y reviens, l'objet d'une rageuse bataille d'idées. On veut affirmer, autour de nous, que l'histoire est erratique, voire absurde, et en tout cas que toute tentative d'y lire un déploiement sensé serait une façon de nier la liberté des hommes, l'aléa du devenir, la fortuité des choses humaines, et donc de les assujettir à la domination féroce d'un destin. Je n'admets pas cette vue. Le cours de l'histoire, et son sens, me paraissent au contraire étroitement liés à l'affirmation d'une non-prévisibilité du devenir, à son ouverture, et donc à la responsabilité humaine qui y prend place. Mais les séries multiples de ces bifurcations et prises de routes ont dessiné un processus qui fait sens. Et ce processus est difficilement séparable de la construction et du travail de ce livre que je tiens en mains, et dont il constitue, au moins, une pièce majeure, peut-être une clé de voûte. Ainsi, je refuse de souscrire aux propositions – aux idéologies – qui, sous couvert de refus des idéologies, font l'apologie de l'absence de sens, du non-sens.

Il me semble que cela construit et livre du sens, le fait qu'il s'est trouvé un peuple pour formuler le message biblique, le façonner, l'interpréter, le relire, le transmettre, le transformer et le léguer par une série d'étapes aux hommes que nous sommes et qui en héritent. Ailleurs, d'autres peuples, d'autres histoires, font du sens aussi. Celle-ci a reçu et produit le sien. De même je vois un sens, le mot est faible, au fait qu'un homme soit venu, héritier lui-même de ce peuple et de cette première histoire, pour le transformer (le peuple), la transformer (l'histoire) par une histoire de vie et une production de parole uniques, et qui constituent, à mes yeux, une césure absolument singulière dans l'histoire humaine. Du sens se forme, dans ce fait que leur legs (legs du peuple, et de cet homme) se sont transformés, déformés, défigurés, retrouvés, rénovés pendant une

vingtaine de siècles jusqu'à nous. Et que l'ensemble de cette histoire (réalité, processus) et des récits qui en rendent compte et la façonnent, sont parvenus jusqu'à nous – jusqu'à nous rassembler ici, ce soir, dans cette maison et autour de cette question. Le cours des affaires humaines serait un maelström chaotique, si nous nous refusions à reconnaître que cette histoire se constitue et se développe comme manifestation de ce sens, et donc, au sens le plus sobre du mot, comme sa révélation – c'est-à-dire comme son apparaître, sa manifestation devant nous. Est-ce que le cours des affaires humaines est un maelström chaotique ? Ou pas ? Entre ces deux hypothèses, il y a sans doute matière à une préférence – de regard, d'intelligence du monde, et donc, bien sûr, de foi.

Je vois enfin, au terme très provisoire de ce processus, une stupéfiante énigme, que je formule à la première personne, en disant « je », mais elle se pose à chacun de nous, qui sommes ici ce soir, et aux autres aussi bien, s'ils se laissent interroger par ces deux premières hypothèses. L'énigme est qu'il y ait un sens à ce que « je » sois pris dans cette histoire, à ce titre, ici, de cette manière, ici et maintenant, et que donc quelque chose de ce sens général – commencé quelque part au bout de la mer avec quelques Hébreux, continué avec un Nazaréen, poursuivi avec tous ceux qui ont écrit, puis lu, puis interprété et transmis leurs histoires – que donc quelque chose de ce sens général me parvienne, à moi, personne singulière et quelconque parmi toutes les autres, et que je tienne ce livre dans mes mains, et que donc en ce sens quelque chose de cette révélation s'adresse à moi. C'est, me semble-t-il, la grande énigme et la grande stupeur que fait lever la Révélation, comme Histoire : l'articulation obscure entre la communauté de ceux qui lisent, entendent, transmettent, et l'aléa d'une personne, vous, moi, quiconque, qui n'était pas particulièrement disposée à ce que cette vague roule jusqu'à la rive où elle est assise et regarde la mer de l'histoire, et vienne poser ce récit à ses pieds.

On peut alors approcher de nouveau la question que je posais plus haut, sur la double interprétation possible d'un sens de l'histoire. Ou bien ce sens est extérieur, et l'histoire en est le véhicule occasionnel. Ou bien ce sens est immanent à l'histoire humaine, et se révèle à même son développement, comme ce développement lui-même. Je propose d'adopter fermement le second point de vue. En effet, ce qui se produit comme histoire humaine n'est écrit nulle part ailleurs qu'en elle, et ne constitue pas le déroulement d'une parole dont le sens lui serait étranger. C'est l'histoire, et elle seule, qui constitue la manifestation du sens dont elle est porteuse. C'est en ce sens que je vous propose d'entendre, en une acception très

forte, très marquée, l'énoncé que ce soir je voulais vous soumettre : la Révélation, c'est l'histoire. Ce qui nous parvient comme vérité, comme sens, comme interrogation et interpellation qui soulève chacune de nos vies, c'est l'Histoire qui conduit du premier récit abrahamique jusqu'au cours le plus banal et le plus ordinaire de notre existence individuelle. Si, en un sens, je « crois », de façon très fervente, à l'énoncé « Tu ne tueras point », et à cet autre « tu aimeras tes ennemis », c'est parce que j'entends, en eux, et entre eux, le cours d'un fleuve historique humain qui conduit de l'histoire ancienne de ce qu'on appelle le peuple juif jusqu'à la césure de l'histoire constituée par les paroles et les actes de cet homme que nous appelons Christ. Cette histoire n'est pas une bizarrerie locale : elle dialogue, désormais de façon universelle, avec d'autres histoires dont l'apport est immense, et dans lesquelles j'aurais baigné si j'étais né en Chine ou à Téhéran. Mais je suis né à Oran, de famille juive devenue athée, imprégnée de culture française républicaine et de convictions marxistes, et je vis en France en interrogeant depuis au moins quarante ans ce qu'a bien pu dire un homme dont les paroles nous parviennent par un Sermon sur une Montagne – paroles transmises par l'histoire de l'Église, des Églises, des réformes, des Révolutions, de mes parents juifs et communistes et de mes amis chrétiens. La Révélation pour moi, c'est ce chemin, cette voie hérissée de haies, cette histoire. Fleuve historique mondial où débouche mon petit ruisseau personnel.

Telle est donc la thèse que j'annonçais vouloir vous soumettre : la Révélation et l'Histoire ne font qu'un. Elles sont si intriquées que chacune d'elles ne peut pas se distinguer du déploiement de l'autre. Je connais les objections que ce parti-pris soulève. Kierkegaard disait, contre Hegel, que le fait d'admettre l'histoire mondiale comme manifestation de l'Esprit revient à se soumettre à l'état des faits tel qu'il est⁹⁴. Je pense exactement le contraire, malgré tout mon immense attrait pour Kierkegaard. L'histoire n'est pas un constat, mais l'ouverture d'un sens. Reparlons-en si vous le voulez. Pour moi, la question la plus forte, l'énigme théologique qui m'anime le plus intensément, consiste dans la surprise d'affirmer à la fois cette Révélation comme Histoire universelle, et l'intimité d'une surprise devant la transcendance. Ou bien, pour le dire autrement, de tenir ensemble les deux bouts de ce qui vous apparaît peut-être comme une contradiction : prétendre le mois dernier, derrière Augustin (ou Lévinas), que le fond de la création lui est extérieur, (transcendant) et dire ce soir que le sens de l'histoire lui est interne (immanent). Oui, c'est tendu. C'est entre ces deux

⁹⁴ Références dans annexe Hegel.

pôles que se tient l'intensité de quelque chose comme une foi. Permettez-moi d'espérer, de croire, d'espérer croire, que cette tension interne, entre immanence et transcendance, dont j'essaie de ne lâcher jamais aucun des deux termes, loin d'affaiblir la confiance qu'on appelle foi, la vivifie et intensifie sa vibration.

18 avril 2017

Sur la question du mythe

Au printemps 1941, le théologien allemand Rudolf Bultmann prononçait à Francfort, puis dans la petite ville d'Alpirsbach une retentissante conférence, publiée quelques semaines plus tard, et intitulée « Nouveau Testament et mythologie »⁹⁵. Ce texte a exercé une influence considérable, aussi bien dans son contexte immédiat, que, peut-être plus profondément encore, dans les années d'après-guerre, où, avec d'autres écrits du même auteur sur la même question⁹⁶, il a donné lieu à des débats d'une extrême intensité, autour du thème de la « démythologisation » du christianisme. Puis les échanges se sont apaisés. Comme si le vif de l'analyse proposée par Bultmann avait été, pour certains, digéré – après s'être vu émondé de quelques aspérités inconvenantes – devenant ainsi une sorte d'acquis de la réflexion du siècle, et comme si, pour d'autres, il avait été pour l'essentiel écarté, et se trouvait traité désormais comme une de ces vieilleries des débats cinquante-, soixante- ou septante-huitards dont nous serions heureusement sortis. Or, lorsqu'on relit ce texte avec attention – il a été depuis peu publié dans une excellente édition⁹⁷ – on est saisi par la secousse qu'il ne peut manquer de provoquer chez un lecteur tout simplement sincère. Les premières pages en particulier sont très « violentes », mais l'adjectif dans ce contexte me paraît déplacé. Disons plutôt que le lecteur n'est pas ménagé, que sa surprise est marquante, et que des assertions fortes l'appellent impérieusement à prendre un parti.

Avant d'entrer dans cette lecture, il faut rappeler que c'est un théologien qui s'exprime, personnalité majeure de l'Église allemande dite dans ces années « confessante » – ce qui signifie : engagée dans la

⁹⁵ R. Bultmann, *Nouveau testament et mythologie*, suivi de P. Ricœur, « Démythologisation et herméneutique », trad. et éd. par Jean-Marc Tetaz, introd. par Andreas Dettwiler et Jean-Marc Tetaz, Labor et Fides, 2013, coll. « Logos ».

⁹⁶ Par ex. *Jésus-Christ et la mythologie* (1951-1958), in R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, préf. de P. Ricœur, Seuil, 1968. Voir aussi *Foi et Compréhension 1* (1952), Seuil 1970, par ex. pp. 9 sq., 459 sq. et *Foi et compréhension 2* (1960), Seuil 1969, par ex. pp. 362 sq., 368 sq., 384 sq.

⁹⁷ Voir ci-dessus, note 1.

résistance active au nazisme, à sa mainmise sur la pratique religieuse, et à ce qui apparaît aux tenants de cette tendance comme une dénaturation radicale des dimensions essentielles de leur foi. Le trait remarquable est que de nombreux pasteurs, universitaires, chrétiens en général expriment clairement ce refus et agissent en conséquence – ceux qui participent à l'Église confessante, laquelle s'est formée en rupture avec le mouvement dit des « Chrétiens allemands », qui souhaitait au contraire l'intégration de l'Église dans l'appareil (et donc dans la doctrine, et les actions) du nazisme. Devant une assemblée réunie par une association liée à cette Église confessante, c'est-à-dire résistante au sens strict, Bultmann prend la parole sur le rapport entre le Nouveau Testament et la mythologie. La conférence débute par des déclarations abruptes. Permettez-moi de vous en lire les premières lignes.

L'image du monde du Nouveau Testament est une image mythique. Le monde est considéré comme une réalité divisée en trois étages. Au milieu se trouve la Terre, au-dessus d'elle le Ciel, en dessous d'elle le Monde inférieur. Le Ciel est le domicile de Dieu et des êtres célestes, les anges ; le Monde inférieur est l'Enfer, le lieu des tourments. Mais la Terre elle-même n'est pas seulement le lieu où se déroulent les événements naturels et quotidiens, le lieu de la prévoyance et du travail qui comptent sur l'existence d'un ordre et de règles ; elle est aussi le théâtre où agissent des puissances surnaturelles, Dieu et ses anges, Satan et ses démons. Les puissances surnaturelles interviennent dans le cours de la nature comme dans la pensée, la volonté et l'agir de l'homme ; les miracles ne sont rien d'exceptionnel. L'homme n'est pas maître de lui-même ; des démons peuvent prendre possession de lui ; Satan peut lui inspirer des pensées mauvaises ; mais Dieu peut également guider ses pensées et sa volonté, peut lui faire voir des visions célestes, lui faire entendre sa parole qui ordonne et qui console, peut lui offrir la force surnaturelle de son Esprit. L'Histoire ne suit pas son cours constant et régulier mais reçoit son mouvement et son orientation de ces puissances surnaturelles. Cet éon⁹⁸ se trouve sous le pouvoir de Satan, du péché et de la mort (qui sont justement considérés comme des « puissances ») ; il cours vers sa fin, et même sa fin prochaine qui prendra la forme d'une catastrophe cosmique ; les « douleurs » du temps de la fin sont imminentes, tout comme la venue du Juge céleste, la résurrection des morts, le jugement au salut ou à la perdition.⁹⁹

⁹⁸ « Chez les gnostiques, Puissance éternelle émanée de l'Être suprême et par laquelle s'exerce son action sur le monde. » *Le Petit Robert 2011*, p. 899. Du grec *aiôn*, longue période de temps, ou éternité.

⁹⁹ Bultmann, *Nouveau testament...*, *op. cit.*, pp. 47-48. Les passages soulignés dans les citations de la conférence le sont par Bultmann.

Le tableau impitoyable ainsi dressé de la présence, et de la saturation, du Nouveau Testament par l'image mythique du monde ne se limite pas à ce premier paragraphe. Il se poursuit par un exposé de la vision néotestamentaire de « l'événement du salut », complètement intégrée dans cette même image. Tout y passe : le temps de la Fin, Dieu envoyant son fils, ce dernier figuré en être divin préexistant qui apparaît sur Terre comme un humain, sa fin sur la croix, la résurrection qui enclenche la catastrophe cosmique, laquelle annihile la mort et marque la défaite des puissances démoniaques, le Ressuscité élevé au ciel à la droite de Dieu, qui reviendra sur les nuages du Ciel¹⁰⁰. « Alors auront lieu la résurrection des morts et le jugement, alors seront annihilés le péché, la mort et toute forme de souffrance. Et cela se produira bientôt ; Paul pense vivre encore cet événement.¹⁰¹ » Le diagnostic est catégorique : « C'est dans une langue mythologique que s'exprime la prédication », « Tout cela est une manière de parler mythologique¹⁰² ».

Or, poursuit Bultmann, ces motifs mythiques, empruntés au monde où vivent les rédacteurs du Nouveau Testament, et qui « peuvent sans difficulté être reconduits à la mythologie de la même époque »¹⁰³, sont incapables de constituer des objets de foi pour les hommes d'aujourd'hui, parce qu'« il s'agit d'une manière de parler mythologique », et que l'image mythique du monde qui l'imprègne « n'est pas crédible pour l'homme d'aujourd'hui. »¹⁰⁴ Quelle est la cause de cet écart ? Il tient à ce qu'« il est impossible de revenir à l'image *mythique* du monde après que toute notre pensée a été formée de façon irrévocable par la science¹⁰⁵. » Sur ce point, l'argumentation de Bultmann est plus profonde et fine qu'une première lecture pourrait le laisser croire. Il ne s'agit pas seulement de dire que la science moderne a transformé notre vision du monde parce qu'on nous en enseigne les résultats, dans les écoles et les universités, et qu'on nous a donc appris à reconnaître des vérités d'un type nouveau, étrangères aux démons, aux esprits, aux miracles et aux résurrections. Non, la pénétration

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 48-49.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 49, avec les nombreuses références données par Bultmann, en notes, aux textes néotestamentaires. On sait que Bultmann, avant de produire ses thèses théologiques, est d'abord un exégète de tout premier plan, dont les travaux font, aujourd'hui encore, autorité.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 48-49. Dans cet exposé, je ne considère pas la différence entre les adjectifs « mythique » et « mythologique », ni entre les mots « démythologisation » et « démythisation ». Ces distinctions sont évidemment pertinentes, et ont fait l'objet de nombreux commentaires, mais elles ne sont pas de première utilité dans la réflexion proposée ici.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁴ *Ibid.*, *id.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 51.

irréversible de notre manière de penser par la vision du monde qu'informent les sciences ne découle pas, en tout cas pas seulement, et peut-être même pas principalement, de cette diffusion didactique. Elle résulte de notre mode de vie : dans notre vie pratique la plus courante, les opérations auxquelles nous nous livrons, dit Bultmann, sont modelées par le principe de causalité, de raison suffisante. Que nous allumions un interrupteur, que nous confiions notre corps à une opération chirurgicale ou que nous utilisions un moyen de transport rapide, nos modes de vies pratiques sont pénétrés du mode de pensée que construisent les sciences appliquées. Pour le dire autrement, notre vision du monde est le résultat de la structuration de nos vies par la technique. « Accepter aveuglément la mythologie néotestamentaire », écrit Bultmann, « serait un « *sacrificium intellectus* contraint ; et qui y consentirait serait étrangement divisé avec lui-même, et manquerait de probité¹⁰⁶. » Retenons, pour y revenir plus tard, les deux thèmes décisifs de la division (de soi) et de la probité qui s'y oppose. « Car il [celui qui consentirait à ce sacrifice de l'intellect] approuverait pour sa foi, sa religion, une image du monde qu'il nie par ailleurs dans sa vie¹⁰⁷. » Telle est, brièvement résumée, la thématique que Bultmann développe de façon bien plus détaillée, et convaincante, au début de sa conférence. Devant ces propositions, et celles qui les accompagnent, plusieurs attitudes distinctes se font jour aujourd'hui.

L'une d'entre elles consiste à souligner le contexte exceptionnel dans lequel ces pages ont été écrites, et cette conférence prononcée. C'est au cœur de la catastrophe nazie, au moment où le régime hitlérien paraît au sommet de sa puissance, quand rien ne semble pouvoir lui résister, ni au dedans ni au dehors. On remarque alors la force du geste de Bultmann, et aussi sa complexité, puisque l'Église confessante, où se réunissent des énergies remarquablement courageuses, est néanmoins traversée par des courants théologiques très différents, que portent des héritiers du libéralisme aussi bien que des tenants d'une orthodoxie rigoureuse. Les milieux protestants favorables au nazisme pratiquaient une interprétation très relâchée du message évangélique, considérant que la révélation pouvait se frayer sa voie à travers la mission historique attribuée au peuple

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 51 – et sur ce point l'ensemble des pp. 51-58.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 51. Ces analyses sont de celles qui montrent la grande proximité de la pensée de Bultmann avec celle de Heidegger, proximité qu'il faut se garder d'interpréter dans un seul sens (par une influence du philosophe), tant la contamination a été mutuelle, au cours de leur commun séjour à Marbourg, et aussi par la suite. Heidegger enseigne à Marbourg entre 1923 et 1928. A partir de 1921, Bultmann y est en poste sans discontinuer jusqu'à sa retraite en 1951.

allemand par l'idéologie hitlérienne. Face à ces distorsions, une part des résistants les plus résolus en revenait à une interprétation orthodoxe, littéraliste, des textes évangéliques, au nom de la préservation du message chrétien dans son authenticité. Pour refuser le dévoiement de ce message, ils défendaient l'approche littérale des Écritures, sans place pour l'interprétation ouverte, écartant toute critique qui veuille se confronter au monde moderne, dans sa nouveauté. En ce sens, la résistance au nazisme pouvait sembler, pour eux, aller de pair avec un conservatisme théologique marqué. Dans cette situation, c'est une singularité de Bultmann que d'affirmer, même dans ce contexte, la nécessité de ne pas se cramponner à l'image mythique du monde que porte le Nouveau Testament, de ne pas justifier par la résistance au nazisme un abandon de la méthode historique, critique, mais de prôner au contraire son usage maintenu, voire sa radicalisation.

Cette lecture historique de la conférence de 1941 est extrêmement utile, souvent passionnante, et elle s'exprime par exemple dans l'introduction, la notice et les notes de l'édition française récente, avec une rigueur savante, et une information sans faille me semble-t-il. Il n'y a rien à y objecter, surtout de la part du non-spécialiste de Bultmann que je le suis. Mais il me semble que cette lecture historique précise et salutaire ne doit pas conduire à enfermer la réception de cet écrit dans son contexte historique. Je veux dire : la connaissance de la situation où s'exprimait Bultmann en 1941 ne doit pas nous faire délaissier la force d'interpellation contenue dans ces pages, pour nous, lecteurs qui la découvrons dans notre situation d'aujourd'hui, et nous priver de recevoir le questionnement sans détour qu'elles nous adressent.

Prenons-en un exemple, qui ne concerne pas particulièrement cette édition ni ses éditeurs, mais la réception présente de Bultmann, de façon plus large. Il est fréquent de lire à ce propos (enfin, fréquent... pour autant que la lecture de Bultmann soit fréquente¹⁰⁸) que l'on doit se prémunir contre une interprétation simpliste de la « démythologisation ». En effet, Bultmann lui-même n'a cessé de mettre en garde contre une

¹⁰⁸ Rappelons à ce sujet que la plupart des textes de Bultmann sont inaccessibles pour un lecteur francophone d'aujourd'hui. Si l'on excepte l'édition de la conférence de 1941, dont je redis la grande qualité (édition d'autant mieux venue que, paradoxalement, cette conférence particulièrement célèbre et influente était restée, à ma connaissance, inédite en français, même dans les années où d'autres écrits de Bultmann étaient publiés), à peu près toutes les traductions françaises de notre auteur sont à ce jour épuisées chez leurs éditeurs des années 1960 ou 1970 (voir ci-dessus note 2), sans même parler de ses ouvrages essentiels qui n'ont jamais été traduits en français – comme par exemple son commentaire réputé majeur de l'Évangile de Jean (1941).

compréhension qui ferait de la démythologisation une opération « sélective », vouée à trier dans le Nouveau Testament ce qui serait mythique et ce qui ne le serait pas. L'auteur prévient contre cette façon de le lire, pour la raison essentielle que, de son point de vue, *toute* l'image du monde contenue dans le Nouveau testament est mythologique, et que si donc il s'agissait de trier l'ivraie mythologique du bon grain néotestamentaire, on aboutirait à tout enlever et à ne rien conserver du tout. Contre cette approche erronée, Bultmann affirme que la démythologisation n'est pas sélective, mais interprétative, et que son but n'est pas de couper, mais de dégager le sens fondamental, qu'il appelle proclamation ou *kérygme*, sens qui se manifeste à travers cette vision du monde dépassée. La mise en garde dont nous parlons est donc, en elle-même, irréprochable.

Mais elle peut cependant aboutir à une sorte de stérilisation de la lecture de ces écrits, ou en tout cas à une atténuation de leur portée. En effet, dire que l'on ne peut pas extraire du Nouveau testament ses éléments mythiques ne doit pas nous conduire à émousser le tranchant de la critique et, pour ainsi dire, à nous retirer, à nous mettre à l'abri, devant son extraordinaire force de mise en question. Ou encore : nous porter à ne plus laisser agir l'interpellation bultmannienne concernant l'imprégnation mythique des textes, et à faire taire la question aiguë que cette dépendance nous adresse. On a quelque motif de considérer ce danger comme plus pressant aujourd'hui, dans notre présente actualité intellectuelle. Car on entend dire que la démythologisation, la mise au jour des contenus mythiques de la Bible, n'est pas une originalité de Bultmann, qu'elle était engagée depuis longtemps (depuis le développement de la critique historique des textes, en particulier protestante, au XIX^{ème} siècle), et qu'elle est donc un acquis déposé dans nos consciences, dont nous n'avons pas besoin de réactiver l'usage. En d'autres termes : plus personne ne croit que le « Ciel » dont parle la Bible est la stratosphère que percent nos satellites, ni même un espace cosmique plus éloigné, plus personne ne croit que les Enfers sont au fond de la Terre, et toute démythologisation qui voudrait se situer sur ce plan est à la fois inutile et périmée.

Il me semble que, malgré son évidence apparente, cette mise de côté de la valeur provocatrice de ces pages de Bultmann est trop rapide. Et pour les raisons que voici. En premier lieu, il est exact, en effet, que la lecture historique et critique des textes bibliques est un acquis de travaux innombrables depuis les Lumières (et déjà depuis Spinoza), qui se sont déployés de façon particulièrement forte, en particulier dans la critique protestante d'inspiration libérale, scientifique et critique, au XIX^{ème} siècle

et au début du XX^{ème}. Mais s'en tenir là pour considérer que la tâche est accomplie suppose d'ignorer ce fait considérable de l'histoire intellectuelle et culturelle récente, qui est que nous assistons depuis au moins une quarantaine d'années à un *très puissant mouvement de re-mythologisation*, lequel ne se limite pas à la pensée chrétienne ni même aux traditions religieuses. Ce mouvement s'exprime, de façon manifeste, dans les progrès des différents littéralismes qui ont investi la lecture des textes fondamentaux dans plusieurs religions, portés par les multiples fondamentalismes, chrétiens (protestants, catholiques, orthodoxes) mais aussi par les « intégrismes » musulmans, juifs, et sans doute bouddhistes ou autres qui touchent tous les continents. Les intégrismes sont d'abord de prétendus littéralismes (prétendus, parce qu'en vérité, lorsque que cela leur est nécessaire, ils n'hésitent pas à faire violence à la lettre des textes), et donc la re-mythologisation, la revalidation de l'ancienne image mythique du monde, est dans leurs parages particulièrement active. Réentendre la valeur de dénonciation et de critique intraitable contenue dans la conférence de Bultmann me paraît alors une nécessité de salut intellectuel et théologique d'une grande actualité. Les pages que je citais au début, et celles qui les accompagnent, agissent exactement sur ce terrain : elles ne font que dire, de façon catégorique et sans ménagement, ce qui peut apparaître comme des évidences du bon sens ou de la perception ordinaire. Et cependant la formulation de ces constats est impérative, en particulier dans le contexte qui est le nôtre.

Mais la re-mythologisation n'est pas seulement à l'œuvre dans la régression vers un littéralisme théologique ou religieux. Plus largement, au sein d'un mouvement culturel bien plus vaste, elle se manifeste par ce qu'on pourrait appeler le retour en faveur de l'idée de mythe. Traditionnellement, le *mythos* a été pensé dans une forme de rivalité avec le *logos*. Les deux termes grecs désignent, pour le dire grossièrement dans notre langue d'aujourd'hui, le mythe et la raison, ou plutôt évoquent deux formes de discours, de parole, de langage dont l'une – *mythos* – se construit de façon essentiellement narrative, et l'autre – *logos* – de façon argumentative, ou déductive. Dans cette confrontation, depuis la pensée grecque classique jusqu'aux Lumières, le mythe n'a pas été nécessairement dévalorisé : apprécié comme transposition d'une expérience, ou comme trace de croyances collectives, et donc exprimant des sensibilités, des affects, et aussi des pensées mais dans leur expression symbolique, le mythe était considéré comme un témoignage précieux portant sur les données les plus profondes des cultures humaines. Mais les mythes

restaient, dans ce face-à-face, toujours soumis à la critique de la Raison logique, seule capable d'en extraire ou d'en analyser les contenus et les formes à l'aide d'une pensée à ambition scientifique, objective, et de ce fait partageable et critiquable par un sens commun informé au mieux. Ce n'est donc pas l'intérêt des mythes, leur valeur ou leur sens qui a été réévalué par le retour en faveur que j'évoquais à l'instant. C'est leur place et leur rôle dans le dialogue *mythos-logos*. Une certaine idéologie qu'on peut qualifier comme anti-moderne, opposée aux Lumières et au plein exercice de l'activité rationnelle a prétendu, et prétend encore, redonner au mythe, et à la mythologie, une place éminente dans la culture, hiérarchiquement supérieure à la faculté rationnelle, laquelle se voit désormais mise en cause du fait des débordements incontrôlés de la civilisation technicienne. Un irrationalisme, issu de la réaction romantique contre les Lumières, s'est fait le héraut de ce renversement de point de vue. Cette confrontation a sans doute connu une étape nécessaire, salutaire, et le tête-à-tête tendu entre les Lumières et le romantisme a fait une part de la richesse de la culture européenne tout au long du XIX^{ème} siècle. Mais depuis une longue séquence du XX^{ème}, la relation a rompu son équilibre. La revalorisation du mythe a valu comme cheval de Troie entré dans la culture en vue d'une défaite de la rationalité, et donc de l'universalisme dont elle est solidaire. Il n'est pas indifférent qu'un moment intense de cette bataille ait été la période nazie, où ce combat avait fait rage, sous les auspices du livre d'Alfred Rosenberg, idéologue de proue du 3^{ème} Reich, intitulé précisément *Le Mythe du XX^{ème} siècle*. Ce livre a été la cible des représentants de la pensée démocratique, rationaliste et universaliste, précisément parce que la notion de mythe y servait de caution à la domination particulariste, raciste, et dictatoriale dont le livre faisait la promotion. Les meilleurs penseurs chrétiens ne s'y sont pas trompés, et Bultmann en particulier, qui ont bien vu cette idéologie comme profondément solidaire d'un néo-paganisme dont le christianisme universaliste, et la culture biblique en général, étaient les adversaires prioritaires¹⁰⁹. À ce propos, on pourra lire avec beaucoup de profit le petit ouvrage *Le mythe nazi*¹¹⁰, de deux philosophes français

¹⁰⁹ D'un autre point de vue, cf. Goerges Politzer, « La philosophie et les mythes », in *Ecrits I, La philosophie et les mythes*, Éditions sociales, 1969, pp. 128 sq. Voir aussi, dans ce même volume, les pp. 283-389, ces dernières rééditées dans *Politzer contre le nazisme*, Messidor-Éditions sociales, 1984, *passim*.

¹¹⁰ Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi*, 2^{ème} édition, l'Aube-Poche 2016 (il s'agit de la réédition d'un petit livre, aujourd'hui largement répandu, dont j'ai plaisir à rappeler que j'avais provoqué et organisé la première publication en 1991 dans la série

contemporains, qui développe, loin de Bultmann et pourtant en résonance profonde avec ce que je tente d'évoquer, la signification de cette valorisation du mythe. Or, comme le notent les auteurs, si le phénomène fut patent sous le régime hitlérien, il ne faut pas sous-estimer sa rémanence. Toute une thématique appelant à un « retour » aux mythes, à une remise en honneur de la pensée mythique au détriment de l'activité rationnelle accusée de tous les maux du monde moderne, toute cette idéologie si active autour de nous est un trait de la re-mythologisation dont je parlais, qui s'attaque à la recherche scientifique, à la pensée historique et critique, et, simultanément et sans distinction, aux théologies chrétiennes les plus universalistes et anti-dogmatiques.

Le bref volume dont je viens de parler, *Le Mythe nazi*, s'interroge sur la raison qui fait du mythe un élément privilégié dans le dispositif idéologique du nazisme – et de toute une tradition culturelle dont il est à la fois le produit et l'intensificateur, et dont c'est peu dire de nos jours qu'elle n'a pas disparu. Les auteurs proposent, dans des développements brefs mais brillants, une caractérisation que je vais ici énoncer de façon simplifiée. Si le mythe, et le thème d'un retour à (et de) la mythologie est aussi central dans la pensée nazie, c'est parce qu'il est conçu et manié comme *opérateur d'identification*. Les auteurs parlent de sa « fonction identificatoire », et le désignent comme « appareil d'identification »¹¹¹. Le mythe est un outil puissant (et peut-être l'outil indispensable) de tout investissement d'une identité, et donc de toutes les politiques, ou cultures collectives, qui privilégient une approche de la vie commune fondée sur la valeur de l'identité à soi – que celle-ci soit elle-même collective, ou exprimée par des individus censément héroïques, sélectionnés pour leur puissance identificatrice¹¹². Il y a une solidarité profonde entre le désir d'une re-mythologisation et le privilège central accordé au thème de l'identité.

« Intervention philosophique » que je dirigeais alors aux Editions de l'Aube, et dont cet ouvrage fut le volume inaugural.)

¹¹¹ *Le Mythe nazi*, *op. cit.*, pp. 15, 17, 33.

¹¹² Toute procédure d'identification est sans doute au point de croisement entre un mouvement individuel (de reconnaissance dans une identité) et un schème collectif (de position d'une identité commune). L'identité, c'est peut-être avant tout l'identité de ces deux éléments, individuel et collectif. Il y aurait ici lieu de tenter une mise en relation avec les puissantes analyses de René Girard, mais elle conduirait à un développement nécessairement long, qui excède les limites du présent exposé. Une référence éclairée, critique, mais néanmoins très attentive à la pensée de Girard me paraîtrait néanmoins indispensable pour approfondir les questions évoquées dans ces pages.

C'est en quoi je vois une profonde cohérence, extrêmement significative quoiqu'un peu cachée au premier regard, dans l'attitude de Bultmann qui, en 1941, au cœur du cauchemar, promeut la problématique théologique de la démythologisation, et met en garde ses compagnons chrétiens confessants contre un littéralisme théologique qui prétendrait s'appuyer sur une image mythique du monde pour combattre les mythes du nazisme. Telle est la première raison qui me fait penser que, face aux puissants désirs de remythologisation de la pensée, si actifs autour de nous, (voire : en nous), le thème de la démythologisation, dans toute sa clairvoyance bultmannienne, est d'une profonde actualité. Mais il en est une seconde, plus intrinsèquement théologique, à laquelle je voudrais en venir maintenant pour le dernier moment de cet exposé.

C'est que le travail engagé par Bultmann pendant un demi-siècle (des années vingt aux années soixante-dix du siècle passé), bien que très systématique et d'une ampleur considérable, *n'est tout de même pas fini*. La démythologisation n'a pas épuisé son objet. Elle est encore à poursuivre – et on pourrait dire que, comme la Réforme (après tout, la démythologisation est une réforme de la pensée) elle est, par essence, interminable, et doit être sans cesse continuée, *semper reformanda*. Je vais en proposer deux exemples qui, à ma connaissance, quoique très présents dans le Nouveau Testament, ne donnent pas matière à démythologisation sous la plume de Bultmann.

Le premier exemple est la désignation de la puissance divine, et salvatrice, comme « Le Seigneur ». On sait que, dans les textes grecs par lesquels nous est parvenu le Nouveau Testament, cette expression – le Seigneur – hérite du choix des traducteurs grecs qui, dans l'embarras d'avoir à traduire l'intraduisible – intraduisible parce qu'imprononçable et littéralement indicible – c'est-à-dire le tétragramme hébraïque, ont choisi l'expression *kyrios*, qu'à notre tour nous traduisons par « Le Seigneur ». Le mot grec désigne l'autorité, le pouvoir, la puissance, détenus par un maître, de l'empereur au propriétaire d'esclaves. Le mot Seigneur reçoit, lui aussi, le legs d'une signification très voisine, issue par dérivation d'un radical évoquant la vieillesse (qu'on retrouve dans nos « seniors ») mais qui désigne d'emblée toutes les personnes dépositaires d'un pouvoir, d'une autorité, depuis le maître d'esclaves, de serfs ou de maison jusqu'au détenteur du commandement guerrier ou politique. Bref, le mot Seigneur est indissociable du lexique de la domination. L'appellation de la puissance divine comme « Le Seigneur » est donc liée à la conception du divin sous

la figure du maître, du pouvoir autoritaire et dominateur. Cette conception est mythologique : elle est liée à un certain état de l'image du monde, où on ne peut se représenter aucune transcendance qui ne prenne la forme d'une tutelle, et aucune dévotion qui ne soit une servitude. Une grande partie de l'opération néotestamentaire (qui montre le Christ non comme un roi en gloire, mais comme un pauvre, un vagabond, et le fait entrer à Jérusalem sur un ânon et pas un char triomphal) est précisément dirigée *contre* cette figuration de la transcendance en tant que lieu du pouvoir et de l'impérialité. Là encore, nous l'avons dit plus haut, il ne suffit pas d'enlever le terme « Seigneur » de notre lexique pour nous tenir quittes de la démythologisation. L'opération doit être plus profonde : elle doit conduire à comprendre ce que le mythe veut exprimer en empruntant cette forme mythologique – et ce que nous voulons conserver du sens et du message du texte à travers cette critique. C'est un aspect que je n'ai pas abordé aujourd'hui, très passionnant, et qui fait, je le répète, une part essentielle du travail de Bultmann – celle qu'il appelle herméneutique, et qui consiste à interpréter, non pas à sectionner. Il reste cependant qu'on ne peut s'y vouer qu'en reconnaissant avant tout que le terme « Seigneur » exprime une mythologie de la domination et de la servitude, aujourd'hui totalement caduque, et pourtant bien lourde à faire porter au message chrétien.

Ajoutons-y, c'est loin d'être un aspect mineur à mes yeux, que la nomination du divin comme « Le Seigneur » est étroitement liée à une détermination masculine de la divinité. Tant que nous ne penserons le divin que sous ce nom, nous n'en ferons qu'une des figures mythiques de la domination masculine. On pourrait en dire autant du nom du divin comme « le père », et de la sémantique de la paternité qui s'y connecte¹¹³.

Ce n'est pourtant pas le point le plus nodal auquel je voudrais en venir, et qui constitue mon second exemple d'une démythologisation à poursuivre. Il me semble que, si nous voulons continuer le travail de Bultmann, il nous faut reconnaître que le mot Dieu lui-même participe pleinement de l'ancienne image mythique du monde, dont il est peut-être une des clés de voûte. Nous pouvons en effet, sans difficulté, parler d'un dieu, pour désigner l'objet d'une croyance mono- ou poly- théiste. Dans ce cas, le terme s'écrit généralement avec une initiale en minuscule, et se trouve précédé d'un article, défini ou indéfini. Le plus souvent, lorsque

¹¹³ Bultmann ne partage pas cette mise en cause du schème de la paternité, qu'il considère au contraire comme démythologisant. Cf. *Jésus-Christ et la mythologie*, in *Jésus...*, *op. cit.*, pp. 231-232.

nous l'employons en ce sens, c'est pour évoquer une croyance que nous décrivons sans la partager, ou bien, à la rigueur, par référence ou comparaison avec elle : je crois en un dieu qui, etc. – ce qui sous-entend : à la différence des autres. L'emploi du mot dieu comme un nom commun (car c'est de cela qu'il s'agit) suppose donc une distance (le nom commun n'évoque pas directement une foi au sein de laquelle on se situe par une expérience subjective, il la désigne comme portant sur un objet, parmi d'autres, même pour le revendiquer) et une pluralisation, même potentielle ou discursive.

Tout autre est l'emploi du mot Dieu comme un nom propre. Il se traduit par deux marques : la majuscule initiale à l'écrit, et surtout l'absence d'article, défini ou indéfini. C'est ainsi que l'on peut dire : Dieu fait ceci ou veut cela, Dieu parle, Dieu écoute, et bien sûr, s'adresser à Dieu dans une interlocution, une prière par exemple. (Je note qu'un cas limite, presque intermédiaire entre les deux usages, est celui de la locution mon Dieu, en particulier dans l'interpellation. Mon Dieu, écoute-moi, exauce-moi. J'y reviens dans un instant, et m'en tiens d'abord à l'absence d'article ou de déterminant.) Si l'on emploie le mot Dieu de cette façon, comme un nom propre, c'est qu'on le considère comme désignant une personne. A partir de là, le problème se pose, me semble-t-il, à deux niveaux.

D'une part, et dans l'immense majorité des cas, Dieu est alors défini de façon analogique avec la désignation d'une personne humaine, Dieu est nommé « comme » une personne, comme un être humain, unique et irremplaçable, et appelé à ce titre par son nom, propre. La désignation de la transcendance, du principe transcendant de l'univers, comme une personne humaine est un des traits les plus courants et les plus typiques de certaines époques de la mythologie. Pourquoi ? Parce que, pour s'en tenir à la définition de Bultmann, un mythe est ce qui traite de l'au-delà ou du transcendant comme d'un objet de connaissance courante, accessible et descriptible dans l'immanence¹¹⁴. La transcendance est ce qui traverse et excède l'expérience du monde : et le mythe est ce qui, pour rendre compte de cette relation où le monde est conduit à sa limite et confronté à ce qui l'outrepasse, désigne cette réalité extérieure ou excessive comme une réalité interne au monde, comme un objet. Le mythe est ce qui objective la transcendance, et Bultmann le répète à de nombreuses reprises : « En

¹¹⁴ Bultmann, *Nouveau testament...*, *op. cit.*, pp. 60 *sq.* Dans le même volume, P. Ricœur, « Démythologisation et herméneutique », pp. 148-149. Cf. Christophe Chalamet, *Théologies dialectiques, Aux origines d'une révolution intellectuelle*, Labor et Fides 2015, pp. 56, 80, 281-282.

allemand, on dirait : *Der Mythos objektiviert das Jenseitige zum Diesseitigen* »¹¹⁵. Traiter du transcendant comme une personne humaine, en le désignant par un nom propre, c'est à ce titre le traiter comme un objet de la connaissance courante du monde, et donc ainsi en faire un élément mythique, un élément participant de l'image mythique de ce qui nous entoure. Il n'est pas besoin, pour cette sorte d'idolâtrie (car c'est bien de cela qu'il s'agit : l'idole est un référent concret du mythe, le mythe est le récit qui sert de validation, de légitimation à l'idole), il n'est nul besoin pour activer cette idolâtrie de représenter Dieu par une figure humaine, de façon plastique par exemple. C'est évidemment une possibilité, mais elle n'est pas ce dont je parle : dans ce cas, la mythologisation du divin est à l'œuvre dans le seul usage linguistique, dans la forme de discours (la pratique du nom comme nom propre) par lequel on désigne la transcendance. Pour le dire autrement, l'idolâtrie est ici grammaticale : il s'agit d'une idole syntaxique, à même la langue, et qui est donc à ce titre plus discrète, mais peut-être aussi plus prégnante que d'autres. (Ce qui éclaire d'ailleurs la question de l'adjectif possessif : mon Dieu est une forme qui s'apparente à l'usage amoureux, ou simplement attendri, comme on peut dire mon Paul, mon Pierre, mon Denis.)

Mais il faut en venir alors à l'aspect évidemment le plus délicat. Peut-on concevoir le divin comme une réalité personnelle – et donc le désigner par un nom propre – sans pour autant le considérer comme une personne humaine ? On reconnaît là une question théologique fondamentale, et pour la plupart des théologiens auxquels nous nous référons, cette détermination du divin comme personnel est un noyau dur, intangible. Je comprends cela de façon profonde, puisque cette position (de la transcendance comme une instance personnelle) semble conditionner la possibilité même de la prière, et plus généralement de l'adresse, ou, comme dirait Marc¹¹⁶, du tutoiement, et donc une des caractéristiques les plus intimes et en apparence les plus essentielles du judéo-christianisme, et de la culture biblique. Je comprends cela, profondément, et suis loin de penser que la question est simple, ou résolue. Mais je me sens tenu, néanmoins, de la poser. Car il me semble que, dans la plupart de ses emplois même les plus attentifs et critiques, la désignation du transcendant comme réalité personnelle reste tributaire de la figure humaine, de la conception

¹¹⁵ Le mythe objective l'au-delà en ici-bas. R. Bultmann, *Jésus-Christ et la mythologie*, in *Jésus, mythologie et démythologisation*, *op. cit.*, p. 193. Cf. ci-dessus note 2.

¹¹⁶ Le pasteur Marc Pernot, pas l'évangéliste.

anthropomorphique du divin. J'en cite pour finir deux traits, qui n'épuisent pas du tout le problème, si difficile bien sûr.

Tout d'abord, le nom propre conduit à faire du transcendant un sujet, au sens du sujet de l'action : Dieu agit, Dieu veut, Dieu souhaite, Dieu écoute, Dieu parle, Dieu entend, etc. L'ensemble de ce dispositif de figuration, qui porte à traiter le transcendant comme une figure agissante, comme une personnalisation subjective, me paraît, quoi qu'on fasse, porteuse d'une forte charge mythique¹¹⁷. J'irai plus loin : c'est là un des ressorts principaux de l'athéisme contemporain, et de sa prégnance si forte – *y compris chez un grand nombre de pratiquants de nos religions*. Pour consentir à cet usage du mot Dieu comme un nom propre, il faut accepter de souscrire à une vision personnalisée de la transcendance, et c'est ce sur quoi bute l'annonce du message chrétien dans notre temps. J'en reviens au thème bultmannien de la division et de la probité, évoqué plus haut : il me semble que, dans une conscience qui s'affirme croyante aujourd'hui, la référence au Dieu personnel, et son incompatibilité avec l'expérience moderne telle que l'organise la pensée scientifique, est vécue, plus ou moins secrètement, sur le mode de la division intérieure. La probité que réclame Bultmann¹¹⁸ serait alors de s'expliquer avec ce déchirement (ou cette inconséquence, voire ce mensonge) intime, par lequel le désir de foi, si puissant, se confronte à l'image mythique du Dieu personnel.

Le deuxième trait de la difficulté à assumer l'image personnelle du divin sans céder à la remythologisation est lié au fait que, j'y reviens, le nom propre de Dieu reste, quoi qu'on y fasse, masculin. Et que donc cet usage de la langue nous rend tributaire d'une vision masculiniste du monde, et par là de la domination masculine qu'elle exprime. Or, si l'on voulait s'émanciper de cette dimension, il faudrait pratiquer le nom de Dieu dans un tout autre rapport à la langue, et surtout pouvoir user d'une image de la personne qui ne soit pas sexuée. Nous ne disposons pas d'une telle image. « Dieu créa l'homme à son image », dit la Genèse, qui ajoute immédiatement : « homme et femme il les créa¹¹⁹ ». Ce qui suppose que la réalité intime du transcendant soit pensée, non pas comme neutre ou

¹¹⁷ C'est un des points où je vois une limite de Bultmann. Dans le texte, passionnant et central pour ce dont il est question ici, « La signification de Dieu comme acte », cinquième chapitre de l'ouvrage *Jésus-Christ et la mythologie* (cf. ci-dessus note 2), il me semble qu'on peut lire une sorte de glissement, ou de confusion, entre l'hypothèse de Dieu *comme acte* (hypothèse de tout premier intérêt) et sa position *comme sujet de l'acte*. Cf. *op. cit.*, pp. 230-232.

¹¹⁸ *Redlichkeit*. Bultmann, *Nouveau testament...*, *op. cit.* p. 51. Cf. l'Introduction (d'Andreas Dettwiler et Jean-Marc Tetaz), pp. 8, 13.

¹¹⁹ Gn, 1, 27.

asexuée, mais comme homme et femme, comme bisexuée, comme munie d'une dimension masculine et féminine à la fois. Assumée dans sa plénitude, une telle vision excède, outre et congédie pour l'instant notre idée de la personne. Même le Christ, dont le sexe ou la sexualité sont, on le sait, extrêmement complexes à penser, reste un individu masculin, et on n'est pas près de lire le récit évangélique en le concevant comme une personne féminine, ou masculine et féminine ensemble¹²⁰. Et même la trinité, pourtant une des inventions les plus prodigieuses de la théologie non figurale, une des machinations anti-idolâtriques les plus puissantes qu'on connaisse, traite les trois personnes comme masculines. On ne se débarrassera pas de cette question par un mouvement d'épaules. Elle est un signe, un symptôme de la dépendance mythologique dans laquelle se trouve l'emploi du nom propre de Dieu.

Pourtant je suis convaincu, comme plus d'un ou d'une ici je crois, qu'il ne suffit pas pour solder ce problème de se référer à une impersonnalité du divin, à une conception abstraite, logique, conceptuelle, mathématique ou spéculative du divin comme donnée absolue. La spiritualité dont nous sommes porteurs est liée à une dimension d'adresse, d'écoute, de réception, de parole, d'entente de la parole, qui ne s'accommode pas d'une impersonnalité sans corps, sans âme, et enfermée dans son immutabilité abstraite. Le transcendant qui nous agite, Bultmann ne cesse de le dire, est une relation vivante, un événement concret de nos existences¹²¹. C'est assurément une valeur fondamentale, qui ne rend pas simple notre horizon. Mais je n'y vois pas une raison suffisante pour renoncer à notre tâche de dé-mythologisation, pour nous dissuader d'assumer la responsabilité que nous assigne l'œuvre immense, géniale, de Rudolf Bultmann, et pour nous dispenser de la laisser travailler, à travers nous, et en nous.

¹²⁰ Même si, je ne l'ignore pas, certain(e)s artistes contemporain(e)s ont voulu le tenter.

¹²¹ Cette thématique (existence, eschatologie) est l'une des plus importantes et des plus profondes de la réflexion de Bultmann, que je n'ai pas abordée ici – en raison même de son extrême puissance. J'espère y revenir attentivement ailleurs.

16 mai 2017

Sur l'idée de religion

Nous voici donc parvenus au terme de ce premier cycle « Philosophie et théologie »¹²². Pour cette séance, je voudrais m'interroger avec vous sur l'idée de religion, d'abord à partir d'une introduction philosophique et historique, puis à l'écoute de la pensée du théologien Dietrich Bonhoeffer.

Il était, voilà quelque temps, habituel de dire – en se fondant sur une étymologie discutée – que la religion est *ce qui relie*¹²³. On voulait dire : ce qui relie les hommes entre eux, ou les humains avec le cosmos. Or, on peut penser, aussi bien, que le mot « religion » désigne quelque chose qui *sépare*. Un lien (par exemple, des humains entre eux), qui les réunit en effet, mais dans leur écart avec d'autres. Une religion ne se pose sous ce terme qu'en différant d'autres religions. Je ne parle pas ici du rapport intime à la transcendance, ou de l'expérience des réalités dernières, mais seulement de la notion de « religion ». À mes yeux, « la religion » s'institue dans *la différence des religions*. Pourquoi ?

Un recours à l'histoire est utile. « Religion » est un mot latin. Je ne lui vois pas d'équivalent strict en grec classique, par exemple. Bien sûr, certaines pratiques que nous désignons par ce terme sont nommées dans d'autres langues, antérieures ou lointaines : cultes, rites, croyances etc. Mais la synthèse originale que nous concevons comme « une religion » n'existe peut-être pas exactement avant sa construction dans le monde romain. Ce qui explique les débats infinis autour du fait de savoir comment

¹²² Je vois, rétrospectivement, que nos séances se sont organisées selon des couples de concepts : d'abord « l'être » et « l'autre » (4 octobre et 8 novembre). Puis nous avons reçu Jean-Baptiste Brenet (29 novembre). Ensuite, « le temps », et « l'histoire » (3 janvier et 1er février). Puis nous avons accueilli Valère Novarina (7 mars). Enfin, « le mythe », et « la religion » (18 avril et 16 mai). Cette belle architecture n'était pas tout à fait préméditée, elle s'est imposée en cours de route. Rappelons que les textes et vidéos de ces séances sont en accès direct, sur ce site, à la rubrique « Ecrits et réflexions », <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/>.

¹²³ D. G., *Hypothèses sur l'Europe*, Circé 2000, pp. 115 et suiv. Trad. angl. par Ch. Irizarry, *About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press 2013, pp. 69 et suiv.

désigner « la religion » athénienne : religion civile, culte domestique, etc. Il me semble que le mot latin exprime une façon de concevoir, de synthétiser, l'expérience liée au monde romain – républicain d'abord, impérial ensuite. Or, l'espace que nous appelons « romain » a produit la confrontation de croyances et rites hétérogènes. Pas seulement leur voisinage, comme c'était le cas entre des cités grecques, ou entre le monde grec et des zones limitrophes où étaient vénérés des dieux différents. Car ces dieux pouvaient cohabiter dans une même pensée, en tant que dieux voisins, à tous les sens du mot. Ils ne fondaient pas, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, une *différence de religions*. Celle-ci s'affirme, à la fin de la République romaine puis sous l'Empire, dans le rapport entre les croyances du monde impérial (le polythéisme gréco-romain) d'une part, et le judaïsme et le christianisme de l'autre. C'est dans ce choc que s'institue la différence religieuse, avant de se diffuser dans les conflits ultérieurs.

Pour le dire autrement, un individu humain se pense comme pratiquant d'une « religion » dans la mesure où il se perçoit, par cette pratique et sous ce terme, par différence avec les tenants d'autres cultes et cultures – non seulement distincts mais aussi rivaux. Ainsi se démultiplie la différence religieuse, entre judaïsme, christianisme, paganisme, mais aussi, bientôt, entre ceux-ci et l'islam, et plus tard dans l'opposition, au sein du christianisme, entre catholicisme romain et « orthodoxie » orientale, puis entre catholicisme et Réforme, ce dernier exemple extrême menant aux *guerres de religion*. Le système de ces confrontations s'étendra, par les circulations maritimes et militaires, dans le contact avec les cultes et croyances extra-européens.

Comment expliquer que la notion de « religion » se soit ainsi sédimentée, fixée dans ce rapport à la différence des religions – différence rivalitaire, pour reprendre le terme de René Girard, conflit de religions rivales ? Pourquoi les « religions », ainsi désignées, n'ont-elles pas pu se côtoyer dans une coexistence non conflictuelle ? Les explications peuvent être nombreuses. Dans un travail antérieur¹²⁴, j'ai été conduit à développer l'hypothèse que voici. Si le concept de « religion » ne désigne les cultes qu'au sein de cette problématique rivalitaire, c'est parce que la « religion » n'est pas une notion autonome, définissant un domaine indépendant, mais que sa définition est liée à une réalité politique. Sous l'empire romain, la différence de religions se concrétise dans le conflit entre les cultes chrétien et païen pour maintenir ou devenir la religion d'Etat. C'est la lutte autour de la religion impériale qui institue les « religions » dans leur rivalité. La

¹²⁴ *Hypothèses sur l'Europe*. Cf. ci-dessus, note 2.

référence étatique, politique, inscrit la religion dans la compétition religieuse. De même, l'islam se construira, au Sud de l'Empire, dans la concurrence bientôt guerrière entre l'empire romain et le monde arabe ; la différence entre catholicisme et « orthodoxie » se cristallisera comme rupture étatique entre Empire d'Orient et Empire d'Occident ; enfin, le déchirement des « guerres de religion » prendra toute sa violence par la fracture poussée entre les États (Angleterre, principautés allemandes) ou en leur sein (lutte pour la domination du Royaume de France), dans des conflits politiques très brutaux. Ces trois séries d'oppositions politico-militaires donnent à l'idée de « religion » son visage, qu'on peut appeler théologico-politique. C'est par elles que s'organise l'expérience. Si je parle de « ma religion », quelle qu'elle soit, elle s'inscrit dans le régime d'oppositions entre judaïsme, islam, orthodoxie, catholicisme ou cultes et cultures issus de la Réforme – puis d'autres, en particulier dans les dernières décennies. Lorsque je parle de ma religion (même avec beaucoup de sincérité et d'engagement personnel), tout se passe comme si j'en parlais de l'extérieur, depuis un point de vue externe. On l'entend bien aujourd'hui, lorsque des musulmans sont invités à s'expliquer sur « leur religion »¹²⁵.

Ces réflexions ont pris pour moi une résonance nouvelle lorsque, voici quelques années, j'ai renoué, après une longue interruption, avec la lecture des écrits de Dietrich Bonhoeffer. Il me faut maintenant dire quelques mots de cet homme. Né en 1906 et mort en 1945 à 39 ans, c'était un des fils d'une famille de la haute bourgeoisie allemande. Son père était un professeur de médecine de grande réputation. Le jeune Dietrich s'est engagé, très tôt, dans le pastorat et la théologie. Ayant produit des travaux marquants qui ont fait sa notoriété dans l'Église luthérienne, il s'est engagé activement dans le mouvement œcuménique international. Par moments pasteur à New York, et à Londres, il est revenu chaque fois en Allemagne,

¹²⁵ C'est dans ce contexte que je suis, pour ma part, réservé à l'égard des problématiques qui développent une analyse générale de « la religion ». Certaines sont intéressantes, j'y reviens ci-dessous. Mais elles conduisent à unifier, sous une idée homogène, des pratiques non seulement différentes entre elles, mais qui se définissent précisément par cet ensemble d'écart. Penser l'islam, le monachisme oriental, les cultures réformées et les orthopraxies juives sous la catégorie unique de « la religion » conduit à écraser leurs différences constitutives. Sans parler de la tentative d'inclure dans ce concept-valise les cultes et mythes grecs, les traditions indo-américaines ou les modes de vie bouddhistes ou confucéens. « La religion » est alors une manière de voir ces expériences singulières à travers notre propre vie sociale, et la compréhension unilatérale qu'elle conditionne.

par une implication très forte dans le sort de son pays en crise. Dès le premier jour de l'avènement de Hitler, Bonhoeffer a participé de façon publique à la résistance contre la mainmise du pouvoir nazi sur l'Église, refus qui a donné naissance à « l'Église confessante », en rupture avec ceux des milieux luthériens qui se montraient accommodants à l'égard du nazisme. Adversaire repéré du régime, il a pensé émigrer peu avant la guerre, et un poste d'enseignement lui a été offert dans ce but à New York. Il a rejoint les États-Unis, mais ne pouvant supporter un éloignement de l'Allemagne dans l'épreuve, il a repris le dernier bateau vers son pays au début de l'été 39, immédiatement avant le déclenchement des hostilités. Au cœur du conflit, il s'est associé à divers projets clandestins en vue de renverser le régime, animés par des hauts-fonctionnaires et officiers supérieurs ou généraux, à qui le liaient des proximités familiales ou amicales. Arrêté en avril 1943, sur des soupçons assez vagues, il a été emprisonné sans que fût encore connue sa contribution à la préparation d'un coup d'état. Ces préparatifs ont mené à l'attentat manqué contre Hitler en juillet 1944. Quelques semaines après cet événement, les fils de la conspiration ont été mis à jour, et l'implication de Bonhoeffer dévoilée. Il est alors resté incarcéré sans plus aucun espoir de libération, jusqu'à ce que, dans les dernières semaines du régime agonisant, il soit assassiné, sans doute après d'horribles tortures, avec d'autres participants au complot, peu avant la chute du dictateur, le 8 avril 1945, sur ordre personnel de Hitler aux abois. Voici l'homme.

Après la fin de la guerre, son ami Eberhard Bethge a entrepris la publication de ses inédits. On a pu alors prendre connaissance d'une partie, partiellement conservée, de son *Éthique*¹²⁶, qu'il voyait comme son chantier principal. Mais c'est avec la publication de ses lettres et notes de prison, à partir de 1951, que la notoriété de Bonhoeffer a connu un bond énorme, le hissant au rang des tout premiers théologiens de son siècle – aux côtés, par exemple, de Karl Barth et de Rudolf Bultmann, avec qui il avait été en relation et en dialogue directs¹²⁷. Les lettres de prison, dans diverses éditions successives, ont été publiées sous le titre de *Résistance et soumission*¹²⁸, choisi par Bethge à partir de deux formulations qui figurent

¹²⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, éditée par E. Bethge, 2^{ème} éd. 1969, trad. L. Jeanneret, Labor et Fides, s.d.

¹²⁷ Pour ne citer que des penseurs allemands, mais l'influence de sa réflexion a été mondiale.

¹²⁸ Traduction (discutée) de *Widerstand und Ergebung*. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, nouvelle éd., trad. B. Lauret avec la coll. de H. Mottu, Labor et Fides 2006. Ci-dessous *RS*. Il existe diverses publications complémentaires, comme les

dans les lettres. Ce sont certains de ces textes que je voudrais convoquer aujourd'hui, parce qu'ils déclenchent une mise en question vertigineuse du concept de « religion » – émanant d'un homme plongé toute sa vie dans un milieu profondément religieux, et qui s'est lié, volontairement et sans défaillir, au sort de son Église. Et ceci – je le redis ici pour n'avoir pas à le répéter sans cesse, même si la chose ne peut que rester présente à notre esprit au long de toute lecture – sans faiblir, et, littéralement, jusqu'au martyre.

Cet ouvrage se présente de façon inhabituelle, pour un livre de théologie. Il s'agit d'un vaste ensemble de lettres échangées entre Bonhoeffer détenu à la prison de Tegel, à Berlin, et son entourage le plus proche, entre avril 1943, date de son arrestation, et janvier 1945, moment auquel la correspondance du prisonnier s'interrompt¹²⁹. À cet échange, s'adjoignent quelques notes de travail et poèmes rédigés en prison. Courriers d'un captif, comme en ont connu tant de familles : centaines de pages où dominent les informations pratiques, demandes de colis de nourritures ou de vêtements, avis et remerciements à leur réception ; essais de réconfort de la part des proches ou du prisonnier à ses parents et amis ; état physique et moral ; témoignages d'attente interminable d'un procès qui ne vient pas, et d'une libération indéfiniment espérée ; espoirs de visites, rares, traces de ces passages quand ils ont eu lieu. J'ai eu à dépouiller, personnellement, les lettres de mon père, qui était en prison dans les mêmes années, et j'ai retrouvé le même type d'informations, d'obsessions, au fil de la vie carcérale et familiale. On lit bien, ici et là, quelques notations réflexives ou théologiques, mais, pendant toute la première moitié du livre, elles sont très rares.

À la page 326 (326 !) de l'actuelle édition française, et de façon totalement imprévue, surgit, comme une floraison luxuriante, une intense méditation théologique, laquelle, avec quelques autres pages parsemées dans la suite, peut-être une trentaine en tout, va participer à un renversement de la pensée théologique de l'après-guerre. Évidemment, dans ces lettres, il ne peut jamais être question, de façon explicite, de la situation mondiale, ni de la guerre, ni des pensées historiques des correspondants, et encore moins de leur participation à la conspiration. Les

Lettres de fiançailles (Labor et Fides 1998), et d'autres documents dans l'édition allemande des œuvres complètes (*Dietrich Bonhoeffer Werke*, Gutersloh, 1994).

¹²⁹ Avant son assassinat le 9 avril au camp de Flossenbürg, que ses proches n'apprendront que quelques semaines plus tard.

missives sont soumises au censeur, et même lorsqu'elles seront acheminées clandestinement, elles éviteront toutes les mentions directes. L'histoire mondiale et personnelle, individuelle et collective, y est donc présente d'un bout à l'autre, mais par métaphore, signes codés, ou en creux.

Venons-en à la première de ces « lettres théologiques », devenue si célèbre, et datée du 30 avril 1944. En voici un passage :

La question de savoir ce qu'est le christianisme et qui est vraiment le Christ pour nous aujourd'hui me préoccupe constamment. Le temps est passé où l'on pouvait tout dire aux hommes par des mots – que ce soit des paroles théologiques ou pieuses¹³⁰ –, comme le temps de l'intériorité et de la conscience, c'est-à-dire le temps de la religion en général. Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion ; tels qu'ils sont, les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux ; ceux-là mêmes qui se déclarent honnêtement « religieux » ne le mettent nullement en pratique ; ils entendent donc probablement par « religieux » quelque chose de tout autre.¹³¹

Le constat est radical, et il faut se garder de n'y voir que l'observation courante concernant la désaffection à l'égard des pratiques religieuses. D'abord parce qu'en 1944, cette désaffection n'avait sans doute pas atteint le niveau que nous lui connaissons depuis. Mais surtout parce que la réflexion de Bonhoeffer ne porte pas seulement sur l'observation d'un état de choses, mais sur une mutation historique, et donc sur un avenir aussi : il écrit bien qu'un « temps est passé », qui est celui de la religion en général. « Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion ; tels qu'ils sont, les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux », affirme-t-il. La question est donc de savoir ce que Bonhoeffer entend ici par « religion » ou « religieux » puisque, indique-t-il, les humains peuvent être ainsi éloignés de la religion tout en croyant sincèrement rester religieux. Or, la caractérisation qu'il donne du temps qui est passé est inattendue : c'est « le temps de l'intériorité et de la conscience », le temps « où l'on pouvait tout dire aux hommes par des mots – que ce soit par des paroles théologiques ou pieuses. » Faisons un rapprochement. Plus loin, Bonhoeffer se demande : « Que veut dire : “interpréter religieusement” ? Pour moi, cela veut dire : parler, d'une part, de manière métaphysique, de l'autre, de manière individualiste. Les deux manières ne rencontrent ni le message biblique, ni l'être humain d'aujourd'hui¹³². » Cette définition très profonde porte à la réflexion. Quel est le rapport entre métaphysique et individualisme, qui fonderait ainsi la

¹³⁰ Cf. « Comment parler (ou peut-être ne peut-on plus en “parler” comme jusqu'ici ?) de Dieu “de façon séculière” ? », *RS*, lettre 137 du 30 avril 1944, p. 329.

¹³¹ *RS*, lettre 137, pp. 327-328.

¹³² *RS*, lettre 139 du 5 avril 1944, p. 337.

religion ? Proposons l'hypothèse suivante. La métaphysique établit une séparation entre esprit et corps, matériel et immatériel, ciel et terre – physique et métaphysique. L'individualisme, de son côté, construit une délimitation marquée entre l'individu et ce qui l'entoure. La religion serait alors le lien entre ces deux sortes de frontières : c'est dans l'individu séparé, solitaire, que s'ancre la différence entre esprit et corps, matière et pensée. C'est le régime de l'intériorité, pensé comme une propriété individuelle, et donc séparée du dehors (autres hommes, et cosmos) qui pose un « esprit » immatériel, incorporel, propre à l'individu. Ceci n'est conforme, pense Bonhoeffer, ni à la Bible (il affirme : « La Bible ignore notre distinction de l'homme extérieur et de l'homme intérieur »¹³³), ni à l'être humain d'aujourd'hui. Si nous revenons à notre passage, nous pouvons dire alors que le temps qui est passé est donc celui de l'intériorité pieuse, de la conscience pieuse, de l'intériorité ou de la conscience qui peuvent s'assurer de leur piété comme d'un domaine intérieur clos et assuré, et auquel on peut donc tout dire en rejoignant ce domaine protégé par des mots qui lui conviennent, théologiques. Le temps de la religion est celui où des humains peuvent se vivre comme habitant un domaine religieux défini, assuré, dont les frontières coïncident avec leur vie intérieure. Ce temps est révolu.¹³⁴

Poursuivons notre lecture. Voici ce qu'écrit Bonhoeffer quelques lignes plus loin.

Que signifie alors cette situation pour le christianisme ? Le fondement de notre « christianisme » tout entier, tel qu'il fut jusqu'ici, se dérobe et ce n'est plus qu'auprès de quelques « derniers chevaliers » et d'une poignée d'hommes intellectuellement malhonnêtes que nous pouvons toucher terre « religieusement ». Ceux-ci devraient-ils être les rares élus ? Pleins de zèle, piqués ou vif ou irrités, allons-nous nous précipiter précisément sur ce groupe d'hommes douteux afin d'écouler chez eux notre marchandise ? Allons-nous fondre sur quelques malheureux dans leurs moments de faiblesse et les violer religieusement, pour ainsi dire ? Si nous ne voulons rien de tout cela, si,

¹³³ RS, lettre 172 du 7 juillet 1944, p. 412. Cf. ci-dessous note 12.

¹³⁴ Comment Bonhoeffer en est-il venu à cette conviction ? Sans doute en étant projeté hors de son milieu familial, universitaire et confessionnel, en vivant dans un état d'extrême dénuement matériel et moral (dont les lettres témoignent) au côté d'autres prisonniers, même brièvement croisés (ses temps d'échanges sont très limités) ou de gardiens. Mais aussi par l'observation de la vie allemande sous le nazisme, la lecture de la presse nazie, et le regard rétrospectif qu'il porte sur ses années de jeunesse. C'est une observation historique, historique en termes heideggériens. Sur l'intériorité, cf. RS, lettre 137, p. 329 ; lettre 172, p. 412 (« la Bible ignore notre distinction de l'homme extérieur et de l'homme intérieur. Pourquoi la connaîtrait-elle ? C'est *l'anthropos teléios*, l'homme *tout entier* qui lui importe, même là où, comme dans le Sermon sur la Montagne, le Décalogue est poussé jusqu'au "plus intime" »), et p. 413.

finalement, nous sommes forcés de considérer la forme occidentale du christianisme comme l'étape préliminaire d'une absence complète de religion, quelle situation en résulte pour nous, pour l'Église ? Comment le Christ peut-il devenir aussi le Seigneur des sans-religion ? Y a-t-il des chrétiens sans religion ? Si la religion n'est qu'un vêtement du christianisme – et ce vêtement aussi a pris des aspects différents aux différentes époques – qu'est-ce alors qu'un christianisme sans religion ?¹³⁵

La postérité récente a surtout retenu de ce passage, et même de l'ensemble de cette lettre, l'interrogation, en effet très frappante : « Comment le Christ peut-il devenir aussi le Seigneur des sans-religion ? » Essayons de comprendre les voies de cette pensée difficile. Le dépassement général des formes religieuses, le fait que « les hommes deviennent radicalement non-religieux » ne peut, selon Bonhoeffer, qu'affecter le christianisme. Car celui-ci, écrit-il dans un passage intermédiaire, « a toujours été une forme de la "religion" »¹³⁶ et il ajoute même, dans une parenthèse énigmatique sur laquelle je vais revenir, « (peut-être la vraie forme) ». Ainsi le christianisme est-il touché, concerné, par cette caducité des formes religieuses, en ce sens « qu'il a été une forme d'expression humaine conditionnée historiquement et contingente »¹³⁷ – et à ce titre, si l'on comprend bien, aujourd'hui caduque.

Que va-t-il se produire pour le christianisme si le fondement qui le soutient tout entier « se dérobe » – et s'il se voit ainsi menacé, ou frappé, d'effondrement, son socle ayant disparu ? Une première conséquence possible, évoquée sous forme interrogative, serait que l'attitude religieuse, la « nôtre » dans les termes de ce passage, se replie sur un groupe humain considérablement rétréci, composé de quelques « derniers chevaliers », et « d'une poignée d'hommes intellectuellement malhonnêtes ». Étrange alliage. Derniers chevaliers, parce que combattants isolés d'un ultime carré de valeureux soldats, mais réduits à une formation résiduelle, héroïque et isolée. Ou, à l'inverse, poignée d'hommes intellectuellement malhonnêtes, expression où l'on retrouve, par d'autres voies, le mensonge et le manque de probité intellectuelle (*Redlichkeit*) que nous avons entendu évoquer le mois dernier dans la pensée de Bultmann¹³⁸ : portés par un tout petit nombre (une poignée) d'humains qui mentent sur leur foi et sur leur condition religieuse, voulant paraître maintenir un comportement religieux auquel en vérité ils n'accordent plus de crédit, et dont ils maintiennent

¹³⁵ RS, p. 328.

¹³⁶ *Ibid.*, *id.*

¹³⁷ *Ibid.*, *id.*

¹³⁸ Cf. D.G., « Le mythe, et Bultmann », <http://denisguenoun.org/2017/04/19/le-mythe-et-bultmann/> Cf. R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*, Labor et Fides 2013, p. 8.

l'apparence par une position mensongère. Si nous agissons ainsi, nous serons réduits à l'attitude de trafiquants qui veulent s'adresser à des hommes douteux (parce que menteurs) pour écouler notre marchandise, notre camelote religieuse déconsidérée. Ou encore, il « nous » restera la possibilité de « fondre sur quelques malheureux dans leurs moments de faiblesse », c'est-à-dire sur des personnes désorientées dans des moments d'égarement, de souffrance, et de profiter de leur situation déplorable pour leur imposer une religiosité déconsidérée, et ainsi, dans une formule très forte, « les violer religieusement ». On le voit, tout ceci revient à dire que notre attitude de chrétiens serait de basse valeur, si, dans tous ces cas, nous nous refusions à prendre en considération, et à assumer pleinement, la caducité de la religion, si nous persistions à l'esquiver, à mentir ou à nous mentir à son propos.

Quelle serait alors l'alternative ? Elle consisterait, d'abord, à admettre de « considérer la forme occidentale du christianisme comme l'étape préliminaire d'une absence complète de religion ». Cette idée a connu, dans d'autres formulations, de notoires développements après guerre – sans qu'à ma connaissance, la dette à l'égard de Bonhoeffer soit toujours attestée¹³⁹. Pour Bonhoeffer, il faut, selon ce passage, penser ensemble deux faits d'allure disparate : que le christianisme est, pleinement, une forme de la religion, et peut-être, écrit-il, la vraie forme, et simultanément que celle-ci est à penser comme l'étape préliminaire d'une absence complète de religion. Ces deux thèses se nouent dans une paradoxale unité. C'est parce que le christianisme accomplit la religion dans sa plénitude et son entièreté, sa vérité (la vraie forme de religion), qu'il s'avance comme étape de la disparition du religieux. En même temps qu'elle s'affirme de façon pleine, la religion s'éclipse. Elle en est, dans l'ambiguïté de ce terme, la forme achevée, l'achèvement – accomplissement et terminaison.

Je note ensuite qu'après avoir pris acte de cette défection de la religion, Bonhoeffer se demande : « quelle situation en résulte pour nous, pour l'Église ? » Il persiste à considérer quelque chose comme l'Église, dans ce retrait du religieux. L'Église n'équivaut donc pas à la religion. L'assemblée (*ecclesia*), la communauté réunie par l'appel, ne se réduit pas à la pratique religieuse, ici mise en cause, et ne s'éteint pas avec elle.

¹³⁹ On retrouve une thèse parente dans le très beau livre du philosophe Ernst Bloch, intitulé précisément *L'Athéisme dans le christianisme* (1968), trad. E. Kaufholz et G. Raulet, Gallimard 1978, et dans un ouvrage de Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, où était popularisée la thèse selon laquelle le christianisme est la religion de la sortie de la religion.

Bonhoeffer demande : si le christianisme s'éteint dans cette apothéose du religieux, que devient-il après cette extinction ? On le voit, ce qui disparaît, ce n'est pas le christianisme comme tel, mais le christianisme *comme religion*. Cela implique de ne pas identifier l'un et l'autre. Telle est la question où le prisonnier depuis sa prison nous engage : « Y a-t-il des chrétiens sans religion ? » Peut-on distinguer, conceptuellement – et surtout, pour Bonhoeffer, pratiquement – ces deux qualifications ? « Qu'est-ce alors qu'un christianisme sans religion ? » Que serait ce christianisme nu, puisque, dit notre auteur-prisonnier, « la religion n'est qu'un vêtement du christianisme » ? Et surtout, nous y voilà, « Comment le Christ peut-il devenir aussi le Seigneur des sans-religion ? »

J'ai dit, le mois dernier, ma réserve envers l'emploi du terme « Seigneur »¹⁴⁰. Dans la théologie de Bonhoeffer, fortement christologique, il prend une acception précise. Son ouvrage le plus diffusé, traduit en français sous le titre *Le Prix de la grâce*, est maintenant disponible sous l'intitulé *Vivre en disciple*, son titre allemand restant à peu près intraduisible en français : *Nachfolge*¹⁴¹. Le mot germanique veut dire : le fait de suivre. Certains ont proposé de le traduire par le néologisme français « suivance ». Tout l'ouvrage explicite l'injonction de suivre le Christ. Vivre en disciple, en chrétien, c'est suivre la vie, la parole, l'existence historique et transhistorique de Jésus-Christ. Le mot Seigneur est à comprendre dans cette lumière. Le Seigneur (le Christ) est celui qu'il s'agit de suivre sur sa route, celui ou cela qui mène et emmène, et il est cette route même, ce chemin (« Je suis le chemin »¹⁴²). Non que je veuille éluder, dans l'emploi par Bonhoeffer de ce mot (Seigneur), toutes les résonances que j'y critiquais lors de notre précédente séance, et dont je réclamais la « démythologisation »¹⁴³. Mais pour ce qui nous occupe aujourd'hui, la question devient : comment le Christ peut-il s'affirmer, pleinement, comme la voie dans un paysage devenu non-religieux, dans un monde sans religion ? L'extinction des religions n'induit pas le silence imposé à la parole du Christ. Peut-être tout au contraire. La chute des religions (et du christianisme comme religion) est peut-être une condition pour entendre cette parole. C'est ce que Bonhoeffer fera sonner, dans une

¹⁴⁰ Cf. <http://denisguenoun.org/wp-content/uploads/Oratoire-18-avril-17.pdf>, p. 10 et suiv.

¹⁴¹ D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple – Le Prix de la grâce* (1937), trad. B. Lauret avec la coll. de H. Mottu, Labor et Fides, 2009.

¹⁴² Jn 14,6.

¹⁴³ Cf. ci-dessus note 19.

lettre ultérieure, par une formule frappée, frappante : « Jésus n'appelle pas à une religion nouvelle, mais à la vie. »¹⁴⁴

De quoi s'agit-il alors, et comment approcher ce christianisme non-religieux, ce christianisme sans religion, qui vient après le retrait des religions ? Je voudrais en proposer trois caractères possibles, d'après des indications fulgurantes contenues dans la suite de ces lettres.

1) En premier, Bonhoeffer exprime sans cesse la volonté de franchir *la limite* imposée par la religion. À propos de l'attitude paulinienne quant à la *peritomé* (la circoncision) – « ce qui importe, ce n'est ni la circoncision ni l'incirconcision, c'est une création nouvelle »¹⁴⁵ – Bonhoeffer écrit : « L'affranchissement par rapport à la *peritomé* est aussi l'affranchissement par rapport à la religion¹⁴⁶. » La limite, la séparation induite par l'acte de la circoncision, entre circoncis et non-circoncis, lui paraît devoir être pensée désormais en termes de limite entre religieux et non-religieux. Et c'est cette séparation qu'il met en cause :

Tandis que j'appréhende souvent de prononcer le nom de Dieu devant les gens religieux – parce qu'il me semble sonner faux ici et que je me trouve moi-même un peu malhonnête¹⁴⁷ (c'est pire quand les autres commencent à se servir d'une terminologie religieuse ; je me tais alors et suis accablé et mal à l'aise) – je peux parler tout tranquillement et naturellement de Dieu avec des hommes sans religion.

Cette transgression de la limite, de la séparation instaurée par le fait religieux me paraît avoir un lien avec ce qu'a dit Valère Novarina, ici même, sur son désir d'« en finir avec le sacré »¹⁴⁸, c'est-à-dire exactement avec la séparation, l'interdiction de franchissement, à quoi il a voulu opposer le saint et la sainteté, comme désir d'établir une jointure, un *toucher* divin ou christique. J'y entends aussi une résonance avec ce que je proposais sur les religions comme ce qui sépare, ou qui unit en séparant, sur « la religion » comme *différence des religions*, et donc sur une des modalités présentes de cette différence, comme différence entre le religieux et le non-religieux – dans le cadre de nos débats sur la laïcité, par exemple.

¹⁴⁴ RS, lettre 177, le 18 juillet 1944, p. 434.

¹⁴⁵ Ga 6,15, trad. NBS.

¹⁴⁶ RS, lettre 137, p. 331.

¹⁴⁷ Sur la question de la malhonnêteté selon Bultmann, cf. <http://denisguenoun.org/wp-content/uploads/Oratoire-18-avril-17.pdf>, pp. 4, 14.

¹⁴⁸ V. Novarina, « Pour en finir avec le sacré », dans *L'Envers de l'esprit*, P.O.L. 2009, pp. 101-125. Ce texte a fait l'objet d'une lecture puis d'un dialogue avec V. Novarina dans ce même groupe « Philosophie et théologie », le 7 mars 2017, dont l'intégralité se trouve en accès libre sur <http://denisguenoun.org/2017/02/20/novarina/>.

La force de l'attitude de Bonhoeffer est qu'elle émane non pas d'un homme hostile aux religions¹⁴⁹, mais d'un chrétien qui a vécu sa vie – et sa mort – dans une fidélité intense à son choix de « suivre » le Christ – jusqu'au martyre, inclusivement.

2) Cette volonté d'outrepasser la limite que pose la religion, pour se déporter du côté du non-religieux, afin d'espérer « être des chrétiens “sans religion – séculiers” »¹⁵⁰, se déploie dans le désir de transgresser la limite « religieuse » entre la vie (authentique, « spirituelle », ou chrétienne) et le monde. Les formulations à ce propos sont nombreuses. « Il ne s'agit pas de l'au-delà, mais bien de ce monde, comme il est créé, maintenu, régi par des lois, réconcilié et renouvelé. Dans l'Évangile, ce qui est au-dessus de ce monde veut exister *pour* ce monde. »¹⁵¹ Cet intérêt pour le monde, envisagé en lui-même et pour lui-même, n'est pas le fait d'un retrait de la préoccupation spirituelle, d'un Christ battant en retraite devant la réalité mondaine. C'est exactement le contraire. Dans l'*Éthique*, il avait développé à ce propos une pensée affirmée. Il y écrivait :

Il n'y a pas de lieu de retraite du chrétien hors du monde, ni matériellement, ni spirituellement. (...) L'Église est le lieu où l'on atteste et prend au sérieux le fait que Dieu s'est réconcilié avec le monde en Jésus-Christ, qu'il a aimé le monde assez pour lui donner son Fils. (...) Sinon, elle devient une « association religieuse » qui représente sa propre cause et qui a cessé d'être l'Église de Dieu et du monde. (...) Le monde mauvais et obscur ne doit pas être livré en proie à Satan, mais doit être revendiqué pour celui qui se l'est acquis par son incarnation, sa mort et sa résurrection. (...) Dieu s'est réconcilié en Christ avec le monde dans sa totalité. (...) Il n'y a pas une parcelle du monde, aussi perdue et impie soit-elle, qui ne soit adoptée par Dieu et réconciliée avec lui en Jésus-Christ.¹⁵²

La critique d'une « délimitation » d'un domaine appartenant au Christ, la revendication d'une entièreté et d'une plénitude du monde assumée par Dieu dans la mise au monde du corps du Christ¹⁵³ est pensée dans ces pages, dès avant l'incarcération, comme mise en cause du repli religieux de l'Église, de la rétraction de l'Église comme religion – « association religieuse ». Or, Bonhoeffer va y insister de façon appuyée, depuis la modernité, le monde (ce monde que Dieu a aimé et adopté en Christ) est « devenu majeur¹⁵⁴. » « Le mouvement en direction de

¹⁴⁹ Rappelons qu'il était particulièrement impliqué dans la démarche œcuménique, et s'est engagé très intensément dans le dialogue inter-religieux.

¹⁵⁰ RS, lettre n° 137, p. 329.

¹⁵¹ RS, lettre 139 du 5 mai 1944, p. 337.

¹⁵² D. Bonhoeffer, *Éthique*, *op. cit.* pp. 161-166.

¹⁵³ *Éthique*, *op. cit.* p. 165.

¹⁵⁴ RS, lettre 161 du 8 juin 1944, pp. 386, 387. Aussi lettre 170 du 30 juin 1944, p. 408.

l'autonomie humaine » s'est affirmé par « la découverte des lois selon lesquelles le monde vit et se suffit à lui-même dans les domaines de la science, de la vie sociale et politique, de l'art, de l'éthique et de la religion. » Cette évolution « a atteint un certain achèvement de nos jours. » Il en résulte que « l'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à "l'hypothèse de travail : Dieu" »¹⁵⁵ Bonhoeffer se prononce à plusieurs reprises contre la référence à un Dieu « bouche-trou », qui viendrait se glisser dans les failles, toutes provisoires, de l'explication rationnelle (de l'autonomie du monde) pour tenter de préserver des espaces de religiosité¹⁵⁶. Cette pensée d'une transcendance située aux limites (toujours provisoires) de la connaissance rationnelle ou de l'autonomie humaine est condamnée d'avance à une perpétuelle reculade devant les progrès de cette autonomie. À l'opposé de cette attitude, Bonhoeffer déclare : « Dieu n'est pas un bouche-trou ; il doit être reconnu non à la limite de nos possibilités, mais au centre de notre vie¹⁵⁷. » Et, de manière peut-être plus forte encore, « j'aimerais parler de Dieu non aux limites, mais au centre, non dans les faiblesses, mais dans la force, et donc non à propos de la mort et de la faute, mais dans la vie et la bonté de l'être humain¹⁵⁸. » Penser Dieu non aux limites, mais au centre : tel me paraît être le cœur, le fondement de la critique par Bonhoeffer de la séparation religieuse.

3) Venons-en alors, pour finir, à la question de savoir si cette revendication du monde en lui-même et pour lui-même équivaut à une liquidation de toute transcendance. Question posée de façon aiguë, en particulier dans la dernière grande lettre théologique dont l'écriture précède de peu la catastrophe finale, et le silence¹⁵⁹. Bonhoeffer y revient en détail sur la « grande évolution qui mène le monde à son autonomie¹⁶⁰. » Il en caractérise diverses étapes, et conclut en indiquant l'impossibilité de tout retour en arrière, sinon « par le sacrifice de l'honnêteté intellectuelle¹⁶¹. » Peu après ces considérations, on peut lire les stupéfiantes lignes que voici :

¹⁵⁵ *RS, ibid.*, p. 385. Sur « l'hypothèse Dieu », selon la formule célèbre de Laplace, voir dans cette même page la note 11.

¹⁵⁶ *RS*, lettre 152 du 29 mai 1944, pp. 368-369.

¹⁵⁷ *RS, ibid.* p. 368.

¹⁵⁸ *RS*, lettre 137 du 30 avril 1944, pp. 331.

¹⁵⁹ *RS*, lettre 177 du 16 juillet 1944, pp. 426 et suiv.

¹⁶⁰ *RS, ibid.* p. 428.

¹⁶¹ *RS, ibid.* p. 431. On pense fortement au « *sacrificium intellectus* » évoqué par Bultmann, seule alternative à la démythologisation. Cf. D. G., « Le mythe, et Bultmann », <http://denisguenoun.org/wp-content/uploads/Oratoire-18-avril-17.pdf>, p. 4. Dans la corres-

Or nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde « *etsi deus non daretur* »¹⁶². Et voilà justement ce que nous reconnaissons – devant Dieu !

L'honnêteté intellectuelle nous impose d'admettre l'hypothèse d'un monde sans Dieu, ou de considérer le monde sans l'hypothèse Dieu. Mais cette reconnaissance, nous devons l'opérer *devant Dieu*. Comment comprendre cela ?

(...) En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre comme des êtres qui parviennent à vivre sans Dieu.

La situation créée par le monde devenu majeur n'est pas imposée à Dieu du dehors. Elle procède d'un mouvement dont le divin est lui-même l'agent responsable. Ceci, qui pourrait sembler un paradoxe artificiel, s'éclaire beaucoup, me semble-t-il, à la lumière du passage de l'*Éthique* que je citais plus haut : c'est la mise au monde du Christ comme corps, comme être humain dans le monde, qui est une adoption du monde par la transcendance, et qui donc conduit à assumer pleinement l'amour du monde pour lui même et en lui-même. *C'est le Christ qui a engagé le mouvement d'autonomie du monde, et donc la chute du religieux*. En ce sens le christianisme est bien la religion qui conduit au dépassement de l'attitude religieuse. Depuis « l'incarnation » christique, la séparation entre le divin et le monde n'a plus cours. Le monde est ce dont il s'agit dans l'attitude chrétienne. Et Bonhoeffer poursuit :

(...) Le Dieu qui nous fait vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu est celui devant qui nous nous tenons constamment. *Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu*.¹⁶³

« Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. » Chaque mot pèse. C'est *devant* la transcendance que cette vie sans Dieu est convoquée. Devant : en présence du divin, sous son regard et en position de responsabilité devant lui, ou elle. La vie qualifiée comme « sans Dieu » n'est pas une vie qui esquivé le transcendant ou lui échappe, c'est tout au contraire une vie qui se pose et s'affirme sous sa lumière, et, par responsabilité, sous ce qu'on peut appeler son jugement. De plus, cette

pondance, Bonhoeffer évoque explicitement la conférence de Bultmann de 1941, dont il a eu précisément connaissance. *RS*, lettre 139 du 5 mai 1944, p. 336 et note 7, 187 p. 453 note 24.

¹⁶² Comme si Dieu n'était pas donné.

¹⁶³ *RS*, lettre 177 du 16 juillet 1944, p. 431. Je souligne. C'est à l'intérieur de ce passage, et immédiatement à sa suite, que se trouvent les formules célèbres sur la faiblesse de Dieu, sur le Dieu souffrant. « Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. (...) Seul le Dieu souffrant peut aider. » *Ibid.*, pp. 431-432. Il y aurait évidemment beaucoup à dire à ce propos. Je n'entre pas dans ce débat ici.

comparution sous le regard du divin, ou de la transcendance, cette vie sans Dieu se fait *avec* Dieu. Dieu nous accompagne dans cette comparution, il l'appelle et la demande. C'est Dieu qui nous appelle à délaissier une vie qui s'abriterait derrière le divin pour échapper au monde. C'est le divin lui-même qui nous convoque à une vie que Bonhoeffer ne cesse d'appeler non-religieuse. Bonhoeffer ajoute, quelques lignes plus bas :

(...) Lorsqu'on veut parler de Dieu « non religieusement », il faut le faire de manière à ne pas camoufler d'une manière ou d'une autre la détermination sans Dieu du monde ; il faut au contraire la dévoiler, et c'est ainsi justement qu'une lumière surprenante tombe sur le monde. Le monde devenu majeur est sans-Dieu et, peut-être justement pour cette raison, plus-près-de-Dieu que ne l'était le monde mineur.¹⁶⁴

Pour tenter de le comprendre de façon plus concrète, il faut faire encore un dernier pas. Dans un document qui figure dans le recueil de lettres, « l'ébauche d'une étude » où Bonhoeffer a voulu synthétiser la réflexion brusquement surgie durant les derniers mois de son incarcération, il pose la question « Qui est Dieu ? », et y répond en ces termes : « L' "être-là-pour-les-autres" de Jésus est l'expérience de la transcendance ! »¹⁶⁵. Le point d'exclamation est de sa main. Cette réponse est sensiblement distincte d'une autre à laquelle le discours religieux nous a plutôt habitués. L'expérience de la transcendance n'est pas la relation à Jésus, posé en lui-même et comme une essence intrinsèque qui nous ouvrirait au divin. L'expérience de la transcendance est précisément l'« être-là pour les autres » de Jésus. C'est en tant qu'être-là pour les autres que Jésus atteste et exprime le transcendant. Le transcendant, c'est l'être, en tant qu'il est là (dans ce monde, non ailleurs), pour les autres, et non pour soi. La transcendance s'éprouve dans le rapport à l'altérité des humains, dans ce monde et non ailleurs. Afin que cette affirmation ne puisse passer pour un glissement subreptice, Bonhoeffer ajoute :

Notre relation à Dieu n'est pas une relation « religieuse » à l'être (*Wesen*) le plus haut, le plus puissant, le meilleur que nous puissions imaginer – cela n'est pas une authentique transcendance – mais notre relation à Dieu est une vie nouvelle dans « l'être-là-pour-les-autres ».¹⁶⁶

On entend, ne trouvez-vous pas ?, comme un écho par anticipation de ce que nous lisons dans Lévinas au début de notre année. Boucle imprévue. Je ne sais si Levinas avait lu Bonhoeffer – j'ai tendance à le penser. En tout cas la critique, tranchante, que Bonhoeffer nous adresse, depuis sa prison, avant son chemin de croix, sur l'idée de religion et

¹⁶⁴ RS, lettre 177, passage daté du 18 juillet 1944, p. 434.

¹⁶⁵ RS, document 187, pp. 451-452.

¹⁶⁶ RS, *ibid.*, p. 452.

l'attitude religieuse, nous enjoint d'interroger ce que nous faisons, *là*, dans le monde, *pour* les autres, et *devant* ce qu'il appelle, indéfectiblement, Dieu.

TABLE

A propos de l'être	2
Le visage de l'infini	15
La transcendance intérieure	29
Révélation et histoire.....	44
Sur la question du mythe	58
Sur l'idée de religion	73