# *LES TROIS PRINCIPES D'UNE ARCHÉOLOGIE DE LA MORALE*

PM Simonin

25.01.2016

Jamais la morale n'aura semblé aussi nécessaire qu'à présent. Loin d'être la résurgence d'appétences conservatrices, elle est au contraire appelée tant par les crises et désastres environnementaux qui menacent que par les progrès de nos sciences et techniques. Pour avoir visé et atteint en partie l'universel, notre rapport au monde s'est profondément bouleversé : avons-nous pour autant une morale qui convienne ? Y répondre revient non pas à prescrire quelques règles ou commandement mais bien plutôt à interroger, à la racine, les principes qui les autorisent ; à repérer en somme les valeurs de nos valeurs. Parce qu'au nombre de trois – *solidarité, réciprocité* et le binôme *pesanteur et grâce* – la démarche en trois temps interrogera leur universalité et leur puissance de fondation.

# Table des matières

**1 Préambule ..... 1**

**2 L'omniprésence du mal et la fabuleuse réussite des sciences et des techniques nous obligent à la réflexion morale ..... 14**

**3 Le dilemme éthique/management ..... 19**

**4 Fondations ..... 21**

**5 Autopsie ..... 27**

**Livre I : De la solidarité**


**1 Sur la ligne des fondations ..... 34**

**2 Fonder c'est sortir ..... 36**

**3 Fonder c'est partager ..... 45**

**4 Fonder c'est ensevelir Le rite grec ..... 50**

**5 Fonder, c'est ériger ..... 71**

**6 La tour de Babel ..... 73**

**7 La rencontre du Sinaï ..... 84**

**Livre II : De la Réciprocité**


1 Introduction ..... 100
2 Lecture dialectique ..... 107
3 Nous avons perdu le monde ..... 114
4 Science vs/technique : *la technique ne pense pas* ..... 120
5 Technique vs science : mais la science ne pense pas plus ..... 123
6 Disparition de l'agriculture ..... 125
7 Le mythe de Pandore 1er acte : le subterfuge de Prométhée ..... 129
8 Le mythe de Pandore 2e acte : la création de Pandore ..... 138
9 Diogène de Sinope ..... 142
10 Du génocide ..... 148
11 Ruine de la réciprocité ..... 158
12 L'ère atomique ..... 163
13 L'individu en crise ..... 165
14 Menaces ..... 169
15 La crise des fondements ..... 174
16 Crise écologique ..... 177
17 Morale en miettes ..... 180
18 Conscience morale ..... 186
19 De l'intimité de la conscience ..... 190
20 De l'intention morale ..... 195
21 Le passage à l'acte .... l'acte du passage ..... 199
22 De la responsabilité ..... 206
23 Du pouvoir ..... 208
24 De la puissance ..... 216
25 L'autorité ..... 223
26 Aux origines grecques et latines de l'autorité ..... 228
27 Métaphores assassines ..... 234

**Livre III : Pesanteur <->Grâce**


1 Concevoir la morale comme un système complexe....238
2 Au commencement : solitudes....241
3 Voir... savoir ? Non,regarder ! ....244
4 Solitude....248
5 Au commencement : un récit à peine susurré....253
6 Aux commencements ...sortir du chaos....259
7 Répétitions : récits imbriqués ....267
8 La faute originelle....280
9 Culpabilité ....291
10 La figure de Satan ....299
11 Les figures de l'abandon....309
12 Idoles, idolâtrie ....316
13 Nihilisme....320
14 Une affaire de sens ....325
15 Cécité : ne plus voir, ne plus être vu....333
16 Au mitant : Silence éternel ....337
17 Habiter sa pensée ....338
18 Musique....349
19 Musique enfouie יִידִישלאַנד ....352
20 Bruits ... ....353
21 De la légèreté ....357
22 Le souffle....360
23 Noli me tangere ....366
24 Imaginer ... ....374
25 L'appel....380
26 Du signe au commandement....382
27 De l'impossible surdité....390
28 Entendre ? D'abord ne pas abandonner ....394
29 Enfanter ....396
30 De la grâce....401
31 Semer, récolter : répondre ....406
32 Semi-conducteur....417
33 ἀγάπη Ou comment se jouer de la pesanteur ....426
34 Être là....434

**35 Envoi .....437**
**Index .....442**

# 1 Préambule

Oui, c'est vrai, je l'avoue, j'aimerais l'écrire cette morale autour de quoi je tourne depuis tellement longtemps en même temps que je m'interroge sur ce qui de trouble ou de noble motive ce désir.

Je suis d'une génération où morale et *petit-bourgeois* auront été à ce point redondants que c'en disqualifiait le projet avant même de l'entamer. Toute morale était nécessairement étriquée et renvoyait, au pire, à l'habillage d'une classe dominante ivre de conserver ses prérogatives ; au mieux, parce qu'on avait lu Nietzsche, à la faiblesse de qui s'égarait tant qu'il eût besoin d'un garde-fou qui le maintînt dans les limites de la bienséance.

## 1.1 En revenir à quelques évidences

Le monde a tellement changé depuis ces années 70 qui achevaient sans le savoir des *Glorieuses* où tout semblait possible, où l'avenir n'attendait que d'être reconstruit ! Désormais, à rebours de cette insouciance, au milieu d'un gué où tout paraît devoir vous submerger demain mais où surtout règne l'incertitude née d'un boussole affolée, sourde des bas-fonds un besoin de morale c'est-à-dire en réalité de repères, de valeurs .... comme si rien de nos vies ne parvenait plus à conserver sens, ou que, pris dans le tourbillon des crises qui se succèdent nous soyons désormais incapables de déterminer quoi faire et encore moins de savoir si ce que nous faisons est juste ou même seulement souhaitable.

Voici peut-être ceci la grande constante de l'histoire, maintes fois repérées : un grand jeu de *compensation entre ordre et progrès* ; c'est toujours quand le monde semble stable, et les rapports sociaux figés que le désir de changement voire de révolution est le plus fort ! quand tout est bouleversé que l'appel à en finir et retrouver des bases stables s'affiche avec le plus de véhémence. Il ne faudra ainsi pas plus de deux années pour entendre d'aucuns - parfois les mêmes qui, au printemps 89, en avaient appelé au changement - pérorer avec docte assurance que la Révolution était finie, trop conscients qu'ils furent assurément que le mouvement les entrainait bien au delà de ce qu'ils voulurent ou espérèrent. Grande constante, oui, que de constater combien l'exigence morale est toujours plutôt la réaction frileuse à des mutations trop brusques ou dévastatrices de l'ordre ancien. Avant d'être une philosophie, ou une question religieuse, la morale est d'abord une réaction, un appel craintif à l'ordre : il ne faut jamais l'oublier.

Seconde constante de notre histoire : le *lien si étroit entre morale et technique*. A première - courte vue- on pourrait penser que la morale fût précisément ce qui déterminât notre

action et que donc l'impératif du *tu dois* sur le surplomb de principes éternels fût ce qui trierait d'entre souhaitable et possible. En réalité, c'est bien de l'inverse dont il s'agit : à mesure que progressent les techniques et donc les possibilités offertes, il faut bien que nous nous demandions si elles sont souhaitables. Comment ne pas songer à cette formule de Rostand soulignant combien la science avait fait de l'homme un dieu avant même qu'il ne devînt un homme ? La question morale est affaire d'exorbitance, le fruit exact du grand écart prométhéen entre ce que nous pouvons et savons. On en pourrait assurément trouver une autre formulation - cartésienne cette fois : la possibilité de l'erreur tient non point à à la raison elle-même qu'à l'infinie puissance de la volonté. Exorbitance encore que cet écart vertigineux entre une raison qui peut tellement moins que ce que peut avec certitude déduire la raison.

D'où la troisième constante : il n'est pas de morale qui ne vienne combler *le vide laissé par l'incertitude*. En dépit de nos prudences habituelles, en dépit surtout de la conscience que nous avons de l'impossibilité pour les sciences de produire des connaissances autres que locales, partielles et provisoires et donc du caractère nécessairement vain et métaphysique de toute vérité éternelle, en dépit donc de la certitude où nous demeurons du caractère inévitablement axiomatique de toutes nos connaissances, comment ne pas voir que sous la morale se niche un impensé, un inavoué : le rêve de produire nonobstant une vérité qui tienne, qui vaille pour tous et pour tout temps. Ce rêve est en même temps un besoin qu'impose l'action. Je ne puis agir qu'en suspendant, au moins provisoirement mes doutes, mes interrogations, ma réflexion. On connait cette ἐποχή qu'avait définie Husserl[1] et qui pour pouvoir correctement fonder la phénoménologie avait besoin préalablement de suspendre tout jugement sur le monde. Ce suspens demeurait méthodologique et n'avait rien à voir avec celui, sceptique, tel qu'un Pyrrhon ou un Sextus Empiricus [2] purent le définir. Mais cette ἐποχή du savant à son pendant chez l'homme d'action. Le premier a peut-être besoin d'incertitude pour pouvoir repenser le monde, le second lui a besoin de certitude pour le pouvoir saisir. Action et pensée sont finalement envers et avers du même subterfuge comme si pour arriver à nos fins nous étions condamnés à en mimer l'inverse. Dans les deux cas il y a risque d'erreur évidemment mais on soulignera sans peine qu'il est sans conteste moins de risque à suspendre son jugement qu'à le poser péremptoirement ... Conséquence immédiate : il n'est pas d'action qui ne suppose une idéologie implicite et

[1] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), Gallimard, coll. "Tel", p. 101-103

[2] Sextus Empiricus, Hypotyposes pyrrhoniennes, . Traduction de J. Grenier, éditions Aubier. Extrait de Georges Pascal, *Les grands textes de la philosophie*, Bordas © 1959-2004, page 74

cette idéologie est morale. Travailler sur la morale revient ainsi à prendre pour objet l'action - et le discours normatif sur cette action - afin de le déconstruire, en soutirer les implicites. Dans un champ culturel donné, on doit bien pouvoir partir de n'importe quelle action et en déceler un corpus moral cohérent : du politique au professionnel en passant par l'éducation il serait logique que l'on retrouve les mêmes valeurs, les mêmes présupposés. Si, d'ailleurs, tel ne devait pas être me cas, c'est alors, mais alors seulement que l'on pourrait parler de crise de civilisation.

Quatrième constante : la descente en abyme vers les valeurs. Quand même il y a controverse sur les sens à donner respectivement à éthique et à morale, quand même certains supposent que l'une fût la théorie de l'autre et inversement, on doit bien au moins pouvoir s'accorder sur une approche à trois niveaux : à la surface, la déontologie qui est, au local, pour une profession donnée, et ce d'autant plus qu'elle serait sensible (médecine par exemple) un corpus de recommandations et/ou d'interdits ; à un second niveau, plus général celui-ci, qui a en réalité vocation à l'universalité, un guide des bonnes pratiques qui, le plus souvent sous la forme négative de l'interdit, définit l'horizon acceptable de l'action humaine en même temps qu'il la borne. Au plus profond, et c'est évidemment vers cette structure implicite qu'il faut tendre, les principes mêmes qui justifient cet ordre moral. Nécessairement limités en nombre, ces principes, jamais discutés, non nécessairement explicités, sont évidemment *hors-jeu*, extérieurs à la morale qu'ils fondent : autant dire qu'ils ne sont pas en eux-mêmes moraux. Il n'est pas difficile, que ce soit dans le discours politique ou managérial, de repérer la très forte occurrence du terme *valeur* : concept clé, que la morale partage avec l'économie, l'éducation avec le politique, le religieux avec le management mais en même temps concept vide. On en pourrait dire exactement ce que St Augustin[3] avait affirmé à propos du temps, ou ce que Labica énonçait à propos de la violence : ce que l'on croit aisément entendre quand on le prononce, mais qui résiste à l'analyse et à la définition sitôt qu'on cherche à le comprendre. Ce qui ne saurait être étonnant : concept à extension maximale mais à compréhension nulle ou quasi-nulle. Les valeurs ? Ce que l'on invoque toujours ; qu'on ne définit jamais ! Car c'est bien de ceci dont il s'agit : on n'évoque pas les valeurs, on les invoque au même titre que le sacré - comme ce qu'on ne touche pas, qu'on ne nomme même pas mais qui justifie tout. L'impensé ? la psychanalyse n'est pas très loin ! L'impensable ? la métaphysique, non plus ! Sans doute n'est-ce pas tout à fait un hasard si αξιοσ signifie *ce qui entraine par son poids et donc qui a du poids*. La valeur semble d'abord être une qualité objective de la chose, perceptible ;

[3] Saint Augustin, Confessions, livre XI. Paragraphe: XIV, XVIII, XX.

entrainante. Ce n'est que dans un second temps qu'elle nous semblera être le fait même de notre jugement, sa forme. Dans l'espace tel que perçu par la pensée magique, haut et bas sont toujours liés à des qualités morales. Et dans la physique aristotélicienne, le léger s'envole quand tombe le lourd. Est bon celui qui s'élève, mauvais ce qui entraine vers le bas ; ce qui pèse. Etre léger, ainsi, aérien vous renvoie presque toujours au souffle et donc à l'esprit, quand la lourdeur de la matière brute vous condamne sinon à la souffrance de la malédiction en tout cas à l'aliénation. Le grand combat entre la matière et l'esprit n'est autre que celui entre la forêt et le chant de bouc (τραγῳδία) au cours du sacrifice. Le débat entre idéalisme et matérialisme n'est autre que celui de la nature objective ou subjective de la valeur. S'y joue la tragédie. Dépasser ce débat c'est sans doute supposer que la valeur ne trouve son fondement ni dans le sujet ni dans l'objet, pris isolément mais au contraire dans la relation entretenue entre eux : il n'y a de ce point de vue pas de valeur mais que des évaluations. Et, dès lors, la morale à quoi nous cherchons à donner un contenu serait à entendre non comme un donné enfoui mais comme une construction à échafauder que la nouvelle donne de notre relation au monde induit. Non comme ce que l'on excave mais comme ce que l'on exhausse. Entre les deux, le sol, la terre ! qui est donc bien le truchement, l'incontournable de notre rapport à l'être. C'est bien pour cela qu'en même temps que fouler le sol du forum où se joue la tragédie, nous devrons aussi interroger le sol, la matière, brute, ce que parfois on nommait nature, monde ou réalité.

Ultime et cinquième constante : en ce soubassement-ci où gisent les valeurs se pose de manière universelle la question de la violence et donc le statut du négatif. Nul n'est besoin d'être grand clerc pour deviner combien, sous le Décalogue, par exemple, se niche la proscription globale de la violence. Et donc la question de l'autre.

Écrire ce que morale veut signifier, c'est sinon évacuer une série de questions qui ont toutes l'apparence de la rigueur mais résultent assurément d'un biais qui ici ne nous concernent pas, c'est en tout cas dessiner l'environnement conceptuel sans quoi poser la question morale ne serait qu'une futile tentative, au surcroît dangereuse.

## 1.2 L'imposition de la morale

Indéniablement, il n'est pas de morale qui n'hésite entre la simple compréhension de l'objet qu'elle se donne et la norme à imposer et sans doute y a-t-il continuité entre le constat fait - et parfois expliqué - des mœurs observables et la contrainte que l'on cherche à imposer de se conformer à cette règle. Autant dire que morale jouxte politique qui,

aujourd'hui, prend la forme du management. Et, qu'à n'y prendre point garde, le glissement est aisé de la pensée à l'acte, de l'exposé à l'imposé, de l'explication à la censure. Ce dangereux voisinage qui va, de la sociologie à la politique, ou de la philosophie à la religion est tout sauf anodin qui nous oblige à repenser notre objet.

Comment oublier, pour ne prendre que cet exemple emblématique, Moïse qui, de messager se fait chef sans aucune rupture[4] :

C'est une vraie question, un vrai problème, que de voir ainsi le messager du décalogue qui, après tout, peut se résumer par l'interdit général de la violence, ne parvenir à l'imposer que par l'élimination physique d'une partie des siens ... Mais cette question n'est pas la nôtre mais plutôt celle, *a parte post*, de l'imposition de la règle, celle-ci une fois définie. Cette question est celle du politique, du manager qui s'interroge sur les moyens par lesquels faire approuver, en tout cas appliquer, une norme, un règlement. Cette question en tout cas demeure seconde et elle l'est deux fois : parce qu'elle ne peut se poser qu'une fois la règle posée ; parce qu'il est vraisemblable qu'elle se pose quelle que soit la règle.

Si question morale devait se poser à ce niveau là, elle tiendrait en tout cas à des stratégies d'application des règles morales qui fussent au moins conformes à ces dernières - ce qui est une autre façon de dire qu'il faut préalablement s'interroger sur ce qu'il y a, au fond, de toute morale. Nul doute, alors qu'elle engage à la fois l'éducation, le politique et le professionnel, c'est-à-dire, tous les domaines d'intervention publics. Nul doute encore qu'elle engage l'individu et sa sphère privée de liberté.

### 1.3 Toute morale suppose la liberté : retour au principe

Pour des raisons évidentes, soulignées par le *tu dois donc tu peux* de Kant, on comprend bien que l'injonction morale n'a de sens que pour un être qui peut s'y soustraire. La liberté de la volonté, en ceci qu'elle excède manifestement les pouvoirs de la Raison elle-même, est pour un Descartes par exemple, la source même, la condition de possibilité de l'erreur et donc aussi de la faute. Mais ceci suggère en même temps la puissance de l'individu, souligné par Paul de Tarse dans la lettre aux Galates, et qui interdit jusqu'à l'idée d'une moralité qui pût être collective et se réduire à une simple obéissance contrainte. Autant dire que la moralité d'une action ne saurait résulter seulement de sa conformité avec la règle mais encore d'un mouvement propre, intérieur, et donc de l'intention. Rien à ce titre ne nous est plus étranger que de voir comment la conversion d'un monarque put présumer automatiquement celle de tout son peuple comme on crut pouvoir l'observer durant les

[4] Moïse dit: Consacrez-vous aujourd'hui à l'Éternel, même en sacrifiant votre fils et votre frère, afin qu'il vous accorde aujourd'hui une bénédiction. Ex, 32.29

premiers siècles de l'Eglise. Ce qui signifie que la moralité résulte à la fois de la conviction, de l'adhésion volontaire et donc à la fois de la loi et de la persuasion. Qu'elle engage ainsi autant éducation que droit !

L'aporie en résulte immédiatement : il n'est pas de morale sans représentation préalable du monde et de l'homme dans le monde ; sans métaphysique implicite. Mais en même temps, il n'est pas de moralité en soi : elle est acte ou, plus exactement, conformité de l'acte avec le principe. Sans doute y a-t-il plusieurs manières de concevoir la moralité, d'après les conséquences ou d'après la conformité aux valeurs : mais en tout état de cause même si l'on adoptait la perspective utilitariste, conséquentialiste, il revient toujours à quelqu'un de juger le rapport sinon de l'acte, en tout cas de ses conséquences, avec des principes, des valeurs.

L'aporie tient à ceci : quand bien même l'on voudrait s'épargner le détour par les principes en n'envisageant que les conséquences, on ne s'épargnera pas la référence à un absolu abstrait – ici efficacité ou utilité. La morale, décidément, a partie liée avec la métaphysique ! Qu'on le veuille ou non !

D'où une série de questions toutes plus embarrassantes les unes que les autres :

a) celui qui juge de la conformité morale d'un acte, au nom de quoi peut-il le faire sinon d'une connaissance pleine et parfaite des principes moraux ?

b) celui qui juge ainsi d'où juge-t-il ? Quelle position, *ex machina*, lui permettrait ainsi d'évaluer sans encombres, sans être lui-même juge et partie, à la fois dedans et dehors ?

c) ces principes, quels sont-ils et comment se sont-ils définis ?

## 1.4 Une alternative trompeuse

La tentation est grande, tant semble inaccessible la remontée aux principes, de se contenter d'observer, ce qui se fait dans le champ professionnel et, plus largement, social, et d'en induire l'idéologie implicite. A coup de sémiotique, d'analyse de contenu, d'herméneutique des règlements et des discours professionnels, de tirer les grandes tendances qui dominent le système ; d'induire à la manière de Weber ou, aujourd'hui, de Boltansky, l'esprit du capitalisme.

### 1.4.1 Par le bas ?

C'est, pour prendre une expression triviale, prendre le problème par le bas.

A quoi peut-on aboutir sinon à un panorama de pratiques, toutes expliquées par la mutation - notamment mondialiste - du champ économique permettant au mieux de comprendre comment et pourquoi telle valeur serait mise en avant plutôt qu'une autre.

C'est bien ainsi que Boltansky par exemple, pointera comment la prime à l'ancienneté en vigueur dans les années 60 qui consacrait la fidélité nécessaire en cette période de forte croissance, finit par céder le pas à la prime à la performance mieux à même de répondre à l'engagement et à la responsabilité qui sont désormais le credo du libéralisme, à la forte concurrence directement produite par la mondialisation.

Ce serait, ironiquement, en revenir au vieux précepte marxiste d'une idéologie directement déterminée par l'infrastructure économique mais en même temps se condamner au truisme : que le discours managérial, ici, ou politique ailleurs, allât toujours puiser dans le corpus ambiant de quoi satisfaire - et justifier - ses pratiques est une chose. Mais reviendrait à  oublier que ce corpus lui préexiste et omettre d'en rendre compte et de l'expliquer. Serait omettre encore qu'un tel corpus n'est utilisable qu'à la condition préalable d'un assentiment collectif - qui justement fait question. Certes, on aura ici une démarche matérialiste - au sens marxiste du terme - qui a largement de quoi satisfaire les pragmatiques de tout poil : l'être y détermine la pensée qui ne saurait être déjà qu'une conséquence.

Mais comment ne pas voir que ce faisant on n'aura rien résolu du tout : certes, on y analysera les biais idéologiques par quoi toute pratique se justifie elle-même, a parte post ; comment toute morale professionnelle qui se veut préalable ne serait en fin de compte que résultante et autojustification a posteriori mais ce qu'on n'y verra pas demeure : ni comment les discours alternatifs voire contestataires qui pourtant puisent dans le même fond commun peuvent s'organiser et parfois représenter une alternative ; ni sur fond de quoi peut se justifier la critique de ces pratiques. Ainsi, la recherche, éminemment respectable, d'un biais qui pût concilier humanisme et entreprise ne peut s'appuyer que sur un fond - l'humanisme - pas toujours clairement défini qui lui préexiste d'autant mieux qu'il puisse dans le même pot commun que le discours managérial conventionnel. Comment ne pas voir, de la même manière, que la recherche d'une morale laïque qui se pût enseigner est d'autant plus délicate à définir qu'elle aussi puise dans le même fond que la morale chrétienne dont elle cherche néanmoins à se démarquer ?

Bref, l'approche pragmatique, si elle permet de comprendre les connexions entre le réel et le principe, ne parvient pas pour autant à justifier comment et pourquoi, à partir du même fond, peuvent surgir des discours - et des pratiques - si diamétralement opposées, en tout cas en apparence.

### 1.4.2 Par le haut ?

Mais on peut aussi tenter de prendre le problème par le haut.

Il s'agit ici, plutôt, de partir des principes, et donc, plutôt que de l'éthique de rechercher ce qui en constitue le fondement et ne peut s'entendre que de manière universelle. Le paradoxe demeure que pour y parvenir il est nécessaire de descendre, de la déontologie à la morale en passant par l'éthique, pour découvrir - au sens précis du terme - ce qui est ici caché, aux fondements.

Deux raisons peuvent y pousser :

- ce que d'abord, Kertész aura nommé *l'holocauste comme culture* [5]: il est indéniable que ce qui ne peut que paraître, au delà de tout particularisme culturel et idéologique, comme un mal absolu renvoie immédiatement à l'idée d'une morale universelle. Et c'est bien aussi ce qui se produisit : l'émergence d'un concept comme celui de crime contre l'humanité, avec toutes les spécificités de sa définition juridique dont notamment son imprescriptibilité, ne peut se concevoir sans en même temps poser l'humain comme un principe, un tabou. On a bien ici l'illustration déjà évoquée d'un droit qui ne cesse de courir après le fait qu'il est pourtant supposer réguler mais dont il demeure pourtant une constante adaptation. Est-il si faux de dire que, de la pire des façons, certes, le génocide aura mis en lumière la nécessité de poser, à la racine, des principes sinon universels en tout cas incontestables et incontestés. Assurément Kertész dit aussi autre chose d'essentiel dont notamment la *perte de confiance dans le monde*. Il faudra y revenir tant c'est en terme de rapport à l'autre et au monde que se pose la question morale en ce qu'elle engage justement le culturel. Pour autant reste exact que l'exorbitance du génocide, en ce qu'il engage bien au delà des classiques rapports de force et conflits, non la domination de l'autre mais sa destruction ; en ce qu'il traduit l'autre et le monde comme une chose à la fois stockable et disponible nous renvoie irrémédiablement à ce qui définit toute morale mais donc toute culture : le rapport à l'autre.

Évidemment l'on n'en aura jamais fini avec Auschwitz tant qu'on l'entendra comme un accident de l'histoire et il faudra bien qu'on se demande s'il n'est pas la vérité tragique et l'aboutissement logique d'une histoire qui nous dépasse et nie. Où l'on devine la si forte accointance entre morale et culture et combien peut-être ce que l'on nomme par l'une revient en réalité à l'autre. Où l'on comprend surtout combien, même s'il est évident aux

[5] I Kertész *L'holocauste comme culture, Actes Sud 2009, p 82*

> *Tout détenu d'Auschwitz qui ne pouvait pas s'accrocher à une conviction religieuse, raciale ou politique, qui n'avait pas de croyance, de nation ou de mission, mais seulement son destin, sa seule existence, bref, tous les intellectuels solitaires se posaient ces questions. Chacun d'entre eux dressait en lui-même un réquisitoire contre la culture. Hegel s'est trompé lourdement en affirmant que l'esprit est universel; de même, la culture n'est pas non plus universelle. La culture, c'est la conscience privilégiée, une conscience qui objective; or le droit à l'objectivation est une propriété de la conscience privilégiée. D'où la terrible angoisse de voir la culture rejeter le savoir relatif à l'Holocauste, à Auschwitz.*

yeux de tous que biologiquement la vie ne s'entend qu'en relation avec un milieu extérieur et que toute morale engage le rapport à l'autre, il importe désormais d'aller au terme de cette relation-là en se demandant si la moralité loin d'être à rechercher du côté du sujet seul, ou de l'objet seulement, devrait être entendue précisément dans cette relation de l'homme au monde.

- ce qu'à la suite de Spinoza l'on pourrait nommer la dimension désirante de l'être. L'analyse semble pertinente qui fait de la valeur non le fondement du désir mais sa conséquence : ceci que je désire est bon parce que je le désire plutôt que d'imaginer que ce serait parce que bon que je l'eusse désiré. Pas plus que la volonté, le désir ne saurait tendre vers quelque mal qui lui préexiste. Mais loin de justifier quelque utilitarisme que ce soit qui dès lors pourrait faire l'économie d'une quelconque universalité des valeurs, il faut au contraire plutôt supposer ici, derechef, que c'est dans la relation du sujet à l'objet que se situe l'origine des valeurs. Et c'est au fond logique dans la mesure où ce qui pousse à entretenir des relations avec le monde et à l'autre relève bien du désir et certainement pas de la connaissance qui, elle, ne donne qu'à se représenter le monde. Ce qu'il y a à penser, qui relèverait des principes, est donc bien étymologiquement ce qui entraîne vers le bas, vers le monde : les *valeurs*. Alors, puisque d'un côté, il n'y a pas d'action qui ne suppose une métaphysique implicite mais qu'à rebours, ce serait bien l'action qui déterminerait par le désir qui la suscite une conception du bien, force est de constater que c'est bien en terme de relation, mais sans doute de feed-back qu'il faut poser la question. Dès lors, tant logiquement que chronologiquement c'est au moment des fondations, c'est au lieu des crises, c'est-à-dire des bifurcations ou des carrefours qu'il faut s'atteler pour tenter de comprendre ce qui se joue de morale.

Pour autant, le problème ne sera pas réglé qui risque fort de faire peser sur lui l'hypothèque idéaliste de valeurs posées en soi.

C'est bien pour cela qu'il faut poser le problème autrement encore.

## 1.5 Solitudes

Solitude extrême, d'abord, que celle des survivants du génocide qu'évoque parfaitement Kertész, évoquant Améry : solitude triple en réalité de celui qui ne trouve plus rien devant lui qui pût l'aider ni Dieu qui semble avoir détourné le regard, ni l'autre, ni même sa culture. Solitude de celui qui est radicalement seul au monde en quoi il ne peut même plus faire confiance et qui ne pourra sans doute pas transmettre l'essentiel de cette expérience radicale s'il venait à survivre. Mais moment radical en même temps - ce pour quoi il n'est

pas illégitime de parler avec Kertész de culture - parce que moment fondateur : à l'origine, ou à la fin, ceci revient au même, où de morale il n'est pas encore - ou plus - où il n'est pas de relation - ou plus - où il n'est pas de principe encore - ou plus !

Dans la représentation si finement déterministe de Leibniz, les monades sont sans porte ni fenêtre mais l'harmonie est garantie par la relation directe à Dieu ; ici, ce serait un peu comme si la monade, radicalement seule, n'entretenait aucune relation, même à Dieu qui se fût écarté. Moment tragique, radical où l'homme est absolument seul !

Ne l'oublions pas : la morale vient couvrir le moment d'incertitude, plus encore que d'hésitation, en offrant à celui qui ne sait pas, face à une situation inédite, un repère : l'absence de ce repère, nécessairement transcendant, en tout cas extérieur, signe cette solitude extrême. Mais signale également, ou bien l'instant même de la destruction ou au contraire celui de la fondation ; celui où s'effondrent les repères ou bien celui où l'on tente de s'en donner. Signale l'instant amoral par excellence.

Comment ne pas songer ici à K Jaspers qui s'attacha, pour définir la culpabilité allemande à distinguer quatre niveaux de culpabilité dont surtout la culpabilité métaphysique. [6]Ce qui détermine l'humanité de l'homme, ce qui la constitue ce serait bien cette solidarité avec l'autre à quoi je ne puis déroger non seulement sans risquer l'humanité de l'autre mais aussi sans miner la mienne propre. Comment dire autrement que l'humanité tient dans la relation à l'autre ou que pour parler comme Sartre ce n'est pas l'existence qui précède l'essence mais bien la relation. Miner toute possibilité de relation c'est ruiner tout d'un seul tenant et l'existence et l'essence. Hegel l'avait vu qui le perçut sur le mode conflictuel et dialectique. Si crime contre l'humanité il y a ici, il tient métaphysiquement en l'impossibilité de l'humain d'éclore encore.

---

[6] K Jaspers *La culpabilité allemande Ed Minuit*
*Il existe entre les hommes, du fait qu'ils sont des hommes, une solidarité en vertu de laquelle chacun se trouve co-responsable de toute injustice et de tout mal commis en sa présence, ou sans qu'il les ignore. Si je ne fais pas ce que je peux pour les empêcher, je suis complice. Si je n'ai pas risqué ma vie pour empêcher l'assassinat d'autres hommes, si je me suis tenu coi, je me sens coupable en un sens qui ne peut être compris de façon adéquate, ni juridiquement, ni politiquement, ni moralement. Que je vive encore, après que de telles choses se sont passées, pèse sur moi comme une culpabilité inexpiable. En tant qu'hommes, si la chance ne nous épargne pas une telle situation, nous nous trouvons acculés à la limite où il nous faut choisir: ou bien risquer notre vie dans l'absolu, sans but parce que sans perspective de succès, ou bien préférer rester en vie puisque le succès est exclu. Quelque part, dans la profondeur des rapports humains, s'impose une exigence absolue: en cas d'attaque criminelle, ou de conditions de vie menaçant l'être physique, n'accepter de vivre que tous ensemble, ou pas du tout; c'est ce qui fait la substance même de l'âme humaine. Mais il n'en est ainsi ni dans la communauté de tous les hommes, ni parmi les citoyens d'un État, ni même à l'intérieur de groupes plus petits; la solidarité reste limitée aux liens humains les plus étroits et c'est ce qui fait notre culpabilité à tous. L'instance compétente, c'est Dieu seul*.

Je gage sans grand risque de me tromper que dans les principes qui fondent toute morale, il y a nécessairement cette solidarité sur quoi il faudra bien revenir plus loin.

Moins tragique évidemment mais tout autant métaphysique, demeure la solitude, fondatrice celle-ci qui constitua les prémisses de ce que l'on appellera l'humanisme. Nous y avons sans doute gagné l'autonomie mais comment ne pas voir que depuis la mort de Dieu nous ne disposons de plus aucune référence que nous-mêmes pour déterminer les axes de notre action : à la fois juge et partie, l'homme seul au monde, radicalement seul, n'a plus d'autre interlocuteur que lui-même, plus de socle que lui-même, fragile, incertain et contradictoire.

Bien entendu, ces deux solitudes n'ont rien à voir l'une avec l'autre ni ne sauraient en conséquences être comparées. Et pourtant ! Les deux, irrémédiablement posent la solidarité comme le fondement même de toute humanité, le principe de toute moralité. Désignent la solitude comme le récif mortifère contre quoi ne peut que butter toute moralité. *Dieu est mort* et ce n'est peut-être pas tout à fait un hasard que Nietzsche le fît annoncer par un fou[7] : dépassement de toute métaphysique qui mène à une transvaluation de toutes les valeurs ou bien, comme le reprocha Heidegger, simple accomplissement de la métaphysique que l'on n'eût fait que déplacer ? qu'importe au fond puisque c'est avouer que Dieu disparu en tant que surplomb des valeurs morales, tout est à refaire, à repenser .... à refonder.

### 1.6 Dilemme

Du grec δί-λημμα (double proposition), le dilemme désigne un raisonnement comprenant deux prémisses contradictoires, mais menant à une même conclusion, laquelle par conséquent s'impose.

Qu'il y ait ou non un fondement ontologique aux principes moraux, qu'il y ait ou non un Dieu qui dise de manière absolue ce qui est bon ou non, l'homme n'échappe pas à la contrainte de définir pour son action une ligne qu'il juge bonne ne serait-ce que par extrapolation abusive - ou non - de son action singulière.

Au delà de la question de l'existence ou non de réels dilemmes moraux où le sujet serait écartelé entre deux préceptes suffisamment contradictoires pour le conduire à des actions opposées, on peut y lire en tout cas deux choses :

- en deçà de la question du *comment agir* en cas d'incertitude, en deçà même de la question

[7] Qui, à l'instar de Diogène de Sinope, se promène en plein jour une lanterne à la main ! Celui-ci pour dire je cherche l'homme ; celui-là pour proclamer la mort de Dieu

de savoir si existent réellement ou pas des situations de dilemmes moraux où je serais écartelé entre des obligations contradictoires, la question ne peut pas ne pas se poser de l'origine, du fondement des principes.

- au delà, comment ne pas repérer derrière la question morale, l'exigence avouée ou non, d'une vérité avérée et suffisamment reconnaissable pour qu'elle pût régenter notre action de manière assurée. Avec, au gré, ou bien la pente résolument pessimiste d'un Cioran, ou bien l'appel au Sur-homme de Nietzsche, ou bien encore le sulfureux dépassement de la métaphysique de Heidegger. Car décidément, les remugles nazis ne sont jamais très loin qui nous rappellent l'extraordinaire ambivalence de l'humanisme mais aussi son impossible dépassement.

**E Morin** n'a pas tort de souligner les deux versants de l'humanisme dont il se plait à ne retenir que le premier : si l'humanisme c'est le sujet responsable et libre de la cité grecque mais aussi le sujet solidaire de la tradition chrétienne, force et de constater que c'est aussi celui de la négation du monde. Pour autant, contrairement à sa fin proclamée par le structuralisme des années 70, il demeure indépassable, en tout cas une question toujours ouverte. C'est bien non dans le sujet, non plus dans l'objet mais vraisemblablement dans la relation entre les deux que la question se pose.

Le dilemme est ici : objectivement, comment poser un modèle de développement qui ne sacrifie ni le sujet ni l'objet ? Subjectivement, comment penser les fondements moraux de notre action sans pour autant sombrer ni dans le fétichisme d'un monde qu'on eût imprudemment érigé en finalité ni non plus dans spiritualisme désuet.

En même temps, comment ne pas voir combien, sous l'interrogation morale, perce, encore et toujours cette soif sinon de vérité, en tout cas de principes stables et objectifs ; combien peut satisfaisante, rapidement, demeure la morale provisoire que nous n'aurons cessé de nous donner ; combien suintent ici tant la peur que la faiblesse qu'un Nietzsche n'eût eu aucun mal à fustiger comme si nous étions condamnés à tergiverser entre un Mal radical que nous ne savons ni éviter ni regarder en face, d'une part ; et le Bien en soi qui fleure trop l'essentialisme désuet.

### 1.7 Fonder la morale n'est pas le fruit d'une prétention mais d'une absolue nécessité.

Écrire une morale est un projet terriblement ambitieux, mais humble en même temps, cependant. Il vient spontanément à l'idée qu'un sage seul pût en forger légitimement le dessein, mais sa sagesse ne le pousserait-elle pas à lui faire renoncer à une telle vanité ? Car

celui qui sait, souvent se tait, quand seul l'ignorant proclame avec une pitoyable ostentation la vacuité de son discours. Mais le projet est humble nonobstant, parce qu'il n'implique pas que l'auteur sache les fondements de la valeur morale : mais bien au contraire qu'il les ignore puisqu'il les recherche. Le philosophe ne cherche qu'à comprendre, et si prétention il y a dans sa démarche, elle tiendrait seulement dans la certitude qu'évoque Alain de la nécessité d'une correcte méthode, d'un rigoureux jugement, et d'une prudence légitime. Alain le dit, Serres l'avait répété dans une émission où il s'était fait connaître du grand public, la philosophie implique logiquement une morale, au même titre qu'elle implique une politique. S'il est exact que la modernité entreprit plus celle-ci que celle-là, il nous appartient de comprendre pourquoi c'est aujourd'hui celle-là, plus que celle-ci qui nous préoccupe.

## *Ah ! si jeunesse savait si vieillesse pouvait !*

Ce soupir nous hante. Il nous semble parfois que la maturité, cette quarantaine que l'on vante parfois si sottement d'un nom qui sonne comme les prémices de la pourriture, que cette maturité ne serait que l'âge où les deux courbes se rejoignent : où la ligne des puissances fait encore mine de ne point s'effondrer, mais renâcle déjà devant l'ascension ; où celle des vertus s'esquisse déjà à quelques modestes crêtes. A la croisée des chemins, quand on peut encore espérer de l'impétuosité qu'elle mène quelque part, quand l'être veut œuvrer pour épargner la sottise à sa dignité, alors il est temps d'ouvrir la question morale, pour écrire les cauchemars et dessiner les espérances qui subsistent.

Au risque de provoquer, on pourrait presque affirmer que la question morale n'est pas, d'emblée, si complexe qu'on pourrait le dire. En effet, elle se situe exactement à cette croisée des courbes, entre sagesse et puissance. Quelque part entre l'acte et la connaissance, puisque nous sommes condamnés au premier, et tellement nostalgiques de la seconde.

Nous agissons : c'est d'abord agir que de vivre. Mais tout acte implique, consciemment ou implicitement une représentation du monde, un jugement préalable, une philosophie. Que l'homme dût d'abord se donner une *théorie quelconque,* comme le supposa remarquablement Comte , ou que cette dernière lui fût suggérée par une puissance céleste, ne change rien ici à l'affaire. L'homme est d'abord un être qui œuvre et pense à l'aveuglette.

Oui ! la jeunesse souffre de cécité et butte contre le réel dont la nécessité s'oppose à elle au moment même où, non sans grandeur, mais non sans tragique aussi, elle s'essaye à la braver pour mieux s'assurer de son identité, de sa dignité. La jeunesse ne sait pas, mais doit agir néanmoins. Et ceci s'entend pour l'ontogenèse comme pour la phylogenèse.

Ce schéma est sans doute une simple hypothèse d'école ; elle vaut bien celle de l'état de nature ! En réalité Rousseau ne dit pas autre chose : à l'aube de son histoire, l'homme se heurte à tout, à la nature comme à l'autre ; à l'aveuglette, il lutte pour une improbable survie que son existence même rend plus aléatoire encore. La raison du plus fort résume sans doute l'implacable cécité où se confine l'homme, où la raison, absente, laisse l'acte tonitruer. Le contrat est une ruse qui vise à inverser ce rapport : fonder l'acte sur la raison, et non plus la raison sur l'acte.

Voici confirmé l'adage populaire : ce qui distingue jeunesse et vieillesse ne tient peut-être qu'à l'inversion de ce seul rapport. La philosophie en dépit de ses interminables controverses nous aura au moins appris ceci : il n'est pas de technique neutre ; il n'est pas de stratégie impartiale. Tout acte sous-tend un principe qui le légitime.

Écrire une morale pourrait donc débuter par la critique de ces valeurs, souvent tacites, qui structurent nos démarches et justifient nos errances. Mais il n'est pas certain que la critique puisse elle-même nous sortir du terrain miné et stérile de la redondance : l'acte critique lui-même suppose que l'on tienne la place du procureur ; à moins que ce ne soit, pire encore, celle du policier. Or, ceux-ci, autant que quiconque, occupent une position assise sur des valeurs, celles-là même qu'ils accusent. A défaut d'un introuvable troisième homme, la critique redondante s'étouffe dans le cercle vicieux. Il vaut mieux y renoncer.

Non ! il vaut mieux partir de ce qui rend si urgente la morale après que le siècle eut si constamment œuvré à sa déshérence.

## 2 L'omniprésence du mal et la fabuleuse réussite des sciences et des techniques nous obligent à la réflexion morale

### 2.1 L'omniprésence du mal réintroduit la métaphysique.

Nul de véritablement sincère ne peut faire au XXe siècle l'économie d'une réflexion sur la terreur moderne : trois génocides, deux guerres mondiales, la bombe H, cela fait quand même beaucoup, même pour un siècle où, dit-on, l'histoire s'emballa. Il est toujours hasardeux d'affirmer l'absolue singularité d'une époque : ce serait jouer une fois de plus, avec la tendance si typiquement occidentale de tracer des lignes de partage et des repères qui partageraient le parcours humain en d'autant de modernités que de révolutions supposées irréversibles, quand tout montre au contraire que, globalement, la continuité des affres l'emporte sur la discontinuité des espérances.

Il n'empêche ! Auschwitz ! Peut-on s'en remettre ?

La seconde moitié de ce siècle, croyant en avoir définitivement terminé avec la religion, crut de son devoir de balayer tout passé, de marquer des ruptures et de proclamer contre l'idéologie préscientifique (ou petite bourgeoise, au choix !) la victoire tant attendue de la science sur l'obscurantisme et l'ignorance. Elle ne réalisa pas que, ce faisant, elle parvint tout au plus à substituer une divinité rationnelle à un Dieu ; une dogmatique à une autre. Ainsi ce siècle avait-il cru, pouvoir se débarrasser du problème du mal en le traduisant en désordre dont il serait peut-être long mais pas impossible de comprendre les conditions de possibilités et les modalités de production. Exit l'idée d'un mal, qui n'était même plus soutenu par sa lutte contre Dieu. Réduit en conflits de classes ou en retorses contorsions de l'inconscient que l'analyste se faisait fort de traquer, le Mal se retrouva, sans sa majuscule, relégué au magasin des accessoires réactionnaires, ou dans les archives cliniques des services psychiatriques.

Toute notre génération aura ainsi appris que le mal ne pouvant s'entendre qu'en rapport au bien, souverain ou divin, s'estomperait invariablement face à la mort de Dieu, prudemment annoncée par un fou chez Nietzsche ; prétentieusement brocardée par le scientisme.

Le mal, un certain bien, difficile à définir, réduit au pathologique ou à la logique des classes, semblait en retour rendre vaine toute idée de transcendance qui viendrait prétendre l'asseoir.

Seulement Auschwitz, et l'attitude de tout un peuple, incroyablement interdit devant l'impossible, l'insupportable, l'irrationnel.

*Le réel tout à coup n'était plus rationnel !*

Parce qu'impensable, il demeura impensé !

Mais depuis, suinte interminablement notre souffrance. Nous n'avons pas de mots, pas de modèles, pas de sagesse qui sache intégrer cette soudaine irruption du Mal dans l'Histoire.

On peut alors deviner l'aporie de la conscience moderne. En dépit des efforts de certains, il est effectivement difficile de réduire le génocide à un point de détail de l'histoire. Mais, en même temps, l'ériger en moment unique, radicalement singulier de l'histoire, reviendrait immédiatement à renoncer à tous les rêves scientistes d'une philosophie progressiste de l'histoire, aux hallucinations modernistes. Il lui faudrait effectivement admettre cette insoutenable conséquence logique : il y a un mal radical qui, même si rarement, s'incarne

dans l'Histoire. Mais alors, s'il y a un mal absolu, ne serait-ce pas parce qu'il y aurait un bien absolu ?

Dès lors la métaphysique, tel un voluptueux retour du refoulé, surgit par la fenêtre quand on croyait enfin l'avoir chassée par la porte.

Comment penser ce bien absolu ?

### 2.2 La dynamique des sciences réintroduit la question de la valeur.

La fabuleuse réussite des sciences qui permet d'espérer qu'aujourd'hui, sinon demain matin, tout est possible, qui semble libérer l'homme de toute autre nécessité que celle qu'il voudra bien s'imposer. Les contraintes que la nature imposait à sa survie, qui semblaient devoir irrémédiablement écraser l'homme peuvent être dépassées, et la nature elle-même si ce n'est maîtrisée, tout au moins amadouée. L'homme est bien devenu "comme maître et possesseur de la nature», puisqu'il dispose du savoir et de la puissance.

Il faut vivre avec son temps, comme on dit. Interrogeons-nous sur ce *il faut*. Il n'est pas certain qu'il faille lui conférer une connotation morale ; sans doute ne s'agit-il que d'un constat presque fataliste par lequel nous renonçons à lutter contre l'esprit du temps, à endiguer les perversités du progrès technique. Il nous semble effectivement totalement vain de vouloir lutter contre une progression technique fulgurante. Et ceci pour deux raisons :

la technique obéit à son propre réseau de détermination interne qui sans cesse fait trouver souhaitable ce qui est possible.

toutes les analyses anti-machinistes contemporaines furent toujours les auxiliaires de pensées politiquement réactionnaires voire franchement fascistes ; trop en tout cas pour qu'on puisse y souscrire aveuglément.

Le constat tient en trois points :

**Ce qui de la nature, de la vie et de la mort, semblait s'imposer à jamais à l'homme sous le sceau de la fatalité puis de la nécessité, s'offre désormais réellement à notre portée.**

La nature, déjà, n'est plus qu'une probable culture. On peut certes regretter la grandeur stoïque de la sagesse antique qui intimait si puissamment à l'homme l'ordre de se soumettre à réel plus fort et structuré que lui. Certes, il y eut quelque grandeur à "renoncer à ses désirs plutôt qu'à changer l'ordre du monde". Mais l'exhortation semble désormais si désuète ! Nos désirs s'affichent si ostensiblement que l'ordre du monde, transformé, paraît n'avoir plus d'autre rôle que de scander la mélopée de nos plaisirs infiniment renouvelés.

**L'homme est seul au monde.**

En ceci l'instant est original. Les dieux se sont tus et le sacré s'estompe. Le grand combat qu'on avait imaginé dialectique avec la nature cesse faute de combattant. Mais en même temps, le destin humain se fige. Le dialogue se meut en un insoutenable monologue où seule l'incantation à la gloire humaine peut prendre place. Cette solitude, comme toutes les solitudes, est pénible. Faute d'avoir trouvé des repères qui puissent guider sa démarche, l'humanité se condamne à s'en inventer qui légifèrent sa production. Or, curieusement, ce grand moment, tant espéré, de la liberté (et non plus seulement de la libération) est tout sauf enthousiasmant ! Plutôt sinistrement fade, trivial.

**Les sciences, dont on attendait tout, se révèlent incapables d'offrir ce corpus minimal de règles et de normes que l'on avait pris l'habitude de respecter quand il était transmis par les prêtres.**

Le savant n'est plus qu'un chercheur ; son discours si souvent abstrus inquiète désormais plus qu'il ne rassure ; ses réponses trop provisoires, trop partielles, frustrent l'exigence si humainement intime d'une "représentation unifiée et cohérente du monde" sans laquelle rien de nos actions n'a de sens.

### 2.3 Toute morale se déploie à la croisée du souhaitable et du possible.

Ces deux séries de constats ne sont pas impunément dressées. Le lecteur sagace aura vite repéré que sont jetés de part et d'autre de la ligne, les signes d'inquiétude et d'angoisse devant le Mal ; les promesses réelles même si encore confusément senties, de la figure éponyme du Bien : les sciences.

Le bon sens populaire affirme qu'on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs. La formule est plaisante, mais plutôt ambiguë : s'agirait-il d'affirmer que le désordre soit fatal ? ou plutôt d'énoncer que du bien naisse nécessairement un certain mal ? ou encore que du mal naisse un certain bien, comme le laisse entendre la dialectique?

**On doit alors pouvoir borner le champ de la morale autour de trois repères :**

*Nous vivons depuis toujours avec le mal, la souffrance et le désordre.* Ce qui est nouveau tient au fait que, localement, il nous soit devenu insupportable. La famine fut longtemps vécue par l'humanité comme une fatalité : elle est désormais perçue comme un scandale depuis que nous pouvons raisonnablement espérer l'éradiquer. Ce sont donc bien les limites du supportables, les frontières du mal nécessaire que les progrès techniques contribuent à déplacer.

*Nos normes, sociales ou morales, énoncent plutôt le bien à partir du mal que l'inverse.* Regardons nos lois : elles édictent les interdits, les actes répréhensibles et condamnables ; jamais ceux qu'il faudrait louer. Et nos enseignants toujours reprochent à l'élève ses défaillances, sans jamais le féliciter pour ses réussites. S'il est un point où le discours des hommes toujours s'opposa à la parole des dieux, c'est bien en ceci. Ceux-ci soulignent le bien et, logiquement, le mal s'en suit ; ceux-là indiquent le mal et le bien implicitement s'en induit. Il en irait ainsi de la morale comme de la littérature. La raison semble, comme transie, devant le bien. Nous ne parlons jamais autant de nos valeurs que lorsque nous ne les définissons pas. Nous sommes intarissables sur le mal, mais, pour autant, sommes-nous capables de nous entendre sur sa définition ? Ainsi tout débat sur les valeurs est-il vicié dès l'origine : il y a sans doute des valeurs propres à la civilisation occidentale ; ce sont celles que nous revendiquons quand nous les sentons menacées ; mais si nous avons, certes, un sentiment confus de les reconnaître lorsque nous les défendons, il nous manque toujours la certitude de les connaître.

*Il est vain d'affirmer que nos perversions ne proviendraient pas de nos sciences, de nos savoirs, mais bien plutôt de leurs applications, des techniques.* Certes, nos sciences parce que gratuites et désintéressées restent pures de toute intention maligne, mais le fait demeure que, jamais dans l'histoire humaine, on ne vit une découverte enfouie en raison de ses conséquences éventuellement dangereuses. En dépit de tout, la technique humaine, conformément à ses principes, toujours traduit le possible en réel. Qu'on le veuille ou non, ce n'est jamais le souhaitable qui devient possible ; mais au contraire toujours le possible qui devient souhaitable. Il ne servirait à rien de vouer l'humain aux gémonies : c'est tout au plus le rôle d'un Dieu, d'ailleurs. Condamner les techniques contemporaines laisse le goût amer de l'hypocrisie. Nul ne le veut parce que ceci serait condamner l'humain à l'âge de pierre. Il faut prendre l'humain pour ce qu'il est; et la modernité pour ce qu'elle pèse. On ne nous fera jamais croire qu'il puisse en aller autrement. Si, précisément, il est besoin d'une morale, n'est-ce pas précisément parce que l'humain est fini, fragile? Les dieux n'ont nul besoin d'une morale. Il n'est pas faux de dire que l'exigence morale implique implicitement la finitude ; mais erroné de croire que ceci implique en même temps la malignité. On peut toujours se désoler de la bassesse humaine, mais à quoi bon ? Veut-on diviniser l'homme? Ce serait une autre hérésie. Veut-on l'éliminer ? Ce serait une autre folie mégalomaniaque. Le mal absolu que nous rencontrâmes en ce siècle ne tint-il pas, précisément, à cette folie purificatrice, qui tenta d'apurer l'humain comme on nettoie les écuries d'Augias ?

La morale est peut-être le discours du souhaitable, mais elle n'a de validité qu'en

s'appuyant sur le possible.

C'est bien en cela que la morale, inévitablement, s'inscrit à la croisée des sciences de la matière, des sciences humaines : au lieu même où l'humain s'invente un avenir.

Ou bien creuse sa tombe.

## 3 Le dilemme éthique/management

Bien posée, la question n'est effectivement pas celle de la compatibilité entre morale et management mais bien celle de l'approche d'une morale pour le management.

Cette question peut se poser de diverses manières non exclusives l'une de l'autre mais bigrement contradictoires entre elles parfois :

- *Politique*, parce que le management a affaire avec l'exercice du pouvoir
- *Sociale*, parce qu'évidemment le management a à voir avec la conduite des relations au travail dans les entreprises et les organisations
- *Historique*, parce qu'en réalité management ne peut pas se penser en dehors des forces idéologiques, culturelles, économiques qui le déterminent
- *Anthropologique* parce que le management renvoie inévitablement au rapport que l'homme entretient avec le monde, avec l'autre.
- *Métaphysique* sans doute parce qu'il nous oblige à revoir le rapport entretenu entre l'être et la pensée

On les devine, ces contradictions, qui tiennent toutes à la manière historique ou anhistorique de poser la question. On devine l'aporie : selon que l'on parte du bas – le politique – ou du haut – le métaphysique – on sent bien que l'on sera entrainé vers une approche matérialiste (au sens de Marx) ou idéaliste. Selon que l'on partira de la morale pour parvenir au management ou à l'inverse des pratiques du management pour en exhausser des principes moraux, nous ne parviendrons pas au même résultat.

Ce choix est idéologique ; il est fondateur.

Nous ferons néanmoins ici un pari : celui de se tenir sur la ligne de partage entre ces deux perspectives, gageant que de cet endroit seul, la synthèse est possible. C'est pour cela que nous partirons de cette hypothèse que le forfait est le concept nous permettant de garder cette ligne de synthèse et tâcherons de lui donner un sens !

## 3.1 Approche conceptuelle

A y bien regarder nous pourrions bien dire de la morale et du management la même chose que ce que St Augustin énonça à propos du temps : nous voyons tous de quoi nous parlons mais quand il 'agit de les définir, les ennuis commencent. C'est que morale comme management sont des concepts étranges : leur extension est très – trop – large ; mais leur compréhension nulle ! C'est d'ailleurs exactement ce que Labica énonçait à partir de la violence ; c'est d'ailleurs ce que l'on peut dire enfin des valeurs, que l'on invoque souvent ; qu'on ne définit jamais.

Le détour étymologique a un mérite : désigner clairement réseaux et carrefour autour de quoi pouvait se penser la question éthique, que ce soit ici pour le management, ou partout ailleurs. Il n'est évidemment pas un espace qui puisse échapper à la question morale, non plus qu'à ses corollaires pour autant qu'on y veuille interroger les conditions du bien agir. Il n'est donc pas de domaine qui ne soit concerné par ses corollaires : responsabilité, liberté etc. D'autant moins que le registre lexical du management est truffé de concepts moraux voire moralisateurs.

La logique voudrait que l'on abordât successivement chacun de ces domaines pour en scruter et analyser les pratiques et les théoriser ensuite. Mais ceci ne nous offrirait au mieux qu'une éthique, vraisemblablement des éthiques non nécessairement compatibles entre elles. Nous savons bien - nous l'avons dit - que du local au global, le chemin est décevant qui ne nous présente souvent qu'un catalogue de bonnes intentions peu satisfaisant. La réponse en est à chercher chez Aristote et son approche de l'équitable. La réponse en est à chercher dans la logique du bon sens – et du droit : il n'est pas de texte, pas de principe qui puisse épuiser tous les cas particuliers. La réponse en est à chercher en philosophie : il n'est pas d'action qui ne suppose une représentation implicite du monde, une morale implicite.

C'est une tâche que d'excaver ces morales-là : travail long et difficile que celui de faire remonter à la surface ce qui se terre dans les bas fonds : une généalogie de la morale. Ce que nous appelions tout à l'heure partir du bas.

C'en est un autre que de se tenir non sur la ligne de l'éthique mais bien au contraire sur celle de la morale et tenter donc, non une sortie mais une descente du global vers le local. Tâche risquée d'ailleurs qui semblerait nous inviter à définir en soi les principes, à les considérer per se, comme des idéalités, comme des êtres. Et derechef la tentation de penser le souverain bien à l'instar de Platon : nous ne sommes décidément pas sortis de la caverne et n'échappons que très difficilement aux modes classiques de position des problèmes.

## 3.2 Un pari ou une méthode

Presque pascalien ce pari augurant qu'en prenant la question morale par ses deux extrémités l'on devrait bien pouvoir, comme n'importe quel tunnelier pouvoir raccorder les deux percements ; et qu'à procéder ainsi l'on puisse éviter aussi longtemps que possible les deux écueils idéalistes et matérialistes - en tout cas qu'il n'y ait pas grand chose à perdre à le tenter.

Double, la méthode consisterait

- d'un côté à observer les pratiques professionnelles et les discours qui les couvrent et légitiment à partir d'une série d'entretiens

- de l'autre à creuser, jusqu'aux lieux et moments de fondations, pour tenter de dénicher ce qui fonde mais en même temps cache toute morale. Ces principes fondateurs que je suppute n'être pas supérieurs à trois devraient logiquement être :

a) la solidarité

b) la réciprocité en tout cas la boucle de rétroaction plutôt que la dialectique

c) la pesanteur et la grâce

Ici on se contentera de la seconde étape. La première relève de la sociologie, de la gestion, du management où la littérature abonde.

# 4 Fondations

Assurément puisqu'il ne s'agit pas de bâtir une morale ex abrupto mais seulement d'appréhender ce qu'elle comprend, il est nécessaire de la saisir au moment où elle se forme c'est-à-dire à l'instant même de l'incertitude.

Avec deux points en lige de mire :

*L'éternel retour du même* dont Nietzsche disait lui-même qu'il était sans doute le poids le plus lourd ! Tellement éloignée de la pensée occidentale, mais si proche en même temps de la perspective grecque, elle s'impose à nous doublement d'une part parce qu'il semble bien que la question ne puisse se poser autrement que de la manière dont la tradition philosophique et métaphysique l'eut posée, qu'il n'est pas grand chose de neuf sous le soleil de la pensée sinon des combinatoires fines qui en réalité reviendraient au même. Penser les valeurs, c'est penser les racines et les principes. C'est-à-dire penser l'être. Non que l'histoire de la pensée se fût achevée comme on le dit à propos de l'Histoire, mais que cette histoire fût tragique, simplement ! douloureusement !

Reprendre tout à zéro en mimant la méthode cartésienne ? Peut-être ceci non plus n'est possible qui fut déjà tenté. Se souvenir alors que la tragédie était ce chant entonné à l'occasion de l'immolation du bouc ! Aux deux bornes, l'ovidé : du côté du sacré, l'immolé tragique ; du côté du profane, le troupeau conduit par le berger. Le berger est l'aède du profane ; le tragédien celui du sacré. De part et d'autre de la ligne de partage.

C'est bien du côté de la bête qu'il faut penser ! parce qu'elle est à la fois l'autre dans son irréductibilité, ce que nous rejetons, aliénons, soumettons et qui forme ainsi la limite de notre propre définition, au même titre que les choses, que l'objet, que le monde, mais aussi parce qu'elle est le biais de notre rencontre avec le sacré. Le berger est la transaction d'avec le monde. Celui qui transige avec le profane.

Mais aussi le clinamen de Lucrèce : Comment n'y pas songer ? A cette déclinaison des atomes qui garantit la diversité des êtres et des choses mais qui en même temps fait de l'indéterminable le fond de l'être nous condamnant ainsi à l'impenser.

Echapper à la tragédie de la sempiternelle répétition des binômes tragiques que sont idéalisme/matérialisme, science/métaphysique, nature/culture etc., revient sans doute à les penser comme des gémellités sacrificielles qui en réalité se ressembleraient trop pour ne pas engendrer conflit, polémique, controverses ; pour ne pas entraver le chemin. Se tenir du côté de la ligne revient ici à prendre encore le parti de la bête que l'on immole et du tragédien qui le chante. A tenter de repérer ce qui les identifie, les rassemble.

Sur la ligne la décision et donc l'hésitation. En deçà l'acte, le choix et en même temps le renoncement. Au delà, le principe auquel on se plie ou que l'on enfreint ! Il est bien un lieu où l'on hésite ; un moment qui rassemble les compossibles.

Ceci est clair désormais : la morale n'est pas une réponse mais une question ! On n'y accède pas, on en tombe ! Les valeurs, c'est ce qui nous échoit, ce qui choit ! Stochastiquement, de part et d'autre de la ligne.

Toute méthode est un chemin : l'étrange en l'affaire sera bien qu'à tenter de trouver un lieu - le forum - nous trouverons surtout un moment - la fondation.

## 4.1 Le lieu de l'indifférence : en réalité, un moment

Nous avons donc besoin de partir de cette ligne, de ce moment très précis et inaccessible nonobstant où rien n'est encore déterminé, où tout se décide !

Quand Descartes eut à penser l'erreur et la faute, il ne put le faire qu'en posant l'infinie puissance de la volonté ; l'excès de puissance de la volonté sur l'entendement ; ce qui

supposait la liberté. Quand il eut à la définir, il se servit de l'exemple de l'âne de Buridan et ne put penser la liberté que comme cette force, mécanique, qui nous pût faire sortir des situations d'indifférence. Leibniz n'a pas tort de rétorquer que ces situations d'indifférence n'existent pas et que, si petites soient elles, il existe toujours d'infimes particularités qui nous déterminent à opiner dans tel ou tel sens. C'était pourtant sans compter avec l'indécision : il n'est sans doute pas de situation d'indifférence ; mais de moment, oui ! Que nous attendions de la raison, de la foi ou du dialogue avec l'autre, le truchement qui nous permît de déceler motif à opiner, c'est-à-dire à déceler ces différences qui nous engageraient est évident ; qu'il soit néanmoins un moment, par ignorance, lassitude ou aveuglement, où tout semble revenir au même, ne l'est pas moins.

## 4.2 La tragédie n'est pas un état, mais un instant !

Il en va de la valeur comme de la morale et du management. Concept à compréhension nulle – en tout cas indéfinie. On parle çà et là de valeurs – souvent pour déclarer que l'adversaire n'a pas les mêmes que les nôtres ; pour autant on se garde bien de les définir. Tant est si bien qu'on ne sait jamais vraiment de quoi l'on parle lorsqu'on évoque les valeurs. Valeurs morales, esthétiques, républicaines, humanistes etc. mais encore ?

αξιοσ, ce qui entraine par son poids et donc qui a du poids. La valeur semble d'abord être une qualité objective de la chose, perceptible ; entrainante. Ce n'est que dans un second temps qu'elle nous semblera être le fait même de notre jugement, sa forme. Dans l'espace tel que perçu par la pensée magique, haut et bas sont toujours liés à des qualités morales. Est bon celui qui s'élève, mauvais ce qui entraine vers le bas ; ce qui pèse. Etre léger, ainsi, aérien vous renvoie presque toujours au souffle et donc à l'esprit, quand la lourdeur de la matière brute vous condamne sinon à la souffrance de la malédiction en tout cas à l'aliénation.

Le grand combat entre la matière et l'esprit n'est autre que celui entre la forêt et le chant de bouc (τραγῳδία) au cours du sacrifice. Le débat entre idéalisme et matérialisme n'est autre que celui de la nature objective ou subjective de la valeur. S'y joue la tragédie.

Dépasser ce débat c'est sans doute supposer que la valeur ne trouve son fondement ni dans le sujet ni dans l'objet, pris isolément mais au contraire dans la relation entretenue entre eux : il n'y a de ce point de vue pas de valeur mais que des évaluations. Et, dès lors, la morale à quoi nous cherchons à donner un contenu serait à entendre non comme un donné enfoui mais comme une construction à échafauder que la nouvelle donne de notre relation au monde induit. Non comme ce que l'on excave mais comme ce que l'on

exhausse. Entre les deux, le sol, la terre ! qui est donc bien le truchement, l'incontournable de notre rapport à l'être.

C'est bien pour cela qu'avant même de fouler le sol du forum où se joue la tragédie, nous devrons d'abord interroger le sol, la matière, brute, ce que parfois on nommait nature, monde ou réalité.

### 4.3 Du sacrifice et de l'alliance

Il est sans doute là, l'instant que l'on cherche, à l'intersection du sacré et du profane ; de la contemplation et de l'action. Le mythe de Prométhée nous engage à y voir une des figures de la technique ; Girard une des formes du religieux ! Cet instant a un lieu : le forum, lieu central où se jouxtent à la fois le politique, le religieux et l'économique ce qui nous laisse à penser qu'il est l'espace que nous cherchions, même si c'est plutôt un instant que nous traquons. Ce forum où s'inventent en même temps géométrie et démocratie[8] semble fonctionner comme un point géométrique dont on sait qu'il est abstraction et n'occupe aucun espace : il est un point de jonction. Celui qui s'y tient n'est plus tout à fait homme ordinaire : mais un symbole ! Et donc une valeur. Pour autant, il peut devenir moment de scission : je gage essentiel et tiens pour fondateur l'épisode des marchands chassés du temple. Quelque chose, qui touche au plus près à notre problème, se joue dans la séparation brusque, volontairement revendiquée, du sacré et du profane, que nous devrons scruter.

Nous avons le lieu : le forum ; le moment : le sacrifice ! Il nous manque l'acte : le contrat.

Alliance est le terme utilisé par la Bible : διαθήκη qui est une déclinaison de θήκη caisse, cercueil, tombeau. Le terme est intéressant trois fois : Le radical θe signifie poser, placer qui nous renvoie immédiatement à θeos et donc à la divinité mais aussi à théâtre et théorie. On sait que le forum a été construit précisément sur un enclos qui servait de tombes et renvoie pour le moins au culte des morts. L'alliance est un contrat et renvoie à la fois au droit et à la morale

Que ce soit l'alliance nouée par Dieu avec son peuple, ou le contrat signé par deux particuliers, toujours demeure implicite la reconnaissance des deux acteurs et la nécessité comme principe, comme condition de possibilité même du contrat de la réciprocité. [9]

A l'intersection se joignent donc à la fois le politique, le technique et le religieux. C'est ici,

[8] Vidal Naquet, *Mythe et pensée chez les grecs*

[9] on se souvient que c'est au nom même de cette réciprocité que JJ Rousseau récusait la légitimité de l'esclavage pour ce qu'aucun contrat n'eût pu jamais être souscrit qui eût prévu la dissolution d'un des acteurs de ce contrat.

et à cet instant précis que se joue notre rapport au monde. Que ce rapport prenne la forme d'un corpus théologique, d'un code moral ou d'un protocole technique, toujours il implique une conscience de l'altérité, celle de l'autre, celle du monde ; toujours il suppose une conscience de soi qui, sans doute, a plus de questions que de réponses. L'acte d'alliance est cette réponse ; provisoire ou définitive qu'importe ! Implicitement ou explicitement, qu'importe ! Là où il y a contrat noué, il y a disposition d'un rapport au monde ; disposition prise où se joue la morale que nous cherchons.

Qu'importe alors qui de la pensée ou de l'acte est premier ! Ce moment est celui qui précède immédiatement la séparation. C'est celui de l'éveil ou de la naissance. Ce moment est de genèse ! Il est de naissance. Il est peut-être ce qui nous permet de contourner la dichotomie idéalisme/matérialisme dans ce qu'elle a d'indénouable.

Peut-être faudra-t-il envisager que l'alliance ne succède pas la création mais au contraire la suppose ; en tout cas l'accompagne, immédiatement c'est-à-dire sans médiation aucune, comme l'un de ses attributs essentiels.

Nous avons déjà repéré combien tout se jouait dans ce mouvement de sortie qu'opère le berger, dans sa capacité à franchir la ligne ou à l'entraver par quelque muraille. L'oscillation douloureuse entre la sortie et l'entrée est le fait même de l'homme qui agit et pense, qui s'écarte du monde au moment même où il cherche à l'atteindre et s'en approcher. On ne cherche à relier que ce qui est séparé : l'homme s'éloigne ! Et il s'éloigne par ceci même qu'il est homme qui se pense mais il s'approche à mesure même qu'il tente d'agir.

Doute, incertitude, tel est bien le fondement de la question morale dont nous sentions bien qu'elle ne se pose que dans les cas, limites et particuliers, où plus rien n'est évident. La morale se pose bien à la croisée : nul doute qu'il nous échoit de penser ; mais comment penser juste et éviter l'erreur ; nul doute qu'il nous faille agir mais comment agir correctement pour éviter l'échec, ou la faute ?

Erreur, faute, échec sont les termes tragiques de l'incertitude : la morale est le pari provisoire de l'issue.

Mais l'homme qui agit tente le lien. Ce n'est pas pour rien que les Evangiles nomme l'autre *le prochain* : il est celui qui approche ! En même temps que la création du monde, Dieu noue alliance avec l'homme. En même temps qu'il s'approche de l'autre l'homme noue contrat social. Il n'est qu'un contrat que l'homme n'aura pas conclu : avec le monde. C'est ce que soulignait M Serres dans *le contrat naturel.*

Il nous faudra assurément comprendre les deux premiers. Il nous échoit de prévoir le troisième. Notre hypothèse est que celui-ci ne saurait grandement différer des deux autres, mais au contraire les englober, les contenir ; les réunir. Si tel devait être effectivement le cas alors, oui, serait dépassée la dichotomie idéalisme/matérialisme

## 4.4 Notre hypothèse

Quel rapport peut-il bien exister entre ces deux sens si différents de forfait ? Quel lien engage ainsi le contrat global qui néglige de recenser les détails pour ne s'attacher qu'à mentionner un pack de services[10] et le délit commis d'autant plus odieux que l'on tient une position qui eût du vous en épargner ? Il y a d'ailleurs un troisième sens : celui qui se déclare forfait dans une compétition c'est celui qui en sort, qui abandonne.

Le forum ![11]

Cette place publique qui est à la fois le centre géographique et politique de la cité. Le forum est en même temps un en dehors et un en dedans et c'est pour cela qu'il nous intéresse : il est cette partie de l'extérieur conquise par la ville. Il est la forme symbolique de la civilisation au sens où les antiques pouvaient l'entendre. Conquête de la ville sur le marécage, qui servit préalablement de tombe et, dit-on, notamment celle de Romulus, le forum est ce que l'on recouvre et assèche pour que la ville puisse vivre.

L'endroit est intéressant parce qu'il est centre aussi bien géométrique que politique, et le fut longtemps géopolitique. Le centre : κέντρον pointe sèche du compas, aiguillon ! Le centre est donc toujours une construction, abstraite ! Au même titre que les affaires que l'on fait.

Il y a un double mouvement qui ici doit nous intéresser : tout à l'air de se passer comme si l'intériorisation était un mouvement positif, faire rentrer le sauvage dans la cité ; alors que la sortie était nécessairement négative.

Or c'est ce mouvement qui s'est inversé aujourd'hui ! La forêt qui était lieu de sauvagerie et de danger par opposition à la ville qui était havre de paix devient aujourd'hui lieu de loisir et d'apaisement face à la ville qui ressemble de plus en plus à un piège

Sortir de son espace assigné, de ses prérogatives n'est peut-être plus une faute mais une

[10] Fur (mesure, proportion ) vient de forum : affaires qui se font sur le marché d'où for faire : déterminer un taux à l'avance ; dans forfait, fors signifie hors de remplacé par hors mais que l'on retrouve par ex dans forcené Viens de latin foris Mais forum vient lui-même de foras qui signifie dehors

[11] Etymologiquement l'endroit du dehors ; Le forum est le résultat de l'assèchement de la plaine marécageuse par l'édification de la cloaca maxima

nécessité : c'est cela même que nous cherchons à comprendre

## 5 Autopsie

L'objectif n'est pas de comprendre comment les impératifs moraux s'imposent à nous ni non plus véritablement comment ils s'adaptent aux fluctuations de la réalité sociale : ceci est l'objet de la sociologie ; n'est pas de repérer comment et pourquoi l'individu se soumet ou esquive les impératifs moraux - ce qui est l'objet de la psychologie sociale ; n'est pas à l'instar de Nietzsche, de tenter une généalogie et de scruter quelle maligne ou faible intention se cache derrière le sentiment moral non plus que d'en faire une psychanalyse.

Partant de l'idée simple qu'il n'est pas d'acte sans évaluation implicite, nous cherchons simplement à traquer l'instant même de la fondation non tant pour en souligner le non-dit que pour en excaver le principe. Dire le bien, prescrire le comportement acceptable revient toujours à énoncer l'interdit. C'est cela, qu'à l'origine l'on enterre, que nous cherchons à exhumer.

Où le parcours ressemblera à s'y méprendre à une autopsie ....

L'autopsie - α υ ᾽ τ ο ψ ι α , *voir de ses propre yeux* - avant de désigner en registre médical ou médico-légal, le fait de disséquer un cadavre pour tenter de comprendre les causes de sa mort, renvoyait chez les grecs à cette démarche mystique qui permettait de contempler les dieux et de participer à leur puissance. Ce commerce intime avec les dieux, qui participait d'une longue préparation, devait permettre d'approcher les mystères divins .[12] **1**

Ce ne saurait être tout à fait un hasard si tous les instants de fondations se jouent ainsi toujours sur une rencontre avec le sacré et donc sur le traçage d'une ligne de partage d'entre le profane et le sacré. Celui qui fonde aura approché d'au plus intime l'autre bord de la ligne - ou s'y tient, juché, dans un équilibre aussi dangereux qu'enthousiasmant ....

Il n'est pas de système sans principes ; sans axiomes : autant dire qu'il n'est pas de théorie

[12] la 4e édition du dictionnaire de l'Académie donnait encore cette définition :
*Contemplation. On désignoit par ce terme la cérémonie la plus auguste des anciens mystères, par laquelle les Initiés se flattoient d'être admis à contempler la Divinité.*
les suivantes privilégient l'acception médicale.

Le terme « Mystères » dérive du latin mysterium, lui-même dérivant du grec μυστήριον, mystérion (généralement au pluriel μυστήρια, mystéria ), qui dans ce contexte signifie « rite secret », « doctrine secrète ». Un individu suivant un Mystère est un mystes, du grec μύστης (mýstês), un « initié », du verbe μύω (mýô), « clore », une référence au secret de ces cultes ou au fait que seuls les initiés sont autorisés à observer et participer aux rituels. Les mots grecs relatifs au « mysticisme » viennent du verbe μυέω (muéô), qui signifie « initier ». Ce radical a donné de nombreux termes grecs dont beaucoup sont passés en français, dont l'adjectif « mystique » (μυστικός, mustikos), les mots mystère, mystagogie…

ou de pratique qui ne mette hors jeu, au delà ou en deçà, ce qu'elle nommera axiome ou principe que, pourtant, paradoxalement, elle voudra incarner, inscrire, appliquer. Celui qui se tient sur la ligne tient les deux bouts, relie les deux mondes ; participe à la fois de l'un et de l'autre. Rien n'est plus révélateur de cela que, dans les religions révélées, cette double tentation d'insister à la fois sur la part de connaissances offertes, mais de mystères maintenus, qui fera tenir de la même source, sur cette même ligne, ésotérisme et orthodoxie.

Nul n'est plus emblématique à cet égard que Moïse qui, en même temps, transmet la Parole mais demeure interdit d'entrée en Terre Promise ! Qui, en même temps transmet la Parole qui en appelle au renoncement de la violence mais en même temps est condamné à faire le tri - violent - d'entre les contempteurs du Veau d'or et les fidèles. Sans doute n'est-il pas d'ombre sans lumière ; non plus donc de lumière sans ombre. Celle, portée par le puits où il tomba, donna le monde à voir pour Thalès ; sans pour autant effacer l'insigne maladresse où la tradition, à la suite de Platon, se plut à le réduire !

C'est bien cette part d'ombre qu'il faut scruter, sans espérer y pouvoir jamais projeter quelque lumière ! Cet équilibre sur la ligne qu'il faut scruter. Cette incertitude avant, juste avant la fondation.

Sur cette ligne sinon un choix, au moins une alternative : tomber d'un côté, du côté de l'ombre, du mystère et du sacré ; tomber du côté de la lumière, de la connaissance, du profane. Demeurer sur la ligne, c'est être à ce moment si particulier, juste avant la scission ; juste avant le tri ; juste avant l'ordre. Moment curieux qui peut dire en même temps destruction et fondation, qui est précisément à l'intersection de l'être et du néant ... en tout cas de la confusion extrême.

Moment que l'on retrouve en politique, par exemple, durant les journées révolutionnaires de Septembre (S Wahnich[13]) avec l'épisode du veau d'or mais aussi de la tour de Babel

Moment logique, en réalité ontologique, que celui où, le principe, descendant dans l'arène, bouscule tout et manque à chaque fois de faire basculer dans la confusion la plus totale.

---

[13] **Sophie Wahnich** ***Terreur terrorisme, la liberté ou la mort , p 94***
*Ce prix c'est celui si coûteux qu'il y a à fréquenter cette bordure politique du sacré. L'effroi, le dégoût, la terreur et l'enthousiasme sont les émotions qui signent l'expérience de cette bordure, là où la révolution et ses acteurs peuvent sombrer dans le néant, là où la violence faite au corps de l'ennemi a partie liée avec une vengeance fondatrice et la souveraineté populaire.*
*Les conventionnels ont voulu protéger le peuple de la brûlure du geste sacré en la concentrant dans la Convention, ses comités et le tribunal révolutionnaire. Mais nul n'est vraiment à l'abri d'une transaction sacrée où la fondation des valeurs exige la mort des hommes, où il faut s'engager corps et âme, où chacun peut périr d'effroi ou être gagné par le dégoût. Là est à notre sens le prix oublié de la Révolution , le prix enfoui de la terreur, prix indissolublement éthique et politique.*

Moment moral puisque, selon que l'on tombe de ce côté-ci ou là de la ligne, on aura violence extrême ou ordre pur. Décidément rien ne ressemble plus à la fondation que la destruction ; à l'ordre que le désordre ....

Et c'est bien pour cela qu'il faut partir de l'instant des fondations. Et qu'il faut parler de crise.

## 5.1 De la crise

Κρίσις : tel qu'il est utilisé aujourd'hui le terme désigne la dégradation d'une situation, un état de pénurie, une tension qui s'aggrave ou une situation de déséquilibre.

On est assez loin finalement du sens étymologique : Κρίσις désigne en fait :

- la faculté de distinguer ou de séparer

- l'action de séparer d'où la contestation

- l'action de décider, d'où lutte et jugement mais aussi ce qui décide de quelque chose c'est-à-dire issue, dénouement, résultat

Le radical Κρί désigne précisément le choix, le tri. Ce qui pourrait sembler ironique tant l'usage moderne du terme crise évoque plutôt ce que l'on subit plutôt que ce que l'on choisirait. En réalité, tout en grec comme en latin, se joue dans le passage de cet objet concret qu'est le sas ou le tamis à la faculté -sensible puis intellectuelle- de discerner. L'acte suprême de la volonté n'est-il pas, sur la foi des données de la raison, de juger c'est-à-dire de discerner entre le faux que l'on récuse et le vrai que l'on adopte ?

C'est le même radical qui donnera κρινω séparer distinguer mais aussi décider (on en retrouve la connotation dans le verbe trancher) d'où κριτηριον le critère et κριτησ le juge et le critique.

La crise c'est finalement un moment où les choses se dénouent, où ce qui était confus, indécis, subitement devient clair. Discernable. La crise c'est toujours un peu ce que l'on aurait dû prévoir et qui ne devient pourtant évident, qu'après coup. Elle est le déterminé pur, et néanmoins l'indéterminable. [14]

La crise fait indéniablement penser à la théorie des petites perceptions de Leibniz : ce que nous voyons et entendons est fait de ce que nous ne ne percevons pas distinctement mais

[14] Gaston Bachelard *La formation de l'esprit scientifique*
*La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n'est jamais « ce qu'on pourrait croire » mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. La pensée empirique est claire, après coup, quand l'appareil des raisons a été mis au point*

qui est néanmoins perçu. Autrement dit, la nature ne connaît pas de rupture, ne fait pas de bond ; autrement dit encore, la mutation, la rupture, le déséquilibre ne sont jamais que la résultante de forces accumulées. Sous la discontinuité, le continu.

La crise n'est jamais alors que la résultante brusquement visible d'une conjonction de phénomènes depuis longtemps à l'œuvre. Ce qui fait d'elle effectivement ce qu'on aurait du pouvoir anticiper et qui nonobstant surprend toujours.

De ce point de vue elle est passage, d'un état à un autre ; d'un registre à un autre. Subitement la corde rompt, le vase déborde ; mais celle-là seulement sous le coup de forces accumulées, celui-ci uniquement par le truchement des gouttes accumulées. La crise rend visible ce qui ne l'était pas.

Déséquilibre sans doute, mais de longtemps commencé ! Dégradation, peut-être : elle est violence continuée.

Mais la crise est aussi sas, tamis : ce qui sépare ! et permet donc de discerner à défaut de cerner. On peut en avoir une lecture dialectique et considérer avec Marx par exemple que la crise n'est pas une exception du système mais son mode même de fonctionnement et de développement. Une logique de la discontinuité et du conflit, en tout cas du rapport de forces où les contradictions internes d'un système se révèlent ; où sa difficulté grandissante à se reproduire se manifeste ; où l'entropie semble l'emporter. On peut en avoir aussi une lecture non-dialectique, à la Girard par exemple, qui y verrait plutôt la montée aux extrêmes d'une violence mimétique aux conséquences dès lors incontrôlées.

Au même titre que dans les sciences où les phases de ruptures épistémologiques représentent de fabuleuses occasions de tout reprendre à zéro, de repenser autrement le problème et d'avancer là où l'on croyait reculer, on pourrait effectivement considérer que la crise est ce qui nous fait avancer vers un nouvel ordre mondial. Mais c'est encore une approche dialectique. Toutefois, on peut aussi se souvenir avec E Morin que c'est au moments les plus désespérés, les plus graves que surgissent les issues les plus improbables.

C'est que la crise est bien un mouvement où subitement la décision se fait, se prend : la crise est croisée ! Et si l'on devait prendre le registre médical - où la crise a pris une signification centrale - il faut bien admettre que la résolution de la crise ne permet jamais de revenir à l'état antérieur. La biologie nous a appris que le vivant ne revient jamais en arrière, ne reproduit jamais le statu quo ante mais, au contraire, invente toujours après une crise, une nouvelle organisation, un nouvel équilibre tenant compte de la nouvelle donne.

C'est en ce sens que l'on peut dire, après une crise et pour peu qu'elle soit profonde, c'est-à-dire engage effectivement notre rapport au monde, que plus rien ne sera comme avant. En histoire c'est bien ce qui se passe avec des événements fondateurs comme la Révolution de 89 qui achève le XVIIIe, ou la guerre de 14/18 qui termine le XIXe - pour ne citer que des événements politiques ; mais c'est aussi ce qu'on pourrait avancer avec la quasi disparition de la paysannerie qui achève la révolution néolithique. Comme souvent, les crises profondes sont muettes, et lentes, qui ne se traduisent pas par un événement spectaculaire, montrable, médiatisable, mais engagent sur un temps plus long, l'ensemble des rapports humains, sociaux...

## 5.2 Toute morale relève ainsi deux fois de la crise

D'abord parce qu'elle révèle ce qui était caché ; ensuite parce qu'elle est tri, choix ; sas. Et cette crise, est la condition de possibilité du jugement.

Penser la morale c'est tenter de penser ce moment et donc partir de cet instant qui précède immédiatement la crise. S'il fallait prendre une métaphore c'est bien celle du *big bang* qu'il faudrait prendre, sachant bien qu'à l'instar de l'ère de Planck, nous butterons invariablement sur un moment au-delà duquel nous ne parviendrons pas à remonter.

Bien entendu on pourra toujours reprocher à une telle démarche de vouloir s'économiser toute perspective historique, sociologique voire psychologique et l'on aurait raison si cette analyse demeurait isolée ; or, nous chercherons bien à la doubler, par le bas, avions-nous écrit, par l'analyse même des discours portés sur nos pratiques. Cette démarche a un objectif finalement assez simple : dessiner un paysage, un parcours ; repérer une distribution ; cerner des réseaux. Voudra-t-on dire que de toute morale nous chercherions les *structures élémentaires* ? oui, pourquoi pas, une fois précisé que, effectivement, toute morale est structurée comme un langage et qu'ainsi toute signification ne peut procéder que d'une différenciation préalable.

C'est ce moment de crise, de différenciation et donc de fondation que nous analyserons.

Au delà, confusion, mélange, incertitude ou indécision : comment s'étonner alors d'assister à des crises mimétiques ou le gémellaire domine ? En deçà, ordre procédant par distinction et donc par concept. Au delà, mystère ; en deçà, initiation. On peut tenir ces moments pour particulièrement précieux qui disent l'impérieuse nécessité de la distinction, l'incroyable danger de l'indistinction.

Ce qui relie invariablement ces moments, outre la crise mimétique, c'est - sans qu'on puisse en être véritablement surpris - la thématique de la sortie : expulsion du paradis ;

sortie d'Egypte ; sortie de la forêt- Romulus). Mais, en même temps, ce qui, toujours traduit la sortie de crise, c'est un cadavre !

Où l'on en revient à l'autopsie !

Celui qui fonde, inaugure, est celui qui à la fois parle et se tait : celui qui dit et prescrit mais tait en même temps la part de mystère qui garantit sa prééminence.

Rien ne serait plus faux que d'imaginer qu'une morale ne fût qu'un corps de prescriptions dont on n'eût à préciser que la cohérence interne et à vérifier que l'applicabilité : vrai sans doute pour une déontologie mais faux décidément pour une morale.

La ligne ici touche de beaucoup trop près le sacré pour qu'on puisse se contenter d'un simple relevé pragmatique : aux confins de la théologie et de l'anthropologie, au lieu même où la métaphysique a un sens, ici, précisément où se joue notre rapport au monde et donc aussi au sacré ... la morale des fondations

# LIVRE I :
# DE LA SOLIDARITÉ

# 1 Sur la ligne des fondations

C'est du côté des fondations qu'il est sans doute le plus fécond de s'interroger. Girard comme Freud d'ailleurs nous ont appris, quelle que soit l'interprétation différente qu'ils en auront donnée, que les rites de fondations entremêlent toujours violence et rituel, qu'ils ont pourtant soin de tenter de distinguer, entremêlent toujours ce qu'ils font mine de distinguer : le sacré et profane !

Ce n'est pas rien que de fonder, que de radicalement commencer une histoire, ou de tracer un espace. Depuis les antinomies de la raison pure de Kant, nous savons que nous sommes en présence de ce qui est impensable, en tout cas impensable sans contradiction. Nous n'avons donc d'autres ressources que de l'appréhender soit par le mythe, soit par la logique et nous gageons que ces deux chemins se rejoignent.

Ce n'est assurément pas la meilleure tendance, pour expliquer un phénomène, que de commencer par son origine : il vaudrait assurément mieux procéder de manière logique. Pour autant, tout se joue à cet instant précis où l'on se pose la question de l'action juste, où l'on pose les normes de l'action souhaitable.

Toute morale suppose à la fois l'indécision et la possibilité d'en sortir. *Tu dois donc tu peux* ne dit pas autre chose : l'on ne peut fixer un devoir qu'à quelqu'un qui dispose de la faculté de juger et de décider le chemin à prendre. La morale suppose la liberté. Que celle-ci soit réelle ou que l'on ne fasse que prêter logiquement cette faculté à l'homme, rien de ce qui est code impératif, loi ou morale, n'a de sens sans le libre arbitre. Ni la responsabilité et donc la faculté de condamner et de punir, ni la pertinence elle-même du code.

Mais le code suppose en même temps l'indécision : si les règles du bien agir étaient toujours évidentes, l'impératif serait inutile. Sans doute le bien agir nous semble-t-il simple chaque fois que nous envisageons des cas généraux et que nous nous situons au rang des grands principes ; nous savons tous que la descente dans le particulier pose presque toujours question. La question de la réalité ou non de cette liberté importe finalement peu ici, non plus que celle de son étendue et de ses limites ! Belle question philosophique, vaine aporie juridique, politique ou sociale. La liberté est un principe, une nécessité logique !

Elle relève de l'axiome.

- Axiome *théologique* d'abord : quid de l'existence du mal si l'homme ne disposait pas du libre arbitre ? Ce dernier est la seule solution logique pour dédouaner Dieu de l'origine du

mal. Parler de l'acte créateur ?

- Axiome *politique* ensuite : il n'est pas de projet politique qui ne suppose une amélioration. Un mieux et donc un bien. Qui ne suppose qu'il soit possible de l'atteindre. La liberté y est sinon une réalité tout au moins un désir, une aspiration. Et en tant que telle le moteur du politique.

- Axiome *juridique* enfin sans quoi aucune justice ne serait possible. Ni donc aucun ordre social.

L'acte fondateur est donc bien ici : un acte logique qui consiste à ériger en principe, à faire sortir de l'espace ordinaire un désir, une aspiration.

Fonder, étymologiquement c'est asseoir sur des bases solides. La métaphore du bâtisseur est classique qui révèle le double mouvement d'excavation et de consolidation d'abord, d'érection ensuite. Fonder suppose une préparation et se déroule en conséquence en deux étapes. On aurait tort de négliger cette double dimension car elle traduit des mouvements non pas contradictoires mais contraires : pour ériger, il faut d'abord creuser ; pour construire il faut d'abord détruire. Double mouvement qui traduit notre rapport ambivalent à l'autre comme au monde.

A bien y regarder d'ailleurs, il s'agit d'un mouvement tierce et non pas simplement duplice : avant même que de pouvoir creuser les fondations et les consolider, moment préalable à toute édification, il faut s'approprier le sol sur lequel on s'apprête à bâtir. Or, celui qui ainsi s'approprie, le plus souvent vient d'ailleurs. Celui-ci, de son propre chef enclot son jardin d'où vient-il ? Homme parmi d'autres, il s'institue *primus inter pares* et se révèle le premier des parasites, celui qui venant du dehors s'installe ici. La fondation exhausse en même temps le bâti que lui même. Il est le premier, au fondement. Celui qui est au départ αρκη, qui commence absolument une série, une histoire, une lignée, celui-là a en même temps le commandement. L'architecte se fait archonte et c'est pour cela que le fondateur ne peut avoir résolument d'origine assignée sans cesser immédiatement d'avoir le pouvoir : Romulus, Moïse etc. Nul ne doit pouvoir dire *qui t'a fait roi* ?

Le fondateur, l'inventeur d'emblée se fait archonte.

Le commencement est radical, parce qu'à la racine, mais cette racine parle. (Jn 1,1)

On remarquera que dans tous le cas, le fondateur est orateur : certes, çà et là la parole devra aussi être entendue dans son sens théologique, voire métaphysique mais d'abord, très prosaïquement, il faut entendre le fondateur comme celui qui sort de l'enfance et se met à

parler. Ce qui est vrai tant de Romulus que de Rémus, Moïse et le Christ : la narration commence toujours par l'enfance et prend la forme d'un rituel d'initiation.

Cette parole est parfois incertaine, parfois difficile (dans le cas de Moïse), elle peut sembler comme un coup de force, une usurpation (dans le cas de Rousseau) mais dans tous les cas elle inaugure. Fonder, c'est parler. Ce sont ces deux mouvements sur lesquels il nous faut nous pencher désormais : l'absence d'origine en amont et la parole fondatrice en aval

## 2 Fonder c'est sortir

Ce peut sembler paradoxal mais demeure néanmoins cohérent : il n'est pas de système qui ne soit axiomatique, qui ne comporte au moins un principe qui ne lui soit extérieur. Si donc, fonder revient à instituer, et donc à faire appliquer des règles dans un espace donné, si donc fonder revient à dessiner cet espace et ainsi à créer une intériorité, il n'empêche que ce principe vient toujours du dehors de l'extérieur.

Ainsi fonder revient d'abord à sortir [1] ! Et ensuite seulement à dessiner un nouvel espace. Sortir renvoie étymologiquement au sort, au destin, à l'aléatoire. Le sortilège revient à savoir lire le destin, l'oracle

Ce que l'on peut observer plusieurs fois :

- Le temps de l'initiation correspond au séjour dans le désert. Le temps de la mission suivra, mais pour qu'il puisse avoir lieu, il aura préalablement fallu que le Christ sorte de la ville. Sortie qui succède à une autre, inaugurale, qui est la naissance à Bethléem ! Naissance parmi les bêtes, dans l'étable, au lieu de la lignée qui n'est pas celui de la mission à venir. Il entrera à Jérusalem après pérégrinations, mais il aura fallu préalablement qu'il en sorte.

- Le temps de la fondation sera précédé de celui de la consultation des augures. Romulus et Rémus se retirent chacun sur une des collines : ils sortent du champ où peut commencer l'histoire ; ils s'éloignent et cette sortie est en même temps une montée

- Même mouvement pour Moïse : on pourrait penser évidemment à la sortie d'Egypte ; on pensera plutôt à la montée vers le Sinaï dont il ne faut jamais oublier qu'elle se fait en deux temps. La parole vient d'en haut ; les principes sont délivrés d'en haut : le décalogue.

- Même mouvement encore dans le récit de la Genèse, s'il est vrai qu'on peut lui donner de multiples sens, l'expulsion du Paradis qui est en somme le vrai début de l'histoire, qui

[1] Du lat. class. sŏrtīri « tirer au sort, fixer par le sort, obtenir par le sort » en gén. « obtenir du sort, de la destinée » puis « choisir » (lui-même dér. de sors, v. sort); le développement du sens de « passer du dedans au dehors », propre au fr. et qui a évincé à partir du xvie s. issir*, est difficile à expliquer

certes est subie et non pas volontaire, qui est présentée comme une sanction signifie pourtant en même temps qu'il n'est pas de fondation sans écart.

Comment dire autrement que penser une morale de l'entreprise ou dans l'entreprise, que fonder les prémisses d'une éthique du management suppose préalablement une sortie de l'entreprise et peut-être même de la morale elle-même.

Celui qui est premier est prince : à la fois rhéteur et archonte.

## 2.1 Sortir d'abord de la confusion

A l'intersection de la pensée et de l'action : le partage.

Je ne puis penser que ce qui est clair et distinct. En conséquence avant même que de pouvoir entamer une quelconque démonstration, il me faut poser l'objet et le ramener au simple. C'est la seconde règle de la méthode. Penser avec rigueur c'est procéder par ordre, et donc inventer un chemin (ce que suggère l'étymologie ) et disposer de part et d'autre de la ligne ce qui est évident, que l'on tiendra pour vrai, et ce qui ne l'est pas, que l'on rejettera. De la même manière, je ne puis agir sans me fixer un objectif et choisir les moyens appropriés. Sans me choisir allié ou ennemi.

Ce que l'étymologie nous apprend c'est combien le moment qui précède la fondation est d'ambivalence qui entremêle tout – et d'abord pensée et action. Dans les secondes qui précèdent l'acte fondateur c'est même chose que de penser et agir. Le big bang fondateur est justement le tracé de cette ligne de partage.

Pour que l'histoire puisse commencer il faut sortir de la soupe initiale et donc délier ce qui était entremêlé. αναλυσισ dit cela : la solution d'un problème est d'emblée une dissolution et débouche sur une libération. D'en haut, ou en remontant , ce que dit ana, défaire les liens c'est affranchir. Sortir de l'indécision, c'est donc à la fois se libérer mais aussi prendre de la hauteur.

C'est exactement ce que font Romulus et Rémus en se retirant qui sur le Palatin qui sur l'Aventin attendant des dieux et donc des signes la réponse à l'indécision que leur gémellité ne pouvait trancher. Pour que le temps puisse commencer il faut d'abord trancher (tempus vient de τεμνω qui dit la même chose que λυω mais aussi que νεμο ) il faut ensuite répartir, partager ce qui fut distingué.

C'est exactement ce que fait Moïse qui dans le désert de l'indécision s'invente un chemin, une méthode avant que de fonder un peuple et pouvoir recommencer le temps en gravissant le Sinaï.

En montant chacun sa colline, Chacun de leur côté, Romulus et Rémus font exactement ce que nous appelons une analyse et, bientôt en érigeant un temple réservé ils fondent le temps.

Il faut bien comprendre ces deux temps de la fondation : il ne peut y avoir de partage que s'il y a eu préalablement dénouement de l'indécision. Il ne peut y avoir de temps si n'a pas eu lieu préalablement sortie de l'indécision et donc sortilège. Ce qui est remarquable dans le récit de Tite Live c'est que la lecture des augures ne donne rien. La gémellité se duplique et l'indécision redouble.

Nous avions écrit que le mouvement était triple. Reprenons !

On peut aisément reprendre la lecture de R Girard et voir dans la gémellité la forme même du mimétisme lui-même source de la violence. Force est de constater dans le récit de Tite Live que c'est bien elle qui vient dénouer une situation indécidable. Et ceci dans les deux variantes de l'épisode : que ce soit la colère qui provoqua la lutte et la mort de Remus ou la provocation de ce dernier à franchir le sillon : qu'importe au fond, puisque ceci signifie que la violence est la réponse au silence des dieux.

Quel sens donner à ce silence ?

*Logique*, bien sûr, qui expose combien la morale n'est possible que sur fond de principes venu d'en haut, qu'il faut aller chercher en haut, sur la montagne. Pas de physique sans métaphysique, pas d'action sans principes, pas de cité sans loi ; pas d'éthique sans morale. Si le chemin d'escalade ne donne rien, alors vient le règne de l'anarchie, de l'absence d'αρκη: pas de commencement sans signe, ou sans parole initiale. Au commencement, est bien le Verbe ou, plus exactement pas de commencement possible sans le Verbe.

*Anthropologique* sans doute qui nous aide à comprendre les deux termes de l'alternative. Ou bien le Verbe ou bien la violence. Pas de solution mitoyenne, pas d'intermédiaire possible ici ! On comprend mieux alors pourquoi la parole va s'entendre comme interdiction ou régulation de la violence ; pourquoi aussi le pomerium trace précisément la limite à l'intérieur de quoi la violence est proscrite.

*Métaphysique* encore : la fondation procède ni plus ni moins qu'à une inversion radicale. Faire descendre ce qui est au sommet. Faire descendre le Verbe, faire remonter la violence.

*Politique* enfin : la ligne de partage entre violence/silence et cité/verbe engage hommes et dieux ; les hommes entre eux ! d'emblée quelque chose manque : l'espace, le monde. L'espace est fils du temps. Il vient toujours après : il faudra s'en souvenir. Nous l'avions

écrit : la fondation est un moment. Pour qu'il y ait un espace il faut préalablement qu'il y ait un temps, celui du commencement ; or ce dernier ne peut avoir lieu, nous l'avons écrit, qu'à la sortie de l'indécision. On tourne en rond manifestement : c'est en ceci que consiste l'invention de l'espace. Parler de sortie (qu'elle soit descente ou remontée) suppose effectivement un espace : ceci s'appelle un cercle vicieux. Mais le cercle délimite lui-même un espace, il sera au choix politique ou géométrique. Mais ce ne sera jamais celui de la matière, toujours celui de la représentation. Au fond le grec privilégiera toujours l'intervalle (διαστασισ) à l'espace (χωριον) χρονοσ

Quand les dieux se taisent c'est aux hommes de parler. La parole humaine est substitutive, elle est un pis aller au pire, une hypostase au mieux. Elle est un doublet.

On remarquera que presque toujours l'acte fondateur s'opère en deux temps soit que le second soit le reflet dégradé du premier, soit qu'il vienne suppléer un silence, un ratage. La sortie de la caverne se fait en deux fois deux temps de la doxa à la noèse en passant par la pistis et la dianoia ! A chaque fois comme des épluchures d'oignon l'on se délie d'illusions et d'apparences avant d'accéder au principe. C'est bien une montée au principe, réservée à quelques uns qui dessine la figure triangulaire de la hiérarchie.

S'il est une différence, et elle semble radicale, entre le récit des fondations romaines et celui mosaïque, c'est qu'ici il y a bien parole mais elle n'est pas entendue. Au point qu'il faille la dupliquer.

Première duplication, entre Moïse et Aaron : le messager étant bègue, il lui faudra à son tour un porte-parole. Seconde duplication que celle consistant à parler à Pharaon qui n'entendra pas la première fois mais devra bien se soumettre la seconde. Troisième duplication que celle du renouvellement de l'alliance après l'épisode du veau d'or impliquant une seconde mouture des tables après que les premières eurent été brisées. [2]

Il faut y voir évidemment la prodigieuse inversion que suppose le prophétisme : la parole est ici descendante et nul rituel en soi ne pourrait faire qu'elle provînt d'une autre source que de la volonté divine. La parole est correctrice : elle vient sinon pour effacer au moins pour corriger une faute ; elle est méthode parce qu'elle ramène dans le droit chemin la brebis égarée alors que l'augure antique est là pour signaler la finalité de l'être, pour servir de modèle. Mais dans les deux cas, le principe même de la parole impliquera partage de

2. Ex 4, 11-17

l'espace qui érigera la montagne en espace sacré. La parole qui lie est en même temps ce qui distingue et donc partage.

Dans les deux cas également la violence est d'en-bas : fruit d'une parole qui n'eut pas lieu ou ne fut pas entendue. Violence que celle du Veau d'Or, que celle de la désobéissance ici ; violence que celle de la lutte colérique et fondatrice entre les jumeaux. Le principe que l'on cherche a toujours à voir avec la violence et le pacte noué va bien consister en une inversion des espaces de violence. Après l'alliance, la violence s'exhausse en colère divine ; ne peut plus être que le fait du principe en se conjuguant en justice et sanction ! La violence divine a nom colère et jalousie. Or celle-ci a nom exclusivité ! Ce qui renvoie encore au partage de l'espace.

Cette nécessité du partage se voit d'emblée dans l'exigence faite à Moïse d'avoir à choisir entre son ascendance hébraïque et son éducation égyptienne. Moïse assume seul la gémellité : l'ambivalence de son histoire doit être dénouée au même titre qu'il faudra bien trancher entre les deux fils de la louve.

Romulus et Remus sont d'ascendance royale et les aléas apparents de leur naissance ne sont là que pour mieux illustrer le destin qui les attend : d'emblée, ils sont fondateurs ; d'emblée, ils sont ambitieux :

> *À ces projets d'établissement vient se mêler la soif du pouvoir, mal héréditaire chez eux, et une lutte monstrueuse termine un débat assez paisible dans le principe.* Tite Live Histoires Romaines L I [3]

La querelle initiale ne fait finalement que perpétuer celle de leur grand père et oncle Numitor et Amulius, ne fait que prolonger la fougue, le courage et la vertu de leur lointain aïeul : Enée ! Dénouer les fils du destin a un nom en grec : αναλυο ! Ceci une fois réalisé, peut commencer le moment de la fondation !

## 2.2 aux confins de l'être et de la pensée

Ce ne saurait être tout à fait un hasard que l'indistinction originelle participe à la fois de l'être et de la pensée. Il faut s'attarder quelques instants encore en ces instants inauguraux car ils traduisent quelque chose de décisif. Rien n'est, en effet, plus intéressant et fascinant, que cette ligne de partage qui à la fois réunit et sépare, que cette frontière qui participe à la fois des deux espaces que pourtant il distingue.

Les textes ne manquent pas qui narrent cette ligne au premier rang desquels, évidemment le texte de la Genèse :

[3] voir aussi les premières lignes de la Théogonie d'Hésiode

*Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. La terre était informe et vide: il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Dieu dit: Que la lumière soit! Et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne; et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres. Dieu appela la lumière jour, et il appela les ténèbres nuit. Ainsi, il y eut un soir, et il y eut un matin: ce fut le premier jour.* [4]

L'hébreu dit *tohu-bohu* pour *informe et vide* : l'expression a traversé le temps. Avant même que n'apparaisse le dogme de la création ex nihilo - explicite seulement en 2 M 7, 28 - est suggérée ici plutôt la mise en forme d'une matière brute. L'acte créateur se fait en deux temps : position face à face de deux réalités différentes - mais peu distinctes - : le ciel et la terre - puis leur mise en évidence via la Lumière.

Ces deux temps, qui sont quasi-systématiquement, la marque de tout récit fondateur indiquent d'abord qu'il ne suffit pas que l'être soit pour être immédiatement concevable, visible. Il y faut la lumière. C'est elle qui fait l'objet de la création, pas les ténèbres. Que de ceci, Lumière désigne à la fois Dieu mais aussi la raison jusqu'à désigner le courant philosophique que l'on sait est évident ; que, d'un même mouvement, tous les termes qui désignent l'acte de pensée tournoient autour de la métaphore de la vision et de la clarté (évidence ; théorie etc.) s'en déduit de même.

Si le grec nomme le temps χρονοσ où il entend plutôt la durée, le latin en revanche tire *tempus* du grec τεμνω qui signifie couper, trancher, séparer voire mutiler. C'est que le latin entend plutôt le temps objectif, plutôt que la durée, celui qui se mesure et permet de mesurer. De ce même terme ainsi que de τεμενοσ il tirera aussi temple qui est d'abord l'espace circonscrit, tracé dans l'air par l'augure comme champ d'observation pour les augures. Voici qui éclaire et qui tient à deux choses :

- espace et temps ont décidément partie liée en cette ligne de fondation et il y a tout lieu de penser que la distinction originelle consiste précisément dans la séparation de l'espace et du temps ; qu'en même temps c'est bien le temps qui est premier et l'espace second.

- il n'est pas de lecture, de compréhension du monde sans distinction préalable sans cet acte par lequel on trace, même virtuellement, une ligne qui permet de séparer le dedans du dehors.

Il n'est pas tout à fait impossible que les deux versions encastrées du récit de la Genèse, où la tradition a repéré une version yahviste et sacerdotale, représentent précisément l'approche subjective et objective de ce temps de fondation. D'un côté, le récit, méthodique et ordonné des différentes étapes de la création du monde ; de l'autre, un récit qui commence quasiment par la création de l'homme et narre plutôt les rapports difficiles de

[4] Gn 1.1-1.6

l'homme avec Dieu et avec le monde. On peut ainsi y lire une représentation quasi technique de l'acte de création qui peut s'entendre indifféremment dans une perspective démiurgique ou créationniste, qu'importe ici, mais qui ressemble furieusement à la représentation aristotélicienne ultérieure des quatre causes : ce qui est, est une mise en forme d'une matière par un artisan en vue d'une finalité précise. L'artisan, on le sait, ne peut concevoir son objet sans s'être préalablement formé une représentation, une idée, de ce qu'il veut créer : la matière est en puissance, c'est la forme qui est actualisation ; la pensée qui est acte pur. Dès lors, il n'est pas étonnant que ce soit par la Parole que se crée le monde : le grand inaugurateur est celui qui, changeant de logiciel, fait glisser l'acte des mains à la parole, de l'être à la pensée ; celui qui fonde c'est d'abord celui qui parle, qui dit le vrai, le clair ou le juste. Le fondateur c'est celui qui éclaire et lit, qui rassemble autant qu'il distingue, qui se débarrasse des ténèbres et projette de la clarté où l'on ne pouvait ni voir ni penser ni réellement être.

Le temps est premier parce qu'il est séparation. Il l'est, une seconde fois parce qu'il est redondance. Celle-ci se devine dans tohu-bohu ; mais aussi dans le *Que la lumière soit! Et la lumière fut* ! Dire la séparation c'est bien d'un, faire deux ; mais dire deux c'est bien aussi affirmer la répétition d'une seconde occurrence. Comment dire ceci mieux qu'en affirmant qu'il n'est pas de multiplicité sans l'idée de nombre ; sans concept. Que c'est bien dans le repérage à l'intérieur d'une multiplicité, de la répétition du même, fût-il abstrait, qui me donne la possibilité d'appréhender ce qui est.

La *fable des termites*, telle que l'évoque M Serres à la fois dans *Genèse* et dans *Rome* permet de l'approcher : rien n'est moins pensable qu'une multiplicité où aucun standard ne serait repérable, ou existant. Dès lors une multiplicité non standard relève à proprement parler de l'irrationnel, du désordre ; de l'impensable. Penser revient à poser un x, un invariant, quelque chose comme un joker qui permette de relier des objets à première vue étrangers et sans relation les uns avec les autres. Mais ce x est un doublet, une répétition puisque c'est lui précisément que l'on repère dans chaque élément de la multiplicité.

Que cette répétition soit le fait d'un coup de pouce du divin ou du seul aléatoire ne change pas grand chose : cette répétition, rare d'abord, a lieu de plus en plus ; toujours. Les termites posent leurs boules de glaises n'importe où, nul n'est besoin d'imaginer on ne sait quel projet préalable, il se trouve simplement qu'à un moment donné, inévitable parce que l'espace est fini où elles les posent, un termite finira bien par poser sa boule exactement au même endroit, de manière adjacente ou contiguë, qu'une précédente.

Première répétition ! Et voici naître le temps.

Il se trouve simplement que cette occurrence se répétera de plus en plus souvent et la coalescence de ces boules dessinera progressivement la termitière.

Répétitions ultérieures ! Et voici naître l'espace.

Moment fabuleux, mythique, bien sûr, qui dit sous la forme du récit, ce qui fait l'exact point commun entre l'être et la pensée. A Comte avait relevé combien dans l'état initial de formation de nos connaissances il fallait bien que nos observations fussent rattachées à quelque principe faute de quoi nous ne pourrions ni les retenir, ni en tirer quoi que ce soit. Ce qu'il appelle *théorie quelconque,* ou principe, qui n'est pas si éloigné que cela des trois principes aristotéliciens (identité, contradiction, tiers-exclu) qui forment en quelque sorte le corps axiomatique préalable et nécessaire dit à mot couvert la répétition que suppute toute loi : des *mêmes causes produisent les mêmes effets*, à l'identité comment dire mieux combien la raison, procédant du même au même ne peut entendre que ce qui se répète, ne peut entendre la singularité pure ?

Monde et connaissance commencent au même moment - car ce n'est justement pas un endroit - : la répétition.

Avant ? Rien ou bien, à l'instar de l'ère de Planck[5] une période sur laquelle nous ne pouvons rien dire faute d'un appareil théorique suffisant.

## 2.3 aux confins de la morale

Nous sommes-nous écartés de notre objet initial ? Pas vraiment ! Si l'on se souvient que, d'une part, il n'est pas de morale qui tienne sans un rapport à l'autre ; que d'autre part, toute morale suppose elle aussi un corpus élémentaire de représentation faute de quoi elle ne saurait en rien distinguer d'entre le bon et le mauvais ; qu'enfin le jugement moral lui-même ne se peut concevoir sans cette discrimination préalable, on voit bien que la question morale est indissociable de celle de la fondation.

Que d'ailleurs tous les récits fondateurs narrent l'épisode d'une indistinction originelle et celui de la nécessaire séparation pour que l'histoire puisse commencer.

Où foisonnent frères et jumeaux qui sont la figure même de la redondance mais précisément d'une distinction originelle non achevée. (Caïn & Abel ; Moïse et Aaron ; évidemment Romulus et Rémus mais comment ne pas songer aussi aux deux épouses

[5] qui désigne la période de l'histoire de l'Univers au cours de laquelle les quatre interactions fondamentales étant unifiées, ce qui empêche de la décrire à l'aide de la relativité générale ou de la physique quantique

d'Abraham - Sarah et Agar - et la double lignée antagoniste d'Isaac et d'Ismaël ?

On peut, à l'instar de Girard, et sans doute le doit-on, y lire l'expression accomplie de ce désir mimétique où il voit l'origine à la fois de la violence et des rituels religieux entendus comme manière sinon de l'empêcher en tout cas de la canaliser. Mais que l'on suive la voie girardienne, ou, plus simplement celle de R Caillois, force est de constater que ces instants fugaces de fondation ont toutes parties liées avec le sacré. Or le sacré lui-même est trouble qui constitue, Caillois le relève lui-même, *suprême tentation et le plus grand des périls* ce que confirme d'ailleurs l'étymologie :

## 2.4 Petit détour étymologique

*sacer*, en latin, désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller d'où, à la fois ce qui est consacré à un dieu, mais aussi ce qui est maudit, exécrable. Ambiguïté que l'on retrouve dans profaner qui désigne à la fois le fait de violer ce qui est sacré mais aussi, contradictoirement, le fait de consacrer dans un sacrifice, offrir aux dieux. Le fanum est un lieu consacré, un temple. L'ambiguïté provient certainement de pro qui signifie à la fois pour, en avant de mais aussi à la place de mais il semble assez paradoxal que profaner puisse signifier à la fois consacrer et violer le sacré ; que sacré lui-même dise à la fois ce qui est inviolable, inquiétant et même maudit. Le maître mot ici est bien ambivalence.

## 2.5 aux confins du bien et du mal

Est-ce à dire qu'à l'origine, les deux fussent à ce point entremêlés qu'on n'y puisse rien distinguer ? Est-ce à dire qu'il faille se situer *par delà bien et mal* (Nietzsche) ?

Il serait en tout cas prématuré de vouloir conférer à cette recherche des fondements, une dimension exclusivement psychologique qui entraînerait vers une théorie ontogénétique de la morale qui vaut peut-être mais n'engage que la moralisation de l'être, pas la morale elle-même ; de la même manière qu'une approche trop exclusivement sociologique voire économique risquerait bien de nous entraîner loin en deçà des structures élémentaires de la morale que nous cherchons.

S'il y a néanmoins quelque chose que nous pouvons retenir de ce parcours, c'est combien la fondation toujours se joue sur le mode de l'extraction. Ce qui était mêlé, entremêlé, ce qui ne se distingue pas, subitement se déchire, se dédouble. La théorie cellulaire nous a appris à le concevoir mais les mythes l'avaient déjà dit, à leur manière.

Ce qu'il y a de remarquable dans le texte de la Genèse tient en ceci que le début radical consiste bien à projeter de la lumière là où il y avait de l'ombre ; or, après tout, n'est-ce pas

la démarche rationnelle classique que de toujours présumer que le rationnel domine, d'aller projeter du déterminisme là où il n'y avait que de l'incohérence. La pensée naît des idées comparées affirmait Rousseau, autant dire que la pensée commence à deux. Platon n'avait pas écrit autre chose : pour que l'homme dans la caverne réalise que les ombres n'étaient finalement que des ombres, encore fallait-il qu'il pût les comparer avec autre chose ; qu'il sortît de la caverne; qu'il se retournât. Qu'il y eût autre chose, en dehors de la caverne : la lumière.

Mais en même temps comment ne pas voir dans cette scission originaire, la source sinon de la tragédie en tout cas de l'ambivalence que nous avons repérée ? Tout commence à deux mais en même temps tout, dans le registre de la connaissance comme dans celui de l'être, nous pousse sinon à l'unité en tout cas à l'union. L'exigence fondamentale d'une *représentation unifiée et cohérente du monde* où F Jacob voit la source tant des mythes que des sciences d'un côté ; le désir, de l'autre, qui ne saurait être d'autre tension que de réduire l'écart (l'écueil) d'entre le sujet et l'objet mais suppose nonobstant qu'il y ait écart.

L'origine, c'est d'abord une élévation et j'aime à penser que l'oiseau qui s'envole- ορνισ - a la même source- ορ, s'élever - que ορνυμι d'où le latin a tiré orior et nous aussi bien Orient qu'origine. Tout a l'air de se passer comme s'il n'était pas de plus grande urgence que de réduire le gouffre que l'origine a créé, d'y revenir toujours sans y parvenir jamais, d'effacer la frontière et la ligne de partage - comme s'il n'était pas de substance sans désir de parousie. Que la vie ne puisse s'entendre que comme relation avec un milieu extérieur dont on se distingue, mais que tout équilibre en soit proscrit qui ne peut signifier que la mort ; que la réalisation même du désir en signifie l'extinction au point de conjurer à jamais l'éventualité même d'une satisfaction pleine de ce dernier ; que l'idée même d'origine implique finalement tautologiquement l'expulsion du Paradis, oui, tout ceci dit quelque chose qui a trait à la valeur parce qu'à la pesanteur.

En cet instant d'origine, que nous avons dilaté au maximum, celui qui projette la Lumière en même temps distingue et en appelle à la grande loi du retour. Comme s'il n'était d'aller que comme promesse d'un retour ou que l'essentiel résidât dans la tension maintenue entre les deux. Où se jouent le choix autant que le jugement - qui est lui-même tri, sas et donc crise.

## 3 Fonder c'est partager

C'est évidemment avec Tite Live que l'on peut au mieux comprendre ceci. Tracer le sillon

c'est départager un en dehors et un en dedans, c'est à proprement parler définir, délimiter. Fruit de cités dynamiques et qui débordent – Albe et Lavinium, Romulus va chercher un espace vierge, encore inoccupé quoique la gémellité soit peut-être une des façons de suggérer que la terre ne soit jamais vierge et que donc l'occuper implique toujours préalablement d'en chasser l'indigène.

La terre où l'on va faire paître son troupeau (νεμοσ ) c'est celle que l'on partage, que l'on distribue (νεμο) et, selon la pratique des peuples de bergers, c'est posséder une terre que d'y faire paître son troupeau. Cette portion de terre dont on prend possession νομοσ est précisément ce qui confère l'autonomie, le droit de se gérer d'après ses propres lois - αυτονομια. Il y a donc bien continuité entre l'analyse et l'autonomie, celle-ci résultant de celle-là !

Le mot partage est intéressant néanmoins qui dérive de partir et du latin pars - on le devine. *Recevoir quelque chose en partage* c'est ce que l'on doit à la nature, à la fortune. Mais partager dit deux choses en même temps : diviser en part- de préférence égales - mais donc aussi donner, à l'autre, à celui qui n'a rien.

Or, justement, cette part est rarement claire dans les récits d'origine : Moïse, tout hébreu qu'il fût, aura été élevé dans et par la famille de Pharaon ; il est un rescapé.[6] La mise à mort, ordonnée par Pharaon, de tout nouveau-né mâle, par crainte d'un peuple menaçant par son dynamisme sa propre puissance, sera contrariée par sa propre fille ; celui qui devait disparaître, sera précisément celui qui, sauf, sauvera son peuple dans le double sens de sauver, puisque après tout cela signifiera aussi la sortie d'Egypte. Ces deux peuples se font face à face, l'un hôte de l'autre, si ressemblant d'oeuvrer sur la même terre. Doublet encore ; distinction à opérer ; l'un des deux n'a rien reçu encore en partage. Mais, en même temps, désirant la même chose, être, perdurer, croître, comment n'en viendraient-ils pas à s'opposer.

Sortir de l'indécision revient, pour Moïse, à choisir sa lignée et à en tirer toutes les conséquences : s'opposer à la main qui l'a nourri. Traducteur ou traître, il est encore sur la ligne - et on peut l'imaginer hésitant - jusqu'au double épisode où il tue un égyptien qui battait à mort un hébreu ; et celui où il tenta de séparer deux Hébreux qui se querellaient.

Voici la violence : trois fois ! celle de pharaon qui se pose comme contretemps de l'engendrement ; celle de Moïse comme punition d'un traitement injuste ; celle

[6] **Ex 2,1-11**

confraternelle qui oppose le même. Ces trois violences ne s'équivalent assurément pas : la première est celle opposée aux femmes - et donc au temps ; la seconde n'est jamais que la réponse de la loi - *oeil pour oeil, dent pour dent* ; la dernière, celle que tente d'éradiquer Moïse est celle du conflit mimétique. Violence du pouvoir ; de la loi ; de l'individu. La première dit la dimension sacrale, théocratique du pouvoir c'est pour cela qu'elle a partie liée avec le temps. La seconde est sociale : elle dit le souci de régler dans un champ donné les rapports avec l'autre ; elle dit le monopole de la violence que détient la loi ; qu'elle soit le fait de Moïse, moins batard qu'ambivalent, annonceu conflit gémellaire à venir. En même temps, le monde d'où sortira Moïse est totalement empêtré de violences. Moïse du coup s'en fuit et devient trois fois étranger : aux siens, à sa famille adoptive, à ceux qui l'accueillent.

Romulus et Rémus, eux aussi viennent du fleuve. Autant que Moïse, leur origine est assignée ; autant que lui leur abandon vise à les préserver. Ils sont pourtant en même temps des figures inversées : Romulus et Rémus sont fils de princesse, élevées par une louve - une putain ; Moïse est fils du peuple, et de surcroît d'un peuple aliéné et exilé - mais élevé par une princesse.

### 3.1 Il n'y a pas d'origine radicale

C'est assurément l'eau du fleuve qui le dit le mieux : l'eau efface toute trace. Que d'ailleurs le Tibre porta d'abord le nom d'Albula - blanc - redouble cette absence de véritable début. En amont, d'autres histoires, des légendes peut-être, des mythes ou des histoires de dieux - comment savoir ?

Alors, oui, en amont, d'autres défaites, d'autres héros, et, aussi loin que l'on peut remonter, Enée, quittant Troie, lui-même un rescapé, et qui vient fonder, après une première tentative à Carthage, une cité dans le Latium. Rome compte les années *ab urbe condita* mais avant l'ère romaine, il y eut celle, grecque.

Avant Moïse, Abraham, ses deux femmes, ses deux fils, une indécision encore dont il fallait bien sortir ; une situation qu'il fallait bien trancher.

## D'où deux conséquences :

- celui qui croit débuter une série, celui qui fonde, se joue d'autant de continuités que de ruptures. Autre façon de dire que seul dieu est origine radicale - dans la perspective judéo-chrétienne - ou, donateur de sens chez les grecs. Ce n'est en conséquence pas du tout un hasard si le récit de Tite-Live s'interrompt très vite - dès la fondation de Rome par Romulus - par ce qui paraît d'abord comme une digression sur les rites grecs, Evandre et Hercule. La fondation est toujours affaire de dieux, ou au moins de héros. Bel hommage à

Tocqueville ou à Braudel, sans doute, qui auront chacun à leur manière montré combien l'événement, pour rupture qu'il puisse apparaître, camoufle toujours en ses replis secret une continuité plus profonde, radicale ... sans doute ces principes que nous traquons ou alors, plus simplement, ce que les grecs nommaient Ἀνάγκη - la nécessité. Belle inversion en tout cas de nos préceptes souvent si paresseusement scientistes : nous étions habitués à vouloir interpréter les mythes à la lumière de l'histoire, de la géographie, de l'économie ... En réalité ce sont peut-être les mythes qui peuvent éclairer notre histoire, tant ils nous disent nos structures élémentaires - celles de notre histoire, de nos comportements. La fondation est affaire divine, en tout cas d'un résolu partage d'entre sacré et profane et on peut deviner encore une fois en ce moment si particulier, où passe la ligne de partage.

- celui qui inaugure, et ce n'est pas vrai seulement d'un point de vue étymologique, c'est celui qui lit dans les astres, sait comprendre le signe des augures et donc peut consacrer un lieu, un espace, une pratique. Qui inaugure sait lire, ou s'appuie en tout cas sur la lecture des signes sacrés : il change de logiciel ; passe de la pratique à la parole qu'il prononce ou prolonge. Au commencement, oui, décidément, est le λόγος ! Ce qui permet de sortir de la confusion, de l'indécision, source de tous les troubles, c'est précisément le passage, non à l'acte, mais à la parole. Celui qui débute, parle et dit où est la Lumière. Malheur néanmoins quand le signe lui-même demeure confus : c'est bien ce qui arrive à Romulus et Rémus ... alors est le temps de la violence ! Nous savons désormais ce qu'il y a au fond, ce que touts les mythes de fondation racontent : un cadavre.

### 3.2 L'origine est le fait de rescapés, d'adoptés

Les fondateurs sont toujours des exclus, des rescapés, des adoptés. C'est toujours du plus profond de la misère et du dénuement qu'éclot la lumière sacrale. Bien sûr, il s'agit de héros, ce sont surtout des exceptions : parfois des vaincus, mais surtout des hommes sans terre, c'est-à-dire pas vraiment des hommes. La Genèse illustre à merveille ce lien si fort de l'homme à la terre au point de rappeler qu'Adam signifie *qui vient du sol.*

Enée est un vaincu qui erre, sans terre et s'en cherche une sur les rivages de la Méditerranée et parviendra a fonder une ville en esquivant la guerre grâce à l'aménité de Latinus.

Croisées, toujours : certaines ramures ne feront pas souche tel Anténor; d'autres oui ! Tout a effectivement l'air de se passer comme dans la fable des termites : chacun pousse sa boule de glaise, au gré ou au hasard, jusqu'à ce qu'un événement se passe, que survienne la première redondance, aléatoire, rare, puis de moins en moins rare. A lire les premières

lignes de Tite-Live, on le comprend bien : tout n'est affaire que de terre et de royauté à conquérir ou à conserver ; tout n'est affaire que de conflits éclatés ou larvés ; de guerre ou de son antonyme : l'alliance ; par fois de fondation pour simple excroissance. Ainsi naît Albe.

La fondation est affaire de nomination encore : Albe, la blanche qui est la marque de l'indécision encore, ou Albula qui ne prendra le nom de Tibre qu'après la mort de Tiberinus qui s'y noie. Ce que l'on retrouve évidemment dans la Genèse.

Mais, surtout, la fondation relève toujours plus ou moins d'un coup de force du destin, d'une intervention divine. C'est Dieu qui promet une terre à Abraham, à Moïse puis à Ismaël ; c'est Dieu qui empêche que l'assèchement de la lignée ait lieu en sauvant Moïse mais aussi en donnant finalement une lignée à Rhéa Silva.

Fonder est ainsi toujours plus ou moins affaire de lignée, d'héritage ou d'adoption. Rome s'embarrassera assez peu de la race et privilégiera souvent l'adoption pour mieux mimer la gens au contraire de la lignée mosaïque qui s'attachera toujours à scrupuleusement définir la pureté de la descendance. Rome n'est ni Jérusalem, ni Athènes mais en même temps elle n'échappe pas à la question de la lignée, de la descendance. Fonder c'est rendre possible la postérité, et c'est pour cela que la fondation est plus un moment qu'un espace, a plus à voir avec le temps qu'avec l'espace.

C'est pour cela aussi que dans les deux traditions, il est si souvent fait mention des fils que l'on égorge, pour empêcher toute génération : le politique y apparaît sous les deux formes de la guerre et de l'infanticide - qui n'en sont peut-être qu'une finalement. Le pouvoir c'est le partage que l'on octroie ou que l'on refuse. La fondation, en réalité, est le premier acte du pouvoir, un acte souvent contre le pouvoir en place, c'est le partage que l'on arrache : un coup de force.

Mais le partage qu'il dessine n'est pas seulement celui de l'espace social, de l'espace de la cité même si la légende du pomerium l'illustre parfaitement[7] : il s'agit bien d'un rituel religieux où l'on ne fait pas seulement le partage entre l'urbs et l'ager ; où surtout on dessine l'espace sacré de la cité, où nulle violence ne doit prévaloir et que l'on consacre précisément en y ensevelissant une poignée de sa terre d'origine. C'est donc bien un partage d'entre le sacré et le profane.

[7] Plutarque, Vie de Romulus, 11, 1-5

### 3.3 Fonder, c'est creuser

Fonder relève donc bien d'un triple mouvement : sortir ; creuser et exhausser.

Celui qui bâtit, d'abord creuse : les fondations. Fundationes désigne les assises par quoi on affermit un édifice. La métaphore est classique, implicite ici d'entre ce qui est fragile et se bâtit sur le sable et ce qui s'édifie sur le roc . L'acte même de fonder est le signe de la force. Le grec dit, pour fondation, καταβολη désignant à la fois le contraire de ana c'est-à-dire un mouvement vers le bas et βαλλω : jeter, lancer mais aussi frapper.[8]

Le terme est manifestement ambivalent qui dit à la fois le mouvement vers le haut et vers le bas ; qui dit à la fois la construction et la destruction. Volvo vient de ελυω qui signifie rouler C'est ce terme qu'utilise Jean dans l'Apocalypse : *révéler des choses cachées depuis la fondation du monde* ( καταβολη κοσμου )

Le cosmos c'est l'ordre, l'organisation et donc la discipline, mais aussi la construction. On est là au centre de ce qui importe : avec le même suffixe on a symbole, diabole et catabolisme et anabolisme ; avec le même préfixe : catastrophe. Celle-ci est donc l'action de se détourner vers le bas pour éviter les coups.

Avant, donc, de considérer ce qui s'érigera au lieu de la fondation, il faut donc encore une fois s'arrêter sur ce moment si particulier et décisif et tenter de comprendre ce que, précisément, il y a, ici, enterré, qui donne son sens à la fondation. Sans aucun doute ce sont bien des cadavres ce qui légitime d'emblée une lecture à la R Girard , même si, auparavant, il faudra bien aussi se colleter avec une lecture dialectique de la fondation.

Ce pourquoi aussi il faut s'attarder d'abord sur l'incise dans le récit de Tite-Live : évoquer ainsi le rite grec, la référence à Evandre et à Hercule.

## 4 Fonder c'est ensevelir Le rite grec

### 4.1 Le culte à Hercule

La première des choses que fait Romulus, le pouvoir conquis, est d'instituer les rites. Tite Live indique qu'il suit en cela la pratique d'Albe sauf en ce qui concerne Hercule à qui il voue un culte.

> *Dans tous les sacrifices qu'il offrit aux dieux, il suivit le rite albain; pour Hercule seulement, il suivit le rite grec tel qu'Évandre l'avait institué.*

Ce que Romulus met au fond, cette première pierre symbolique qui assoit la ville c'est

[8] avec le même suffixe : problème προβάλλω «jeter devant; mettre en avant comme argument; proposer (une question, une tâche, etc

donc à la fois le rite étrusque et le rite grec. Autre façon de dire qu'il n'est pas d'origine radicale, et que ce que l'on fonde se contente de répéter, ailleurs, ce qui est.

Répétition loin d'être anodine de ce point de vue : via Albe, c'est à une autre lute fratricide que l'on fait référence comme si la mort de Rémus n'était que la redite incessante du même meurtre initial. Mais référence en même temps à la Grèce via Enée, mais donc aussi à une autre lutte Troie ! Pourtant, en même temps, référence à la Grèce une seconde fois via Hercule.

Le récit ici semble s'offrir une incise : celle d'une autre lutte d'une autre histoire de troupeau, mais aussi d'une autre ruse. Tite Live ne prend aucun soin à justifier les rites albain ; en revanche, il prend le temps de justifier celui consacré à Hercule. Or, cette histoire est intelligente trois fois : c'est un meurtre, une alliance, un sacrifice. On ne commence jamais absolument une série, en revanche, on l'inaugure. Ce que fait Romulus c'est étymologiquement consacrer la ville par une cérémonie solennelle. Mais celle-ci répète un sacrifice qui venait consacrer un meurtre

Histoire de troupeau volé et caché dans une caverne. La ruse de Cacus fait son effet : d'avoir tiré les bêtes par la queue trouble tellement les traces qu'Hercule manque d'abandonner. N'étaient les mugissements des bêtes, il n'en aurait pas retrouvé la trace. Tout demi-dieu qu'il soit, Hercule est berné : il ne sait pas lire. La force manque de peu d'être battu par la ruse. Alerté par la foule environnante, Hercule manque de peu d'être abattu par la foule. Il n'est pas au mieux de sa forme ; on a peine à déceler en lui la force herculéenne tant et si bien qu'il ne doit sa survie qu'à la sagacité d'Evandre qui le reconnaît et calme la foule. Dans cette histoire de fondations, il n'est que de traces, de sortilèges : tout le monde, ou presque, sait lire les augures. Evandre qui est lettré, sa mère, prophétesse, *fidèle interprète des dieux,* Hercule qui sait interpréter les traces laissées par le bétail, Cacus qui sait en jouer. Ce qu'elle nous donne à entendre c'est le bruit du monde que l'homme vient déjouer. Les bêtes laissent des traces sur la terre ; elles n'ont pas besoin des hommes pour donner un sens, ni une direction, ni une signification. C'est au contraire l'homme, qui par sa colère ou sa ruse emmêle tout, au point qu'in ne sache plus qui de devant ou d'arrière prévaut. Prendre les augures revient alors à écouter le bruit de fond du monde, à aller à la rencontre du monde, de la matière brute, de cette ulé que nous cherchions, de cette forêt ! Evandre par sa mère, ou son érudition, sait reconnaître en Hercule un demi-dieu mais dans le même mouvement sait en même temps voir qu'en débit de la fureur de la tourbe, ce dernier n'est pas un meurtrier. La foule est ce qui confond tout : l'intelligence ici discerne.

Il n'est également question que de sacrifice et de meurtres. Remarquons néanmoins que

par sa sagacité, Evandre dépasse l'engrenage de la vengeance et propose au contraire une alliance. Au même titre que le fit Latinus avec Enée. La violence sera dépassée, sublimée dans le sacrifice. Inaugurer c'est ritualiser, et donc sublimer la violence. Girard n'a jamais écrit autre chose. Romulus en consacrant un culte à Hercule, consacre en vérité cette ritualisation symbolique de la violence. Sic transit tragœdia ! La bête derechef va mugir : non cette fois ci pour signaler sa présence mais pour inaugurer l'histoire. La mort de Rémus répète celle de Cacus ; le vol de troupeau répète le dernier des travaux d'Hercule ;

Mais cette histoire, incrustée dans l'autre, est aussi la première à pouvoir se retourner ; se lire à l'envers. Tout se joue ici dans ces traces inverses, fruit de la ruse certes, mais qui nous peuvent inciter à lire l'histoire autrement. Nous l'avons dit à plusieurs reprises le fondateur monte et descend de la montagne, creuse et érige. A chaque fois un couple de contraire comme s'ils s'équivalaient et nous révélaient un autre sens. Précisément.

Que peut-il y avoir de si précieux dans cette histoire qu'elle soit, avec le rite albain, ce que Romulus veut enfouir dans les fondations qui les rendent plus solides. Ana et cata, deux contraires au même titre que sun et dia. A chaque fois, un jeter qui fait de soi et/ou de l'autre un sujet ou un objet et ces traces inversée, surtout, qui laissent entendre que ces contraires revinssent au même ou, plus exactement, qu'ils ne seraient au fond que les perspectives inverses des protagonistes.

Après tout, l'on pourrait raconter l'histoire du côté de Cacus ; de Rémus : il n'est pas certain que cela change grand chose.

Quel secret ? Secerno, mettre a l'écart, séparer, distinguer. On le voit, tous ces termes tournent autour de la même aire. Les secrets s'enfouissent : ils ont maille à partir avec la fondation. Que peut nous dire cette inversion de direction, sinon que l'histoire pourrait se lire à l'envers.

Cacus est berger ; il voit devant lui un troupeau magnifique et son gardien, endormi, fragile. Pourquoi ne déroberait-il pas les meilleures bêtes ? D'autant, mais il ne le sait pas qu'Hercule lui aussi les a dérobées. Cette histoire est celle, antique, de l'arroseur arrosé ! Hercule est épuisé parce qu'il a lui même effacé les traces de pousser les bêtes dans la traversée du fleuve. Cacus reproduira le même geste : prendre les bêtes, effacer les traces. Les cacher en attendant sans doute de les reprendre. Hercule à ce moment précis est tout sauf puissant ; repus, endormi, faible. Mais Cacus n'est pas n'importe qui :

Cacus ou en grec Cacos, Méchant, fils de Vulcain, mi-homme et demi-satyre, était d'une taille colossale, et vomissait des tourbillons de flamme et de fumée. Des têtes sanglantes

étaient sans cesse suspendues à la porte de sa caverne située en Italie, dans le Latium, au pied du mot Aventin

Un demi dieu face à un mi-homme. Le fils de Vulcain face au fils de Jupiter. Rusé autant qu'industrieux, il représente à la fois, parce que satyre, sa procession d'avec Bacchus et donc malice, plaisir et liberté autant que savoir-faire et technique. Il est sans doute méchant, ce qui menace le troupeau, mais en même temps l'avenir. Dans ce duel, où chacun dispose de pouvoirs exceptionnels, on notera pourtant une étrange ressemblance qui tient évidemment à leur ascendance divine, qui tient surtout à leur commune affectation pour le travail, l'épreuve. Hercule ne peut exactement représenter le bien non plus que Cacos véritablement le mal, mais dans cette confrontation entre la force et la ruse, il y a bien quelque chose qui s'origine qui permet à l'histoire de commencer.

Le récit donne la victoire à Hercule et c'est une double victoire : celle de la force parce qu'il parvient à tuer Cacus dans sa caverne ; celle de la parole parce qu'il parvient à échapper à l'ire populaire grâce à l'intervention d'Evandre. Tour à tour, ils sont victimes c'est-à-dire destinés au sacrifice : les bœufs d'être séparés et bientôt sacrifiés ; Cacus d'Hercule ; Hercule de la foule .

Le vicaire (vicarius) n'a pas de nom (vicis en latin n'a pas de nominatif) qui désigne le substitut, le remplaçant. Cette histoire est bien celle d'une substitution, celle d'une lieu-tenance. Qu'importe celui qui tiendra le lieu, en réalité ceci revient au même. Au début est la parole, celle d'Evandre, mais cette parole est de substitution. Et parce qu'elle est de substitution, elle est en même temps victimaire. Les bœufs, Cacus, Hercule qu'importe, c'est le même cri à quoi l'on va substituer la parole. En entendra encore le mugissement de la bête sur l'autel : c'est la tragédie. Elle symbolise la substitution originaire.

Question : c'est la même substitution que l'on retrouve entre le récit de la Genèse et le prologue de Jean : au tohu bohu originaire est substitué le logos. D'emblée au cri du monde on répondra par la parole. Faut-il en déduire que nous avons perdu le monde dès la fondation ?

Le berger sort son troupeau de l'étable : il faut bien qu'il paisse. Nous cherchions le point de vue de l'agneau. Nous l'avons ici ! Encore faut-il se rappeler que le berger redoute finalement deux choses : que le troupeau s'égare, ou qu'on le lui vole. Le satyre est la figure de ce vol. Le satyre est malin, subtil : il subtilise. Dans l'affaire le berger perd à tous les coups. Le satyre à son tour perd : il est battu par plus fort que lui : Hercule l'abat d'un coup de massue ou l'étrangle, c'est selon. Le berger ne renonce jamais : il appelle la bête, ou ses

proches pour l'aider à la retrouver. A la parole du berger se substitue la parole de la foule ! Celle-ci a besoin d'une issue, d'une sortie de crise. Il faut retrouver la bête ou celui qui l'a subtilisée. A défaut de la retrouver, il faudra bien un substitut, un vicaire, une victime. La stratégie émissaire n'est pas loin – c'est la thèse de Girard.

Et le premier secret que Romulus enfouit dans les fondations : au début est le substitut, le déplacement et donc l'invention de l'espace. Créer la cité, la fonder, et donc délimiter un espace, ce que traduit bien le sillon, c'est bien entendu sortir de la confusion de la foule ; c'est renoncer à l'indistinct, c'est nommer. Au début est le subtil ; au début est le vol. Au début est la ruse qui invente l'espace en le déplaçant. Dès lors il ne sera plus anodin ; dès lors il ne sera plus indifférent mais caractérisé, déterminé. Le rusé c'est celui qui déplace le problème et sans doute qui l'enfouit. Lire les augures, sortir disions-nous, c'est inventer l'espace en le déterminant et déplaçant.

Et c'est le second secret de Romulus : fonder c'est bien entendu créer avec l'espace, le droit qui le régit. ET d'abord le rite, et d'abord les dieux. On devinait bien que sous la loi, il fallait des principes et des axiomes. On sentait bien que rien ne l'incarne mieux qu'un Dieu. Ce que Romulus cache, c'est que ce dieu indiffère. N'importe quel dieu fait l'affaire qui est lui-même l'objet d'une subtilisation originaire. Dieu est lui-même un vicaire général : un espace blanc. Il est ici le secret : ce que Romulus cache c'est que justement sous les fondations, il n'y a rien ; cache qu'il n'y a rien à cacher.

Nous le savons cacher a la même origine que penser (coagitare) : cogere désigne à la fois le rassemblement du troupeau et la contrainte et ne prendra que tardivement le sens de la dissimulation. Simuler c'est faire semblant, c'est bien aussi représenter. La représentation théâtrale, celle précisément que proscrit Platon, est un doublet, une *re-présentation* qui vise à se substituer au réel, de manière plus convéniente ou plus agréable. Celui qui joue cette représentation est un acteur, ou un hypocrite qui se dissimule derrière son masque. La crypte nous la connaissons c'est celle de Cacus. La seule grande différence entre l'acteur et le tricheur tient à l'explicite de la dissimulation. L'illusion est une ignorance au carré : je ne sais pas que je ne sais pas. La représentation se donne pour telle : le spectateur en connaît la fable. Dans la représentation théâtrale le réel et son double sont donné en même temps (simul) ce pourquoi il n'y a pas mensonge. Elle est un simulacre et concerne à la fois les choses, les idées et les dieux. Elle est une parabole ! D'ailleurs les dieux parlent toujours sous la forme de la parabole. Celui qui dissimule au contraire c'est celui qui s'arrange pour que l'illusion soit parfaite : celui qui escamote et donc cache à ce point le *re* de représentation qu'on y pourrait croire une vérité. Tout se joue dans la sortie ou l'entrée

dans le caché, dans la crypte, dans la caverne. ειδωλον désigne ainsi en grec à la fois le fantôme, l'image, et partant l'imagination. Le verbe ειδω hésite lui-même entre la simulation et la dissimulation qui désigne à la fois voir (d'où le latin video) savoir lire ce qui paraît, semble, y être habile, mais aussi apparaître feindre, faible semblant. La dissimulation consiste bien à la fois à montrer et à cacher à se tenir à l'intersection entre le dire et le mentir en même temps qu'elle renvoie à l'ironie –socratique notamment – qui consiste toujours à feindre l'ignorance et la question quand en réalité on sait.

En grec, ειρω signifie dire d'où le latin tirera *verbe* ; ειρωνεια n'est jamais qu'une dissimulation de la parole. Il est ici le troisième secret de Romulus : la parole originaire est ironique !

Au secret de ce moment de la fondation (simul) en même temps que ce qui se révèle se cache, commence la parole d'Evandre, qui est, nous l'avons dit de substitution. Elle va être jetée, de côté, elle va mettre en parallèle c'est pour cela qu'elle est parabole. παραβαλλω. La catabole qui est fondation est une parabole.

Girard a tort de ne voir dans cette histoire que celle de la violence mimétique originaire sur quoi s'appuie la fondation à la fois de la cité et du rite. Cette substitution n'est pas que la mise à l'écart de la violence (para) elle est aussi la mise à l'écart de la parole. A celle originaire des bœufs se substitue désormais celle des lettres, de la pensée, des sciences. L'histoire peut commencer parce que le savoir débute. Et le savoir ne le peut qu'en substituant à la langue originaire son propre discours, sa propre grammaire, son propre lexique. Désormais tout est à prendre à côté, tout est à déplacer. C'est encore une invention de l'espace.

Fonder, c'est changer de registre lexical ; c'est changer de langue. C'est cela que Romulus tait.

Monter, descendre ; anabole ; catabole ; parler, écrire. La parole, le cri nous renvoient vers la montagne, la colline, les cieux ! A l'inverse, l'écrit nous renvoie vers la plaine. Toujours. Moïse entend la parole divine au Sinaï mais c'est dans la plaine que seront emmenées les tables. Platon sur sa colline, Aristote dans la ville.

## 4.2 De l'acte fondateur : un changement de logiciel

L'acte fondateur est donc bien ici : un acte logique qui consiste à ériger en principe, à faire sortir de l'espace ordinaire un désir, une aspiration (ce qu'on disait plus haut)

Tout semble tourner autour de la question du changement de langue, de logiciel. On

pourrait parfaitement s'arrêter là et se dire que finalement fonder c'est théoriser. C'est une première approche mais ce n'est pas la seule.

On peut juger l'hésitation lexicale à l'aune de ce que nous venons de découvrir : morale et éthique disent la même chose quoique l'une le dise en grec, l'autre en latin. Morale semble effectivement, dans la tradition philosophique en tout cas, plus aisément rattachée à une approche idéaliste de la question au contraire d'éthique qui renvoie à une problématisation matérialiste : les valeurs sont-elles des absolus à quoi nous nous devons de nous plier, ou, au contraire ne sont-elles que des généralisations de comportements dont on se contentera de rechercher la meilleure combinatoire.

La question est sans doute d'importance : elle en aura dans la suite de notre recherche ; pas nécessairement ici. En effet, dire la morale revient en fait à poser une hiérarchie, entre les choses, les hommes, les relations entretenues entre eux.

C'est nécessairement poser que ceci pèse (la valeur) plus que cela, et donc justifier cette hiérarchie. Cette dernière participe de la distinction entre sacré et profane : ιεροσ désigne ce qui est admirable et donc aussi sacré, mais aussi l'offrande mais aussi les entrailles des victimes et donc les augures. Partant aussi bien le prêtre (le hiérarque) que le temple.

Poser le problème en terme moraux, prendre une posture morale, faire la morale à quelqu'un qu'est-ce que cela pourrait bien vouloir signifier d'autre que de *distinguer* par une parole, qui se cache quand elle est ironique, qui placera en avant ce qui importe, que l'on consacre, que l'on sanctifie, que l'on sacrifie, étymologiquement.

A l'intersection du politique, du religieux et du droit, la morale classe et trie : crée des classes. Que cette taxinomie soit sociale, économique ou politique importe peu ici. La morale renvoie à l'objet, à notre rapport à l'objet : très exactement elle nous met, face à l'objet en tant que sujet. La sanctification de tel ou tel objet, nous y met en-dessous, comme celui qui doit être soumis à ce qui le dépasse. Je ne sais pas encore si c'est la classification des objets qui entraîne celle des hommes ou au contraire celle-ci qui produit l'autre, mais ici sur la ligne ceci revient au même. Le fondateur, mais nous savons qu'il s'agit d'un moment, reste celui d'une distinction qui a un sens : hiérarchique. Le fondateur ne classe pas, il donne l'ordre du classement, son sens. Sa cohérence.

Pourtant, force est de constater que ce moment de la fondation est sitôt posé qu'effacé ; enfoui, très exactement. Caché. On peut néanmoins en déceler quelques traits :

- il a partie liée avec la violence ; Celle-ci est partout : au début, à la fin

- il a partie liée avec la tourbe, la foule, le désordre

- il a partie liée à l'objet.

Dans la *Généalogie de la morale*, que l'auteur veut résolument polémique, Nietzsche soupçonne l'invention d'un arrière-monde, expression du ressentiment éprouvé par le faible contre un monde trop contradictoire, trop écrasant pour lui. Cet arrière-monde est ainsi l'expression même de l'inversion ou dévaluation des valeurs traduisant la victoire des faibles sur les forts, la morale devenant ainsi l'expression logique de la débilité, de la maladie.

Savoureuse critique, avec quoi il faudra bien se colleter, mais qui déplace explicitement le problème du côté du psychologique en se jouant d'une explication finaliste plutôt que causale. Nietzsche se demande pour quoi la morale – et non pourquoi ; pour qui la morale. C'est oublier que cet arrière monde peut s'entendre de manière tant logique qu'ontologique – au même titre que la vérité d'ailleurs. C'est assez insister sur l'importance de cette subtilisation d'un monde à un autre.

### 4.3 Le rite albain

Tite-Live n'en dit rien et c'est en soi une première indication. Albe et le Tibre dont le premier nom est Albula renvoient à blanc qui est sans doute une des formes de l'indistinction originelle. Pour autant, il n'est pas étonnant qu'elle doive être détruite pour que l'histoire de Rome puisse débuter.

Trois figures se détachent qui sont trois figures féminines : Rhéa Silva, la mère des jumeaux ; Véturie la mère de Coriolan ; Tarpéia enfin. Trois figures à quoi il faut rajouter celle générique des Vestales et donc celle d'Hestia. Toutes les trois sont à leur manière des figures négatives, en tout cas des figures en creux. On peut en faire plusieurs lectures à quoi il faudra sans doute s'attacher :

- une lecture générique tant il est patent que la figure de la femme – mais est-ce si étonnant dans le bassin méditerranéen ? – apparaît paradoxalement à la fois comme centrale et comme totalement négligeable ce que l'épisode de l'enlèvement des Sabines illustre bien.

- une lecture anthropologique dans la mesure où la question de la violence et du sacrifice se révèle ici dans toute son acuité. La grande sacrifiée, celle que l'on emmure vivante, reste bien la Vestale au point que l'on peut se demander si la ritualisation qui est mise en scène de la violence mimétique n'est pas d'abord la substitution de la mort du bœuf à celle de la

femme, et que, simplement la tragédie soit la mise en scène de la négation de la femme.

- une lecture morale enfin dans la mesure où, ce que nous cherchions comme ayant été enfoui dans les fondations qui assoie le socle de la cité ne soit pas justement le corps emmuré de la Vestale, faisant d'elle tout à coup le principe que nous cherchions.

Par un certain côté les figures féminines peuvent se lire comme l'envers du rite grec. Ici, il était question de caverne, de traces, inversées, certes, troublantes, rusées évidemment, qu'il fallait retourner pour récupérer les bêtes ; là ce sont les femmes que l'on enterre, vivantes !

Rome contrairement à Athènes ne sort jamais de la caverne : on ne saura jamais ce qui s'est exactement passé dans la caverne de Cacus.

Rhéa Silva est la figure même de la victime. Contrainte d'être vestale par son oncle Amulius qui avait évincé Numitor du trône. Violée par Mars, elle donna naissance aux jumeaux. Emmurée vivante pour avoir enfreint sa chasteté. Trois fois victime et pourtant fondatrice. Mais fondatrice absente.

Tarpéia ensuite : figure ambiguë de la trahison qui, lors de la guerre entre Albe et Rome laisse entrer les Albains. On ne sait trop qui elle trompe, les récits divergent, mais il semble bien que ce soit pour prix de richesses, les bijoux portés par les guerriers. Figure deux fois honteuse de la trahison, à la fois parce qu'elle trahit les siens et parce qu'elle trahit son engagement de Vestale.

La mère de Coriolan, enfin, Véturie, qui se trouve à cette intersection entre deux espaces qui la feront perdre à tout coup : que Coriolan gagne ou perde face à Rome, elle perdra de toute façon soit en tant que romaine soit en tant que femme.

### 4.4 en dessous du mythe, une philosophie de l'objet

Il faut le répéter : une morale suppose toujours une métaphysique implicite, à l'instar du langage, ou, si l'on préfère une idéologie latente. Le système de valeurs qu'elle dispose et fait fonctionner suppose une hiérarchie entre les choses et les êtres, entre ce qui pèse et ce qui est négligeable. Une morale est toujours finalement une philosophie du lien et, de ce point de vue, exerce la même fonction qu'une religion. Je n'ai jamais tenu pour rien que l'antonyme de religion soit précisément négligence.

Quelque chose distingue d'emblée la démarche romaine : contrairement aux grecs, Rome ne s'embarrasse pas de théorie ! non qu'il n'y en eût une, mais elle est implicite et, finalement n'importe laquelle eût fait l'affaire. Tous, nous avons, à un moment ou à un autre, regardé Rome avec une moue dédaigneuse : une cité qui n'aura pas même été capable

de s'inventer ses propres dieux et aura d'abord récupéré ceux des grecs puis celui des juifs ; une cité qui se sera épargné de fonder une philosophie qui lui permette de penser son rapport au monde et se sera contentée de traduire une philosophie grecque qui venait d'ailleurs. Son seul apport théorique, finalement, sera de faire la synthèse entre Athènes et Jérusalem, mais ce sera déjà une seconde Rome. En attendant la troisième bien plus tardive, qui me semble commencer avec Galilée.

Nous l'avons écrit, fonder c'est d'une certaine manière effacer les traces : ce que Romulus cache c'est qu'il n'y a rien à cacher ! en réalité c'est faux. Ce qu'il y a en dessous, c'est une tombe, en réalité plusieurs. Mais d'abord celle de Rhéa Silva.

Par trois fois la même histoire qui ne dit pas exactement la même chose selon qu'on la regarde du côté des femmes ou du côté des hommes. De leur côté, l'histoire est connue : c'est une histoire de vengeance, de violence, de vol ou de viol. Le père c'est Mars.

Du côté des femmes, c'est autre chose : par trois fois au moins, la ville est fondée en échappant à la ville originaire : Carthage, Albe, Rome. Par trois fois, pour éviter un conflit on s'en va fonder une autre ville. Par trois fois c'est par un accord avec les autochtones que cette ville est fondée. C'est le cas pour Didon, c'est le cas pour le fils d'Enée ; c'est le cas pour Romulus. A chaque fois, Carthage, Albe, Rome, une femme meurt et c'est sur sa tombe que s'érige la ville. A chaque fois, une duplication : deux Troie seront fondées dont l'une ne fera pas souche ; Lavinium se dupliquera en Albe ; Albe en Rome. A chaque fois un accord, un contrat, une alliance qui tourne mal. A chaque fois une femme que l'on enterre vivante.

Pour autant que la femme soit une virtualité blanche, pour autant qu'elle soit l'indistinction alors oui l'enterrer c'est fonder. La femme est sujet. Elle sera mise à bas !

Rome fait le pari de l'objet, pas du sujet. Ne cherche pas d'où viennent les choses et remet les compteurs à zéro. Rome fonde son propre calendrier. Avant ? Rien ou de si confus qu'il n'est pas la peine d'en parler, encore moins de l'interpréter. Rome fait le pari du silence, pas de la parole. Rome invente la radicalité, la racine : le bois.

Rome le met même en scène : le bois d'asile. Invente même ainsi la scénographie des commencements. Qui passe par le bois d'asile devient vierge. Cesse d'avoir un passé. Est romain. D'où qu'il vienne, quel qu'il soit. Rome ne s'embarrasse pas de préalables : Rome invente le radical commencement. Rome invente l'histoire.

Commencer absolument une série c'est effacer les traces laissées. Non pas dire qu'il n'y a

pas d'avant, mais simplement n'en pas parler, n'en rien dire ; l'enfouir. Au commencement était le silence. Celui des augures qui ne permettent pas de distinguer d'entre les jumeaux qui doit gouverner mais ce silence est tonitruant parce que c'est celui des armes. Au commencement est le silence : celui de Rhéa Silva que sans doute l'on enterra vivante.

Si le rite grec laisse entendre qu'il n'y a rien que l'on enfouisse dans les fondations, le rite albain au contraire enfouit : mais Rome se refuse à l'analyse, à l'interprétation ! Ne dénoue pas les fils. Sans doute est-ce pour cela que Rome est condamné à répéter sans cesse sa propre fondation et la violence originaire qui l'accompagne.

A y bien regarder Rome fait l'inverse de ce que théoriquement nous tentons tous de faire : après tout penser qu'est-ce sinon définir l'objet d'étude, se donner les moyens méthodologiques de l'appréhender et s'adonner via un appareil de preuves er de démonstrations, à l'effort d'explication. Penser c'est expliquer et analyser. Rome n'explique pas, mais enfouit. Rome ne délie pas, mais entremêle et enfouit. Rome n'explique pas, mais implique.

Ce n'est pas que Rome ne pense pas : plutôt que de faire de la connaissance le préalable de l'action, Rome agit comme si elle savait. Rome est au centre d'un cercle vicieux : pas d'action efficace sans une connaissance du monde mais en même temps pas de connaissance sans une théorie quelconque. Rome le sait, Rome le sent : Rome l'enfouit … et passe à autre chose. Mais d'un autre côté, il faut bien vivre, il faut bien agir. Sans doute l'action est-elle première. L'humanité ne se pose que les questions qu'elle peut résoudre car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. Mais en même temps elle ne peut se passer de représentation et celle qu'elle se donne excède manifestement ses capacités. Pas de pratique sans théorie, mais pas non plus de théorie sans pratique : on tourne en rond. Mais Rome le sait et fut sans doute la seule à le savoir résolument. Faut-il y voir un hasard ? en tout cas l'hégémonie grecque fut assurément intellectuelle mais pas politique. A avoir voulu faire le chemin initial du côté de la théorie, à avoir déserté la caverne, Athènes brille mais ne domine pas. A l'inverse Rome fait le pari du réel, de l'objet, enfoui au tréfonds du réel la théorie… et Rome est éternelle !

On doit pouvoir en tirer deux séries de conséquences tant au niveau de la connaissance que de l'action. Nos théories sont toutes du côté du sujet, jamais de l'objet : ce que nous présente Rome c'est précisément une philosophie de l'objet.

Ce qui semble disposer deux types de fondations : M Serres évoque la caverne comme

une grille de lecture : Athènes nous pousse à en sortir en offrant la lumière qui aide à comprendre le monde ; Rome en revanche aurait un véritable culte de l'objet, en le laissant à son statut de boite noire.

Notre thèse est qu'il faut nous penser avec le monde et de ce point de vue tout semble bien dépendre de l'objet.

Il est ce qui est jeté en face de moi, qui ipso facto deviens sujet, soumis. C'est ce rapport qui semble pervers et, en réalité, condamné à un dramatique jeu de qui perd gagne ! tout se passe comme si, ne pouvant m'affirmer qu'en face du monde, celui-ci dût nécessairement perdre pour finalement gagner à la fin. Tout semble se passer, mais cette lecture est trop facile, comme si dialectiquement, l'esclave était le monde qui dans ce terme de la réconciliation serait qui donnerait le la final. Mais c'est sans compter sur la contradiction initiale qui veut qu'en réalité ce soit moi qui suis sujet, moi qui suis jeté en dessous.

Sans doute faut-il reprendre la question des deux côtes successivement : du côté de l'objet, puis du côté du sujet. Se souvenir que ce qui perd, se sauve ou sauve et qu'ainsi ce qui se gagne d'un côté finit toujours par se perdre de l'autre – et inversement. Ce que l'on observe parfaitement dans ce texte de Bataille :

> *Dans la mesure où l'homme s'est défini par le travail et la conscience, il dut non seulement modérer, mais méconnaître et parfois maudire en lui-même l'excès sexuel. En un sens, cette méconnaissance a détourné l'homme sinon de la .conscience; des objets, du moins de la conscience de soi. Elle l'a engagé en même temps dans la conscience du monde et dans l'ignorance de soi. Mais, s'il n'était d'abord devenu conscient en travaillant, il n'aurait pas de connaissance du tout : il n'y aurait encore que la nuit animale.*

Ce que je gagne en connaissance du monde, je le perds en connaissance de soi. Mais en même temps ce qui se gagne en connaissance ici, se perd là (Heisenberg). Quand je jette la lumière sur le monde, inévitablement je projette de l'ombre : je m'interpose entre la lumière et le monde. Ce que révèle l'acte fondateur est donc en même temps un prix à payer pour ce qu'il cache ; et ce qu'il cache un prix à payer pour ce qu'il révèle.

Et le paradoxe est ici : parce que nos théories penchent du côté du sujet, elles se condamnent à le méconnaître alors même qu'elles en font le centre ! Nos sciences humaines sont si tardives, si fragiles encore. Même s'il faut admettre que prendre le parti inverse, celui de l'objet nous condamnerait invariablement à le méconnaître. C'est pourtant celui que fait Rome : elle ne s'enfuit pas, elle enfouit ; elle ne se sauve pas, elle incruste, incarne. Rome est tout entière en Rome, tous les chemins y mènent : dès lors il ne sera plus nécessaire de quitter la ville, trop pleine, pour en refonder une autre. Rome ne vient pas à nous c'est nous qui, itérativement, allons vers elle.

Mais Rome en se cachant ainsi se condamne à répéter l'insupportable litanie des meurtres, des viols et des vols. Rome est partout chez elle ; elle est universelle et c'est pour cela qu'elle trouvera aisément son compte dans le catholique. Rome réunit : una catholica ecclesia ; elle est union, réunion et c'est sans doute ici que réside sa force. Elle n'exclut pas, elle inclut ; toujours. Comme toute terre d'émigration, elle a besoin qu'on la rejoigne ; elle est lien. C'st peut-être pour cela qu'elle ne théorise pas, qu'elle ne peut ou veut théoriser car elle sait combien finalement penser c'est analyser, découper, critiquer quand justement sa démarche est de nouer.

Mais en même temps parce qu'elle enfouit, elle s'interdit de parvenir véritablement à réaliser ce lien et se condamne à reproduire le meurtre.

C'est pour cela qu'il faut penser Hestia

## 4.5 Les quatre figures d'Hestia

### 4.5.1 l'enracinement

Dans la mythologie grecque, Hestia est presque toujours associée à Hermès : elle incarne le foyer, l'intime, l'attachement à la terre quand Hermès renvoie à l'extérieur, au voyage, à l'action. A eux deux, ils opèrent une distribution entre masculin et féminin que n'eût pas désavouée Freud : c'est qu'à eux deux, se lit un rapport à l'espace, au monde qui dessine en même temps une ligne de partage entre le masculin et le féminin.

Résistant aux avances de Poséidon et d'Apollon, Hestia fait vœu de chasteté en échange de quoi elle reçoit de Zeus le privilège d'être honorée en chaque demeure humaine, en son centre (μεσω οικω) [9]. Au centre du mégaron, le foyer : circulaire dans cet espace quadrangulaire, le foyer est fixé au sol. Il est l'enracinement même de l'espace humain à la terre, gage de fixité, d'immobilité. Pour le grec, l'espace domestique est fermé, protégé et sa connotation féminine est très forte . A l'inverse Hermès, est sur le chemin, il est le chemin : où les hommes se rencontrent, échangent voire s'opposent, il est là témoin ou messager, conducteur des âmes, il est le passeur par excellence, le médiateur entre le sommeil et la veille, entre la vie et la mort, entre les hommes et les dieux. Hermès, c'est l'extérieur, la

[9] JP Vernant, Mythe et pensée chez les grecs, La découverte, Paris, 1996, p 162
*Parce que son lot est de trôner, à jamais immobile, au centre de l'espace domestique, Hestia implique, en solidarité et contraste avec elle, le dieu véloce qui règne sur l'étendue du voyageur. A Hestia le dedans, le clos, le fixe, le repli du groupe humain sur lui-même ; à Hermès, le dehors, l'ouverture, la mobilité, le contact avec l'autre que soi. On peut dire que le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace : l'espace exige un centre, un point fixe, à valeur privilégiée, à partir duquel on puisse orienter et définir des directions, toutes différentes qualitativement ; mais l'espace se présente en même temps comme lieu du mouvement, ce qui implique une possibilité de transition et de passage, de n'importe quel point à un autre.* Ibid., p 159

mobilité, l'imprévisible, la force centrifuge

Il est ici d'abord le rite albain tant il se dit que c'est Enée qui importa le culte d'Hestia. Fonder Rome, c'était lui trouver un centre et enfouir le centre au plus profond du sol. Chercher les valeurs fondatrices dont nous supposons qu'elles sont ce sur quoi s'érige la cité, se justifient nos comportements, se légitiment nos règles et nos lois revient alors à comprendre ce qui se joue derrière cette figure d'Hestia et, surtout, comment se justifie la distribution entre la fixité et le mouvement. Romulus est albain, il perpétue Albe et trace un sillon offrant à l'espace de la cité cette forme circulaire qui est à la fois la figure parfaite pour un grec et la figure féminine de la fixité.

C'est ce centre qu'il importe de penser parce qu'il est peut-être essentiel, mais n'est en même temps que la moitié de l'être : il n'est pas de chemin qui n'aille quelque part ni ne provienne de quelque part.

Il y a au fond deux façons de penser le chemin : en tout état de cause il est intervalle entre une destination et un point de départ. Le chemin est au milieu, il est le milieu entre moi et le monde, moi et les autres. Il est l'intermédiaire et le mot lui même semble se dupliquer lui-même : à la fois entre et medium. On peut voir dans la destination ce qui donne son sens au chemin : on aura alors une représentation plutôt dynamique à entendre du côté d'Hermès. Mais on peut aussi voir dans le point de départ ce qui rend possible le chemin : c'est alors la statique que l'on privilégiera. On peut le voir enfin comme intermédiaire pur, c'est alors, et alors seulement que se pose la nécessité du couplage Hestia/Hermès. Or, Hermès est partout, ubiquiste, dès lors insaisissable ; Hestia, elle est muette, tellement ancrée dans la terre qu'elle semble se confondre avec Gaia.

Hestia est, étymologiquement, substance : ce qui se tient en dessous. Elle est stance qui maintient. Elle est ordre, et plénitude. Elle est ousia ουσια, le fait même pour un être de continuer à être ce qu'elle était. L'espace grec semble hésiter longuement entre ces deux configurations, au fond entre l'ordre et le mouvement et le fait d'autant plus que sa représentation cyclique du temps laisse à entendre que le mouvement ne serait lui-même qu'une apparence, une illusion, en tout cas une instabilité provisoire. C'est sans doute en cela qu'Hestia est révélatrice parce qu'elle est femme et à ce titre à la fois garante de la fixité et du changement : son enracinement, les textes le disent et le répètent, prend la forme de sa virginité. Elle n'engendre pas, ne participe en rien au devenir et a au contraire pour rôle de tout ramener à l'identité du foyer, à l'identique. Elle est le principe d'identité incarnée en assurant la permanence. Mais en même temps elle est femme : d'où son ambivalence.

Toute femme se mariant, bouge, change, transite et devra bien incarner ailleurs l'identité d'un foyer qui n'est pas le sien. Sa virginité n'a pas d'autre sens et c'est pour cela que toute infraction, volontaire ou non à cette virginité empêche la vestale d'exercer encore son ministère. C'est pour la même raison que la παρθενοσ reste le prix à payer pour incarner le foyer, pour résider au milieu des hommes.

Qu'on le veuille ou non, parce qu'engendrant la femme reste toujours peu ou prou la maîtresse du temps, et donc du mouvement. Cette contradiction, disons plutôt cette ambivalence est résolue dans la pensée grecque par le rôle passif qu'elle est supposée jouer dans l'enfantement : en n'étant que réceptacle passif de la semence, l'homme reste seul acteur, seul géniteur, est symbolisée par la virginité d'Hestia qui ce faisant prolonge le foyer. La femme n'est pas motrice, ce rôle est réservé aux hommes : en revanche elle est moteur immobile. Parce que le foyer est ancré dans la terre, que l'enfant naît du foyer plus que de la femme, on observe un lien très fort entre la terre et le groupe qui la cultive d'où le mythe d'autochtonie. La femme est donc à la fois objet d'un échange commercial et objet de labour : elle est ce qui s'ensemence. Par voie de conséquence elle est aussi ce qui thésaurise, stocke et représente ainsi à la jointure de 'espace intérieur du foyer et de l'espace agricole de l'extérieur, la préparation de l'avenir. Elle n'est pas acte, trop ancrée dans la terre pour cela ; elle n'est pas mouvement, trop rivée à l'espace intime pour pouvoir seulement sortir, mais en partenariat avec Hermès elle rend possible le fruit comme le trésor. Oui elle est moteur immobile, à la jointure entre l'impulsion et la permanence.

Tout à fait révélatrice, rappelle JP Vernant, la fête des *Amphidromies* : la présentation du nouveau-né par quoi il reçoit un nom, procède d'une déposition à terre de l'enfant en même temps que d'une ronde du nouveau né passant de bras en bras autour du foyer. L'attachement au sol révèle à la fois la qualité de mortel et son attachement au foyer.

A ce titre on peut considérer l'acte de naissance de Rome comme une figure symbolique de ce dépôt au sol : on y trouve à la fois la figure féminine et parfaite du cercle et l'ancrage au sol. On comprend mieux aussi ce que pouvait représenter d'offense, de forfaiture, le fait de franchir le sillon : c'était pour Rémus, ne pas reconnaître le foyer, marquer sinon son hostilité, mais sa qualité d'étranger. Romulus fonde Rome en lui donnant son nom, en faisant tournoyer l'enfant autour du foyer encore à créer. C'est fonder que de tourner en rond et de passer de main en main ce qui naît. Rémus ne fonde rien, il ne dépose pas le nouveau né au sol et récuse le cercle. En récusant le sol, il récuse autant sa mère que le foyer ; il récuse le sol, la terre : par définition il devient sans terre, sans sol et donc impur,

pour autant que ce lien d'avec la terre est ceci précisément qui donne à la fois identité et force. Hermès, lui, n'entre jamais ; Rémus sort : on ne peut même pas dire qu'il soit du côté d'Hermès : il devient ξενοσ !

### 4.5.2 la pureté

Les textes le disent, Fustel de Coulanges le répète[10] : le politique participe du religieux en cela même qu'il est lien. Mais la cité grecque n'a rien à voir avec la cité moderne, pas plus que le sentiment religieux. La cité antique est confédération de familles qui, le plus souvent restent sur des territoires séparés ; leurs dieux sont propres à chaque foyer et le définissent. Le tracé même des limites de la ville, tel que le raconte Plutarque illustre combien ici encore il s'agit de préserver l'intégrité du foyer. On trouve dans *La Cité Antique* de Fustel de Coulanges une description assez complète du rituel de la fondation de Rome. Et c'est en réalité le même rituel que celui des Amphidromies : autour du feu allumé pour la circonstance chacun des hommes se soumet à l'épreuve du feu pour se purifier ; l'équivalent de la danse et du portage à terre est représenté par la fosse circulaire dans laquelle chacun jette une motte de sa terre natale. Ainsi est respecté l'enracinement, l'intégrité du foyer. Romulus distribue ainsi un espace sacré, immobile, le centre, puis dans un second temps trace les limites de la ville, limites là encore circulaires ; mais pour bien désigner que pour autant cet espace ne saurait être clos, autarcique, quoique sacré et donc infranchissable, il soulève le soc de la charrue pour laisser l'intervalle de portes ; mais pour bien marquer la dimension sacrée de cet espace, il consacre à la religion, de part et d'autre de la ligne, un espace – le pomerium- qui ne saurait être ni franchi, ni cultivé.

L'acte fondateur distribue donc l'espace entre le sacré et le profane : c'est ainsi, au moment même où il réunit qu'il sépare, qu'il distingue. Contrairement au rite d'Hercule qui consacre l'effacement des origines et un changement de logiciel, celui d'Hestia consacre la distinction entre une intériorité qui serait pure et une extériorité qui serait dangereuse. Peuple de bergers, de marins et de commerçants, le grec sait qu'il y a un extérieur avec quoi il faut composer. C'est ce rapport à l'autre que fonde le rite fondateur quand celui d'Hercule fonde le rapport au monde.

[10] *La cité était une confédération. C'est pour cela qu'elle fut obligée, au moins pendant plusieurs siècles, de respecter l'indépendance religieuse et civile des tribus, des curies et des familles, et qu'elle n'eut pas d'abord le droit d'intervenir dans les affaires particulières de chacun de ces petits corps. Elle n'avait rien à voir dans l'intérieur d'une famille ; elle n'était pas juge de ce qui s'y passait ; elle laissait au père le droit et le devoir de juger sa femme, son fils, son client. C'est pour cette raison que le droit privé, qui avait été fixé à l'époque de l'isolement des familles, a pu subsister dans les cités et n'a été modifié que fort tard*
Fustel de Coulanges, *La Cité Antique, la cité se forme*

Ce n'est pas que l'autre soit rejeté ou nié : il est même reconnu en tant que tel dans une répartition descendante qui parle d'elle-même entre étrangers, métèques et barbares. Celui qui gère le rapport à l'autre mais n'entre jamais dans la cité, c'est Hermès. Lui, reste à la porte : il est la transition, la transaction, présente dès le départ par le soulèvement du soc de la charrue. L'espace de la porte n'est pas sacré, il est donc franchissable. Ce faisant Romulus distribue aussi les rôles entre le féminin et le masculin.

On peut y voir, tel Lévi-Strauss une tendance fondamentale de l'esprit humain, on peut y voir un des effets dialectiques de la phénoménologie de l'esprit, tel Hegel, on peut y voir tel Caillois le fait même du religieux qui distribue espace comme temps entre sacré et profane, ce qu'illustrent parfaitement les fêtes. Se profile ici moins le rapport au monde que le rapport à l'autre.

La différence est néanmoins forte entre la manière dont Rome et Athènes règlent la question de l'autre. Rome est une ville nouvelle, une ville vide. Elle a besoin d'apports extérieurs contrairement à Athènes qui aura toujours plus ou moins tendance à se sentir menacée par le barbare. Rome ne le distribue pas à l'extérieur dans ces cercles concentriques qui vont de l'ennemi pur – le barbare – au proche immédiat qui a juste le défaut de ne pas être d'ici, Rome, au contraire absorbe.

En reproduisant le rite albain, Romulus en change complètement la donne : bien sûr il reproduit le rituel de la terre sacrée mais en inverse totalement la signification : à sa façon il réinvente le boustrophédon. Ce centre n'est plus une fixité autour de quoi tourne, il est au contraire ce vers quoi tout converge. Il reproduit le cercle, figure parfaite de l'espace antique, mais ce cercle se dessine, comme une figure géométrique à l'aide d'un compas. On passe du μεσω au κέντρον. Romulus invente, d'emblée, l'empire. La dynamique. Et, du coup, invente une nouvelle géographie de l'hospitalité. Le mouvement ne va plus de l'extérieur vers l'intérieur mais bien, à l'inverse de l'intérieur vers l'extérieur. Romulus dessine certes une frontière mais elle est ouverte. Ouverte à l'autre, ouverte au monde au moins en tant qu'espace de conquête. Ce n'est sans doute pas un hasard si nous avons retenu de la fondation de Rome le récit du sillon plus que le creusement du centre sacré. C'est que, désormais, c'est là que tout se jouera, sur la ligne, sur l'espace intermédiaire de la porte où se tient Hermès. La porte s'appelle mundus mais c'est sur l'univers qu'elle ouvre. Frontière ouverte ou fermée, nous n'avons cessé de l'écrire : tout se joue ici sur cette ligne profane et étrange à la fois.

D'emblée la Vestale est tue, ou tuée, emmurée vivante : un temple s'érigera au lieu de sa

tombe. Le centre est un simple point géométrique, il cesse d'être enracinement : il est devenu point de repère ! Muet

### 4.5.3 l'hospitalité

Contrepartie de la mise à l'écart de l'étranger, l'hospitalité est une des grandes vertus du monde antique, quelque chose comme une impérieuse obligation, comme le change que l'on donne à l'exclusion du tiers. Le terme est étrange, pour son ambivalence et semble dessiner comme une valse hésitation qui traduit notre rapport si complexe au monde. Hostire signifie à la fois mettre à niveau, rendre la pareille, mais aussi frapper. D'où le fait qu'on en puisse tirer à la fois hostis et hospitis, l'hôte et l'ennemi. Dans notre langue elle-même, on le sait, l'hôte parvient à désigner à la fois l'invitant et l'invité même s'il est vrai, comme le souligne M Serres que cette polysémie ne concerne que le masculin : l'hôtesse désigne toujours la puissante invitante.

Obligation morale plus que vertu qui paraît tombée en désuétude à mesure que nos états l'eussent prise en charge ? Peut-être ! Assurément obligation d'autant plus forte que la mise à l'écart de l'étranger sera prononcée : dans un espace totalement ouvert tel que semble le dessiner la modernité, où du virtuel au réel, la mondialisation aura couru ses effets, la distinction entre intériorité et extériorité se sera faite tellement discrète que la règle de l'hospitalité aura perdu toute signification. A quoi bon en effet accueillir chez soi quelqu'un qui, d'emblée, est chez lui, partout.

L'hospitalité est un don où l'anthropologue voit aisément la réminiscence de ce système du don/ contre don c'est-à-dire aussi pour reprendre M Mauss, le soc sur quoi se fonde toute socialité. C'est encore Hestia qui préside à ce rituel de l'hospitalité : sacrifier à Hestia c'est partager un repas qui réaffirme l'identité et la solidité du foyer auquel dès lors tout étranger est exclu. En revanche tout hôte ou toute membre de la famille revenant de l'extérieur sera d'abord conduit au foyer, en quelque sorte purifié : que ce soit Hestia qui préside ainsi à la relation avec l'étranger montre bien que l'essentiel reste la fixité autour de quoi tout tourne, mais désigne en même temps que cette fixité ne saurait être autarcique.

Le récit de la fondation inverse pourtant totalement ce schéma : Rome se joue constamment du droit de l'hospitalité en le mêlant à celui de la guerre. Hostis, hospitis : les mots sont les mêmes qui renvoient à ce que M Mauss avait bien vu : poussé à son extrême, le système du don entraîne une situation de violence.

Trois récits l'attestent :

Le bois d'asile d'abord : espace sauvage, étrange et étranger qui, à la marge de la cité

certes, pas dedans, est un opérateur de blanchiment. Qui passe par lui, ami ou ennemi, devient romain et peut dès lors entrer dans la cité. Le véritable foyer est ici, à la marge, qui permet de recevoir quiconque le désire. En ménageant autour du sillon un espace blanc, réservé aux dieux, Romulus déplace le centre de gravité de la ville : moins l'enracinement que la relation à l'extérieur, à l'autre l'enracinement change de sens. En mettant moins l'accent sur la permanence que sur la relation, le culte d'Hestia sanctifie un mouvement centripète plutôt que centrifuge.

L'enlèvement des Sabines ensuite : Rome n'ayant pas de femmes s'est peut-être inventé son espace mais pas sa postérité ; se voyant interdire à l'extérieur de pouvoir contracter mariage et alliance par les autres cités rétives, Rome force le destin, mime l'hospitalité, invite les Sabins à la fête de Neptune équestre et ravit leurs femmes. De la guerre qui suivit, il ressort ceci essentiellement que Rome n'extermine pas, mais absorbe : en contraignant les sabins à délaisser leurs maisons, leurs foyers et à rejoindre Rome, elle brouille la frontière avec l'étranger. Le xénos est un romain qui s'ignore.

L'itérative inclusion / exclusion des femmes crée une zone d'ombre où tout semble se brouiller. En ravissant les sabines, Rome fait entrer l'ennemie chez elle, mais aussi celle qui intercesseur fera cesser le combat et nouer l'alliance. Chacun, tour à tour change de position et celui qui est dans la ville, hôte en même temps qu'intrus. Les sabines ont devant elles, certes des pères ou des frères, mais en même temps des ennemis. Tarpéia, traîtresse de laisser entrer les siens pour reprendre Rome ou d'avoir monnayé ses services et offensé par là son statut de Vestale ? Amie ou ennemie ? Romaine ou Sabine ? Les identités s'effacent ou, plus exactement, il n'est pas un des protagonistes qui ne pourrait tour à tour prendre l'un ou l'autre de ces statuts. Conducteur ou traître ?

Rome triche, Rome mélange, Rome est mélange et c'est sans doute sur les figures de femmes que s'observe le mieux ce mélange. Rome dessine un espace sans réelle frontière, où les marges en tout cas sont grises, ambivalentes. Rome a les même caractéristique que l'espace : on peut la diviser en d'autant plus infimes particules que l'on voudra, ce sera toujours Rome. Rome est une grandeur continue, sans réelle frontière, sans limite ; elle existe de s'épandre constamment. Elle ne cherche pas la pureté, elle invite. Rome n'est pas une cité mais une ville ; ouverte.

Ce faisant elle invente un nouvel espace politique : tout en reproduisant le rite même de la cité antique, et en ceci encore elle triche, Rome l'invalide en biffant autant que faire se peut l'impérieuse obligation de l'enracinement et de la pureté. Concept sulfureux, s'il en

est, la pureté peut se définir, même physiquement comme le contraire du mélange, comme l'absence d'élément étranger.

### 4.5.4 l'ambivalence

On peut aisément produire de cette tricherie une double lecture, mais il n'est pas impossible qu'elles se vaillent. Morale, elle condamnera la subornation, le manquement aux normes, générateur de violences répétées. Politique, elle observera que c'est cette ruse même qui offrit à Rome la possibilité même de son expansion. En même temps on ne pourra s'empêcher de s'interroger sur ces fondations qui tantôt parviennent à se réaliser par conciliation, tantôt par guerre comme si hostilité et hospitalité revenaient finalement au même.

Dans la rapine inaugurale, le moment semble intéressant de l'interposition des femmes. Ce sont elles qui font cesser le combat et poussent à la conciliation, au partage même puisqu'à la suite, et pour une période donnée, Rome aura deux rois. Ce qu'elles proclament, c'est l'équivalence des protagonistes. Tour à tout ennemis et amis, la victoire des uns ou des autres fera leur malheur : à la fois objet du conflit et agent de la réconciliation. Etrangères, mais en même temps romaines.

Dans ce monde d'hommes qu'est l'antiquité, où la femme ne vaut que comme objet transactionnel que l'on s'échange au même titre que les terres, que l'on féconde, elle ne paraît exister que, soit comme objet de conflit ou comme principe. Hestia, elle-même ne vaut que comme pôle d'une dualité où Hermès compte au moins autant qu'elle ; ne pèse que pour autant que, retirée du monde et vierge, elle puisse symboliser l'enracinement et l'identité.

Mais ces femmes-là n'ont pas d'identité ; mais ces femmes-là ne sont pas vierges. Il suffit qu'elles interviennent pour que l'histoire, brusquement change de sens. Elles le peuvent précisément parce que, femmes et mères à la fois, elles sont à l'intersection, sur la ligne, toujours. Ceci ne leur vaut pas réhabilitation pour autant – la logique patriarcale est tellement forte – et il est vrai qu'elles demeurent cet objet que l'on se passe et s'échange : n'importe quel ventre suffit, après tout et la violente mise en évidence de l'importance de la mère s'accompagne immédiatement de sa relégation en tant que femme.[11]

[11] Plutarque :
« Mais, si c'est pour nous que vous combattez, emmenez-nous avec vos gendres et vos petits-fils ; rendez-nous nos pères et nos proches, sans nous priver de nos maris et de nos enfants. Nous vous en conjurons, épargnez-nous un second esclavage. »

Mais quand même : celle qui était traditionnellement recluse à l'intérieur, celle qui ne pesait qu'en tant que symbole, subitement entre dans l'arène et bouleverse tout. Ce n'est pas la mère, ni la femme, non plus que la jeune fille, mais toutes ensemble. C'est qu'elles jouent sur plusieurs espaces en même temps, qu'elles jouxtent la frontière, la limite. Elles se placent à l'endroit même où ce qui gagne, perd. Et subitement le tracé du sillon devient flou : qui est dehors est ami, qui est dedans ennemi ; l'est, l'était ou le sera ! Les sabines entremêlent ces espaces, il n'est plus ni vraiment de dedans ou de dehors, d'ami ou d'ennemi : les places sont interchangeables.

D'où deux leçons :

La frontière ouverte crée l'ambivalence et change complètement la donne. Sur la ligne, parce qu'on se joue sur deux espaces imbriqués, la logique binaire explose et tout à coup l'on peut à la fois perdre et gagner

Dès que l'on sort de la binarité, on quitte en même temps la logique de la violence mais donc aussi celui du travail du négatif : la dialectique.

Celui qui joue la permanence, la pureté finit toujours par perdre : la cité antique de trouver plus d'ennemis à l'extérieur que d'amis à l'intérieur ; la Vestale de ne pouvoir sans trahir sortir ; de devoir restée cachée ou mourir. Le principe d'identité a maille à partir avec le principe de tiers exclu ; inévitablement. Celui qui trace au cordeau sa ligne gagne assurément du côté de la connaissance, mais à force d'exclure, perd du côté de la vie à force de négations et de violences. Qui prend le pari de la frontière, du flou, de l'incertitude gagne du côté du temps, de la vie.

On pourrait se demander quoi de la femme produit cet effet, cet exemple. Son ambivalence, mais alors force est de reconnaître qu'elle est bien dans la posture de devoir toujours perdre : ce qu'illustre l'exemple de Véturie ? Non c'est bien son intrusion entre les combattants qui produit leur gain ; ne pas le faire eût provoqué leur perte irrémédiable. D'où cette leçon terrible terrible dans sa dualité : on lira toujours la qualité d'une société à la place qui est faite aux femmes ; en même temps le partage qui s'inaugure ici dispose bien d'un côté la femme comme intercesseur et redresseur et de l'autre l'homme comme guerrier. La logique binaire est affaire d'homme comme la morale ; la logique du flou est féminine, intrusive.

C'est toute l'ambiguïté de Rome que l'on retrouve ici : par Hercule, elle tue, efface les traces, change de logiciel et perpétue la logique binaire de l'exclusion. Par Hestia, au contraire, elle s'incruste, joue le flou et s'offre la pérennité. En jouant sur les deux terrains

elle se condamne à reproduire la violence initiale : nous n'en sommes toujours pas sortis.

Or ce qu'il cache c'est Hestia, c'est la vierge, c'est la victime.

Mais ce que Rhéa Silva cache, c'est que toute fondation est série de victimes

## 5 Fonder, c'est ériger

Nous l'avons dit, le temps de la fondation est toujours ternaire : sortir ; creuser et, enfin exhausser. Nous y voici !

Après les fondements, la prise de hauteur mais il faut se souvenir qu'elle n'est pas première : lui aura précédé, pour sortir de l'indécision initiale, la montée respectivement sur l'Aventin et le Capitole, des deux jumeaux pour lire les augures - pour inaugurer.

C'est sur le Capitole, tout de suite, que Romulus érige les fortifications entremêlant d'emblée le sacré et le politique, la défense de la ville et son propre exhaussement. *Se grandir lui-même par les marques du commandement* dit Tite Live. C'est, plus tard, sur cette même colline qui marque la grandeur de Rome, que Tarquin érigera le temple dédié à Jupiter, Junon et Minerve.

C'est ainsi toute l'ambiguïté de l'exhaussement qui se trouve ici illustrée : celui qui consacre, se consacre lui-même et c'est bien la marque du grand sacrificateur que de se sacraliser d'un même tenant. Ce pourquoi le moment de l'érection est toujours tout particulièrement sensible qui dit, sous le partage nécessaire d'entre le sacré et le profane, une philosophie implicite du pouvoir et donc de l'action.

L'on a bien ici le troisième terme de cette quête des fondements qui devrait nous permettre de justifier enfin les trois principes (solidarité, réciprocité et pesanteur et grâce) que nous avions cru pouvoir repérer en commençant.

Or, encore une fois, de ces moments d'érection, les textes sacrés nous portent témoignage à plusieurs reprises qui dessinent autant de modalité de la fondation que possible : la tour de Babel ; la rencontre du Sinaï ; la glossolalie ; mais enfin, qui ne pèse pas pour peu, l'apothéose de Romulus.

Le scrupule pousse à dire que ces moments ne sont pas équivalents ou que, plus exactement, ils vont toujours par couple, l'un dessinant un moment de réussite ; l'autre un moment d'échec. La rencontre du Sinaï n'est pas pensable autrement qu'avec son échec initial : l'épisode du Veau d'or : l'apothéose de Romulus ne va pas sans l'hypothèse corollaire évoquée par Plutarque de l'assassinat de Romulus par les sénateurs ; la glossolalie

n'est pas pensable sans son pendant vétérotestamentaire : le mythe de la Tour de Babel.

La rigueur pousse à préciser que la ligne de partage, celle-là même qui permet de sortir de l'indécision, est cette fois-ci verticale et non pas horizontale. Que la sortie de l'indécision provint toujours d'en haut.

Le moment de la fondation est, à proprement parler, un chemin de croix : celui où se croisent d'une part la ligne horizontale qui organise l'espace de la cité, l'autre, verticale, qui départage le sacré et le profane. La première, assurément a partie liée avec l'espace ; la seconde, sinon avec le temps en tout cas avec l'éternité. Il y en a sans doute une troisième qui donne profondeur au chemin, qui dispose la fondation en trois dimensions, celle qui du sens apparent au sens caché, du récit à l'interprétation, ouvre la voie à ce qui, justement, est tu, à ce récit à multiples étages où l'un au moins s'adresse aux dieux seulement et l'autre, aux hommes. Comment ne pas songer en effet à ces prismes, tel par exemple ceux du roi Assurbanipal relatant ses faits de guerre. Ces objets de terre cuite auront été souvent utilisés comme objets de fondation que l'on enfouissait dans les murs des bâtiments : autant dire que ces objets n'étaient pas conçus pour être lus par les hommes mais bien au contraire par les dieux et légitimaient la prééminence de qui siégeait sur le trône.

Signe s'il en est de l'importance de ce que l'on enfouit, qui a délibérément affaire avec les dieux, avec le sacré et donne son sens à ce qui s'érige.

Signe s'il en est du volume de cette croix que nous commençons à voir se dessiner.

Ce qu'il y a au fond et que l'on enterre, ce sur quoi l'on bâtit a manifestement partie liée avec la violence et la guerre ce pour quoi l'on peut avancer que si évidemment la morale dessine une ligne de partage entre le bien à quoi elle invite et le mal qu'elle répudie en même temps que définit, elle porte en ses fondements la question de la violence. Une violence qui légitime la place du fondateur ici, avec Assurbanipal mais, à y bien regarder, avec Hercule, Romulus aussi ; une violence dont on récuse l'exercice avec le décalogue - mais, bien avant, avec l'épisode de la tour de Babel.

Il est coutumier de dire qu'aucune morale ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le mal et donc sur la culpabilité ; elle ne le peut non plus de la violence sitôt qu'elle est entendue comme un mal. Ce pourquoi l'on ne saurait éviter de se pencher sur le double épisode du Déluge et de la Tour de Babel non plus, évidemment, que sur celui, archétypique, de la révélation de la Parole au mont Sinaï. Mais cela veut dire aussi que l'on ne pourra longtemps esquiver la question de la violence ni l'aporie de la vacuité de son concept ni son omniprésence comme faute et punition de la faute. Mais en même temps,

on ne peut pas ne pas voir, les deux étages de cette morale qui enjoint à la fois les rapports à Dieu et les rapports à l'autre - qui ont donc à voir à la fois avec le sacré et le politique. Il n'est ainsi, pas tout à fait hasardeux que la tradition juive insiste sur la répartition en deux tables des commandements dont la première concernerait les rapports à Dieu, la seconde les rapports avec l'autre - le prochain.

C'est assez dire que selon que l'on insiste plus sur l'une ou autre des dimensions de la fondation on obtiendra des commentaires plus strictement théologiques ou plus spécifiquement politiques. Nous gageons pour notre part que ce ne sont qu'envers et avers d'une même réalité comme ces tables dont les écritures nous disent qu'elle furent écrites sur les deux faces.

## 6 La tour de Babel

Le récit laisse à voir exactement les mêmes traits caractéristiques de la crise que l'épisode du Veau d'or.

Il ne manque pas d'intérêt cependant parce qu'à première vue il est surprenant : effectivement que les hommes s'unissent et ne forment qu'un seul peuple n'est-ce pas une clause implicitement contenue dans la création monothéiste ? que les hommes érigent une tour allant au plus près vers le ciel, donc vers Dieu n'est-ce pas le culte qu'il est en droit d'attendre ?

Qu'il y ait dans ce récit une réponse divine à l'orgueil humain de se vouloir exhausser à son niveau est évident ; n'est pas le plus intéressant ici. Toutes les interprétations sont possibles jusqu'au *diviser pour mieux régner* où la langue joue le rôle de diviseur. Demeure néanmoins dans la réaction divine quelque chose de trop humain : la peur de se voir contester en sa prééminence.

Le commentaire qu'en fait Rachi est intéressant :

> *Et des paroles identiques (a'hadim) Ils sont tous venus avec un même dessein et ils ont dit : « Dieu n'avait pas le droit de s'attribuer de manière exclusive le monde supérieur ! Montons au ciel et faisons-lui la guerre ! » Autre explication de l'expression « des paroles identiques (a'hadim) » : des paroles s'adressant à l'Unique (è'had). Autre explication de l'expression « des paroles identiques (a'hadim) » : Ils ont dit : « Le monde subit un cataclysme, comme cela a été la cas lors du déluge, une fois (è'had) tous les mille six cent cinquante-six ans. Nous allons donc nous construire des remparts pour soutenir le firmament ! » (Beréchith raba 38, 6).*

La tour est un acte de guerre contre Dieu, illustrant le point commun de tous les mythes fondateurs : le mouvement du bas vers le haut est toujours un mouvement négatif, destructeur, violent quand seul le mouvement du haut vers le bas est positif. Le grec dit pour cela κατα que l'on retrouve précisément dans καταβολη κοσμου - la fondation du

monde - qu'évoque Jean. La distribution est classique ; logique : le long de la ligne, en haut la puissance et l'être ; en bas, faiblesse, fragilité et devenir. C'est une des règles morales les plus classiques : rester humble, ne pas sortir de sa condition faute au mieux du snobisme, au pire du blasphème. La ligne de partage est infranchissable mais celle-ci contrairement au pomerium est verticale. Elle décrit un parcours unilatéral : Dieu peut descendre ; l'homme ne peut monter. Tout se passe comme si l'expulsion du paradis, la chute disposait d'un aller sans retour, creusait désormais une distance infranchissable entre le divin et sa création que l'impossibilité de voir et l'interdiction de nommer Dieu illustreront parfaitement.

Mais en même temps la réponse divine fait écho à celle des hommes : le *Allons* de 11.7 répond à celui de 11.3. Comme si la dispersion devait être la seule réponse possible à la volonté commune de bâtir alors même que l'union, l'entente demeurent quand même le seul signe positif possible face à la violence proscrite ou que l'humanité ne parvînt - difficilement - à s'unir que contre quelque chose, en l'occurrence Dieu. Ou, encore, que le récit traçât la ligne effectivement infranchissable qui sépare l'union, souhaitable, de l'unité, proscrite. Ou qu'enfin, l'union ne fût souhaitable que sur la ligne horizontale quand elle serait proscrite sur la ligne verticale.

La tour n'est jamais que la seconde rébellion de l'homme contre son Dieu appelant réponse après celle du Déluge.

> *5 L'Éternel vit que les méfaits de l'homme se multipliaient sur la terre, et que le produit des pensées de son cœur était uniquement, constamment mauvais; 6 et l'Éternel regretta d'avoir créé l'homme sur la terre, et il s'affligea en lui-même. 7 (Gn, 6,5-7)*

La réponse ici est claire : la destruction non sans pourtant laisser quelque interstice à l'espérance et à l'avenir : l'arche ; elle le sera beaucoup moins après Babel où en lieu de destruction il n'y aura que dispersion.

On remarquera cependant que :

- la Création pour divine qu'elle soit ne va jamais sans ratés et procède souvent en deux temps à l'instar des deux récits de la Genèse qui s'entremêlent. A l'instar aussi de l'Alliance mosaïque qui nécessitera après l'épisode du Veau d'Or, une reformulation du décalogue sans qu'on puisse savoir avec certitude si la seconde est identique à la première.

- Dieu y apparait souvent étrangement humain tant dans ses colères que dans ses hésitations. Jaloux, disent les textes, exigeant l'exclusivité, certes, mais en même temps destructeur et protecteur.

- le mal se conjugue toujours en terme d'écart avec Dieu, ou, en tout cas, avec le chemin

tracé par lui. Il est digression, divagation à quoi tente de répondre selon les cas destruction mais toujours Alliance

Ce qui ne laisse pas de surprendre dans l'épisode de la Tour de Babel est le rôle qui tient le langage : on a ici, mythique sans doute, un moment de communication parfait où, les hommes parlant le même langage s'entendent en conséquence parfaitement. Moment de l'accomplissement, de l'entente et de l'unité qui au lieu d'être pris en mauvaise part, semblerait dans un premier temps être plutôt considéré comme une absolue réussite. Réussite que souligne le texte qui, évoquant la construction de la Tour ne laisse apparaître aucun obstacle, aucune difficulté. Il suffit qu'ils disent *allons* pour que la chose se fasse sans anicroche. Le moment de la communication accomplie est en même temps celui de son écrasement.

D'où l'on peut tirer une série de leçons qui engagent notre propos :

## 6.1 Leçon politique

Dans la tradition biblique, il ne peut être qu'un seul fondateur : Dieu. Toute fondation humaine ne saurait être qu'une réplique c'est-à-dire une conséquence, un écho lointain de la création initiale. Avec une fausse alternative : ou bien cette fondation se fait dans l'ordre même de la Volonté divine, concédée en quelque sorte, qui porterait ainsi la marque de l'Alliance et sonnerait en accord avec le Fiat Lux originaire, ou bien au contraire, en imitation mais donc en opposition avec la volonté divine et donc conçue comme un acte de guerre.

Sur la ligne horizontale, la chose semble simple : la construction de la cité est le moyen qu'on se donne pour se protéger des intempéries : fait historique par excellence, fait de culture autant que de mythe, elle renvoie à l'une de deux négations qui caractérisent l'humain selon Bataille : celle du donné naturel à quoi il substitue un monde humain. Passer de la survie à la vie, gommer les aspérités de l'environnement, passe à la fois par l'édifice d'un espace protégé et par l'union des fondateurs. Exister, c'est avoir une terre à soi, la cultiver et y faire paître son troupeau. Il n'est pas d'errant qui ne cherche d'abord à se dénicher cette terre quitte à la subtiliser à l'autre : de Romulus qui ne fait que prolonger l'effort d'Enée à Moïse qui se voit promettre une Terre, c'est le même mouvement. Il est politique.

Constitution d'un espace social autant que d'un peuple, il est ce moment où l'on passe de la multiplicité confuse, de la foule ou de la masse à la collectivité ou si l'on préfère à la société. Or, il n'est pas de société sans loi, ni sans un quelconque point commun que l'on

partage et considère le plus souvent comme sacré. La constitution d'une société passe ainsi par celle d'un invariant commun, d'un x, peut-être effectivement quelconque comme le dirait Girard, d'un joker comme l'affirme Serres, en quoi chacun peut se reconnaître et qui permet à chacun à la fois de se sentir membre du tout en ne cédant néanmoins rien de son individualité propre. Etre à la fois soi et membre du tout, jouer en même temps sur l'appartenance et sur sa propre spécificité, tel est le secret du collectif qui suppose un jeu habile entre le même et le différent. Ce joker est ce qui permet de penser autant que de se penser - une abstraction sans doute, une valeur ou une figure ; un dieu, une idole qui seraient autant de représentations de la terre commune que l'on partage. La terre où l'on va faire paître son troupeau (νεμοσ ) c'est celle que l'on partage, que l'on distribue (νεμο) et, selon la pratique des peuples de bergers, c'est posséder une terre que d'y faire paître son troupeau. Cette portion de terre dont on prend possession νομοσ est précisément ce qui confère l'autonomie, le droit de se gérer d'après ses propres lois αυτονομια. Il y a donc bien continuité entre l'analyse et l'autonomie, celle-ci résultant de celle-là !

### 6.1.1 De la nécessité d'un élément blanc

Platon semble hésiter entre sa *République* et le *Politique :* si manifestement il voit les sociétés naître du besoin, il sent bien que la dépendance que la division sociale du travail crée entre chacun ne sera pas suffisante pour assurer durablement - en tout cas sans heurts - la cohésion sociale[12]

D'où la nécessité d'une classe politique, formée à cet effet, nantie de la connaissance et de la sagesse idoine.

L'échange est ainsi nécessaire, sans doute s'éploie-t-il aux fondations, dans les soubassements de la cité ; ce qui est caché, ce qui est tu, non pas tant volontairement ou que ce fût vulgaire, honteux ou même simplement trivial, non ! simplement parce que le principe, hors-jeu, n'entre jamais dans l'espace qu'il règle ; qu'il n'est pas quelque chose, mais une relation, un processus - où ce qui s'échange importe moins que le fait lui-même de l'échange : un quasi-objet.

Il n'est pas de système qui se tienne qui n'implique un liant ; qui ne comporte un médiat

[12] *il y a, selon moi, naissance de société du fait que chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, a au contraire besoin d'un grand nombre de gens. Penses-tu qu'il y ait quelque autre principe de la fondation d'un groupe social ? – Pas d'autre, fit-il. – S'il en est donc ainsi, un homme s'adjoignant un autre en raison du besoin qu'il a d'une chose, un second en raison du besoin d'une autre ; une telle multiplicité de besoins amenant à s'assembler sur un même lieu d'habitation une telle multiplicité d'hommes qui vivent en communauté et entraide, c'est pour cette façon d'habiter ensemble que nous avons institué le nom de société politique ; n'est-ce pas vrai ? – Platon, La République, livre II, 369b-c.*

par où transitent ses éléments ; qui ne porte l'accointance par où chacun se rejoint ou se retrouve telle l'imbrication des deux morceaux de bois qui, séparés forment symbole, mais réunis se jettent. Le symbole toujours nous ramène aux fondations.

### 6.1.2 Penser le multiple

Observons simplement comment fonctionne la démarche rationnelle quand elle a affaire au complexe ou au multiple : elle ramène au simple (Descartes) ; elle ramène au même, à l'aune .La *mathesis universalis* ! Ce que disait bien Meyerson :

> *Nous savons que la raison ne procède que d'identité en identité, elle ne peut donc tirer d'elle-même la diversité de la nature... Contrairement au postulat de Spinoza, l'ordre de la nature ne saurait être entièrement conforme à celui de la pensée. S'il l'était, c'est qu'il y aurait identité complète dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire que la nature n'existerait pas. En d'autres termes, l'existence même de la nature est la preuve péremptoire qu'elle ne peut être entièrement intelligible (Identité et différence)*

Sans conteste, c'est Kant qui a raison : nous ne saisissons jamais la chose en soi condamnés que nous sommes de la crypter au moins autant que de la coder, c'est-à-dire de la cacher au moins autant que de la traduire dans les schémas soit de notre raison, soit de notre sensibilité. Autant dire que le multiple nous échappe, qu'il fuit de partout ... comme le furet, comme l'argent. C'est qu'ils ont partie liée. Entre moi et la chose, un fossé immense, infranchissable, que le furet franchit nonobstant. Je ne suis jamais seul face à l'objet ou, plus exactement, le rapport que j'entretiens avec l'objet, je ne suis jamais seul à l'entretenir. Tout en moi, perception, connaissance, désir ou crainte, participe d'un environnement social, culturel, politique dont je ne puis faire abstraction. Nous avons appris à penser avec la dialectique, avec cette fabuleuse dynamique où nous croyions que le sujet se constituait dans le face à face avec l'objet, dans cette étonnante spirale d'affirmation et de négation où chacun, tour à tour, perdait puis gagnait puis perdait derechef, où se révélait à la fin, dans cette odyssée de l'esprit qu'Hegel se surprenait d'écrire, que les deux, sans pouvoir s'épuiser jamais, se tiendraient adossés à jamais.

Sauf que : ce vis-à-vis de l'un et de l'autre n'a jamais lieu dans un havre solitaire, mais, toujours sur la place publique, au sein de la multitude. Parce que, d'une part, le sujet, on vient de le dire, est traversé en son entendement même par l'environnement où il se meut ; que, d'autre part, l'objet se constitue dans la relation sociale. Il n'y a pas d'objet en soi : il n'y a, dirait Marx, que des *marchandises ;* ou, si l'on préfère, des enjeux concurrentiels, des fétiches pour cristalliser le désir, la gloire ou la soumission, des marchandises dans l'échange commercial ; mais d'objet brut, jamais ! Pas plus qu'il n'est de sujet sans objet en vis à vis, il ne saurait y avoir d'objet brut, monolithique.

Mais pour que le collectif prenne sens et s'organise, pour qu'il cesse d'être multiplicités

éparses, brouillonne et bruyante, pour que la foule se forme en cité et la masse en société, encore faut-il que circule en son sein un objet, qui fasse le lien, qui symbolise le lien qui assure la médiation. Girard nous a appris que ce pouvait être n'importe lequel et qu'il pouvait être choisi au hasard ; qu'importait peu sa valeur ou sa signification parce qu'il était destiné à les revêtir toutes.

Ce qu'on peut appeler un joker ! ce que la mathématique nomme l'inconnue : x !

Il faut dire que sans cet x nulle multiplicité ne serait pensable. C'est qu'à mesure que les systèmes se complexifient, à mesure que croît le nombre d'éléments qui la composent, croissent aussi leurs relations, leurs combinaisons, leurs enjeux.

Voici Babel, où la communication qu'autorise la proximité est aussitôt couverte par le brouhaha de la multitude bariolée. Et surabondent les blocages, les parasitages. L'entropie !

Non décidément, pour qu'un système puisse correctement fonctionner dans sa complexité sans écraser la multiplicité qui la constitue, pour qu'une société puisse se former sans n'y plus laisser les diversités centrifuges l'emporter que les uniformisations centripètes, il n'y a finalement que deux solutions.

En réalité, qu'une !

- ou bien l'on imagine, avec Leibniz, un modèle où les relations seraient réduites au strict minimum - principe de raison suffisante exige - et où la viscosité du système serait garantie par un principe centralisateur. C'est bien le cas de la *Monadologie* où chaque atome, *monade sans porte ni fenêtre,* n'entretient aucune relation avec les autres mais seulement avec Dieu, dès lors garant de *l'harmonie préétablie.* Système parfait, hypercentralisé, où l'on peut reconnaître certains de nos modèles politiques d'ailleurs ; système en réalité qui ne parvient jamais à empêcher tout à fait que resurgissent à la marge ou au centre, des voix discordantes, du bruit, qu'il n'aura pas d'autre choix que de faire taire. Leibniz avait inventé un principe d'ordre : il l'a appelé Dieu ; il eût pu l'appeler l'Etat - au sens où Louis XIV pouvait affirmer que l'*Etat c'est moi !* - la Loi, ou le Roi.

- ou bien, au contraire, laisser circuler des jokers au sein de ces multiplicités toujours grouillantes, dont le mouvement brownien peut laisser accroire une certaine cohérence. C'est que le joker n'a pas de valeur, de les pouvoir prendre toutes ; n'est pas tant neutre qu'ambivalent ; n'est pas tant indéterminé qu'indéfiniment déterminable. Et c'est, justement, parce qu'il n'est pas cernable, ni plus définissable que réellement concevable, qu'il parvient à araser les aspérités, adoucir les querelles et réintroduire du chant où il n'était

que bruit. Du joker on peut tout dire, avec le joker on peut tout faire ! Ce qui déterminera le joker, ce ne sera jamais lui-même qui est un objet blanc, mais le milieu, l'enjeu où il est objet.

Même s'il n'est pas le seul, l'argent est un joker de ce type. Or, si effectivement il ne parvient plus à remplir son rôle c'est qu'il aura cessé d'être un joker.

### 6.1.3 De la crise ou comment l'élément blanc soudain se fit boîte noire

> *Il ne peut exister de collectif humain sans objet. Il n'y a pas d'objet sans collectif. Il n'y a pas de collectif sans objet. L'animal politique est une fiction*[13]

On peut envisager, pour le comprendre trois modèles, trois histoires. Car, à l'intersection de la métaphysique, de la sociologie et de l'épistémologie, la circulation de cet élément indéterminé connaît ça et là des crises où subitement plus rien ne s'échange, plus rien ne circule et, alors, tout d'un seul bloc, c'est à la fois le collectif qui s'effondre en masse informe et hurlante, le pouvoir qui vacille et le sacré qui se dérobe.

Des exemples aussi sots que la panique ou le fou-rire peuvent nous aider à le comprendre qui ne nous offrent cependant qu'une partie des clés. Certes, une société est la réunion d'individus aux différences marquées - et qui le demeurent - liés par des intérêts, une histoire ou un projet commun, quand au contraire la masse serait plutôt

l'effondrement de ces différences, produisant le paroxysme illusoire de la compassion mais certainement pas celui de la communication.

Certes, on sait que le processus qui mène à cet écrasement de l'individu passe par l'isolement – Verlassenheit- que les mille et uns subterfuges d'un pouvoir totalitaire peuvent parfaitement mettre en oeuvre mais on sait aussi qu'un tel isolement ne saurait se produire sans qu'en même temps - ce que Arendt nomme *désolation* - soit rompu aussi le lien qu'en tant qu'individu l'on entretient avec le monde. La masse, selon Arendt, ne peut exister que si sont détruites autant la sphère publique, politique que privée.

Ceci nous le savons et pouvons même tenter de théoriser la folie des masses que ceci, inévitablement, promeut. Ce qu'en revanche nous savons mal, parce qu'en réalité nous observons toujours le phénomène du côté du sujet et pas de l'objet, que nous scrutons le désastre psychologique, intellectuel et moral que vit l'individu enserré dans la masse, mais que nous ne regardons, presque, jamais, ce qui se passe du côté de l'objet, du côté de cette multiplicité brute, ce que nous ne savons pas, que nous n'essayons de comprendre, c'est pourquoi subitement plus rien ne passe, ne circule ; pourquoi subitement, le furet a disparu.

[13] Michel Serres, *Rome Le livre des fondations*, p 132

Si nous ne nous trompons pas en supposant avec Serres qu'il n'y a pas de collectif sans objet - ni d'ailleurs d'objet sans collectif, si nous approchons du noeud du problème en supposant ainsi que toute crise du collectif doive toujours se traduire, non pas s'expliquer mais se repérer au moins par une crise de cet objet blanc qu'est le joker, alors effectivement c'est cet objet qu'il faut scruter, cet objet blanc qui subitement devient noir ; ce trou - noir - qui dès lors n'assure plus le lien mais au contraire le rend impossible.

Si nous ne nous trompons pas en supposant que ces moments sont toujours radicaux, parce que de fondation, alors c'est bien du côté des récits des fondateurs qu'il faut aller chercher.

Or, si dans les récits de fondation nombreux sont ceux qui narrent les relations complexes, difficiles, entre homme et dieu, plus nombreux encore ceux qui décrivent les violentes relations que les hommes entretiennent entre eux, qui tous pourraient se contenter d'une lecture girardienne, beaucoup moins nombreux sont ceux qui décrivent ces moments originaires, entremêlant public et privé, physique et métaphysique, où se *voit* l'objet circulant ... qui brusquement ne circule plus !

L'un est le récit biblique de Babel avec en contre-point son antithèse réussie - le récit de la Pentecôte c'est-à-dire la descente de l'esprit saint sur les apôtres ; l'autre est le récit de l'apothéose de Romulus dans sa double version de Tite-Live et de Plutarque.

## 6.2 Retour à Babel

On remarquera ainsi ce même mouvement du haut vers le bas qui semble bien être le marqueur de la crise. L'élément blanc, qui au fond, est le cryptogramme du système - au même titre que nous avions écrit que l'argent était le langage de la société - ne peut faire office que s'il est indéterminé et circule relayé par un élément qui s'adresse à tous mais lui parfaitement identifié ; alors qu'on a ici exactement le contraire : la tour est une boite noire, qui non seulement ne peut circuler mais vise exclusivement à la sortie hors du système; cette tour est la négation de la multitude qui ne vise pas favoriser les relations en en émoussant les anicroches mais au contraire à établir une relation univoque, avec un seul destinataire : Dieu.

Cette tour en réalité n'a pas de sens politique : elle est même la faute politique par excellence. Elle ne rassemble pas une multitude en collectivité en lui donnant un objet commun, elle écrase au contraire toute différence en une totalité qui n'a d'autre objectif - extérieur à elle-même - que de prendre la place du divin. Quand même la tour eût-elle réussi à atteindre le ciel, et se prémunir des déluges et autres affres de la nature, de toute

façon elle se fût écrasée sur elle-même à la fin : l'objectif atteint plus rien ne l'eût soutenue ni justifiée. Dieu une fois mis au pas, l'espace céleste une fois conquis, ne demeurerait que la parole unique, sans objet mais sans différence aussi : un cri ; d'effroi sans doute !

Car telle est bien la première grande leçon à tirer du récit babélien : l'éloge implicite de la diversité, de la multiplicité, de la différence posant en préalable qu'il ne peut y avoir de relation qu'avec l'autre ; jamais avec le même. La destruction de la tour est lutte contre l'entropie et nous savons tous que, la langue portant en elle une métaphysique implicite, l'existence même d'une langue unique équivaudrait à l'implosion même de la relation. Rien dans cette tour ne se peut entendre, non qu'il y ait ce coup-ci un quelconque bruit de fond, mais qu'au contraire il n'y ait pas de bruit du tout. Nous sommes ici à l'exact inverse de la *Monadologie* de Leibniz. Lui avait cru nettoyer son système de tout parasite en centralisant toutes les relations avec Dieu comme seul ordonnateur ; les monades, sans porte ni fenêtre, ne communiquaient pas entre elles mais seulement avec Dieu, ce qui seul pouvait assurer l'harmonie préétablie, selon une règle qui allait bien du haut vers le bas. Mais ici il n'y a plus qu'une seule monade, qu'une seule relation ... et le système ne peut manquer de s'écrouler faute de collectif.

L'histoire pourra reprendre exactement au moment où derechef l'objet blanc circulera : Dieu essaime l'humain aux quatre vents, disperse l'humanité en autant de parcelles désormais différenciées qui dès lors circulent, s'échangent ; à la fois s'équivalent et ne s'équivalent pas ; s'entendent et ne se comprennent pas ... bref font à nouveau corps multiple, collectivité. Le joker ici, l'élément blanc reparaît qui peut circuler dès lors que la boîte noire a été détruite. Il ne peut y avoir un seul corps ou une seule monade face à Dieu ! Arendt n'aura pas dit autre chose : le réel ramené à une totalité c'est l'isolement, le déchirement d'avec l'autre, d'avec le monde, d'avec l'œuvre. Nous aurons à nous en souvenir nous qui cherchons les ingrédients qui bloquent le système : ce sont les mêmes que ceux qui biffent l'histoire. La monomanie reste le discours du mégalomane

## 6.3 Leçon métaphysique et morale

Mais si le récit semble assez aisément interprétable sur la ligne horizontale, il en va autrement sur la ligne verticale qui engage, elle, les relations de l'homme au divin. Et s'il est un point de vue où l'opposition entre une ligne descendante ou montante revêt une importance cruciale c'est bien ici.

C'est A Neher, on le sait, qui produisit certainement une des meilleures analyses du prophétisme où il distingua quatre facettes : magique, social-revendicatif, mystique,

apocalyptique ou messianique.

On peut, assurément tenter de mener une lecture historique, anthropologique, théologique ou philosophique qui finiront bien, je le crois, par revenir au même.

Il n'est à cet égard pas faux de dire que le monothéisme pose le dieu exclusif et non le dieu unique et que la rupture se fait assurément plus du côté du créationnisme que du monothéisme proprement dit. Un ou plusieurs les dieux sourdaient de la terre qu'ils protégeaient en échange des sacrifices et des honneurs qu'on leur rendait. Mais dès lors que ce dieu est créateur la donne est invariablement bouleversée qui lui donne une évidente prééminence que sa transcendance met en éclat.

Qui pose deux problèmes :

- comment l'homme peut-il s'affirmer et se développer sans qu'immédiatement ceci n'apparaisse comme une offense voire une guerre ouverte contre Dieu ?

- comment la nécessaire soumission que son statut de créature implique peut-il se concilier avec le libre arbitre accordé à l'homme ?

Surtout avec le christianisme, c'est le péché originel qui règlera la question en la faisant pencher du côté de la soumission et de la culpabilité. Certes, l'alliance, après la faute, résonne souvent comme un pardon consenti mais il tient de la miséricorde et n'a rien de nécessaire. L'alliance n'est pas un contrat comme les autres où chaque partie cèderait quelque chose à l'autre et y gagnerait en contrepartie quelque chose : Dieu n'a rien à y gagner ; l'homme tout. [14]Elle offre à l'œuvre humaine une finalité - *ad majorem gloriam dei* - en même temps qu'une limite étroitement circonscrite - elle demeure à jamais une oeuvre temporelle.

La relation entre l'homme est son Dieu est inéluctablement une relation entre deux êtres qui ne s'équivalent pas et même si l'offre est à de multiples reprises réitérée d'un chemin possible vers la sagesse, il ne peut l'être que dans les limites définies par Dieu et dans l'obéissance stricte à ces préceptes. L'histoire humano-divine, qui a effectivement un sens, et peut ainsi apparaître comme une préfiguration de la philosophie de l'histoire d'un Hegel, qui va de la Création au Jugement en passant par deux Alliances succédant à d'autant de crises ou rébellions, cette histoire retrouve, presque avec le même sens, l'identique leçon grecque de l'ὕβρις. Ce n'est sans doute pas tout à fait un hasard que l'insistance se fasse si

[14] de **J Ratzinger** *La Théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament* Académie des sciences morales et politiques, 23 janvier 95

forte à rappeler tant par l'étymologie que par le mythe combien le nom d'homme est celui de la terre, de la glaise. Adam - אדמה - dit la terre comme humus d'où nous tirons tant humilité qu'homme. Est-ce un hasard que dans la fresque de Michel-Ange l'acte pur et la dynamique soit tout entière dans le mouvement du doigt divin quand la position lascive d'Adam révèle une matière encore inanimée qui ne peut recevoir d'elle-même la vie ?

Car elle est bien ici la différence : les dieux agraires sourdaient de la terre en la protégeant et lui donnant son identité ; ici ce n'est pas dieu mais l'homme qui procède de la terre. Que toutes les formes de culture dont notamment la ville, soient une manière de recouvrir cette terre et de faire oublier la modeste origine, que la méfiance classique dans le monde chrétien, pour la ville entendue comme lieu de perdition et de perversion s'en déduise assez bien, que la dialectique nature/culture soit la forme que revêt l'histoire humaine cherchant sans arrêt à couvrir la terre d'un espace humain qui lui ressemblât; que ce faisant l'homme y formule sa seconde négation ; oui tout cela contribue à poser la légitime question qui est au centre de la fondation : le statut du négatif.

Rachi l'avait vu qui y consacre quelques lignes en commentaire du texte sur Babel :

> *Quel a été le plus grave péché, celui de la génération du déluge ou celui de la génération de la tour de Babel ? Les premiers n'avaient pas récusé le principe de l'existence de Dieu, les seconds l'ont récusé en entrant en guerre contre Lui. Et pourtant les premiers ont été anéantis, alors que les seconds ne l'ont pas été ! C'est parce que la génération du déluge pratiquait le vol et se livrait à des violences, d'où sa destruction, alors que celle de la tour pratiquait l'amour et la fraternité, ainsi qu'il est écrit : « une seule langue et des paroles identiques » (verset 1). On peut en déduire que la division est haïssable et que la paix est la valeur suprême (Beréchith raba 38, 6).*

Voici effectivement la double leçon à tirer du récit de Babel : l'humilité d'un côté, sur la ligne verticale ; l'interdit de la violence et donc la solidarité de l'autre, sur la ligne horizontale.

Il n'empêche que deux lectures sont assurément possibles ici : soit l'on admet une relation dialectique en conférant au négatif un statut d'accoucheur des âmes et force est de constater que les récits bibliques sont infestés de violence, d'holocaustes et de meurtres ; soit on fait de l'interdit de la violence le principe fondateur de toute morale et force est alors de constater qu'avec le principe de solidarité ainsi exhaussé c'est à partir de l'objet, du massif - sens premier- qu'il faut repenser la morale. Ces deux lectures courent ensemble toute l'histoire de la morale et toute la question demeure effectivement de la validité de la dialectique en cette affaire : que l'on accorde un statut au négatif et la question de la violence sera celle de sa canalisation, et, en réalité, de sa double prise en charge par le politique et par le religieux ; qu'au contraire l'on récuse toute valeur au négatif et alors non seulement ce sont nos schémas dialectiques qui s'effondrent et la nécessité de se donner

une autre grille de lecture. On aura jusqu'ici cherché le fondement de la valeur soit dans le sujet soit dans l'objet : sans doute réside-t-elle plutôt dans la relation que celui-ci entretient avec celui-là, ce pourquoi nous envisagerons plutôt une lecture systémique de la valeur.

Nous voici armés pour comprendre le moment où le collectif prend corps quand, résolument, il s'agit d'un corps politique. L'ironie voudra que ce moment, où enfin circule le joker soit aussi celui de la mort du fondateur. [15]

## 7 La rencontre du Sinaï

Moment fondateur entre tous, évidemment, que celui où la Loi est donnée au peuple juif. On a ici tous les ingrédients dont certains sont communs - mais est-ce si étonnant que cela - avec le récit de Tite-Live.

- un intermédiaire, un messager qui lui aussi à sa manière est un orphelin : venu et sauvé des eaux, il incarne la rupture au moins autant que la continuité

- une parole qui vient d'en haut, du ciel à l'instar des augures romaines

- un incident initial qui retarde mais ne rompt pas le processus fondateur

- un joker, ici les Tables, qui parcourent tout l'espace et qui le dessinant érigent la masse en collectivité

La fondation s'opère bien en deux temps illustrant les deux dimensions éthique et morale : les principes une fois donnés, c'est tout un appareil législatif qui se met en place, touchant tous les aspects de la vie et qui ne fait rien moins que de donner naissance à une société. Le premier temps est moral ; le second, politique.

Ce qui est, néanmoins original ici, tient évidemment à l'interdit de la violence qui synthétise les dix commandements : autant il y avait un cadavre dans les soubassements de Rome, autant ici c'est le voeux de son impossibilité.

On remarquera ainsi, outre l'affirmation péremptoire du monothéisme qui fera l'objet de la première crise, l'écart abyssal maintenu d'entre Dieu et son peuple que marquent à la fois l'interdiction de gravir la montagne et, pour Moïse, de regarder Dieu en face, faute d'être consumé sur place.

Résolution de la crise de Babel ? toujours est-il que plus aucune ascension n'est ici permise ou même seulement possible : l'homme cloué aux pieds de la montagne se voit

[15] ce sera l'objet du livre II que d'aborder la lecture dialectique et donc la question de la violence. L'objet du livre III que d'en proposer une approche systémique

peut-être attribué un espace mais toute verticalité lui est désormais barrée. Comment dire mieux la transcendance, évidemment, mais aussi la nature principielle du Décalogue. Il est un prime, il sera logé dans un espace sacré au sein du Temple, la grande différence avec Rome demeurant que ce soit un dit, un logos, λογος- δεκάλογο ς - et non un secret que l'on cèle.

Il suffit de regarder la manière dont on représente les tables de la Loi d'un côté et la Déclaration de 1789 pour comprendre que leur fonction de principe est absolument identique et correspond très exactement à ce qui nous avait fait distinguer d'entre morale et éthique. Bloc de constitutionnalité ici, termes même de l'Alliance là, mais identiquement ce qui permet de fonder et justifie tout ce qui suivra. Que les Tables soient doubles et concernent d'abord le rapport à Dieu et ensuite le rapport des hommes entre eux ne fait que confirmer la double dimension morale et sociale de ce texte.

## 7.1 De l'Alliance

C'est le terme utilisé par la Bible : διαθήκη qui est une déclinaison de θήκη caisse, cercueil, tombeau.

Le terme est intéressant trois fois :

- Le radical θe signifie poser, placer qui nous renvoie immédiatement à θeos et donc à la divinité mais aussi à théâtre et théorie ... ce qui brille et donc se contemple

- On sait que le forum a été construit précisément sur un enclos qui servait de tombes et renvoie pour le moins au culte des morts

- L'alliance est un contrat et renvoie à la fois au droit et à la morale

Pour autant, il est impossible de la considérer comme un contrat anodin : ce ne saurait être un pacte entre égaux ; entre équivalents ! si l'on voit bien ce que l'homme y reçoit ou gagne, on voit en revanche mal ce que Dieu y cèderait ou gagnerait.

Que ce soit l'alliance nouée par Dieu avec son peuple, ou le contrat signé par deux particuliers, toujours demeure implicite la reconnaissance des deux acteurs et la nécessité comme principe, comme condition de possibilité même du contrat de la réciprocité. **1** Mais ici ?

A l'intersection se joignent donc à la fois le politique, le technique et le religieux. C'est ici, et à cet instant précis que se joue notre rapport au monde. Que ce rapport prenne la forme d'un corpus théologique, d'un code moral ou d'un protocole technique, toujours il implique une conscience de l'altérité, celle de l'autre, celle du monde ; toujours il suppose une

conscience de soi qui, sans doute, a plus de questions que de réponses. L'acte d'alliance est cette réponse ; provisoire ou définitive qu'importe ! Implicitement ou explicitement, qu'importe ! Là où il y a contrat noué, il y a disposition d'un rapport au monde ; disposition prise où se joue la morale que nous cherchons.

Qu'importe alors qui de la pensée ou de l'acte est premier ! Ce moment est celui qui précède immédiatement la séparation. C'est celui de l'éveil ou de la naissance. Ce moment est de genèse ! Il est de naissance. Il est peut-être ce qui nous permet de contourner la dichotomie idéalisme/matérialisme dans ce qu'elle a d'indénouable.

Peut-être faudra-t-il envisager que l'alliance ne succède pas la création mais au contraire la suppose ; en tout cas l'accompagne, immédiatement c'est-à-dire sans médiation aucune, comme l'un de ses attributs essentiels. Le *ad* de *adligare* le suggère : l'alliance n'est pas tant une union que le mouvement qui conduit à cette union comme s'il n'était pas d'aller sans retour, ni d'expulsion sans appel. C'est bien à un processus à quoi l'on assiste ici, à un flux qui n'a de sens qu'à tenter de maintenir rassemblé ce qui spontanément tend à se délier comme si, entropie aidant, il n'était de création que continuée, entendue comme une lutte incessante contre tout ce qui pourrait nourrir les forces centrifuges.

Nous avons déjà repéré combien tout se jouait dans ce mouvement de sortie qu'opère le berger, dans sa capacité à franchir la ligne ou à l'entraver par quelque muraille. L'oscillation douloureuse entre la sortie et l'entrée est le fait même de l'homme qui agit et pense, qui s'écarte du monde au moment même où il cherche à l'atteindre et s'en approcher. On ne cherche à relier que ce qui est séparé : l'homme s'éloigne ! Et il s'éloigne par ceci même qu'il est homme qui se pense mais il s'approche à mesure même qu'il tente d'agir en se donnant des objectifs.

Doute, incertitude, tel est bien le fondement de la question morale dont nous sentions bien qu'elle ne se pose que dans les cas, limites et particuliers, où plus rien n'est évident. La morale se pose bien à la croisée : nul doute qu'il nous échoit de penser ; mais comment penser juste et éviter l'erreur ; nul doute qu'il nous faille agir mais comment agir correctement pour éviter l'échec, ou la faute ?

Erreur, faute, échec sont les termes tragiques de l'incertitude : la morale est le pari provisoire de l'issue.

Mais l'homme qui agit tente le lien. Ce n'est pas pour rien que les Evangiles nomme l'autre *le prochain* : il est celui qui approche ! En même temps que la création du monde, Dieu noue alliance avec l'homme. En même temps qu'il s'approche de l'autre l'homme

noue contrat social. Il n'est qu'un contrat que l'homme n'aura pas conclu : avec le monde. C'est ce que soulignait M Serres dans *le contrat naturel*.

Autant dire que l'Alliance est une réponse à l'oscillation sans cesse répétée entre la sortie et l'entrée parce qu'elle n'est effectivement pas un état mais un processus quelque chose comme une boucle de rétroaction qui ne laisse rien intact ou indifférent, ni Dieu, ni l'homme encore moins l'espace dans lequel il se meut.

Rien ne serait plus fallacieux que d'imaginer que ce qui s'érige relève du monument, du dur, de l'objet ; rien ne serait plus approximatif que d'imaginer que ce ne fût que de l'ordre du sujet. La fondation de Rome nous a déjà appris combien, ivre d'objet et de réel, Rome enfouissait ses cadavres et ne laissait plus rien passer : de la Caverne de Cacus à a tombe de Rhéa Silva ... Au même titre que pour les Grecs, ici, tout n'est qu'éclat, lumière qui surgit de la caverne pour illuminer l'objet. Boite noire là, blanche ici !

Au fondement, la valeur : mais celle-ci ne tient ni tout entière dans le sujet ; ni encore moins exclusivement dans l'objet : elle est ce flux, qui pèse, entraîne et importe, qui glisse imperturbablement entre le sujet et l'objet, entre le Créateur et sa création. C'est bien ici tout l'enjeu de la morale dont on peut évidemment tenter de donner une interprétation dialectique - ce sera bien l'objet du Livre II - mais une interprétation qui non seulement ne rend pas compte de l'interdit de la violence mais qui surtout se condamne à lui conférer une valeur sinon positive en tout cas positivable.

Il est vrai que la Bible est encombrée de violences et les moindres ne sont pas les colères divines - du Déluge au Jugement dernier - non plus que la crise initiale, après l'épisode du Veau d'or, où Moïse fait mettre à mort tous ceux qui ont failli : scène étrange, que celle d'une violence inouïe de la part de celui qui précisément professe l'interdit de la violence. Pour autant, quelque chose d'insolite est ici en train de se mettre en place par quoi le prophète semble prendre sur lui la colère divine et assumer, à sa place, la violence originaire.

Revenons-y !

## 7.2 Crise de la fondation : l'épisode du Veau d'or

Premier grand prophète d'une longue série, Moïse inaugure la transmission. La Parole, subitement, ne se cèle plus mais se donne, se révèle : la vérité comme dévoilement eût dit Heidegger. Affaire de métaphysique autant que de communication, la scène pose toute l'aporie de l'intermédiaire, du messager, de l'ange, qui sitôt qu'il traduit, encourt le risque de trahir. Le prophète biblique n'est pas devin, mais logophore : προφήτης - celui qui révèle

par la parole, le préfixe ne faisant qu'en rajouter sur le mouvement qui fait s'avancer ce qui de caché, tu ou en tout cas implicite, est révélé à l'auditoire.

Dans les deux versions, Moïse porte les Tables qui ne sont pas de sa main, mais écrites du doigt de Dieu lui-même : il porte bien la Parole.

Sauf à considérer que l'irruption du prophète change tout :

- d'abord, et sans doute surtout, ce n'est pas l'homme qui prend l'initiative de la relation avec Dieu. Fini les extases et autre exercices spirituels qui autorisent le dialogue. Dieu parle - ou non ! quelque effort que l'homme puisse fournir pour aller à la rencontre de la Parole, ils resteront vains. La Parole est une invite qui vous est faite et il ne saurait être anodin qu'à nouveau elle suive une pente descendante et non ascendante. Moïse à sa façon proclame que toute tentative du type Babel est d'abord vaine.

- ensuite, Dieu choisit ses interlocuteurs : on ne se proclame pas prophète, on y est élu et cette élection est une élévation. Mais cette dernière n'est pas pour autant une apothéose : l'écart infranchissable est maintenu qui fait de Dieu celui qu'on ne peut ni regarder en face, ni d'ailleurs nommer.

- enfin, le prophète est un intermédiaire, qui ne choisit ni sa place ni ce qu'il doit transmettre. Moyen jamais fin en soi !

## 7.3 La fondation mosaïque

> *Qui a doté l'homme d'une bouche? Qui rend muet et sourd, clairvoyant ou aveugle? N'est-ce pas moi, Yahvé? Va maintenant, je serai avec ta bouche et je t'indiquerai ce que tu devras dire. Moïse dit encore: "Excuse-moi, mon Seigneur, envoie, je t'en prie, qui tu voudras." La colère de Yahvé s'enflamma contre Moïse et lui dit:*
>
> *"N'y a-t-il pas Aaron, ton frère, le lévite? Je sais qu'il parle bien lui: le voici qui vient à ta rencontre et à ta vue il se réjouira en son cœur. Tu lui parleras et tu mettras tes paroles dans sa bouche, et je vous indiquerai ce que vous devrez faire. C'est lui qui parlera pour toi au peuple; il te tiendra lieu de bouche et tu seras pour lui un dieu. Quant à ce bâton, prends-le dans ta main, c'est par lui que tu accompliras les signes." Ex 4, 10-17*

Passage tout à fait éclairant où l'on voit la mission de Moïse se dessiner : porte-parole, il n'est maître de rien, transmetteur seulement. Ni maître de ce qu'il dit, ni même du rôle qu'il a à jouer. Qu'il vienne seulement à vouloir se dérober, lui qui est bègue, voici qu'il encourt l'ire divine. Le prophète est intermédiaire, il ne peut se faire ni principe, ni fin. Que, pour résoudre le mal parler, se mette en place une double délégation, sans doute, mais qui n'est elle-même qu'une ultime hypostase du signe, décidée par Dieu, pas par Moïse.

De ceci l'on peut tirer une véritable théorie du mal : est pervers tout intermédiaire, tout médiat, tout moyen qui se voudrait prendre pour fin. Il est tout à fait intéressant que tout au long de l'Apocalypse, est rappelé l'alpha et l'omega , le principe et la fin. Seul le divin est aux extrêmes : le symbole est entre les deux, médiat et médiateur ; toujours.

Et, pour ceci, rappelons-le, Moïse n'a pas d'origine claire. Sauvé des eaux, comme le seront les fondateurs de Rome Romulus et Rémus, il a peut-être une famille, il en aura deux. Il n'aura pas de fin : il s'éteindra à la fin de l'exode et n'entrera pas en terre promise, lui qui pourtant en fut le truchement.

## 7.4 Conversion, épreuve et formation

M Serres a décidément raison de dire que la caverne est une grille de lecture possible du livre des fondations : pour le grec comme pour le juif, la caverne est ce d'où l'on sort, au dehors de quoi guide la lumière. Ici point de caverne à proprement parler mais une vallée de larmes, de sujétion et de souffrances. Mais de sortie, oui. L'Egypte est cette caverne, et les quarante années d'errance dans le désert ressemblent à s'y méprendre aux différentes phases de formation que subira l'homme de la caverne avant de pouvoir soutenir le regard du souverain bien.

La théorie de la ligne, avec ses quatre phases ponctuées d'éblouissement esquissent assurément un chemin vers la sagesse, où nombreux resteront en route, où le point d'arrivée est réservé aux quelques uns qui se pourront véritablement dire philosophes qui seront parvenus à traverser langage et raison - dialectique - pour soutenir le souverain Bien mais les épreuves qu'ils subissent et, notamment, le sentiment répété de ne plus être du monde, ni compris par lui, et les aveuglements qui les laissent désemparés avant que progressivement ils ne parviennent à s'accoutumer, disent le temps long de la formation, le temps d'épreuves de la conversion.

*Ad Jerusalem convertere :* ces temps-là sont effectivement de retournement. On ne sait trop dans le texte platonicien qui dénoue les liens de l'homme et rend possible ainsi sa délivrance, signe sans doute de la difficulté de sortir de l'illusion première, en revanche on le sait, dans la tradition juive où systématiquement c'est l'élu de dieu, le prophète, qui assure cette tâche, en fixant le point d'horizon, et prenant la direction de la bataille. Mais dans les deux cas, identiquement, il y a retournement, épreuves et temps long de la formation.

Dans les deux cas, ascension et sortilège. Au même titre que Romulus et Rémus montent qui sur son Aventin qui sur son Palatin pour lire les augures - sens étymologique de sortilège - identiquement Moïse fait l'ascension du Sinaï pour entendre la parole divine, qui, on le sait se traduira par le décalogue. Mais, quitte à se répéter, si là ce sont les jumeaux qui prennent l'initiative en demandant aux dieux de se prononcer, ici c'est bien Moïse qui répond à une invitation à laquelle il ne peut se soustraire à moins d'essuyer l'ire divine.

## 7.5 L'acte de fondation

Il apparait clairement pour ce qu'il est : à la jonction du sacré et du politique. Il faudra attendre le Christ et son célébrissime *Mon royaume n'est pas de ce monde,* mais en même temps son échec - pour autant que Pilate inscrivit sur la croix INRI - *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum* - pour que la distinction entre temporel et spirituel commence à s'esquisser.

Et ce n'est pas étonnant, tellement reste ténue la frontière entre les deux. De même qu'il n'est pas de système théorique qui ne soit axiomatique, et ne comporte ainsi au moins une proposition qui ne soit pas démontrée mais reste seulement posée, qui n'est pas démontrable mais rend au contraire toute la suite des propositions déductible et démontrable ; de la même manière qu'il n'est pas d'éthique qui ne comporte en son fondement une morale c'est-à-dire un système de valeurs, fondatrices, légitimantes mais en elles-mêmes posées, affirmées mais non démontrées, d'identique façon, il n'est pas de fondation politique qui ne s'appuie sur un corpus sacré.

Il n'est qu'à prendre l'exemple de la constitution pour le comprendre : elle est la loi fondamentale, la loi qui rend possible les autres lois ! De ses conditions de formulation à celles de sa révision, on voit bien qu'elle est exceptionnelle et, à sa façon, sacrée.

Le décalogue est cette loi fondamentale qui rend possible le codex qui suivra.

## 7.6 Différence entre Rome et Jérusalem

La grande différence entre Jérusalem et Rome, on le comprend mieux désormais, tient en ce que ici on enfouisse sous les tombes, les meurtres originaires qui rend possible la fondation, quand ici on brandit le texte de la loi avec fierté autant que morgue.

La grande différence est qu'ici on s'adresse au sujet que l'on tente d'éduquer, de convertir tandis que là on s'enquiert de l'objet, du monde exclusivement qui apparaît rapidement comme une boite noire. Rome ne s'embarrasse pas des âmes, elle laisse l'espace les distribuer en amis ou ennemi - hostes, hospites - au gré de ses intérêts ou de ses ambitions. Rome invente l'objet pur, le bois : son premier avatar reste évidemment le bois d'asile, jouxtant l'espace du pomerium, qui métamorphose quiconque, d'où qu'il vienne, en Romain. Rome ne pose pas la question des origines, Rome n'interroge pas les racines et ne s'enquiert que des fleurs. Qui que tu sois, *hostis* ou *hospitis*, les mots se ressemblent tellement, viens, entre et tu seras romain. Ce n'est pas que Rome ne pense pas ; Rome simplement n'a pas de théorie pré-établie, n'a pas de principe fondateur ! Rome fait comme si ! Rome fait le pari de l'objet ; pas du sujet.

Au contraire, Jérusalem conditionne la route et la destination, l'identité et le destin, l'alpha

et l'omega de la fondation à une radicale conversion. Elle prend la forme de l'acte de reconnaissance du dieu unique, mais ceci va évidemment plus loin, scrutant plus profond dans les âmes.

L'épisode du veau d'or le dit *a contrario* comme s'il avait fallu pour que fût fondée la loi que préalablement elle fût transgressée.

Mais là, derechef, de curieuses similitudes avec le récit de la fondation de Rome. L'acte fondateur reste le franchissement du sillon, et la mort de Rémus. C'est bien dans le sang que sera sanctifié le pomerium, et fondée la loi. L'acte fondateur reste ici la colère d'un Moïse, brisant les tables de la loi et ordonnant le massacre des mécréants.[16]

Une fondation qui semble se faire en deux temps, deux versions de la table, la première étant brisée, comme pour mieux marquer que ce qui est au fondement ne saurait être souillé et que l'engagement à le servir doit être total; Entre les deux versions, trois mille mort et cette parole terrible *que chacun tue son frère, son parent*.!

La différence réside bien ici : avec Rome, il suffit d'entrer dans la cité pour devenir romain ; avec Jérusalem il faut un engagement total, radical, inaugural qui engage toute la postérité ; avec Rome il suffit d'entrer ; avec Jérusalem il importe de sortir : sortir de soi et s'offrir à l'extase ; sortir d'Egypte.

Et devenir nouveau.

Aaron et tous les enfants d'Israël regardèrent Moïse, et voici la peau de son visage rayonnait ; et ils craignaient de s'approcher de lui.(Ex 34,30)

## 7.7 La fondation est alliance

Il ne peut évidemment s'agir d'une alliance entre égaux où chacun gagnerait sa part. Mais d'une alliance concédée, octroyée qui laisse, de part et d'autre d'une ligne infranchissable, le principe Dieu, et l'humain incarné par le peuple juif. Distance infranchissable marquée à plusieurs reprises par l'impossibilité pour l'homme, et même pour Moïse, de regarder Dieu en face sans périr

> *L'Éternel dit: Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. 33.21 L'Éternel dit: Voici un lieu près de moi; tu te tiendras sur le rocher. 33.22 Quand ma gloire passera, je te mettrai dans un creux du rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. 33.23 Et lorsque je retournerai ma main, tu me verras par derrière, mais ma face ne pourra pas être vue.(Ex 33, 20-23)*

Tout à fait remarquable à ce titre reste la mention deux fois répétée du voile que dès lors Moïse dispose sur son visage et qu'il n'ôte que lorsqu'il s'apprête à dialoguer avec Dieu : en

[16] Ex 32,15

tant que prophète, que médiateur, qu'intermédiaire qui dialogue avec Lui, Moïse reçoit l'ultime rémanence du divin, quelque chose de cette lumière intérieure, aveuglante quand il s'agit de dieu, éblouissante quand il s'agit de Moïse.

## 7.8 L'acte créateur

Même si le modèle créationniste a des points communs avec le modèle gréco-latin que nous avons déjà relevés (la montée vers les cimes, la redescente qui est l'acte fondateur en lui-même etc.) il n'empêche qu'il s'en distingue radicalement par plusieurs aspects. Fondation n'est pas création : c'est bien un moment. Le texte dit :

> *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Or la terre était vide et vague, les ténèbres couvraient l'abîme, un vent de dieu tournoyait sur les eaux (Gn, 1, 1-2)*

Bereshit : il faut prendre le terme au sérieux. Et la tradition judaïque qui ne laisse rien au hasard confère un sens tout particulier au fait que le texte sacré débute précisément par le terme qui le désigne. On est à ce moment si particulier où le fond rejoint la forme, la lettre, l'esprit qui est une autre manière de désigner qu'il y a ici identité parfaite entre l'être et la pensée.

Le commencement est ainsi à prendre comme l'union originaire, d'où, ultérieurement, naîtront peut-être des scissions, des conflits, des négations et des expulsions … mais ce moment si particulier est bien celui de l'unité. Ce n'est pas le commencement de ceci ou de cela, mais un commencement radical qui ne renseigne pas sur l'ordre chronologique de la création non plus qu'il ne concerne tel ou tel. Ce n'est pas l'ordre de décompte d'un calendrier quelconque (Ex 12, 2) mais l'acte pur de la création universelle. On remarquera, suivant en cela Rachi, que le texte dit Elohim et non pas YHVH, soulignant par là combien c'est plutôt la justice qui est à l'œuvre. On pourrait, suivant la remarque de Rachi, **(3)** traduire le verset en *Quand Dieu commença de créer le ciel et la terre* mais ce serait négliger par trop la singularité de l'acte créateur et risquer de le confondre avec les modèles démiurgiques, grecs par exemple, pour qui les dieux ne sont jamais que les ordonnateurs d'un monde préexistant.

*Commencement*, cela veut dire qu'il y a à la fois un avant ce commencement et qu'il n'y en a pas. Avant, il y a Dieu. Mais il n'y a que lui. Mais, paradoxalement cet avant semble ruiner la réalité de ce commencement. C'est bien la limite, que Kant avait soulignée avec la première antinomie de la raison pure, au delà de quoi la raison ne saurait aller sans se contredire, la limite où *laisser sa place à la foi.*

C'est que l'acte créateur change tout : nécessairement singulier, il rend impossible le temps cyclique et ouvre la voie singulière d'un temps linéaire, d'une part, mais d'une

histoire, surtout, orientée, qui débute avec ce commencement créatif pour aller jusqu'à la révélation finale et le salut, en passant par le péché, la rédemption etc. A ce titre, si le moment originel est unique, la création n'en est pas moins continuée – pour reprendre l'expression cartésienne - puisque c'est l'intervention répétée de dieu dans l'histoire des hommes qui garantit le sens de l'histoire, le sens de la création elle-même. L'acte originel est bien ici de séparation, d'entre la terre et le ciel, d'entre la terre et les eaux, d'entre le jour et la lumière. Cette séparation est le temps lui-même τεμνω autant que l'espace (le latin en tirera templum). On voit bien la différence radicale qui le sépare de la théogonie grecque où, du chaos originel, naissent les dieux primordiaux dont Chronos. Mais séparation d'entre l'ici-bas et l'au delà : le créateur est transcendant. Il a projeté, hors de lui, de l'être qu'il organise effectivement. Plus que le monothéisme, c'est cette transcendance qui modifie tout, et, en particulier, le rapport de l'homme au monde :

Distribution de part et d'autre d'une ligne invisible d'un monde éternel et d'un monde temporel, d'un monde intelligible et d'un monde sensible. Au moins autant que le pomerium romain, cette ligne est cruciale parce qu'elle détermine une hiérarchie des êtres, même si celui-ci suscite une distribution horizontale quand la transcendance suscite une précession verticale. La relation de l'homme à son créateur est une relation de dépendance, de sujétion. Dieu, le grand ordonnateur est ainsi celui qui dit, et donc qui édicte. Il dit la norme à quoi nul ne devrait pouvoir se soustraire. Ce n'est certainement pas un hasard, si le créateur est Justice : il dit la loi et la dit très vite.

Comment mieux dire, derechef, que le principe est hors jeu, est en dehors et ne peut se soutenir du regard : bref, est sacré. Comment mieux le confirmer que le premier des commandements qui édicte que le nom du seigneur est sain et ne doit être prononcé en vain, ce qui est d'autant plus significatif que prend forme dans une culture qui a toujours conçu un lien étroit, ontologique, entre le nom et l'être. Comment comprendre autrement que la réponse *Qui est* que Dieu fait à Moïse lorsque ce dernier lui demande son nom sinon qu'il s'agisse en réalité d'une fin de non recevoir se traduisant de surcroît par un vocable imprononçable ?

## 7.9 L'acte créateur est dialogue et le dialogue perpétue l'acte créateur

Quand même ce dialogue ne s'institue pas entre des égaux, il n'est possible que sous la condition de la reconnaissance de l'autre : ce qui s'entend d'évidence. Dieu ne peut prescrire des commandements que pour autant que l'homme est en état de les comprendre et de s'y conformer. A l'instar de la communication qui suppose - *en commun* - un langage et

un entendement, une prescription morale suppose que celui à qui elle est adressée puisse à la fois la comprendre et s'y conformer ; suppose donc et la conscience de soi et le libre arbitre. Ce que souligne la répétition du *Et alors ils virent qu'ils étaient nus* dès lors qu'Adam et Eve eurent croqué la pomme de l'arbre de vie.

Conscience de soi et libre arbitre : ce qui définit l'homme, le constitue en tant qu'homme. L'acte créateur est dialogue et, à ce titre, l'alliance ne fait que prolonger ce dialogue lors de la montée au Sinaï.

On peut dès lors considérer, à l'instar du dialogue qui ne peut exister qu'à la stricte condition de la reconnaissance de l'autre, que l'acte créateur tel que le pose la Bible, consiste précisément dans ce dialogue entamé. Dieu crée l'homme en lui parlant.

A ce titre, la grande originalité de la tradition biblique, autant juive, chrétienne qu'islamique, réside peut-être moins dans le créationnisme en lui-même, moins dans le monothéisme que dans ce dialogue fondateur et perpétué de prophètes en Messie. A ce titre encore, on peut considérer que la création est bien *continuée* et non pas cet instant unique et impensable que la Genèse narre par deux fois. A ce titre enfin, on peut considérer que la fonction du médiateur, Messie ou prophète, consiste bien dans cette perpétuation du lointain écho de la parole originaire.

## 7.10 Du prophète

On sait la spécificité du prophétisme juif tel que l'a analysée A Neher. Au lieu que dans les traditions païennes, le dialogue avec le sacré exige des mises en conditions préalables, des lieux spécifiques et que c'est ainsi l'homme qui par ses extases préalables introduit la possibilité de la rencontre, au contraire dans la tradition prophétique, c'est toujours Dieu qui est à l'initiative du dialogue, lui qui choisi l'élu qui fera office de médiateur, lui qui détermine le contenu et l'objet de la transmission. La révélation est descendante, seule la prière est ascendante.

La révélation est bien catabole καταβολη et, si l'on suit le grec, elle est bien fondation. Elle surgit d'en haut vers le bas, inédite, imprévisible. La mission du prophète s'en déduit où nous pouvons reconnaître à la fois les caractéristiques du symbole et de l'ange c'est-à-dire du messager.

Nous nous situons ici à l'exacte intersection du politique et du sacré [17], à l'endroit même de cette bordure que S Wahnich repérait, qui était le prix à payer des actes de fondation, a

[17] **Terreur terrorisme Sophie Wahnich,** ***la liberté ou la mort , p 94***

fortiori quand il s'agissait de la fondation des valeurs .

## 7.11 Ses trois fonctions

### 7.11.1 Il est porte parole et maintient l'écart

Il est transmetteur, et accomplit au-dehors, où Dieu n'est pas et ne peut être, la volonté et parole; Non qu'il soit un ensemble vide, mais en tant que médiateur il ne peut faire prévaloir ni sa propre pensée ni sa volonté. L'antonyme parfait en est bien entendu le diable :

> *Jésus leur dit: Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens; je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé. 8.43 Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez écouter ma parole. 8.44 Vous avez pour père le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement, et il ne se tient pas dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds; car il est menteur et le père du mensonge. 8.45 Et moi, parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas. (Jn, 8, 42-44)*

Même le Christ rappelle qu'il n'est pas venu de lui-même ; le diable au contraire parle de son propre fonds. Il usurpe la parole en se substituant à celle qu'il est supposé transmettre. La revoici la définition du mal : quand le moyen se fait fin en soi; quand le moyen se fait terme. Ne nous étonnons pas : il en ira de même pour le pouvoir. C'est, répétons-le, ce qui explique la colère divine quand, de bonne foi sans doute, Moïse tente de se récuser parce qu'il est bègue : le messager n'est libre ni de sa fonction ni de la parole qu'il transmet.

Le rôle même qu'il remplit garantit l'écart dont nous avons écrit pour commencer qu'il était indispensable pour que la symbolique puisse fonctionner. La perversion consistant d'ailleurs à gommer cet écart, à écraser la frontière.

Les deux parts réunies et jetées ensemble, l'union réalisée : c'est en ceci que consiste exactement le diabolique.

Parce qu'il est exhaussé par la mission qu'il remplit, et le dialogue qu'il entama avec le sacré, il est distingué, notamment par son visage éclairé et éclairant ; mais parce qu'il n'est en fin de compte qu'un homme, qu'un porte parole il ne saurait pénétrer en terre d'Israël. Parce qu'il est prophète, il instaure les lois en conformité avec le décalogue, mais parce qu'il n'est *que* prophète, ce n'est pas lui qui exercera le pouvoir. Parce qu'il procède du sacré, il a une origine et une odyssée extraordinaire, mais parce qu'il n'est qu'un intermédiaire, il n'exercera pas le pouvoir.

Le sacré ne peut entrer dans l'histoire ! Le principe reste extérieur au système qu'il fonde. Ainsi des axiomes ; ainsi des prophètes ; ainsi du sacré !

### 7.11.2 Il intercède

Cette fonction dévolue à l'Emmanuel, cette part du divin au plus proche de l'humain que

la tradition chrétienne attribue au Christ, puis plus généralement au Saint Esprit ; que la tradition juive attend du Messie comme signe de l'accomplissement eschatologique de la promesse initiale ; cette fonction qui justifie l'expression parfois usitée de *Fils de l'Homme,* n'est en réalité pas celle du prophète mais bien celle du divin ; mais est exercée, par délégation, provisoirement, par les prophètes, par le **Christ**, et, dans les temps ordinaires, par les prêtres dont c'est au fond, la fonction principale avec l'organisation des rites qui doivent porter ensemble la parole et l'ecclesia.

Où se retrouve toute l'ambivalence mais aussi toute la limite de la fonction prophétique : aux jointures, il transmet et joue les médiateurs mais cette fonction n'est pas sienne et il ne l'exerce que provisoirement. L'éternité relève du divin ; la gestion ordinaire de l'humain. Le prophète n'accède ni à l'une ni à l'autre. Les temps ordinaires ne sont pas pour lui : c'est pour cela que Moïse meurt avant d'entrer en terre promise. La frontière est marquée derechef entre le sacré et le politique : fonder la loi n'est pas l'exercer. L'histoire peut commencer sitôt que le symbole a quitté l'espace ordinaire.

C'est bien tout le problème du pouvoir et de la puissance, plusieurs fois évoqués ici : l'irruption du principe dans l'histoire - et, quand il s'agit du politique, il ne s'agit de rien d'autre que du souverain populaire - ne peut que bouleverser, renverser le système. Ce qu'on nomme *révolution.*

### 7.11.3 Il prend sur lui la violence originaire

Comment ne pas songer à cette parole de Danton le 10 mars 1993 :

> *Soyons terribles, pour dispenser au peuple de l'être 3*

Oui, Moïse aurait pu écrire Soyons terribles pour dispenser à Dieu de l'être.

Au même titre que Romulus fonde Rome en traçant un *dehors* et un *dedans*, au même titre Moïse appelle à lui ceux qui suivent l'Eternel : les autres, ceux qui ont franchi le sillon du parjure, ceux-là seront massacrés. Moïse prend sur lui la colère divine - il l'assume - et laisse à Dieu, à la fois le repentir de sa propre colère, et la promesse de la Miséricorde. Danton avait bien compris que la violence populaire était toujours la conséquence d'une défaillance du politique ; la violence divine est toujours la conséquence d'une défaillance humaine. Dans les deux cas, c'est à l'intermédiaire de prendre en charge la sanction, la vengeance ; dans les deux cas le principe demeure intègre et pur.

Remarquons, à l'inverse, combien dès lors qu'il y a crise, et ce sera bien le cas lors de la première descente de Moïse et l'épisode du Veau d'Or combien immédiatement tout se grippe :

- les Tables de la Loi que porte Moïse sont bien ce quasi-objet que nous repérions, qui peut prendre toutes les valeurs parce qu'il les détermine toutes, qui a bien une origine, un émetteur désigné mais des destinataires indéterminés ;

- ces Tables constituent bien effectivement cette boîte blanche, ce joker qui subitement inverse la donne et peut faire gagner où l'on croyait avoir perdu, ou perdre où l'on se réjouissait déjà d'avoir gagné - et représentent oui ce qui, par leur circulation dans l'espace et la place éminente qu'on leur donnera bientôt dans le Temple, presque à l'écart, au lieu sacré et impénétrable, mais autour de quoi tout tournera, circulera, deviennent oui le truchement par quoi la multitude se fait cité - et la masse, peuple de Dieu, alors inévitablement l'échec de toute communication, leur transformation de boîte blanche en boîte noire, se traduira inexorablement par le retour à la masse, au bruit, aux cris d'une foule qui ne laisse plus rien passer. [18]

- Moïse est bien ce bras libre qui prendra toutes les valeurs - et il le fera de manière magistrale en ordonnant l'élimination de tous ceux qui auront failli, alors qu'en même temps il intercède en faveur de son peuple auprès de Dieu pour qu'il lui accorde son pardon[19]; si Moïse est bien l'intercesseur, le messager, le **symbole,** c'est-à-dire précisément celui dont le rôle est de faciliter les échanges, de réduire le bruit de fond, d'araser les aspérités, d'émousser les frottements et les parasitages, en bref, de transformer le brouhaha de la foule pour que la multiplicité puisse se transformer en collectivité, de relayer au sein de la multiplicité la parole initiale, en revanche, sitôt qu'éclate la crise, c'est-à-dire, on l'a vu, sitôt que cesse de circuler la boite blanche, il n'a plus lui-même de relais pour porter la parole qui s'arrête à lui, immédiatement.

- dès lors la boîte blanche cesse de pouvoir circuler, ou prendre sa place au sein de la cité : Moïse brise les tables de la Loi. Il ne peut faire autrement ! quitte à tout recommencer.

- enfin, ultime trait qui s'inverse en phase de crise, l'émetteur cesse d'être déterminé : la foule diffuse s'adresse à Dieu, par le truchement d'une boîte, dès lors noire, le Veau d'or, et ce mouvement, contrairement au précédent est bien ascendant, et non descendant. Nous ne sommes plus dans la catabole mais bien dans l'anabole -ἀνά- et cette montée-ci, toujours est désastreuse. Elle procède à une telle synthèse que la collectivité se dissout en masse informe, en multitude indistincte. Et, comme tout anabolisme, le processus est

[18] on se souvient que c'est au nom même de cette réciprocité que JJ Rousseau récusait la légitimité de l'esclavage pour ce qu'aucun contrat n'eût pu jamais être souscrit qui eût prévu la dissolution d'un des acteurs de ce contrat.
[19] 32.25

consommateur d'énergie qui bientôt épuise le corps.

Entre la tour de Babel et la pentecôte : il n'y a sans doute pas d'autre solution que de s'étendre ou bien en face de soi par la conquête en plaçant devant soi - *ob* ; ou de prendre de la hauteur et de gagner par le surplomb. Et là c'est prendre le parti du sujet .

Or, et tout le problème est ici, tant le monde que le sujet sont en crise !

# LIVRE II
# DE LA RÉCIPROCITÉ

# 1 Introduction

Une introduction en forme de bilan, paradoxalement car dans cette vaste promenade dans les rites et mythes de fondation, nous avons passablement avancé.

On y a vu qu'il n'y avait pas d'autre solution que de s'étendre ou bien en face de soi par la conquête en plaçant devant soi : *ob* ; ou de prendre de la hauteur et de gagner par le surplomb. Et là prendre ainsi le parti du sujet. Mais que jamais on y prit le parti d'une boucle de rétroaction entre sujet et objet qui permit à l'un comme à l'autre de se maintenir l'un en face de l'autre ...

Il n'empêche : la violence est partout, assumée ou subie. Celle qui frappe les femmes, objets enfouis quand il s'agit des vestales, objets échangés quand il s'agit de perpétuer la ville. Celle qui frappe les hommes : la guerre bien sûr qui se répète, qui est l'une des formes, avec l'alliance, de la fondation sans que l'on sache pourquoi tantôt l'on parvient à s'entendre (Enée) tantôt non.

A la recherche des fondements et donc des principes de toute morale, nous ne pouvons pas ne pas constater combien la détestation de la violence accompagne sa généralisation et, notamment, la généralisation de sa représentation. Certes nos fondamentaux, comme on dit désormais, tournent autour de la renonciation à la violence (le Décalogue notamment égrène l'interdit des différentes formes de violence, de l'intention à l'acte, contre le proche autant que contre l'étranger) et il semble bien que nos dispositifs modernes (politiques, juridiques voire psychologiques) visent sinon à la supprimer tout au moins à la canaliser : de l'état moderne qui confisque et monopolise l'exercice de la violence, à la justice qui joue la médiatrice dans les querelles privées, à tous les processus de sublimation qu'une saine thérapeutique mettra en place au nom du principe de précaution.

Pourtant !

L'état moderne n'est pas nécessairement rempart contre l'exercice de la violence : il peut même en devenir le protagoniste principal, l'instigateur et le promoteur. Ce qu'illustrent tous les totalitarismes et les massacres et/ou génocides qui les accompagnèrent. A l'inverse l'absence d'état, son affaiblissement, notamment dans le cadre d'une économie libérale qui le limite à sa seule sphère régalienne, favorise tellement l'éclosion de violences sinon physiques au moins sociales, qu'il semble fonctionner comme un rempart, insuffisant peut-être, mais indispensable. Coincée en quelque sorte entre le marteau et l'enclume, entre une violence diffuse ou infuse, la morale semble condamnée à prêcher la bonne parole sans être capable de la vraiment faire appliquer.

Pourtant !

Tout à l'air de se passer comme si la violence ne parvenait plus à être contenue, ou que ce qui, via la sublimation, était supposé la cadrer – culture, technique, travail – fût au contraire devenu ce qui l'engendrait ou au moins en démultipliait les effets désastreux. Quand R Girard, reprenant Clausewitz, évoque *la montée aux extrêmes*, que fait-il d'autre sinon mettre en cause la possibilité même de la canaliser ; sinon douter du travail du négatif ? Sinon laisser entendre que nous nous serions contentés de théoriser cette violence en espérant hypocritement que d'elle pût surgir quelque bien ultérieur ?

Affirmer à propos du rite d'Hercule, que la signification profonde de ce récit mettant en présence Cacus et Hercule, était le changement de logiciel, la substitution au bruit du monde, de l'interprétation des signes et donc le passage du matériel au logiciel, c'était au fond dire que l'on avait déplacé du côté de la théorie ce que nous ne pouvions résoudre du côté de la chose ; pour autant la théorie est-elle violente ? reproduit-elle et engendre-t-elle la violence ? et, partant, une morale ne risque-t-elle pas d'être à son tour une mise en scène de la violence : une catastrophe ?

Or, précisément, nous l'avons déjà suggéré le concept même de violence est vide : à extension maximale, à compréhension nulle, à l'instar du concept d'être, comme s'ils étaient équivalents. Ce qui serait tragique parce que voudrait signifier qu'il n'y aurait pas d'autre manière de cesser d'être violent que de cesser d'être. Impensable, inacceptable ! A penser pourtant. Peut-être dans cette perspective faut-il aller regarder du côté de Lévinas qui très tôt aura affirmé que les philosophies occidentales se seraient fourvoyées d'avoir pris le parti de la connaissance du monde, et donc de la méconnaissance de soi, fruit d'une monstrueuse mégalomanie (ubris) visant non seulement à s'en faire l'égal mais aussi à le dominer. Penser la subjectivité à partir de l'expérience de l'autre, à partir de la responsabilité, serait le moyen dès lors de ne pas surplomber l'existence d'un supplément moral mais de faire de la morale le nœud même de la subjectivité.

Toute la question revient finalement à trois :

- Quid de la *violence* : naturelle ou culturelle ? on peut poser la question de manière subtile et s'interroger sur sa dimension anthropologique ou historique mais finalement cela revient au même.

- Quid du *politique* et donc de la liberté : ramenée au plus simple, elle suppose un choix possible. Et ce choix semble bien pourvoir être ramené à l'acceptation ou non du combat. Si je ne le puis pas, alors je suis nécessairement soumis : la dialectique, peut-être, ne semble

donner raison à l'esclave que pour l'asservir derechef dans la spirale interminable de la lutte.

- Quid du *monde* ? comment penser ce qui m'est radicalement autre, extérieur sans ni le détruire ni le dégrader. Comment me penser face à l'autre qui m'est tout autant extérieur sans le … mais ici encore c'est peut-être se tromper de chemin en optant spontanément pour le versant gnoséologique du problème : ne vaudrait-il pas mieux écrire comment être face à cet être autre… ? C'est-à-dire prendre le problème effectivement du côté de la morale plutôt que de la science

## 1.1 Les trois leçons de la fondation

On pourrait penser que le détour par les rites nous aura fait perdre notre temps : rien ne serait plus faux car nous y avons appris au moins trois choses qui nous servirons à plusieurs reprises :

- d'abord c'est le même acte de fonder et de moraliser. Il y va des principes, c'est-à-dire précisément de ce qu'on met hors-jeu, hors du jeu et qui règlera tout le système ultérieur

- ensuite toute morale se joue à l'aune de la communication même si elle ne s'y réduit pas. Elle est parole qui invite à l'acte mais elle est en même temps acte qui pose le problème du statut de celui qui parle. Elle est parole sur l'acte princeps qu'est la fondation

- enfin il s'y joue toujours la question du rapport à l'autre, à l'objet ou à l'autre homme.

### 1.1.1 Fonder est un acte moral

Tout montre que la question ne doit surtout pas être entendue sous le prisme de la chronologie mais bien au contraire de la logique : les fondateurs sont tous des orphelins - ou presque ; ils n'ont pas de terre et s'en cherchent. La fondation est à la fois un acte de rupture et de continuité et c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre ne serait-ce que pour comprendre l'apparente contradiction qui peut exister entre le *je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir* qui jouxte le sermon sur la Montagne qui n'est jamais qu'une anaphore de la rupture.

Mais à l'inverse toute morale suppose une (re)fondation qui oblige à scruter les principes que l'on enfouit ou que l'on tait ! Dans tous les cas, que l'on prenne le modèle romain ou mosaïque, toujours il est question du rapport à l'autre et donc d'abord de la reconnaissance ou de la négation de l'autre. Renvoie ainsi au premier des principes que nous avions suggérés qui seraient enfouis dans les murs mêmes de la fondation : la réciprocité*. Je ne puis parler à l'autre, mais aussi le combattre, qu'à partir du moment où je le reconnais comme un autre moi-même, un alter ego.

### 1.1.2 Fonder c'est transmettre

Obsession sans doute plus de la culture juive que du fonds gréco-latin pour ceci que le moment de la création y semble résumer d'un seul tenant tout ce qui pourra surgir demain, ouvrant grand le champ de l'interprétation et de la prise au pied de la lettre de la conception d'une *Parole Vivante*, la transmission se joue à la fois de l'espace social et du temps. Qui fonde n'a d'autre ambition que de laisser des traces, ce pour quoi il les enfouit, n'a d'autre exigence que celle de sa propre prospérité. Ce qu'inaugure explicitement le prophétisme tient bien au fait irrécusable que le fondateur n'est jamais un initiateur mais bien au contraire toujours/déjà un transmetteur : il n'est pas au début mais toujours au milieu - un intermédiaire, un messager ; un ange. Il est le lien ; le liant. Celui qui, sans doute, retient à bout de bras et de parole, toutes les forces centripètes. Ce pourquoi il a partie liée avec la solidarité. Ce pourquoi il est à la croisée des deux lignes, horizontale et verticale, reliant à la fois le sacré et le profane, et les membres de ce collectif qui tente de s'ériger en société. S'il ne l'est, en tout cas il le devient : Moïse est l'intermédiaire de ce Dieu qui pour la première fois non seulement parle mais écrit ; Romulus le devient, par cette apothéose étrange qui le voit disparaître, c'est-à-dire rappeler par les dieux. A la croisée, le fondateur entremêle tous les périls et les opportunités : qu'il vienne à défaillir et tout s'écroule !

Le récit des quelques défaillances [1]est riche d'enseignements qui concernent au moins autant la figure du Satan pas toujours clairement distincte de celle de Lucifer, mais tous ces récits où brusquement la communication se brouille (Babel, Veau d'or  mais aussi la tentation du désert ou encore le triple reniement de Pierre).

Parce que liant, en même temps que lien, que processus beaucoup plus qu'état stable, la transmission, acte toujours à recommencer où se joue autant la trahison possible que le salut promis, est un lieu - sans doute le croisement de la ligne horizontale et verticale de ce chemin de croix que nous avons évoqué - mais un lieu de tension où se joue la définition du mal. Et donc de la valeur. Mais donc aussi de la faute et de la transgression, toujours plus ou moins conçue comme une usurpation de place, une sortie, par quoi l'on cesse d'être au milieu pour s'ériger en fin.

### 1.1.3 Fonder c'est parler : changer de logiciel

Passer de la parole à l'acte semble être le lieu commun de toute sagesse et de toute morale ; ne pas ajuster l'acte à la parole être le signe de l'usurpation par excellence, de la tricherie même ; de la faiblesse en tout cas. Pourtant fonder revient presque toujours à

[1] on pense évidemment à celui de l'ange déchu (**Job ,1,7**) qui inaugure le livre de Job mais aussi à ce moment si particulier où Moïse tente d'esquiver la mission à lui confiée (**Ex 4,10**

changer de logiciel et, notamment, à passer du registre de l'acte à celui de la Parole. Ce qu'illustre à merveille le récit d'Evandre. Mais ce n'est pas que passer du matériel au logiciel, de l'acte à la parole, c'est aussi - mais surtout - poser une hiérarchie. Le fondateur est toujours un hiérarque, et le pâtre toujours marche devant.

Cette parole parce qu'elle fixe la valeur a partie liée avec la pesanteur ; parce qu'elle dessine une ligne de partage, non seulement d'entre le permis et l'interdit mais surtout d'entre le pardonnable et l'impardonnable, a partie liée avec la grâce. Or, pesanteur et grâce concernent la troisième ligne, celle qui donne de la profondeur à notre schéma. Puis-je trouver en moi-même les ressources propres pour me conduire vers le droit chemin ou suis-je au contraire systématiquement enclin à verser du mauvais côté, bref suis-je ou non dépendant de la grâce et de la miséricorde et donc amené oui ou non à me soumettre et obéir ou, au contraire, à faire miens ces principes, tels sont bien les enjeux de ce changement de logiciel.

Il n'est effectivement pas de morale, non plus que de droit qui en découlerait, qui ne puisse s'ériger sans se poser la question de la nature des valeurs qu'elle met en scène : *absolues* ? mais alors quoi ou qui les soutient et légitime ? *historiques* ? mais alors peuvent-elles être autre chose que la consécration provisoire et fragile d'un état des mœurs à un moment donné ? La morale n'est-elle qu'un système théorique visant à poser comme absolus les principes qu'elle se serait donnés ou bien au contraire n'y a-t-il pas tout au fond, caché, un autre système qui lui répondrait comme en une superbe boucle de rétroaction, un système qui ne se maintiendrait que par la seule nécessité axiomatique - ou par une volonté transcendante ?

Tite-Live etle récit mosaïque enseignent que ceci revient f au même : q c'est ce fond-ci qu'il faut traquer et dont les interprétations justifieront les diverses conceptions de la morale que l'on peut étudier par ailleurs. Il n'est pas d'autre question que celle-ci qui est le pendant moral de celle, épistémologique, de la certitude : y a-t-il quoi que ce soit, au fondement, qui soit suffisamment absolu pour que nous puissions ériger notre monde sur son promontoire ? pouvons-nous survivre longtemps sans au moins mimer que cette fondation fût absolue. Penser le bien c'est, au choix, ou en supporter le poids le plus lourd, ou bien, s'offrir le luxe d'une grâce que rien ne pourra jamais justifier.

A moins, ce que nous avons déjà suggéré, que la valeur soit ne cette tension constante entre le sujet et l'objet, perspective assurément plus féconde que de vouloir chercher l'origine dans le sujet lui-même, ou dans l'objet seulement. Ce qui sera l'objet du livre III.

## 1.2 Les trois questions fondatrices, les trois principes fondateurs ou l'hypothèse du cube

Nous avions évoqué dès le départ l'idée que toute morale se fondait sur quelques principes fondateurs qu'elle cachait au moins autant qu'elle ne les révélait. Le détour par les rites de fondation avait pour unique but d'en poser la légitimité. Or, effectivement, qu'on l'entende du côté latin ou biblique, il y a bien, enfoui, sous les murailles et dans les murs eux-mêmes, une histoire, de guerre ou de vol ; de ruse assurément ; une histoire de substitution.

Le mythe suggère ce qui est au fondement ; dessine les valeurs que nous cherchons. Sur le mode de la parabole bien sûr comme n'importe quel mythe mais justement, ce décor une fois planté, l'histoire peut commencer et donc le dessin de la cité puis, après le temps, l'espace, sur fond de ce récit que subtilement l'on va partager.

Trois lignes se croisent ici nous l'avons dit :

- celle, verticale qui sépare le sacré du profane, dessine par le haut la sortie de l'indécision : celle-là dit la condition de l'homme, dit l'angoisse qui le saisit dès lors qu'il réalise être seul et sans certitude ; celle qui dit à la fois la crainte et l'espérance. Cette ligne se joue toujours sur le mode sinon du contrat en tout cas de l'alliance - du testament. Elle est ce qui fait se tenir ensemble le monde d'en haut et le monde d'en bas ; ce qui donne cohérence et solidité. Cette ligne est celle de la solidarité. Celle qui indique que, même séparé, il y a toujours quelque chose en face de moi qui me garantit de n'être pas seul. Certes ma conscience n'a de sens que face à une autre conscience, et rien que pour cela, cette ligne me fonde mais c'est que surtout c'est elle qui donne consistance au monde et signification à l'acte. On le verra toute remise en question de cette solidarité revient à ruiner l'être et à miner jusqu'à la possibilité même d'une morale. De ce point de vue elle est la valeur qui conditionne les deux autres ; la valeur originaire. Et, pour cela a à voir essentiellement avec le temps.

- mais il y a ensuite la ligne horizontale, celle qui distingue d'entre le dedans et le dehors. Cette ligne est celle de l'acte, celle de la création ou de la fondation. Celle qui dit ici l'ordre, la collectivité en train de se former qui tente d'échapper à la multitude ou au chaos, celle du droit et de la politique. Car elle sépare le même de l'autre et envisage le rapport au prochain. Où se joue le rapport de force mais aussi le contrat dont on présume toujours qu'il n'est valide qu'à condition de réciprocité. C'est sur cette ligne que se joue la question de la violence bien sûr que droit et morale tentent sinon d'endiguer en tout cas de canaliser. Plus que de fondation cette ligne dit le moment de la propagation, celui de l'institution et

de l'ordre.

- dernière ligne enfin, qui donne du volume à tout cela, où se jouent les interprétations que l'on donne aux deux premières lignes. C'est elle qui va de la Révélation pure, dans tout son éclat, au mystère le plus épais, de la lumière à l'ombre ou si l'on préfère de l'orthodoxie à la mystique. Celle qui, dans le champ social insistera sur la liberté sans quoi il n'est pas de morale possible et la responsabilité sans quoi aucun ordre ne peut tenir mais qui dans l'ordre des valeurs pèsera de tout son poids sur la culpabilité originaire. Nul plus que le christianisme n'aura ferraillé autour de ce véritable paradoxe d'un libre arbitre sans quoi toute morale s'effondre qui pourtant ne se peut sauver sans l'aide de la miséricorde divine. C'est bien pour cela que cette ligne dessine le partage entre la pesanteur et la grâce. Qu'elle place l'individu, seul ou presque, face à lui-même en même temps que dans une soumission absolue devant son dieu, avec le double risque d'un côté de la présomption agitée à vouloir prendre seul son destin en main, la passivité, l'attente ou la prière, de l'autre, puisqu'aussi bien seule la volonté divine peut sortir l'homme de la nasse où il se serait fourvoyé.

Ces trois lignes se croisent bien en un endroit (un moment ?) : cet endroit est au mitant de la boite noire ; il est peut-être le lieu même où s'enfouit le prisme ; s'enterrent le cadavre, la caisse, le cercueil ou tombeau - θήκη - qui fera l'objet de l'Alliance διαθήκη. Ce point est l'intégrale de tous les autres : que l'on s'en écarte et l'on glisse imperceptiblement de la fondation à l'histoire, de la responsabilité à la culpabilité, des principes aux faits. Il ressemble à s'y méprendre à ce point qu'avait entrevu Leibniz qui rassemble tous les mondes possibles et qui ne peut s'entendre que du point de vue de ce grand calculateur qu'est Dieu. Point nodal de toute morale, enchevêtrement comme en une boucle de rétroaction, de la réciprocité, de la solidarité et de la grâce, il est en même temps ce qui permet de comprendre ce qui se joue en toute morale qui peut revêtir un caractère d'universalité.

Ce point fera l'objet du Livre III  mais notre hypothèse est qu'il puisse s'entendre sous l'aune du forfait qui désigne à la fois la transgression, la sortie et l'intégrale. Elle consiste à supposer qu'il y a toujours la possibilité d'une lecture dialectique mais que précisément cette lecture dialectique ne peut opérer qu'à condition de sacrifier ou bien la grâce, ou bien la solidarité ou bien enfin la réciprocité. Que ce soit ainsi en terme de pensée complexe, et donc de système qu'il faille entendre les prolégomènes de toute métaphysique des mœurs et surtout pas en terme dialectique, ce que nous tenterons de montrer ici.

Car il nous faut bien entendre la rupture d'avec ces trois principes si l'on veut entendre à

la fois en quoi ils fondent la morale mais en quoi ils dessinent ainsi en même temps la configuration du mal. Et montrer ainsi la crise de l'objet et du sujet

# 2 Lecture dialectique

## 2.1 Du rapport au monde

A Comte y a vu la loi qui gouverne l'évolution de l'esprit humain – la loi des trois états – on peut aussi se contenter d'y observer une simple cohérence logique ; on pourra toujours y considérer un phénomène anthropologique. On peut même à l'instar de Spinoza considérer que la tendance fétichiste à tout considérer d'après sa nature propre amène l'homme à envisager le monde comme gouverné par des volontés et à chercher des causes finales à tout ce qu'il ne comprend pas. [2]

Qu'importe finalement : le monde, c'est l'autre, ce en face de quoi je suis et devant quoi je ne puis que me soumettre à moins que je ne parvienne à le soumettre.

Le monde c'est à la fois l'ouverture, la porte de la ville et l'étranger pur : l'obstacle, le problème. Ce qui jaillit devant moi mais qui me protège sitôt que j'avance vers lui ou le revêt. Ce qui perd, ce qui sauve. Remarquons ensuite que le divin est la forme que revêt notre relation au monde. Sans qu'il faille nécessairement y voir un fait historique, encore moins une quelconque loi de l'histoire, quelque chose se passe néanmoins avec ce que Jaspers appelle la *période axiale* : bien sûr l'avènement du monothéisme porte en son sein l'universalisme et notamment celui de l'humanité elle-même ; bien sûr le créationnisme porte en son sein l'idée même d'une histoire dont la cohérence résiderait dans l'acte créateur lui-même ; mais surtout, pour la question qui nous concerne ici, la transcendance du divin porte un nouveau rapport au monde.

Tant que les objets du monde étaient divinisés ou que les dieux étaient dans le monde et côtoyaient les hommes, ces derniers ne pouvaient agir qu'en prenant des égards préalables. Agir sur le monde, le transformer, se saisir des objets et les consommer ou détruire passait nécessairement par une transaction d'avec le divin où le sacrifice avait sa part, mais la mesure également. Sitôt que les dieux auront commencé de délaisser le monde, c'est-à-dire dès le polythéisme grec, où les dieux séjournent à l'écart du monde et n'y font plus que des incursions, le monde semble abandonné aux hommes, au libre cours de leur action. L'église chrétienne ne s'y était pas trompée qui d'emblée vit dans le développement

[2] Spinoza Ethique, Livre I Appendice trad Appuhn GF
les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout vers une certaine fin ; ils disent, en effet, que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rendît un culte

des sciences mais surtout des techniques une offense faite à Dieu : le rapport est effectivement antagoniste[3]. Tout à l'air de se passer comme si l'emprise de l'homme sur le monde dût se payer de l'exil des dieux.

On peut appeler ceci le *désenchantement du monde* mais ce serait manquer l'essentiel. Il ne s'agit évidemment pas de dire que le déploiement de l'homme dans le monde se paya de l'éviction des dieux, encore moins d'affirmer que celle-ci eut lieu pour que celle-là fût possible : ce serait absurde et de toute façon invérifiable. Mais on peut au moins affirmer que le monde est trop petit pour contenir à la fois les hommes et les dieux.

## 2.2 De la soumission à la négation

Il est de notoriété que la morale antique, trop consciente de la faiblesse de l'homme face à l'immensité du monde préconise plutôt de s'y soumettre. *Plutôt changer ses désirs que l'ordre du monde*, énonce encore Descartes en guise de morale provisoire, avant de tout bousculer par un désormais possible *devenir comme maître et possesseur de la nature* que rendraient possible méthode et science. La morale, au fond, ne semble d'abord être que l'état des mœurs, paraît ne se résumer qu'à la tradition transmise à quoi il faudrait se conformer. *Cujus regio ejus religio*, à chaque territoire, sa loi, ses mythes, ses mœurs à quoi il est bienséant d'obéir. Du *Rendre à César ce qui est à César*, au *se conformer aux lois de son pays* dit Descartes tout semble se passer comme si moralité se conjuguait nécessairement à soumission et que ce fût la tradition ou, à défaut, l'avis des sages, qui dût résoudre la question morale c'est-à-dire l'incertitude où je pourrais être.

On peut évidemment y lire la propension conservatrice de toute morale ainsi que sa réticence à toute innovation où il n'est alors pas difficile à l'instar de Nietzsche [4] de lire soit l'abêtissement de toute morale soit sa servilité.Mais c'est oublier que les fondateurs sont tous des exilés. Rome est fille lointaine de Troie ; Jérusalem est fille de Thèbes. Nos fondateurs sont de nulle part, n'ont d'autre solution que de tout recommencer. Sauf à considérer que le commencement absolu n'est pas possible et que la fondation semble bien la reprise, lointaine de ce qui fut perdu. Le fondateur n'a pas de monde : bien obligé qu'il est désormais de l'inventer. Derrière Romulus, Hercule un autre exilé. Derrière Hercule, Jupiter ou Mars ?

[3] [La forme *antagonie* est composée du gr. άντα « face à face, contre (idée d'hostilité) » et ἀγωνία « lutte »

[4] Nietzsche, Aurore, § 19

*Les mœurs représentent l'expérience acquise par l'humanité antérieure sur ce qu'elle estimait utile ou nuisible – mais le sentiment des mœurs (moralité) ne se rapporte pas à cette expérience en tant que telle, mais à l'antiquité, la sainteté et l'indiscutabilité des mœurs. Ainsi, ce sentiment s'oppose à la naissance de meurs nouvelles et meilleures : elle abêtit*

Allons plus avant encore : Jupiter lui-même est un exilé qui ne doit sa survie qu'à la complicité de sa mère puis sa victoire qu'à l'élimination de son père Saturne. Un Saturne que l'on retrouvera exilé dans le latium où il participe lointainement, via l'ascendance de Lavinia, épouse d'Enée, à la généalogie de Rome.

Exil que l'on retrouve dans la tradition biblique, évidemment : derrière Moïse, c'est Adam lui même et par lui toute l'humanité que l'on pense comme le grand exilé. Quelque sens que l'on donne à cette expulsion, sanction méritée du péché originel, ou posture ontologique qui empêcherait que l'on puisse se déployer dans la proximité même de Dieu, on observera ainsi que toute fondation suppose exil, se réduit à la perte du monde, de son monde, à l'obsession de le retrouver.

Toute fondation est répétition en même temps que perte. Celui qui fonde, toujours, semble ne pouvoir que réinventer un continent perdu. Toute fondation parce que répétition s'avère être une perte, un doublon nécessairement affaibli de l'original. Une déréliction.

Cette perte du monde peut être lue comme la simple conséquence de la conscience de soi. C'est bien ce qu'entend Hegel, c'est aussi ce que suggère le texte de la Genèse. L'insistance que met le texte biblique à mentionner à propos d'Adam et Eve qu'ils ne se savaient pas être nus et qu'après le péché, ils virent qu'ils étaient nus, suggère bien que cette connaissance du bien et du mal ne vise rien d'autre que la conscience que l'homme a pris de lui-même. Or cette conscience de soi semble totalement incompatible avec la proximité de dieu, de l'origine, de l'être.

Hegel ne dit pas autre chose : sitôt qu'il prend conscience de lui-même l'homme se sent étranger au monde. Il n'est plus seulement du monde, mais devant. Cette conscience, d'emblée, est une conscience malheureuse. Car il ne se peut définir que face à ce monde, comme un sujet face à un objet, comme ce qui est jeté et soumis face à ce qui se présente comme un obstacle, un objet. Autant dire qu'il ne peut s'affirmer face au monde qui le nie, qu'en niant le monde. Relation dialectique dira-t-on, relation polémique d'abord, entièrement gouvernée par Mars. L'homme, ainsi que le suggérait G Bataille ne saurait être qu'un être de la négation : négation double d'ailleurs puisqu'il est contraint de nier en lui l'animalité aussi bien que le monde. Que éducation, morale, religion naissent de la première, technique, travail de la seconde est éloquent. [5]

[5] G Bataille

Ce que suggère Bataille c'est que l'humanité de l'homme se joue dans cette double négation. La fondation de l'homme est négation. Substitution à la nature d'un monde humain qui fait que sous l'objet, qui peut donner lieu à représentation, il y a l'activité humaine. C'est tout le sujet de la 1e thèse sur Feuerbach **5**, c'est tout l'enjeu de ce que l'on appellera avec les marxistes le matérialisme historique. L'homme s'affirme en s'appropriant le monde : il se le rend propre. Il le marque. Avec l'homme, le monde rentre dans l'histoire. Mais est-ce bien encore le monde ? Ce chemin emprunté est un long détour qui l'entraîne sans doute vers la connaissance de ce monde au travail mais l'éloigne de lui-même en l'amenant invariablement à se nier lui-même. Le prix à payer de la maîtrise du monde semble bien être la méconnaissance de soi.

Ce que semble suggérer l'épisode de Cacus est bien que ce chemin soit désormais sans retour. Au boustrophédon que dessine la ruse de Cacus se substitue le sens d'Evandre ; aux mugissements croisés des bêtes qui se reconnaissent et s'appellent se substitue la parole d'Evandre ; au cri tumultueux de la foule, le signe de reconnaissance de la dignité d'Hercule. Aux cris de vengeance de la foule, la consécration. Partout la substitution : nous n'avons plus affaire à l'objet, mais à la chose ; bientôt à la marchandise.

Mais dans l'affaire l'homme s'est perdu autant que le monde.

### 2.3 De la négation à la violence

Toute la question reste de savoir si cet antagonisme est violence ou seulement le prix ontologique à payer à l'affirmation de soi.

Telle que la tradition philosophique la pense, la violence est perçue soit comme un fait ontologique - la forme même que revêt l'être de l'humain - soit comme un produit de la présence de l'homme au monde : autre façon de reproduire la tension classique entre les interprétations naturalistes ou historiques.

Remarquons cette répétition de l'exil ; remarquons cette répétition du face à face.

La tradition judaïque s'est attachée à l'empêcher : dieu est à la fois celui qui ne se nomme

---

**Je pose en principe un fait peu contestable: que l'homme est l'animal qui n'accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie. Il change ainsi le monde extérieur naturel, il en tire des outils et des objets fabriqués qui composent un monde nouveau, le monde humain. L'homme parallèlement se nie lui-même, il s'éduque, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux ce cours libre, auquel l'animal n'apporte pas de réserve. Il est nécessaire encore d'accorder que les deux négations que, d'une part, l'homme fait du monde donné et, d'autre part, de sa propre animalité, sont liées. Il ne nous appartient pas de donner une priorité à l'une ou à l'autre, de chercher si l'éducation (qui apparaît sous la forme des interdits religieux) est la conséquence du travail, ou le travail la conséquence d'une mutation morale. Mais en tant qu'il y a homme, il y a d'une part travail et de l'autre négation par interdits de l'animalité de l'homme.**

pas et celui qu'on ne peut voir ni représenter. Il est, il est l'être ! l'ombilic au delà de quoi l'on ne peut remonter, le fondement qu'on ne peut non plus penser. Il y a toujours un tiers exclu : dans le face à face originel entre dieu et Adam, le monde est absent. Le prix à payer de ce face à face c'est l'exil dans le monde. L'homme, face au monde, Dieu se tait ou ne parle que par intermédiaire, sibyllin. Et quand il parle, il est rejeté. La thématique du péché dans la tradition chrétienne donne peut-être un sens à la Passion : elle n'en révèle pas moins une motion de rejet. Le seul moment où Dieu, homme et monde furent présents ensemble se solde par l'éviction du divin. Si le divin renvoie à notre rapport au monde, l'éviction du divin signifie celle du monde.

- Du point de vue de dieu il n'y a qu'une alternative : ou le monde ou l'homme !
- Du point de vue de l'homme : ou dieu ou le monde
- Du point de vue du monde : ou l'homme ou dieu !

Toute la question reste de savoir si et quand ce qui est négation devient violence. Tous nos modèles théoriques finalement disent la même chose : que l'homme ne peut s'affirmer dans le monde qu'en s'en assurant la suprématie, la domination et que toute la question de la cité, et partant, de la civilisation, est de pouvoir dominer cette négation au moins dans le sens qu'elle soit constructive et non pas destructrice, c'est-à-dire justement pas violente.

Toute la question reste de savoir, comme nous nous sommes complus à le croire, si de cette négation peut sortir quelque chose de positif. La philosophie du progrès la théorie du mal nécessaire en sont des illustrations. Pourtant ! Force est de constater que cette négation est sans frein

Comprenons bien ce que nous sommes en train de faire ici : nous pourrions parfaitement nous contenter d'ajuster quelque modèle managérial mais ce serait en rester à l'espace clos d'une théorie sociale de l'action. Ce serait rater notre cible. Il ne s'agit pas de faire rentrer la morale dans le management au risque d'en faire une triviale technique non plus que d'asséner au management quelque gourmand rappel à l'ordre moral.

Il importe au contraire de se tenir sur la ligne de ce *et* qui rassemble, ouverts, les deux espaces de la gestion et de la morale. Sans doute G Bataille avait-il raison : l'être de l'homme réside dans la négation : du monde et de lui-même. Il va nous falloir inventer des modèles où cette négation ne soit destructrice ni du monde, ni de nous-même ; où l'affirmation de l'un n'équivaille à la destruction ni de l'un ni de l'autre.

Nos modèles, souvent dialectiques, ont cette foi de croire que le travail du négatif

autorise toujours un dépassement : ce n'est sans doute pas un hasard si le concept de violence est de compréhension aussi nulle que celui de valeur, puisqu'ils se recoupent. Tous nos modèles, de Hobbes à Hegel en passant par Hume, Rousseau, voire Marx et Freud, tentent malaisément de tracer cette trajectoire ténue d'une captation de la violence où se jouerait l'avenir de l'homme mais aussi celui de la cité. Mais ce dépassement qui prend des allures de sublimation passe par la ritualisation de la violence, par le monopole de son exercice, certainement pas par sa suppression. Tous nos mythes enterrent des cadavres qu'ils camouflent mal : la violence est partout même si nous l'avons déplacée. En dignes fils des Lumières nous avons appris à croire que de ce travail du négatif devait bien résulter une réconciliation finale. C'est cela qui ne marche pas, ou en quoi nous pouvons nourrir quelques légitimes doutes. Je ne sais pas s'il faut enterrer la dialectique, je sais en tout cas qu'il ne suffira plus de rappeler les fondamentaux de notre humanisme pour nous sortir de notre crise parce qu'elle est métaphysique. Se tenir sur la ligne, c'est traquer cette zone grise, où se rejoignent sciences dures et molles, et qu'à l'instar de la biologie qui ne saurait envisager le vivant hors du milieu où il se déploie, nous ne saurions envisager à notre tour l'humanisme hors de l'écosystème qui le rend possible. Mais c'est en même temps tenir ce lieu où démocratie, économie, management et philosophie s'enchevêtrent.

Nous n'avons fait que déplacer les champs d'application de la violence et je crains qu'elle ne connaisse un développement sans fin que nulle synthèse ne vienne jamais résoudre : nos guerres balaient les champs de bataille et s'offrent sans règle ni limite les oripeaux terroristes qui ne sont jamais que la forme politique de la mondialisation ; nos guerres se veulent économiques et inventent identiquement l'effacement des fronts et des armées pour fantasmer la victoire finale d'un Léviathan abstrait qui ne parvient pas tout à fait à faire oublier la défaite civile.

Enfant des Lumières nous avons peut-être oublié que nous sommes aussi les enfants d'Hiroshima et d'Auschwitz, de cette infernale *montée aux extrêmes* qui balaie tout sur son passage, vaincus et vainqueurs, champ de bataille et cités.

Je veux former ici un pari, plus pascalien que dialectique : que la montée des périls est une chance, celle d'une refondation. Comprenons bien que la notion de devoir moral s'oppose résolument à celle de l'adaptation. De ce point de vue rien n'est plus catastrophique que la tendance actuelle à la soumission aux lois du marché, que ce discours pseudo-désidéologisé que ce réalisme en réalité fataliste. Sur la ligne de ce et il y a à la fois rébellion et ouverture.

## 2.4 Du pouvoir

Elle s'en suit tant il n'est pas de différence essentielle entre le pouvoir que l'on a sur soi ou celui que l'on conquiert sur l'autre. Les mots le disent : tout est affaire de maîtrise. Le maître c'est celui qui fixe la règle chez lui – domus. Dominer c'est en réalité domestiquer qui concerne autant les bêtes que les femmes : δαμαρ désigne la femme mariée, celle que l'on a soumise au joug du mariage. Il y a donc bien deux espaces antiques : celui intime qui vous définit, où il faut s'enraciner, qui ne supporte aucun mélange et donc à quoi il faut se soumettre parce qu'il ne support aucune intrusion ; et celui du dehors, étranger, sauvage dont il faut se méfier et qui ne devient acceptable que pour autant qu'on aura placé préalablement des contreforts pour s'en protéger, que pour autant qu'on aura réussi à le conquérir. Il y a un passage qui mène au monde, étroit et dangereux : Mundus était le nom de la porte de Rome, espace profane par quoi on pouvait passer, espace précisément où se tenait Hermès.

Le dominé d'abord c'est celui qui n'a pas de domus, pas d'identité, pas d'enracinement. Ce pourquoi il est esclave. C'est ceci qu'il faut comprendre du monde grec et qui change vraisemblablement tout : loin de l'esprit de conquête latin, et en ceci il se rapproche plutôt du monde juif, le grec ne cherche pas son identité dans un quelconque rapport de force avec le monde mais au contraire de sa proximité d'avec lui, de son enracinement. Ce n'est pas par nature qu'il est fort ou faible, ni d'avoir vaincu ou de l'avoir été, mais simplement d'être de quelque part, une fois entendu que sa domination est limitée à l'espace intime de son foyer.

Rien n'est plus étranger au monde grec que la notion de faute et par voie de conséquence celle de culpabilité : le grec a sa part à charge pour lui de s'en contenter. L'ὕβρις est ainsi la faute à ne pas commettre, celle qui consiste à ne pas se contenter de la part de destin qui vous échoit, d'en vouloir toujours plus. La norme est donc dans la mesure, moira, la part de chacun. De la sorte, revient comme en boomerang, la sanction (Némésis) à qui aurait la tentation d'exagérer. νείμειν signifie donner la part due mais pour autant la némésis revient à rétablir l'ordre naturel des choses, le juste partage.

On remarquera néanmoins, ici encore, combien nous avons affaire aux relations entre les hommes et non avec le monde : cette relation doit être tempérée, soit, mais elle concerne le politique. D'où ce souci géométrique de la distribution ; d'où le rééquilibrage. Pour autant la relation avec le monde n'est pas envisagée : c'est du côté de Diogène le

cynique[6] qu'il faut aller voir.

Ici le véritable sens du récit trop connu d'un Diogène demandant à Alexandre de s'écarter de son soleil. Il tient au sens même que revêt l'objet et le rapport que nous entretenons avec lui.

L'objet, dès lors qu'il se met à circuler, s'échange et devient marchandise. Du même coup il traduit la cité. D'une certaine manière, c'est l'objet circulant qui crée l'espace politique. L'objet brut, lui, reste objet de connaissance, de sagesse. Casser son écuelle revient à privilégier la connaissance sur la puissance, la morale sur le politique et c'est bien ainsi que la tradition aura entendu ce récit sitôt qu'on lui aura adjoint le passage sur Alexandre. Ce n'est pas tant qu'il s'agisse ici du conflit classique entre le qualitatif et le quantitatif, entre l'avoir et l'être que du rapport précis à la socialité. Diogène, qui signifie quand même engendré par dieu, est à l'écart de la cité, chien parmi les chiens mais en même temps n'oublions pas que le chien est le premier animal à avoir été domestiqué. Par un certain côté, compagnon, par un autre parasite car il vit bien des subsides que les passants lui octroient.

## 3 Nous avons perdu le monde

La relation avec le monde doit être entendue des deux points de vue distincts de la pensée et de l'acte.

L'objectif est ici de montrer comment cette relation, entendue sur le mode dialectique d'une confrontation , quand bien même celle-ci dût n'aboutir à la destruction ni de l'un ni de l'autre, aura néanmoins abouti à un conflit répété qui déboucha sur la dégradation du monde - ce dont les périls écologiques annoncés ne sont qu'une des expressions possibles - mais aussi sur une sujétion de l'homme. Que le monde se rappelle à nous en nous présentant désormais un espace de plus en plus fragile, que, pour reprendre l'expression de M Serres, la nature soit rentré dans l'histoire, est assez significatif pour comprendre la profonde révolution qui est en train de se produire qui bouscule tous les fondamentaux de nos approches occidentales.

On aura dit l'essentiel lorsque l'on aura rappelé qu'effectivement le dégat collatéral qu'aura produit l'humanisme aura consisté principalement dans la réification du monde -

[6] Voyant un jour un petit garçon qui buvait dans sa main, il prit l'écuelle qu'il avait dans sa besace, et la jeta en disant : « Je suis battu, cet enfant vit plus simplement que moi[13] . » Il jeta de même une autre fois son assiette pour avoir vu de la même façon un jeune garçon qui avait cassé la sienne faire un trou dans son pain pour y mettre ses lentilles.

son désenchantement - qui consiste d'abord en sa mise à disposition : *devenir comme maître et possesseur de la nature* disait Descartes.

Mais dans l'affaire, il y a fort à parier que nous nous soyons perdus nous-même - ce dont, après tout, le terme *sujet* - qui signifie quand même sous-mis - témoigne assez bien. *Aliénation* dirait Marx sans doute, qui ne vit pourtant pas combien la relation qu'il posait pour la société communiste ne concernait encore que les hommes entre eux et laissait intacte la relation instrumentale au monde ; *oubli de l'être* dirait Heidegger qui perçut assurément ce qui se jouait dans la modernité sans pour autant toujours pouvoir éviter - lui non plus - l'oubli du monde.

## 3.1 1e signe : l'effacement de l'espace et du temps

Révélateur que dans le texte intitulé *la chose*[7], Heidegger commence par une réflexion sur l'espace et le temps.

C'est un lieu commun que de proclamer qu'avec Internet notamment, mais de manière plus générale avec toutes les nouvelles technologies, le monde se serait rétréci, que les distances se seraient effacées : n'a-t-on pas à une époque évoqué ainsi le *village global* ? Il est vrai que radio d'abord, télévision ensuite nous ont mis en face immédiate d'informations qui autrefois mettaient parfois un temps long à nous parvenir - quand elles nous parvenaient. Il est vrai que la désormais presque immédiate mise à disposition de contenus, de savoirs facilitent indéniablement les échanges - notamment scientifiques et universitaires - et semblent abolis tous les obstacles - distance mais aussi délais - qui les entravaient sans pour autant les empêcher. Il est vrai encore que l'Internet nomade et les téléphones portables font de nous des individus immédiatement joignables, n'importe où et quand ; il est vrai enfin que le traitement de plus en plus rapide des contenus disponibles - tant leur transmission que leur exploitation - peuvent donner l'impression - assez babélienne finalement - d'une communication sans obstacle, immédiate dans son double sens de directe et d'instantanée. Les informaticiens utilisaient autrefois l'expression de traitement des données en temps réel - curieuse expression si l'on songe que cette réalité du temps signifiait en réalité sa suspension voire sa suppression - pour signifier l'accessibilité et le traitement quasi instantané des données. Que je puisse sans délai ni véritable obstacle échanger des savoirs ou des contenus banals par le même biais aisé - et apparemment gratuit - peut effectivement donner l'illusion de cette suspension de l'espace et du temps.

La question n'est pourtant pas si simple : d'une part il est faux de croire que ces nouvelles

[7] Heidegger, Essais et Conférences

technologies ne soient pas en soi un biais - fût-il plus efficace et rapide - et de ce point de vue seulement la communication ne saurait être conçue comme immédiate. Et rien ne garantit - c'est ce que suppose par exemple M Serres - mais que nie M Gauchet [8] - que ces nouveaux outils n'induisent pas une nouvelle façon de pensée, de nouveaux processus de cognition.

Surtout cet effacement de l'espace est peut-être illusoire qui serait plutôt un espace de proximité où, précisément l'autre ne serait plus tant le différent que l'extraordinairement proche - toujours trop proche d'ailleurs : le *prochain*. Que dans cette perspective, ces nouvelles technologies dessinent une nouvelle façon d'être au monde n'est pas certain, mais esquissent de nouvelle manière d'être au monde social, ce semble assez évident. Dès lors la **question de l'autre** devient celle du prochain et l'on voit bien, ne serait-ce que par l'explosion du nombre de divorces, combien il est de plus en plus malaisé de vivre en groupe, de faire collectif dans un espace précisément où non pas les distances mais la frontière entre soi et les autres et notamment celle entre vie privée et publique est, sinon effacée, en tout cas malmenée.

Or, ne l'oublions pas, il n'est de conscience possible que par distinction et donc écart du sujet par rapport à l'objet : tout écrasement de cette distance conduit inexorablement à l'affaissement de la conscience qui apparaît bien comme une mise à distance d'un sujet tenant le réel en respect quitte à encourir, dans la conscience qu'il prend de lui-même à une distance par rapport à lui-même. Parcours tragique de l'odyssée de la conscience où l'on voit la marque d'un parcours dialectique ou bien moment final d'un Esprit conquérant à la fin de l'Histoire l'Unité perdue à l'origine ?

On voit bien chez les analystes de la communication moderne l'oscillation constante entre un point de vue babélien redoutant dans cette proximité l'échec final de tout échange ou, au contraire, un point de vue pentecôtiste espérant de la nouvelle donne une glossolalie ouvrant tous les horizons du possible. Le rapport à l'espace dessine ainsi la ligne où se jouxtent pensée et action que pourtant il faudra bien entendre d'abord séparément. Ce qui demeure de cette crise est bien le risque mégalomaniaque d'une conscience humaine si éloignée d'elle-même et du monde qu'elle ne peut pas ne pas se prendre elle-même pour fondatrice ! pour divine. Or toutes les dichotomies classiques viennent de là : le monde est

[8] M Gauchet *Une pédagogie vraiment éclairée est à inventer*

sauvage, brutal, violent [9]

Mégalomanie : le mot est lâché ! et il est clair que l'on est très loin de la norme grecque du καιροσ (kairos) mais tellement proche de ce que le monde grec redoutait le plus l'ὕβρις.

Or le καιροσ a à voir avec le temps : L'autre terme qu'utilise le grec pour désigner le temps est αιων qui signifie durée de vie, d'où destinée et sort ; éternité, âge. A bien y regarder le temps est pensable pour le grec à la fois comme ce qui s'écoule et dure mais aussi comme ce point fixe qu'il faut savoir ou pouvoir saisir et qu'il nomme καιροσ (kairos) qui constitue le moment opportun, la circonstance, l'occasion favorable. Le καιροσ a en réalité peu à voir avec le temps physique mais bien plutôt avec le temps ressenti : il est ce qui permet à l'homme non pas tant d'échapper au temps, à sa destinée que ce qui donne de l'épaisseur à l'instant en lui permettant d'agir opportunément.

Figure même de la sagesse antique avec la modération que suppose le juste milieu, le καιροσ s'oppose ainsi à l'ubris - ὕβρις - à cette démesure qui par orgueil ferait l'homme se révolter contre son destin. Or le destin est justement conçu comme la part qui est dévolue à chacun, de fortune ou d'infortune, de bonheur ou de malheur. Ce serait faire preuve d'ὕβρις que d'en vouloir plus, et encourir nécessairement la némésis - la destruction - qui est précisément la sanction des dieux vengeurs, ramenant le fauteur de troubles à l'intérieur des limites qu'il n'aurait jamais du franchir. La déesse Νέμεσις, de la vengeance, mais aussi de la pudeur, est surtout celle de la justice, celle qui punit tous ceux qui outrepassent leur lot. Mais νεμεσισ signifie justement justice distributive d'où l'indignation que suscite l'injustice, et donc le châtiment, la vengeance divine. νεμω c'est précisément distribuer, partager et donc diviser ; mais c'est aussi occuper, posséder par suite de la coutume des peuples pasteurs (les νομαδεσ - nomades) pour qui faire paître son troupeau sur un territoire était le posséder.

Il faudra revenir, sur le double mythe de Prométhée et de Pandore pour ce qu'il révèle à la fois combien l'affirmation de l'homme revêt toujours l'aspect d'une insurrection contre les dieux et dessine l'espace même de la faute - sinon du mal - qui est celui de l'acte et, plus particulièrement celui de la technique, nourrissant un courant anti-technique dont l'Occident ne s'est jamais vraiment remis. Revenir aussi sur la démarche paradoxale qui permit à l'âge classique de tourner le dos à ses fondations antiques tout en les revendiquant

[9] Hegel : *L'état de nature est l'état de rudesse, de violence et d'injustice. Il faut que les hommes sortent de cet état pour constituer une société qui soit État, car c'est là seulement que la relation de droit possède une effective réalité*

néanmoins comme modèle. Il suffit ici de rappeler que ce que nous avons repéré déjà : la fondation d'abord est un moment ; l'acte de création est d'abord celui du temps, avant même celui de l'espace. Si traditionnellement le temps est plutôt la forme que revêt l'impuissance humaine, en conséquence toute atteinte au temps doit s'entendre sous l'aune de l'ὕβρις. C'est ainsi en conquérant le temps que l'homme aura perdu le monde !

## 3.2 2e signe : au commencement était le vol

Vol des oiseaux dont on attend sortilège ; vol des troupeaux que l'on subtilise : étrange terme que celui-ci désignant à la fois une des figures éponymes de la liberté en même temps que le larcin même s'il est avéré que, via la fauconnerie, cette seconde signification dérive de la première. Le vol dans son ambivalence renvoie à la même polysémie que forfait : d'un côté le larcin, de l'autre la liberté.

Au commencement est le vol et il y a fort à parier que l'on y doive voir la parabole de la grande révolution du néolithique : l'homme est chasseur, et à ce titre, prédateur ou parasite. Ce n'est qu'ensuite qu'il se fera paysan ou éleveur : à tout prendre, parasite encore !

L'histoire commence lorsqu'on sort de l'indécision initiale, lorsque quelqu'un - le fondateur en l'occurrence - parvient à lire, à interpréter les signes célestes. Première figure du prêtre, de cette configuration que Dumézil aura placée sous l'égide de Jupiter, où le système ne distingue pas encore tout à fait le sacré du profane, le religieux du politique. Quoiqu'en deux temps, puisqu'aussi bien c'est Dieu qui écrit de son propre doigt les tables du décalogue, c'est le même processus que l'on observe avec Moïse : transmetteur certes, d'abord, avec l'irréfragable nécessité de l'humilité soumise qui en découle, il n'en deviendra pas moins, dans un second temps, législateur, celui qui donne un sens - et donc interprète autant qu'applique - les principes dans la loi.

Deux temps qui recouvrent très exactement l'adage populaire qui veut que les paroles s'envolent et les écrits restent mais tout aussi bien ce verset de la *2e épître aux Corinthiens* [10]:

[10] *Ce n'est pas que de nous-mêmes nous soyons capables de revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous ; non, notre capacité vient de Dieu, 2Co 3:6- qui nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, l'Esprit vivifie*. 2Co 3:5
ou encore
*Ce n'est pas pour baptiser que Christ m'a envoyé, c'est pour annoncer l'Évangile, et cela sans la sagesse du langage, afin que la croix de Christ ne soit pas rendue vaine. Car la prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent; mais pour nous qui sommes sauvés, elle est une puissance de Dieu. Aussi est-il écrit: Je détruirai la sagesse des sages, Et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est le sage? où est le scribe? où est le disputeur de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde? Car puisque le monde, avec sa sagesse, n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Les Juifs demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse: nous, nous prêchons Christ crucifié; scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour*

Dans la tradition chrétienne, qui se veut *universelle* ne l'oublions jamais, la Révélation mais plus encore ici l'Incarnation intervient sur fond d'un double échec : ni les Grecs ni les Juifs ne surent trouver Dieu. C'est à la fois reconnaître et récuser la double source. Paul écrira qu'il n'y a plus ni juif ni chrétien, barrant la route - l'espérant en tout cas - à toute définition identitaire et ouvrant la voie à une relation directe avec le message révélé : le chrétien doit être au dessus, au delà ! Mais en même temps c'est reconnaître une source.

Distinction qui mériterait d'être entendue, d'entre signe et sagesse, mais tous les deux sont renvoyés dos à dos : inversion d'entre l'apparence et la réalité, d'entre le savoir du temps et la parole divine, folie d'un côté μωρία, sagesse de l'autre ; récusées ensemble la philosophie et la religiosité juive. Toute l'histoire chrétienne tentera de recoller les morceaux et d'affirmer à la fois sa supériorité et sa double procession d'avec le judaïsme et la pensée grecque ; néanmoins la Révélation se pose d'abord, comme n'importe quel système - contre ce qui précède.

Nous y voici, encore et toujours : sans doute les signes étaient-ils là, sans doute depuis les origines mais il n'ont pas été vus. Sans doute la philosophie eût-elle pu mener à la sagesse mais elle s'arrêta en chemin. Que les signes fussent présents ou peu lisibles, qu'importe alors : la Révélation est le truchement par quoi sortir de l'indécision - est cette sagesse qui donne le la, permettant à la fois de comprendre et d'agir.

Oui, au commencement est le vol : il s'agit bien de substituer une parole à une autre ; de subtiliser l'une au profit de l'autre. Celui qui fonde est celui qui sait attraper la parole au vol, qui sait l'incarner, l'enfouir. Il n'est pas d'envol qui ne jaillisse d'une terre, d'un soc. Il n'est pas de sagesse qui ne plonge dans les entrailles du réel. On est ici dans le registre du solide, de la certitude : que cette fondation soit d'abord aérienne ne change rien à l'affaire - il faut bien un point d'appui pour soulever le monde. Oui sans doute, au commencement est la certitude, la connaissance, le logos. Ce qu'écrit Paul est en réalité assez cruel : ni la sagesse, ni la piété ne sont à soi seules suffisantes ; manquera toujours la grâce ; la Révélation. C'est donc bien par là qu'il faut commencer

Reprenons : définir les règles du bien agir revient inévitablement à supposer quelques principes directeurs à l'aune de quoi on pourra mesurer, à la fois ce que l'on doit faire et ce que l'on doit s'interdire de tenter. La question n'est pas nouvelle, elle n'est même pas fondatrice. Elle vient après la position des principes.

---

*ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs. Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes (1.Cor, 1-17-25*
Le texte grec dit μωρία pour folie ; σημεῖον pour signe

Pris au sens le plus large des termes, on pourrait presque écrire que la philosophie n'a rien à dire ici : ce serait bien plutôt aux praticiens de définir eux-mêmes et pour eux-mêmes les codes déontologiques idoines. N'étaient deux révolutions : celle des sciences ; celle des techniques. Que nous tenterons de comprendre ci après.

## 4 Science vs/technique : *la technique ne pense pas*

A Comte pouvait encore s'insurger en plein milieu du XIXe siècle contre le finalisme et ne voir dans une interrogation sur les causes premières et les fins dernières du monde qu'un regrettable réquisit de la pensée métaphysique, tout juste bonne à jouer le rôle de prémisses à l'esprit positif. L'abandon de la question *pourquoi* au profit de la seule question *comment* marquant pour lui le passage à l'esprit positif qui devait se dérouler autant dans le domaine du savoir que de la pratique.

La démarche scientifique, telle qu'elle se déploie à l'époque moderne disposait un rapport certes étroit entre science et technique, mais un rapport où science semblait dominer la processus : d'un côté la recherche fondamentale, libre de toute préoccupation pratique ; de l'autre, la technique qui puisait dans l'arsenal théorique des sciences des moyens pour aboutir à ses fins. Certes, la relation était étroite et complexe, ne serait-ce que dans la mesure où la technique offre à la fois des problèmes à résoudre à la science et les moyens de le faire mieux en mettant à sa disposition des instruments d'observation, il n'empêche que c'était l'esprit scientifique qui semblait y devoir mener la danse.

C'est encore une telle perspective qui s'observe chez Bachelard. [11], par exemple, qui illustre à l'envi combien l'esprit scientifique, à travers ce qu'il nomme le sur-rationalisme et à l'envers de la technique viendra toujours proposer des questions où celle-ci ne veut que des réponses.

Relation complexe entre le savoir et le faire, certes, mais relation extérieure, manifestement, où la raison ne peut se déployer qu'en s'affranchissant de toute contingence pratique, de tout impératif utilitaire. Position classique, finalement où, à l'instar de l'art, la science est une fin en soi, qui se justifie par elle-même, et demeure à l'écart de toute interrogation morale et se pose, conformément à l'idéal antique plutôt comme modèle de la valeur en soi : recherche gratuite de la connaissance. En tout état de cause, la question morale ne saurait y être une question scientifique – la connaissance est un bien en soi – tout au plus peut-on admettre que l'avancée de la connaissance puisse poser des questions

[11] G Bachelard, *Formation de l'esprit scientifique* Vrin 1999, §1

morales qui devront être résolues ailleurs, dans le champ soit technique, soit politique. (Comité national d'éthique)

D'un côté, héritiers de la philosophie, les quêteurs de savoir – à défaut d'amateur de sagesse – de l'autre, les ingénieurs, les praticiens, d'abord méprisés, réhabilités depuis, certes, mais demeurant toujours, avec moue condescendante, un peu à l'écart, en dessous dans la grille des valeurs.

Le chercheur scientifique, qui n'est plus depuis longtemps un savant, s'est retiré sur son Aventin – dans son laboratoire – et tente d'inventer un modèle qui permette de rendre compte du réel. Pour y raisonnablement parvenir il a besoin d'être à l'écart. A l'écart des pressions économiques, politiques et techniques. Sa recherche n'a d'issue heureuse possible qu'à condition d'être libre, c'est-à-dire dénuée de toute pression utilitaire. A la fois parce qu'il a affaire à la relation cause/effet, fût-elle compliquée par la rétroaction qui permet à l'effet d'être lui-même cause, et non à moyen/fin qui pourrait dévoyer son regard et sa capacité à imaginer des hypothèses ; que la simple observation du réel en elle-même ne révèle rien d'autre que de confus et donc de fallacieux.

Il y a donc bien deux aspects à ce retrait du scientifique : l'Aventin est méthodique et politique. Manifestement le chemin le plus court et efficace entre nous et le monde passe par la théorie, la représentation. Ce chemin est un détour, une ruse de la raison, un truchement. Pour pouvoir lire le monde, il faut préalablement se le représenter théoriquement. [12]

Épistémologique et donc politique la nécessité pour le chercheur d'échapper aux contraintes de l'efficacité et de l'utilité qui précisément ne manqueraient pas de brouiller la capacité du chercheur à se représenter le monde. Il suffit de lire ce que Bachelard écrivait à propos du sens commun pour le repérer . [13]

La traduction de besoin en connaissance est l'inverse de la connaissance. Autrement dit la recherche doit échapper à toute considération utilitaire ; soit encore, la technique ne pense pas.

Ce qu'on peut remarquer c'est que ce détour n'est pas anodin : il rejoint ce que Comte[14]

[12] F Jacob La logique du vivant P 22
*Dans l'échange entre la théorie et l'expérience, c'est toujours la première qui engage le dialogue. C'est elle qui détermine la forme de la question, donc les limites de la réponse. «Le hasard ne favorise que les esprits préparés» disait Pasteur. Le hasard, ici, cela signifie que l'observation a été faite par accident et non afin de vérifier la théorie. Mais la théorie était déjà là, qui permet d'interpréter l'accident*
[13] Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, chap. I, § 1
[14] Cours de philosophie positive, I, p 63

avait lui-même repéré, l'absolue nécessité pour pouvoir penser le monde, de faire le détour par la théorie, une *théorie quelconque*. Remarquons ensuite que c'est assurément au moment où le chercheur se distingue le plus du technicien qu'en réalité il s'en rapproche le plus : les deux trichent, les deux usent de ruse et de truchement. Les deux traduisent, étymologiquement. Bacon l'avait écrit, *pour commander à la nature, il faut préalablement lui obéi*r : autant dire que, sous l'apparente soumission au monde, il y a en réalité trajectoire obvie pour le soumettre, à la fin. Mais en même temps, cette soumission est déjà elle-même une injonction puisque cette reconnaissance du monde est conditionnée par une théorisation préalable. Le monde n'est reconnu que comme représentation, que comme monde pensable.

Dans une telle configuration, aujourd'hui largement dépassée, la question morale est extérieure à l'esprit scientifique, est étrangère à la démarche scientifique. L'esprit scientifique se proclame irresponsable et un F Jacob peut encore écrire :

> *Car ce ne sont pas les idées de la science qui engendrent les passions. Ce sont les passions qui utilisent les idées de la science pour soutenir leur cause. La science ne conduit pas au racisme et à la haine. C'est la haine qui en appelle à la science pour justifier son racisme. On peut reprocher à certains scientifiques la fougue qu'ils apportent parfois à défendre leurs idées. Mais aucun génocide n'a encore été perpétré pour faire triompher une théorie scientifique* [15]

C'est assurément cela qui a changé : l'intrication de plus en plus forte des sciences et des techniques, où l'on peut déceler un modèle hélicoïdal, assurément dialectique, où l'on ne peut plus imaginer de développement scientifique qui ne s'asseye sur celui de la recherche appliquée, voire de la technique elle-même.

> *« la découverte de mécanismes fondamentaux permet le développement d'applications pratiques qui, à leur tour, conduisent à de nouvelles découvertes fondamentales qui elles-mêmes déboucheront sur de nouvelles applications et ainsi de suite… »* [16]

Le processus a sans doute commencé il y a un moment où l'on peut voir des causes autant sociales qu'épistémologiques, il est en tout cas parvenu à un stade où il est désormais impossible que ne se pose pas, de l'intérieur, une question morale qu'autrefois on laissait se poser à l'extérieur.

---

*Tous les bons esprits répètent depuis Bacon, qu'il n'y a de connaissances réelles que celles qui reposent sur des faits observés. Cette maxime fondamentale est évidemment incontestable si on l'applique, comme il convient, à l'état viril de notre intelligence. Mais, en se reportant à la formation de nos connaissances, il n'en est pas moins certain que l'esprit humain, dans son état primitif, ne pouvait ni ne devait penser ainsi. Car, si d'un côté, toute théorie positive doit nécessairement être fondée sur les observations, il est également sensible, d'un autre côté, que, pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque.*

[15] Le jeu des possibles, Avant propos p 11 et 12, 1986

[16] C. Cohen Tannoudji « Redynamisons la recherche », paru dans *Le Monde* du 13 janvier 2004 :

## 5 Technique vs science : mais la science ne pense pas plus ...

Affirmation péremptoire et volontiers provocatrice de Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser* [17] que l'on retrouve notamment dans *Essais et Conférences* qui signifie avant tout que si l'esprit scientifique tente de donner une représentation de la réalité, en revanche elle ne pense pas notre rapport à elle, où manifestement l'on peut voir aussi bien l'un des champs de la philosophie elle-même que ce qu'il nomme l'oubli de l'être.

Ce qui caractérise les sciences c'est bien le primat de la méthode : l'esprit scientifique est une démarche, une méthode et cette méthode a dans règles. Que celles-ci soient pensées à partir de la pratique de recherche ne change rien à l'affaire et il est tout à fait révélateur de ce point de vue que le *Discours de la méthode* de Descartes soit en réalité le préambule d'un essai scientifique, lui même dépassé quand le discours reste d'actualité.

Ce primat de la méthode [18] si fécond par ailleurs, produit une véritable technicisation des sciences non pas tant en ce qu'elle utiliserait des outils techniques pour parvenir à produire des connaissances mais en ce qu'elle serait organisée de manière technique : parcellisation des tâches, rationalisation des procédures, abstraction et mécanisation accrue. D'où une spécialisation de plus en plus forte des domaines de recherche et donc des chercheurs. C'est ici qu'Heidegger voit le danger : la perte par les sciences de leur sol - ce qu'il nomme déracinement – qui est en réalité une perte de l'objet. Les sciences ne parleraient plus de ce qui est, de l'étant, mais seulement de comment est cet étant qui est.

D'où le danger qu'entrevoit Heidegger d'une science qui aurait le plus grand mal à se défendre et se laisserait ainsi intimider par une raison instrumentale éprise avant tout de rentabilité, de performance, d'une science qui se laisserait arraisonnée par l'industrie.

D'où un second danger, directement lié au premier, de la disparition d'un lieu –

[17] **« Cette phrase : " la science ne pense pas ", qui a fait tant de bruit lorsque je l'ai prononcée signifie : la science ne se meut pas dans la dimension de la philosophie. Mais, sans le savoir elle se rattache à cette dimension. Par exemple : la physique se meut dans l'espace et le temps et le mouvement. La science en tant que science ne peut pas décider de ce qu'est le mouvement, l'espace, le temps. La science ne pense donc pas, elle ne peut même pas penser dans ce sens avec ses méthodes. Je ne peux pas dire par exemple avec les méthodes de la physique, ce qu'est la physique. Ce qu'est la physique, je ne peux que le penser à la manière d'une interrogation philosophique. La phrase: « la science ne pense pas» n'est pas un reproche, mais c'est une simple constatation de la structure interne de la science : c'est le propre de son essence que, d'une part, elle dépend de ce que la philosophie pense, mais que d'autre part, elle oublie elle-même et néglige ce qui exige là d'être pensé ». Heidegger**

[18] F Jacob

**Contrairement à ce que l'on croit souvent, l'important dans la science, c'est autant l'esprit que le produit. C'est autant l'ouverture, la primauté de la critique, la soumission à l'imprévu, si contrariant soit-il, que le résultat, si nouveau soit-il**

l'Université – qui prendrait en charge la remise en question de la science par elle-même, qui interrogerait le rapport de la science à l'objet. Avec comme conséquence immédiate que dans les états modernes les dirigeants soient désormais plutôt formés dans des écoles spécialisées, et non plus dans l'université avec le risque qu'elle soit cette fois-ci soumise politiquement à la raison instrumentale et industrieuse.

Certes, rappelle Heidegger, ce n'est pas la science elle-même, avec ses propres protocoles, qui pourra scientifiquement se poser la question de son rapport à l'être de l'étant et nous aurons inévitablement à nous poser la question de ce *qui*. Remarquons simplement qu'Heidegger est certainement le mieux placé pour voir, ce que Nietzsche avait déjà pressenti, l'instrumentalisation politique de la connaissance, et ce, quel que soit le jugement que l'on porte sur son attitude face au régime nazi. Remarquons ensuite que dans la reprise de cette question en 1954 il met en avant l'instrumentalisation technique de la science comme une des formes modernes du triomphe de la raison instrumentale. Remarquons encore qu'une analyse précise des circuits de formation en France, que les récentes réformes de l'université offrent une singulière illustration de ce processus. Favoriser la recherche en avançant, pour unique motif, que *la recherche d'aujourd'hui, ce sont les brevets de demain et les brevets de demain les emplois d'après demain*, donne manifestement un sens à cette menace, qui illustre, en même temps que celle de l'université, la crise de la science elle-même, retraduite en technoscience.

Remarquons enfin que la question si souvent posée - *Éthique et management* - ou la recherche désormais fréquente d'une moralisation des affaires qui fait le juriste chercher les fondements moraux du droit, est bien le reflet de ces dangers : le plus grand serait encore d'y apporter une réponse technique en offrant à la recherche appliquée d'abord, à la recherche fondamentale ensuite, quelque chose comme un guide pratique, un livre de recettes, un *vade-mecum* ! C'est bien pour cela qu'il n'est pas suffisant de se poser le problème en terme d'éthique mais qu'il faut bien, allant à la racine, interroger les fondements, et donc penser en terme moral.

Que la logique de la performance qui gagne l'université en incitant fortement les chercheurs à produire, qui incite déjà certaines universités américaines à réduire voire fermer les unités de sciences humaines, à déposer le bilan des *humanités* ne laisse pas d'inquiéter. Je ne suis pas certain que ce soit à la métaphysique, à la philosophie ou aux sciences humaines de régler la question morale. Je suis certain en revanche que, scientifiquement, les sciences n'y peuvent répondre d'elles-mêmes. Sans doute est-ce dans le dialogue entre science et philosophie que peut se poser la question du sol, de l'être. Les

ultimes tendances des grandes universités mondiales, ivres de performance et de classement semblent le rendre impossible, faute de combattant ! L'inquiétude n'est pas ailleurs.

Ce qui justifie derechef notre démarche : aller chercher du côté de notre rapport à l'objet le tracé fondateur de nos valeurs morales d'où notre réflexion ci dessous sur le bois, la forêt. Or c'est bien à trois ruptures que nous assistons qui prises ensemble évoquent assez bien ce que nous pouvons entendre par péril écologique : la disparition de l'agriculture ; le génocide ; la Bombe.

## 6 Disparition de l'agriculture

C'est assurément la plus étonnante mais aussi la plus brutale des ruptures de la période moderne. Pour ne prendre que l'exemple de la France, mais ces données sont connues, l'agriculture occupait encore plus de la moitié de la population active à la veille de la 1e guerre mondiale et en réalité jusque dans les années 30, pour ne représenter plus aujourd'hui qu'un pourcentage symbolique. L'honnêteté voudrait que l'on rajoute que la modernité aura dévoré en moins de temps encore l'industrie qui, née pourtant au milieu du XIXe, semblait devoir en être la caractéristique principale au profit d'un secteur tertiaire qui prend de plus en plus rapidement des allures virtuelles ou digitales.

Révolution ? Que non pas : il n'y a ici nul retour en arrière ! mais au contraire véritable rupture qui bouleverse notre rapport au monde et bouscule à peu près tous les items de la présence humaine au monde. Rupture brusque tant elle se sera déroulée en des temps rapides et ne laissant par voie de conséquence rien intact ; rupture profonde parce qu'elle met un terme à une configuration qui signait la spécificité de l'homme au monde depuis le néolithique.

Si l'on devait, à ce titre, user de la métaphore des trois temps telle que **Braudel** l'avait esquissée alors il faudrait admettre que ce soit bien la couche la plus profonde qui aura été atteinte : celle-là même que l'on crut immobile - ou presque.

Or, en l'affaire ce ne sont pas seulement les équilibres sociaux traditionnels qui se retrouvent mis en question quoiqu'ils ne comptassent pas pour rien. C'est un nouvel équilibre entre l'homme et le monde qui préside à un bouleversement du temps, de l'espace et nous plonge dans une logique de domination jamais à ce point atteinte.

- le *temps de la terre* est évidemment un temps cyclique et, pour ceci même, un temps presque immobile. Celui de ce qui se conserve et conserve. Au plus proche du temps grec dont il fut le modèle vraisemblable, il laisse peu de place au nouveau, à l'insolite et dessine

plutôt le parcours d'une soumission à ordre plus grand que soi. Aride, scrupuleuse, chiche de ses bienfaits elle n'offre en tout cas rien sans contre-partie. Selon l'adage pétainiste elle *ne ment pas* et c'est (presque tout dire) : elle est le modèle, la référence ultime, le sol qui vous soutient, la mine qui vous nourrit et la tombe qui vous emporte. Référence originelle et ultime elle est la borne de toute certitude avec Dieu dont elle est l'expression. Forme à la fois de la pesanteur et de la grâce, symbole de la réciprocité, elle qui n'offre rien sans le prix du labeur, mais enfin signe de la solidarité. A l'opposé la ville, lieu de perdition, de tentation ou de mégalomanie (Babel, Sodome..) ou au contraire de progrès, de culture et d'invention va progressivement devenir la forme par excellence de la socialité. Abondance contre pénurie, promiscuité contre solitude, la ville deviendra vite l'espace de ceux qui n'ont pas d'identité et de cette proximité qui fait de l'autre un enfer. Mais évidemment aussi celui du mouvement, du tourbillon, de l'événement aussi vite surgi qu'oublié, qui pourtant change tout et fait ce flux moderne qu'Héraclite voyait dans le fleuve.

- *l'espace de la terre* est celui de la domination ; celui du serf qui ne la possède même pas mais la travaille. Car d'abord la terre est ode au travail sans qu'on sache jamais s'il vaut plutôt voir en ce dernier une grâce ou une sanction. Sueur, sang et souffrance, la terre est le signe même de la faute en même temps que du rachat de celle-ci. Les grecs l'avaient entrevu qui n'auraient pu imaginer glorifier ce qui signe justement la dépendance de l'homme : d'où le mépris pour le travail et l'évasion chaque fois que ce fut loisible pour la contemplation ; hors la caverne. Cet espace est celui d'un dialogue entre les mains et la terre - un dialogue où toutes les réparties sont écrites d'avance, certes, mais le seul dialogue où l'homme peut lever les yeux avec quelque fierté. Car, comment l'oublier, cet espace est aussi celui par quoi l'homme se fait homme et se surprend à rêver. A regarder juste un peu plus loin que la ligne d'horizon, à quêter d'autres sols, d'autres pacages. L'espace où il stocke, mais du coup aussi l'espace où il réside. L'homme tout à coup cesse de fuir, il s'installe et va quêter dans cette terre que désormais il réquisitionne quelque chose comme une identité. Tous portent le nom de leur terre parce que tous portent le nom de la terre - humus.

- *l'espace de la terre* est donc aussi celui de la libération : par le mariage ou la guerre, la conquête d'autres terres, la quête d'autres richesses, d'autres stocks ; il est donc aussi l'espace de la guerre, du champ de bataille. Forme de la puissance humaine autant que de sa fragilité extrême, lui qui peut être balayé par les rigueurs de l'hiver et d'une mauvaise récolte autant que par la destruction qu'il aura lui-même semée, la terre, le territoire, est la mesure de la grandeur, de la puissance - au fond l'unique objet du désir. Car il faudra longtemps

avant que la terre cédât sa place à l'argent comme mesure de la richesse.

- *la promesse de la Terre* enfin : on songe évidemment à la sortie d'Egypte et à cette terre promise en conclusion de l'Alliance parce qu'il n'est de peuple que d'une terre, que de quelque part et que dieu n'eût pas accepté longtemps que son peuple pût être ainsi balayé aux quatre vents de la misère et de la mendicité.

C'est tout cela que nous avons perdu en laissant disparaître le paysan. La terre n'est plus désormais qu'un lieu, de villégiature ou de consommation ; quelque chose que l'on achète pour un temps donné, que l'on puise, rapidement parce que le temps de la ville nous appelle. La modernité a tué le paysan et inventé le touriste ! Non qu'il faille pour autant regretter ces temps de pénurie, de souffrance et de conservatisme étriqué car il faut bien admettre que la période industrielle aura drainé avec elle, aisance et confort même si on peut toujours regretter que les richesses furent toujours inégalement réparties ; aura considérablement élargi le champ des possibles et ce tant dans le domaine technique que politique, et ouvert à l'individu les frontières de la liberté.

Mais le monde a cessé d'être un vis-à-vis, un objet pour n'être plus qu'un stock disponible, ce que Heidegger définissait comme *Gestell* - arraisonnement du réel comme stock. Il est assez révélateur que la nature comme la physique comportent étymologiquement quelque chose du devenir, de la naissance et de la croissance ; il l'est non moins que le double sens d'ordre d'un côté mais parure de femme et objet en général, de l'autre, se retrouve identiquement dans κοσμοσ et dans *mundus*. *Mundus* est aussi le nom de la porte que dessine Romulus en traçant les contours sacrés de la ville.

Ce qu'il y a d'avéré, néanmoins, est combien dans cette configuration la relation homme/monde cesse d'être un système d'échanges réciproques où il faudrait autant donner que recevoir pour ne relever plus que du registre de l'exploitation. La perte du monde c'est d'abord cela : la dérogation absolue au principe de réciprocité. Elle a lieu sur la ligne horizontale : l'homme semble ne pouvoir vivre dans deux mondes : il substitue donc l'espace social - qu' il croit maîtriser - au monde naturel. Pour autant ceci concerne autant la ligne verticale - et donc le rapport au sacré - et donc le principe de solidarité.

## 6.1 Du tiers exclu

Tout a l'air de se passer comme si des trois termes qui président à la fondation (dieu - l'homme - le monde) l'un nécessairement fût de trop et qu'il fallût en évincer un pour que le récit prît sens :

- que Dieu dût nécessairement choisir d'entre l'homme et le monde

- que l'homme ne pût s'affirmer qu'en évinçant soit Dieu soit le monde (l'ironie voudra qu'à la fin il fit les deux)

- que le monde lui-même ne pût exister que dans un vis-à-vis exclusif avec soit Dieu soit le monde mais certainement pas les deux ensemble.

Ce qui revient à : dans le premier cas, nier la spécificité humaine ; dans le second cas, nier Dieu pour affirmer sa suprématie sur le monde ; dans le dernier cas, réduire l'homme à la chose, à un vulgaire sujet

Tout aura en tout cas concouru à la dégradation du monde : les grecs d'abord, surtout à partir de Platon, qui posant l'existence séparée des Idées, ne pouvait que poser la juxtaposition de deux mondes dont invariablement l'un serait plus essentiel que l'autre ; le judéo-christianisme ensuite qui, dégradant le monde en lieu d'épreuve et de perdition, ne pouvait pas ne pas exhausser le paradis perdu et dégrader l'ici et maintenant. Où d'ailleurs tous les mythes se rejoignent, des textes grecs aux récits bibliques, tient dans l'imaginaire d'un âge d'or qui eût précédé celui-ci, d'un âge perdu par la faute même de l'homme comme si travail, souffrance, incertitude et doute n'étaient jamais que le prix à payer d'une faute originelle.

On pourrait imaginer que l'éviction du monde soit la réponse du berger à la bergère : l'homme chassé hors du paradis, loin des dieux se vengerait en évinçant le monde où on l'aura reclus. Au pied de la lettre la chose est absurde et pourtant ... C'est tout l'honneur de Nietzsche, de ce point de vue, d'avoir compris combien tout dualisme métaphysique revenait invariablement à dégrader l'ici et maintenant au profit de l'arrière-monde, à supposer que l'un ne fut qu'apparence quand l'autre, éternel, fût le seul vrai, le seul modèle. S'y lit combien le rapport homme/monde n'aura jamais été serein ; que l'homme n'eut de cesse, dans ses actes et ses systèmes de représentation, de dégrader son environnement naturel et d'y affirmer sa prééminence. Il ne pouvait le faire que de deux manières : soit en affirmant sa supériorité, soit en dégradant le monde ! Il fit les deux.

De ce point de vue, l'affirmation de l'homme, de sa liberté et donc de sa responsabilité revêt toujours un aspect dialectique : elle se joue dans une confrontation où travaille le négatif sans que pour autant cesse d'y apparaître l'arrière-fond d'une grandeur perdue.

L'homme, dans les récits, ne part jamais de rien mais au contraire toujours de très haut et tente de se refaire après la chute. Sa lutte prend toujours la forme d'une rébellion contre le divin. Enfin, la femme a toujours à voir dans la chute

C'est cet âge d'or, dont à plusieurs égards, la période des Trente Glorieuses peut apparaître comme une des configurations modernes qui ici nous intéresse, au moins autant que la relevée après la chute parce qu'il révèle au mieux le rapport dialectique de l'homme au monde.

Trois récits peuvent nous aider à comprendre ce qui se joue dans cette éviction du monde : le mythe de Pandore (et celui de Prométhée qui lui est lié)[19] ; la figure de Diogène telle en tout cas que Diogène Laërce la rapportera ; l'éviction du Paradis

## 7 Le mythe de Pandore 1er acte : le subterfuge de Prométhée

On suivra ici la lecture qu'en fait JP Vernant qu'on peut résumer autour de deux axes

*Première donnée* : ce récit fondateur qui dispose à la fois de la création de l'homme et de la femme décrit un acte de guerre où tout se correspond :

- la lutte de Zeus contre Κρόνος se soldant par la victoire du premier coïncide avec une véritable (ré)organisation du monde ; mais à cette lutte correspond celle que Zeus va mener contre les hommes qu'il veut soit exterminer totalement soit au moins voir quitter le voisinage des dieux.

- à la réorganisation du monde divin à quoi préside Zeus - répartition des talents et des fonctions entre les différents dieux - correspond en même temps la répartition des dons entre les différents animaux et l'homme. [20]

- le contraste entre l'apparence du don fait à Zeus ( ce gaster) et ce qu'il contient se retrouve dans le personnage même de Pandore au charisme ravageur mais finalement destructrice

- la ruse de Prométhée Προμηθεύς n'est jamais que la réplique de celle de Zeus qui avait dupé sa première épouse Métis Μῆτις dont le nom signifie précisément la ruse, l'intelligence.

*Seconde donnée* : dans cette histoire, finalement, tout le monde triche ! Zeus, sa femme ; Prométhée, Zeus ; Pandore, Epiméthée. La fondation d'un ordre, le partage dans une

[19] Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligenc*e. La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974

[20] JP Vernant *L'histoire n'est pas tout à fait finie*
*Cet ordre cosmique, il va consister d'abord dans le fait que, entre les dieux vainqueurs et lui, il va donner à chacun une place, une fonction, un domaine où il est souverain. Aphrodite va s'occuper des affaires d'amour, de sexe. Héra va s'occuper du mariage légitime, de la souveraineté. Athéna, de la guerre, de la sagesse, etc. Chacun est à sa place, a un rôle bien défini. Il a réparti ce que les Grecs appellent les honneurs, les timai ou les portions, les moirai. Et cet ordre, il est comme tout ordre, hiérarchique*

hiérarchie posée ou imposée suppose manifestement qu'ici et là on ne joue que formellement le jeu : ce que dit le mythe, d'abord c'est l'écart abyssal entre l'apparence et la réalité avec quoi tout le monde ruse : Prométhée dans l'offrande faite à Zeus ; Zeus dans ses rapports avec Métis ; Pandore dans son existence même.

## 7.1 Le récit d'une guerre avortée

Celle de Zeus contre les hommes qui ne voit absolument pas ce qui justifie leur existence dans le voisinage des dieux. Celle d'un ordre qui cherche à s'instituer et qui prévaudra ; un ordre fondateur même s'il est plus démiurgique que créateur mais qui signe une hiérarchie à quoi demain se soumettre. Mais d'une guerre avortée tant Prométhée, pourtant allié à Zeus dans sa lutte contre Kronos, va se retourner contre celui-là pour tenter de préserver l'existence même des hommes.

Au commencement est la guerre, toujours ! Figure héraclitéenne par excellence

> *La guerre est mère de toutes choses, reine de toutes choses, et elle fait apparaître les uns comme dieux, les autres comme hommes, et elle fait les uns libres et les autres esclaves.*[21]

Toute l'histoire s'avère ainsi celle d'une esquive de la destruction. Il n'est pas ici question de la création de l'homme - même si un peu plus tard il sera question de celle de la femme - mais de sa survie qui se jouera sur le registre de la dégradation ontologique. On en peut faire une lecture dialectique.

## 7.2 Dialectique sujet/objet

Il n'est de sujet que face à un objet et de conscience que face à une autre conscience. L'être, tout de relation incrusté ne pouvait s'affirmer que dans un rapport de force entretenu avec tout ce qui n'était pas lui. Nous avons construit nos représentations dans cette logique où, de dominé, nous tentâmes de devenir dominants. Tout dans nos mythes disent cette confrontation - et jusqu'au déluge de violence qui accompagne systématiquement son interdiction.

- le *récit de la Genèse* d'abord, qui est aussi, et sans doute avant celui du péché originel, celui de l'avènement de la conscience. Celle d'un homme qui ne peut exister sans prendre conscience d'abord de lui-même et n'y parvient qu'en se posant à l'écart, en face et en réalité contre Dieu. Cet arbre, qui est celui de la connaissance, ce fruit qui est celui de la connaissance du bien et du mal, représentent d'abord tellement la condition de possibilité de toute morale qu'on peine à y voir un péché. Récit étrange mais passionnant qui dit combien il ne peut y avoir de conscience que de quelque chose et que ce quelque chose

[21] Héraclite Fragments

doit préalablement se tenir devant, distinct de qui tente de le saisir. Où conscience et désir se rejoignent c'est bien dans cet écart créé puis maintenu qui les conditionnent. Il n'est de Je que face à tout ce qui ne l'est pas, que pour un Je qui doit créer l'écart, la distinction d'entre lui et le reste le mettant dans cette position que Hegel avait deviné tragique où il n'est plus seulement du monde, mais *devant* le monde. On peut toujours à l'instar de la Phénoménologie, augurer qu'à la fin de l'histoire la grande synthèse pourra s'opérer et l'Esprit triompher qui rassemblerait ses éclisses éparses, il n'empêche que le processus ne semble devoir se réaliser que sur le mode de la négation, du heurt, de l'écart. L'éviction du paradis le dit assez joliment comme s'il n'était pas possible pour un être qui eût conscience de soi, de demeurer en face de Dieu. Il n'est pas, d'ailleurs de récit qui ne dise l'impossibilité pour la conscience de l'homme de regarder Dieu en face sans immédiatement se consumer.

Cet écart qui semble ne pouvoir se maintenir que sous l'aune de la négation ou du conflit se révèle donc une opportunité et c'est bien tout l'art de la dialectique de parvenir ainsi à faire de la négation un truchement positif. La ruse ourdie par Adam pendant que Dieu avait les yeux détournée est ainsi perçue comme le biais que prend l'histoire pour constituer le sujet.

- mais *le récit d'Hésiode* aussi : si nous avons vu que l'homme ne peut s'affirmer que contre Dieu, c'est bien à l'inverse que nous assistons ici. Zeus ne peut affirmer sa prééminence en l'Olympe qu'en marquant l'irréductible différence entre le divin et l'humain, qui apparaît alors immédiatement comme un intrus qu'il faut éliminer. C'est alors la ruse de Prométhée qui fera office de truchement, c'est elle qui opérera le dépassement, la synthèse. L'homme, maintenu en son existence mais désormais mortel et contraint à travailler, à souffrir, certes ; mais rusé, à l'instar de Prométhée et de Zeus, et cette intelligence rusée le met en position si ce n'est d'égaler les dieux, au moins de se distinguer des animaux et, à ce titre, de prolonger en son existence l'hypostase divine. Ici aussi l'histoire peut commencer au moment même de la ruse. Est-ce un hasard - évidemment non - si Hegel utilise effectivement ce même terme pour désigner l'étrange connexion qui fait les passions être le moteur d'une histoire rationnelle [22]

[22] Hegel, *La Raison dans l'histoire*, UGE, 1965, p. 129
*L'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de l'affirmation active de l'universel... Ce n'est pas l'Idée qui s'expose au conflit, au combat et au danger ; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage et envoie au combat la passion pour s'y consumer. On peut appeler ruse de la raison le fait qu'elle laisser agir à sa place les passions, en sorte que c'est seulement le moyen par lequel elle parvient à l'existence qui éprouve des pertes et subit des dommages*

Ruse qui est donc à la fois le fait de l'homme, des dieux, de l'histoire ... A y bien regarder, s'il n'est pas de ruse sans intelligence, elle est ce qui fonde même la possibilité de la guerre. Que l'on sache, combattre n'est pas attaquer l'adversaire où il est le plus fort, mais au contraire sur son aile fragile [23] ; consiste ainsi en une heureuse disposition de ses forces pour parvenir à obtenir une victoire qu'autrement l'on n'obtiendrait pas. La ruse est une métaphore de la mécanique. La ruse est ce qui permet de contourner une situation bloquée où, poids et contrepoids s'appliquant au même point s'annuleraient. La ruse est l'art de déplacer le point d'application des forces ; de déplacer les problèmes.

Qu'elle implique conscience de soi, conscience de l'objectif à atteindre et des obstacles venant à se présenter est une évidence. La ruse renvoie à la pensée si ce n'est à la connaissance au moins au calcul. Mais pour combattre, il faut être deux et si l'in des belligérants devait être sot, assurément la lutte n'existerait pas ; en tout cas ne durerait pas. Pour qu'il y ait guerre, Clausewitz l'avait compris, il ne suffit pas que l'un attaque ; encore faut-il que l'autre résiste, se défende ; intelligemment.

D'où l'intervention préalable de Prométhée pour réparer la sottise de son frère Epiméthée qui ayant distribué toutes les qualités à tous les animaux se trouva fort démuni pour en attribuer une quelconque à l'homme - c'est en tout cas la version de Platon.

On en peut tirer plusieurs leçons pour ce qui nous concerne - et la question surtout des crises qui signent notre rapport au monde :

- c'est par le même moyen - la *ruse* - qu'à la fois la guerre est possible et se peut éviter. De la même manière que Clausewitz a pu légitimement écrire que la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens, de la même manière on peut avancer ici que la guerre contre les dieux et la technique sont envers et avers d'une même pièce tragique. Ici se soustraire à la guerre signifie pour l'homme une plongée dans le monde. Autant dire que le rapport conflictuel de l'homme au monde n'est jamais qu'un autre subterfuge, pour l'homme, de se mesurer aux dieux.

- l'existence même de l'homme est le fruit d'une défaite ( plus ou moins concédée) du

---

Hegel utilise le terme *die List* qui signifie exactement moyen par lequel quelqu'un cherche à obtenir ce que de manière habituelle il ne pourrait obtenir (Duden)
Le grec lui utilise Μῆτις qui signifie d'un côté sagesse et prudence mais en mauvaise part ruse, artifice, perfidie. Μῆτις étant par ailleurs la première épouse de Zeus que ce dernier dominera en l'avalant après lui avoir demandé de se transformer en goutte d'eau.
sur la question lire :
Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence*. La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974.
J D'Hondt *La ruse de la Raison*
[23] Lénine utilisait pour son compte la métaphore du *maillon le plus faible*

divin qui, pourtant prend des allures de victoire. De la même manière que Yahweh ne peut empêcher Adam de transgresser l'interdit ( ne l'a-t-il pas en réalité rendu possible ? ), Zeus ne parvient pas à empêcher l'homme via Prométhée d'échapper à la destruction.

- le monde est tout sauf un objet de désir - tout au plus un lot de consolation. Terrain concédé à l'homme pour sa survie et donc aussi pour sa lutte contre le divin, le monde porte en lui toute l'ambivalence possible : espace de souffrance, de douleur, de travail et de mort, espace limité, au moins par la mort, il est en même temps l'espace possible de l'espérance en même temps que de la crainte. Aristote n'avait peut-être pas tort en affirmant que l'acte pur était dans la forme, la matière n'étant que virtuelle : effectivement la matière n'a pas de valeur en soi ; le monde ne vaut rien, rien d'autre que le regard que l'homme porte sur lui, que son espérance, sa crainte ou la ruse qu'il mettra pour l'enrayer.

### 7.3 Interprétation mimétique

On en pourrait tout aussi bien donner une interprétation victimaire (Girard). Les deux protagonistes se ressemblent à s'y méprendre :

- Zeus, de son côté, tient son pouvoir d'une guerre initiale contre Kronos qu'il n'a pu emporter que par ruse, stratagème et stratégie ; il ne doit d'ailleurs sa survie qu'à un stratagème préalable puisqu'aussi bien Kronos prévenu qu'il engendrerait celui qui l'éliminerait, avalait ses propres enfants. Rhéa le trompa une première fois en lui présentant une pierre emmaillotée et en cachant l'enfant ; Mètis, courtisée par Zeus donnera à Kronos un breuvage qui lui fit cracher tous ses enfants ce qui permit à Zeus de se trouver des alliances - Hestia, l'aînée des soeurs, qui restera vierge, Déméter et Héra, qui seront ses épouses successives. mais aussi ses deux frères aînés Poséidon et Hadès qui se partageront, après la bataille, le premier, la Mer, le second, le monde souterrain, Zeus se gardant le Ciel. Mais Zeus dupera à son tour Mètis en l'avalant ... craignant la prédiction qu'à son tour le premier né qu'il aurait de Mètis le vaincrait.

- Prométhée, de l'autre, qui avait reçu d'Athéna toute les connaissances possibles, avait fait le choix de soutenir Zeus, contrairement à son frère Atlas, moins sans doute par conviction que par prescience de sa victoire. Il est l'avisé par excellence, celui qui anticipe et peut donc ajuster son action avec efficacité. C'est lui surtout qui va tromper Zeus et il le fera deux fois, lui aussi, usant de ruse :

- chargé de répartir la part des hommes et des dieux, et donc de résoudre le conflit, il trompera une première fois en présentant à Zeus la part suavement enveloppée de graisse mais ne contenant que des os ; alors que l'autre part, répugnante parce qu'enveloppée dans

l'estomac - le gaster - comporte en revanche tout ce qui de l'animal est mangeable. Aspect séduisant d'un côté, mais contenu vide ; allure répugnante de l'autre, mais contenu riche. Zeus est dupé, il choisit la mauvaise part et cherchera à se venger. La réponse ne se fait pas attendre : Zeus cachera aux yeux des hommes à la fois leur vie et le feu.

- pour donner une chance de survie aux hommes, Prométhée trompera une seconde fois Zeus en lui volant le feu. Et le fera avec du fenouil qui est lui-même une plante trompeuse : contrairement aux autres plantes dont l'apparence extérieure est sèche mais le coeur humide - la sève - le fenouil lui a une apparence extérieure humide et verte mais un coeur sec tant et si bien qu'en plongeant le brin de fenouil dans le feu il était impossible à Zeus de s'apercevoir de rien.

Mais qui dupe qui ici ? Il s'agit d'un jeu dont les règles sont claires ; d'un jeu mais alors cela veut bien dire que les protagonistes sont d'accord sur au moins un point : les règles.

Girard nous a aidé à comprendre qu'il n'y a rien de plus dangereux dans un système que l'identité des désirs des protagonistes et que la crise est maximale quand précisément chacun devient l'ennemi de tous de désirer la même chose que tous ; que surtout, c'est par le biais d'un subterfuge - le sacrifice - que sera désigné un coupable du conflit, dont la mise à mort est supposée sinon résoudre le conflit en tout cas l'atténuer.

Or, précisément les deux parts que configure Prométhée renvoient au sacrifice. Les protagonistes se ressemblent tous qui mentent, trichent mais la victime propitiatoire ce n'est pas l'homme mais bien plutôt le monde lui-même. Pour le comprendre il faut entendre le second acte du mythe

## 7.4 Un récit du néolitique :

### 7.4.1 l'invention de l'agriculture

Il est notoire que la figure prométhéenne signale l'invention de la technique et le nouveau rapport au monde qu'elle institue. La ruse permet d'atteindre des objectifs autrement inaccessibles, écrivions-nous, mais la technique aussi : elle est précisément ce subterfuge qui autorise en dépensant le moins d'énergie d'en obtenir le maximum. L'agriculture, au prix certes d'un labeur qui n'existait pas auparavant - n'oublions pas que le mythe fait référence à des hommes vivant dans le voisinage des dieux sans qu'il leur soit nécessaire ni de chercher ni de préparer leur nourriture - est bien supposée, comme n'importe quel moyen, truchement ou technique, produire plus qu'elle n'a supposé d'investissements.

Première infraction au principe même de la réciprocité, l'agriculture réquisitionne le monde comme un stock et met l'homme en position de parasite qui prend mais ne donne

rien, en tout cas moins que ce qu'il prend. Tout change alors et l'invention de l'histoire, du processus, du devenir. De passif et contemplatif, l'homme devient un acteur et le processus de domination s'enclenche.

Mais seconde infraction, aussi, au principe de solidarité : l'homme se désolidarise de la nature. Restent pesanteur et grâce : pesanteur surtout, que celle de l'homme échoué en ce monde, seul désormais de son espèce soumis sinon à la grâce en tout cas à l'indifférence de Zeus.

### 7.4.2 Une métaphore de la technique

Plus généralement l'agriculture relève de la technique. Or le grec utilise deux termes pour désigner ce registre : d'une part la ποίησις qui est action de faire d'où création mais aussi adoption fabrication d'ouvrages manuels ; d'autre part τέχνη qui est art manuel, habileté, moyen, expédient (du rad tex enfanter) . Du premier nous tirerons poésie mais le terme désigne d'abord l'acte lui-même tandis que le second suggère la démarche, le savoir-faire, le tour de main, la méthode.

Aristote quant à lui distinguera d'entre une pratique qui serait à elle-même son propre but et celle qui aurait une finalité extérieure d'où la propension à désigner notamment les arts.

C'est bien en ceci que se joue la sanction divine et elle s'y joue trois fois, de manières différentes mais convergentes : l'homme est condamné à produire ses propres moyens d'existence ce qui signifie aussi qu'il est rivé à la manoeuvre, au moyen, à l'effort. En l'affaire ce n'est sans doute pas la dimension travail qui est ici soulignée que la nécessité sans cesse réitérée de la transaction.

- il faut que l'homme travaille et fournisse effort : c'est sans doute en ceci que le mythe grec rejoint le mieux le texte biblique quoique la grande différence tienne à ce que cet enracinement dans le travail ne soit pas le fruit d'une faute et donc d'une culpabilité humaine mais d'un ordre divin en train de s'instituer - ce qui change tout

- certes encore le voici comme englué dans le monde, condamné à s'affairer et donc à s'occuper de ce qui est inessentiel : le mépris grec pour le travail, l'ingénieur est bien connu au point que seuls les hommes libres pussent être citoyens et que seuls travaillaient les esclaves, ceux-là même soumis à la mauvaise fortune de la guerre. Pour autant ne nous y trompons pas : ce que Arendt avait parfaitement vu tient au fait que les esclaves étaient méprisés au nom même du travail qui les asservissait et non le travail méprisé parce qu'il eût été réalisé par les esclaves. D'où la distinction si importante entre arts libéraux et arts serviles, distinction qui participe du même partage entre ce qui est, et qui seul prévaut, et ce

qui advient qui est marque par excellence du superficiel, de l'artificiel.

-surtout le voici condamné non tant au partage, où nous avons vu une des formes de la fondations, qu'à l'excès. Car ce qui se joue ici, intrinsèquement liée à la transaction, à l'habileté et à l'expédient, c'est bien l'ὕβρις.

Le grec pour désigner le temps utilise le terme αιων qui signifie durée de vie, d'où destinée et sort ; éternité, âge. A bien y regarder le temps est pensable pour le grec à la fois comme ce qui s'écoule et dure mais aussi comme ce point fixe qu'il faut savoir ou pouvoir saisir et qu'il nomme καιροσ (kairos) qui constitue le moment opportun, la circonstance, l'occasion favorable. Le καιροσ a en réalité peu à voir avec le temps physique mais bien plutôt avec le temps ressenti : il est ce qui permet à l'homme non pas tant d'échapper au temps, à sa destinée que ce qui donne de l'épaisseur à l'instant en lui permettant d'agir opportunément. Figure même de la sagesse antique avec la modération - la tempérance - que suppose le juste milieu, le καιροσ s'oppose ainsi à l'ubris - ὕβρις - à cette démesure qui par orgueil ferait l'homme se révolter contre son destin. Or le destin est justement conçu comme la part qui est dévolue à chacun, de fortune ou d'infortune, de bonheur ou de malheur. Ce serait faire preuve d'ὕβρις que d'en vouloir plus, et encourir nécessairement la némésis - la destruction - qui est précisément la sanction des dieux vengeurs, ramenant le fauteur de troubles à l'intérieur des limites qu'il n'aurait jamais du franchir. La déesse Νέμεσις, de la vengeance, mais aussi de la pudeur, est surtout celle de la justice, celle qui punit tous ceux qui outrepassent leur lot. Mais νεμεσισ signifie justement justice distributive d'où l'indignation que suscite l'injustice, et donc le châtiment, la vengeance divine. νεμω c'est précisément distribuer, partager et donc diviser ; mais c'est aussi occuper, posséder par suite de la coutume des peuples pasteurs (les νομαδεσ - nomades) pour qui faire paître son troupeau sur un territoire était le posséder. Or que signifie d'autre la technique sinon cette tentation de l'ὕβρις ? que ce subterfuge prométhéen consistant, en parant la première - composée d'os - de graisse affriolante et en camouflant la seconde part sous un aspect hideux, à faire obtenir pour les hommes un meilleur sort que celui des dieux ? que la technique elle-même - et l'agriculture en premier lieu - comportant, dans sa définition même le désir d'en obtenir plus ?

Προμηθεύς est un traître c'est-à-dire un transmetteur : après s'être allié à Zeus, il le trahit - ce pourquoi il sera enchaîné ! Et pourtant, la part qu'il réserve à Zeus est bien une part divine : les os représentent bien cette part imputrescible, éternelle tandis que la viande, au contraire, symbolise bien par sa fragilité même, certes ce qui nourrit mais aussi ce qui

dépérit. Dans le partage grec, aucune viande ne peut être consommée qui ne fût préalablement consacrée : les dieux se délectent des parfums, de la sève de la vie quand les hommes eux, sont condamnés à se nourrir d'une part qu'ils devront sans cesse produire et reproduire. Ici encore on peut renouveler une interprétation dialectique en considérant dans le conflit hommes/Zeus ce moteur qui fait s'affirmer l'homme dans sa spécificité ; on peut tout aussi bien y considérer un conflit mimétique nous l'avons vu. A bien y regarder, en une superbe boucle de rétroaction, ce partage est à la fois ce qui unit les hommes aux dieux - c'est un partage - mais aussi ce qui les sépare - ils ne mangent plus la même chose. Il en va d'ailleurs de même pour ce feu que subtilise Prométhée qui certes peut paraître cet acte de guerre ou de ruse qui fait l'homme s'affirmer en s'approchant au plus près de la puissance des dieux mais qui en même temps l'en distingue radicalement et définitivement : ce feu est fragile qui manque toujours de s'éteindre et qu'il faut donc sans cesse entretenir en lui donnant de quoi se perpétuer - contrairement à la foudre divine qui elle est éternelle - mais un feu qui de surcroît signifie en même temps, sans que la contrariété en puisse être jamais dépassée, vie et mort, construction, technique, nourriture mais aussi destruction yout ce qui rattache l'homme à l'animalité.

Elle réside sans doute ici la grande leçon du mythe prométhéen qui signale en même temps le principe même de toute morale : il n'est de bien ou de mal que pour autant qu'il y ait un choix et, qui plus est, un choix libre ! il n'est de valeur morale que pour autant qu'il y ait sinon hésitation du moins alternative. Ce que dit le mythe de Prométhée, sous la plongée de l'homme dans le monde sublunaire, sous son éviction de la proximité divine, c'est la possibilité même de l'alternative et donc le risque de l'excès. En faisant de l'homme un homo faber, Zeus l'éloigne à distance sidérale : il le condamne sinon à la mort, en tout cas à l'engendrement - ce qui revient finalement au même. A mort différée, et donc à mort transigée. Tout se joue dans ce *trans* car advient ainsi le temps de la communication et du subterfuge.

Subterfuge dit au fond la même chose que τέχνη : le fait de se dérober, d'esquiver les conséquences, de ne pas vouloir payer le prix de quelque chose. L'homme est à la manœuvre et ici aussi le terme peut être pris en bonne comme en mauvaise part. Ce qui est fait de la main est en même temps ce qui est artificiel - ce qui est artifice. Condamné à l'œuvre, donc à la preuve comme à l'épreuve, l'homme n'est pas mas *subsiste* - se pose par en dessous. Il est celui qui se dérobe en même temps qu'agit à la dérobée. Il est faible mais veut être fort. Faible c'est-à-dire digne d'être pleuré. Cette intelligence que lui accorde Prométhée pour résoudre l'impéritie d'Epiméthée est peut-être à la fois ce en quoi il

ressemble le plus aux dieux mais en quoi il s'en éloigne aussi : oui décidément dans ce tragique vis-à-vis entre Zeus et les hommes, non seulement ces derniers sont toujours plus ou moins ceux qui supportent les coups et ne peuvent que tenter d'en esquiver les conséquences les plus fâcheuses mais surtout il n'y a qu'un vrai perdant : le monde lui-même.

# 8 Le mythe de Pandore 2e acte : la création de Pandore

Mais Zeus n'en a pas fini de se venger. Il s'est fait avoir deux fois : une première en héritant de la mauvaise part et pour le prix il subtilisera le feu et la vie aux hommes ; une deuxième fois en se faisant voler le feu.

Oui, décidément au commencement est le vol !

Pour prix de sa vengeance, raconte Hésiode, Zeus fit créer Pandore par Héphaïstos : il s'agit d'en faire une παρθένος c'est-à-dire d'une jeune fille ou femme vierge, pure. Zeus fait de la femme, l'instrument de sa vengeance : elle va ainsi devenir celle par qui le malheur arrive. Évidemment, on ne peut que faire le rapprochement avec le récit de la Genèse et la figure d'Eve : toutes les deux sont des créations du divin, toutes les deux à partir de la glaise. Mais au delà même de la question de la représentation fatalement négative de la femme que ces mythes produisent et qui demeure le lot commun de tout le bassin méditerranéen, question qui importe et sur quoi il faudra revenir mais qui n'est pas centrale ici et risquerait de nous entraîner dans des propos convenus, il faut d'abord repérer deux faits à nos yeux essentiels :

- Pandore est créée ; il n'y avait pas de femme durant l'âge d'or. La femme est une duplication, elle vient en second temps : elle représente donc un événement et, à ce titre déjà, elle est une figure fondatrice ; une figure du temps.

- Forme paradoxale par excellence, Pandore marque la distance infinie à la fois parce qu'elle n'est pas en réalité ce qu'elle semble en apparence ; mais aussi parce qu'elle est aux antipodes absolus de son créateur : Héphaïstos est le plus laid et, peut-être le moins fréquentable des dieux.

## 8.1 La figure d'Ἥφαιστος

Vulcain dans la mythologie latine, Ἥφαιστος est le fils d'Héra : jalouse que Zeus eût engendré seul Athéna, celle-là l'aurait engendré seule mais le trouvant tellement laid, l'aurait jeté hors de l'Olympe dans une chute qui dura une journée entière et provoqua sa claudication. Laid, boiteux, tout à l'opposé de Pandore donc ; mais aussi de sa soeur

Athéna. Selon les récits il épouse soit Aphrodite (Vénus) soit Aglaë, dans les deux cas des beautés !

> *Héphaïstos et Athéna qui ont la même nature, et parce qu'ils sont enfants du même père, et parce qu'ils s'accordent dans le même amour de la sagesse (φιλοσοφία / philosophía) et des arts (φιλοτεχνία / philotekhnía), ayant reçu tous deux en commun notre pays, comme un lot qui leur était propre et naturellement approprié à la vertu et à la pensée, y firent naître de la terre des gens de bien et leur enseignèrent l'organisation politique* [24]

Créateur et inspirateur à la fois, selon Platon mais avant tout créateur : il est, de ce point de vue, le versant divin de la technique et sera pour cela le dieu des artisans. Que Platon cherche à en faire le juste milieu entre la τέχνη et la σοφία est intéressant vu du côté des hommes parce qu'illustre combien, vu du côté des dieux, il est la figure mitoyenne par excellence par quoi il jouxte l'humain : habile comme eux ; mais déchu comme eux aussi ; condamné mais sauvé etc.

Bras armé de la ruse, il fabrique l'instrument roué et se joue de ce qui sera l'obsession de la pensée grecque : le conflit entre apparence et réalité. Il est la main qui transforme, qui métamorphose ; la main qui trompe et tente - dans les deux sens.

## 8.2 Pandore

C'est une jeune fille alors qu'il n'y en avait pas. Il n'était de féminin que dans le monde des dieux - Athéna, Artémis, Hestia- et ce sont elles - les déesses vierges - qui lui confèrent χαρισ - charme, grâce, beauté - mais c'est Hermès qui l'animera et lui donnera un tempérament de chienne et un esprit de voleur.

Comment ne pas voir que Pandore est l'exacte réplique de l'offrande de Prométhée : une apparence séduisante, un fond mauvais - καλὸν κακὸν, un si beau mal écrit Hésiode. Elle est l'instrument de la vengeance - vindex, le répondant - en étant la source de tous les maux, en plongeant l'homme dans la spirale de l'engendrement. Elle est un ventre, à la fois insatiable et source de plaisir ; elle est oui, l'offrande trouble de Zeus aux hommes.

Ce qui la caractérise le plus est bien l'ambivalence : elle est à la fois ce qui perd et ce qui sauve ; ce qui séduit et dont pourtant il faut se défier ; l'icône absolue de la beauté en même temps que la promesse de la dégénérescence. En réalité elle signe d'abord la fin de l'immortalité : des plaisirs, des grandeurs, des saveurs seront encore possibles pour l'homme mais le prix à payer lourd et rien ne durera plus jamais. Première femme, elle est aussi la première épousée, ainsi que la première mère. Ce n'est certainement pas un hasard que ce fut Hermès qui lui donna son tempérament : dieu des chemins et des voleurs, essence même de l'échange et de la communication, Hermès confère à Pandore cette âme

[24] Platon, Critias (109 c-d)

de feu, de chienne et de voleur : car elle est, en tant qu'agent de la reproduction, l'image même de la nécessité pour l'homme d'aller sur les chemins quérir son épouse hors de son espace propre en même temps que de travailler durement pour l'entretenir. Elle devient ainsi à la fois ce moteur immobile qui suscite la dynamique humaine et autour de quoi tout tournera désormais en même temps qu'un gigantesque trou noir qui aspire tout sur son passage. L'unique objet du sentiment et du ressentiment, en quelque sorte.

Elle est, enfin, celle par qui tous les malheurs arrivent[25]. On peut évidemment voir dans ce mythe la forme que prend la misogynie grecque : l'essentiel n'est pourtant pas ici. Et sans doute faut-il faire la même analyse ici que celle menée par Arendt à propos du travail : c'est bien parce que la femme renvoie au monde dans ce qu'il a d'inessentiel, d'apparence, de source d'asservissement qu'elle est déconsidérée et non l'inverse. Et rien n'est à ce titre plus révélateur que l'épisode de la jarre - la fameuse boite - : Pandore est le truchement par quoi les malheurs s'abattent sur l'homme elle n'en est pas la cause : il eût après tout suffi qu'Epiméthée - Ἐπιμηθεύς - l'imprévoyant - refusât le don de Zeus, et donc n'accueillît pas Pandore ni ne la prît pour épouse pour que les malheurs fussent écartés. C'est l'homme, après tout, qui résistant à Zeus en faisant appel à Prométhée aura tout enclenché ; c'est la faiblesse de l'homme, son absence de ruse qui est la cause première, non Pandore. Et ici, comme dans le mythe de la Genèse, la femme est presque innocentée de n'être que le truchement.

Ces malheurs méritent d'être regardés de plus près : ces κακα sont sans voix, on ne peut ni les voir ni les entendre, et donc jamais les anticiper ; ils sont ce qui s'abat sur vous sans qu'on y puisse rien faire. Toute la ruse, l'anticipation que les hommes ont reçues de Prométhée - et donc l'effort que l'homme peut fournir pour se constituer un stock, et donc anticiper les malheurs éventuels et se préparer un avenir - sont ainsi vains : ces κακα sont imprévisibles. Ils sont partout. Comment ne pas y voir une figure des plaies que Dieu fit s'abattre pour convaincre Pharaon de laisser les Hébreux sortir d'Egypte ? comment ne pas y reconnaître la figure du déluge ?

Ce qui appelle deux remarques :

[25] Hésiode
*Auparavant, les tribus des hommes vivaient sur la terre, exemptes des tristes souffrances, du pénible travail et de ces cruelles maladies qui amènent la vieillesse, car les hommes qui souffrent vieillissent promptement.*
Pandore, tenant dans ses mains un grand vase, en souleva le couvercle, et les maux terribles qu'il renfermait se répandirent au loin. L'Espérance seule resta. Arrêtée sur les bords du vase, elle ne s'envola point, Pandore ayant remis le couvercle, par l'ordre de Jupiter qui porte l'égide et rassemble les nuages. Depuis ce jour, mille calamités entourent les hommes de toutes parts : la terre est remplie de maux, la mer en est remplie, les maladies se plaisent à tourmenter les mortels nuit et jour et leur apportent en silence toutes les douleurs, car le prudent Jupiter les a privées de la voix. Nul ne peut donc échapper à la volonté de Jupiter

- on est bien ici dans une configuration, étrange pour la conscience scientifique, d'une action humaine qui puisse avoir des effets sur la nature. Serres le rappelait à juste titre : que la nature pût avoir des effets parfois désastreux sur l'effort humain, tout paysan était capable de l'entendre mais, au contraire, que sa propre action, son travail, puisse avoir des effets désastreux sur le monde, voici qui lui était invraisemblable ou ne pouvait ressortir que de récits bibliques forcément allégoriques. La nature demeurait pour lui ce qui, précisément, ne changeait jamais : un cadre, fixe, stable, pérenne. Ces κακα sont la forme indéniable que prend l'irruption de la nature dans l'histoire et revêtent toujours la forme d'une colère divine, en tout cas d'une vengeance contre les manquements humains.

- on est bien ici dans une configuration de l'oubli du monde. Le duel entre Zeus et les hommes, via Prométhée, duel de presque jumeaux, on n'aura cesse de le répéter, semble tout focaliser comme si rien d'autre ne pouvait exister à part eux. Ce qui est sacrifié c'est bien ici le monde, qui n'a aucune valeur, qui est même l'espace mauvais où se distribue la vengeance divine. C'est un espace dégradé, d'où sa position basse, et renvoie à ce qu'il y a de plus sordide. Mais dans la relation des hommes entre eux, il en va de même : hors la fascination qu'exerce Pandore, il n'est rien : elle absorbe tout et les efforts, le travail qu'il peut fournir, la terre qu'il exploitera, ne seront jamais que les moyens pour satisfaire l'appétit de la belle. Le monde est un moyen, il intéresse : inter-esse - il est à l'intersection de la relation homme/dieux ; homme/femme.

Pour autant, les malheurs répandus sur le monde, la jarre une fois ouverte et vite refermée, demeure Ελπὶς : or il s'agit bien non pas nécessairement de l'espérance comme le désigne une traduction rapide mais de l'expectative que l'on peut nourrir devant un événement à venir, heureux ou malheureux. L'homme sait que demain des événements fâcheux peuvent subvenir : crainte ; mais aussi heureux, espérance. Et ceci fait toute la différence et tout particulièrement sur le statut si particulier de l'homme : relégué au rang de gaster, il est comme les bêtes ; mais contrairement à eux, parce qu'il anticipe l'avenir, il vit sur le mode de l'attente. A la fois prométhéen et épiméthéen, incapable d'écarter les malheurs et ne comprenant le plus souvent qu'après coup, l'homme demeure néanmoins celui qui se donne une histoire, un avenir en tentant nonobstant de le prévenir. A l'intersection exacte du divin et de l'animal ce qu'avait déjà suggéré cette ruse à lui conférée à défaut d'autres talents déjà distribués aux autres animaux par Epiméthée.

On ne peut s'empêcher de se rappeler la figure de Cacus présente dans les toutes premières lignes du récit de Tite Live : celui-là même qui subtilise le troupeau d'Hercule et

qui le fait avec ruse puisque se jouant du boustrophédon, il entraîne les bêtes en les tirant par la queue laissant ainsi supposer une direction opposée. Or Cacus n'est autre que le fils d'Héphaïstos . Rusé autant qu'industrieux, Cacus représente à la fois, parce que satyre, sa procession d'avec Bacchus et donc la malice, plaisir et liberté autant que savoir-faire et technique. Il est sans doute méchant, ce qui menace le troupeau, mais en même temps l'avenir. Cacus - autant que Pandore - ne représente pas vraiment le mal mais la possibilité du mal et on ne peut s'empêcher de songer que ce qui initie cette possibilité du mal tient à la fois à la ruse et à l'industrie qu'elle rend possible.

L'ambivalence que représente Pandore révèle donc exactement la position particulière de l'homme qui n'a plus vraiment de nature mais seulement la possibilité de s'en construire une mais de ne le faire que sur le mode de la production, que ce soit celle de sa propre descendance ou celle des moyens de sa propre survie matérielle et morale. D'emblée, la technique, la production, l'art au sens en tout cas d'industrie, revêtent cette dimension étrange de κακα en même temps que d' Ελπὶς : comment dire mieux la virtualité ?

Dès lors cette ambivalence peut être aisément entendue comme une boucle de rétroaction que symbolise assez bien le boustrophédon : cette histoire peut se lire des deux manières, dans les deux sens ! Et le malheur se muer en opportunité ! Et Pandore comme la forme même de la démarche humaine toute tendue vers l'avenir de sa propre réalisation.

Face à l'objet monde, l'homme n'est plus qu'un sujet, un soumis, oui bien sûr ! Mais cette soumission à son tour est le truchement par quoi il peut s'affirmer - se libérer ? Même si et c'est bien ce que nous cherchions, le monde en l'affaire perd toute autre consistance que d'être l'occasion, pour l'homme d'exister.

## 9 Diogène de Sinope

> *J'ai toujours pensé que Diogène avait subi, dans sa jeunesse, quelque déconvenue amoureuse : on ne s'engage pas dans la voie du ricanement sans le concours d'une maladie vénérienne ou d'une boniche intraitable.* Cioran

On suivra ici la lecture qu'en fait M Serres dans *Détachement*

Le récit est connu, presque trop, de ce Diogène suffisamment libre et sage, pour rejeter la sollicitude du pouvoir par un tonitruant *Ecarte toi de mon soleil !* configurant - faussement d'ailleurs - une icône de la quête de la sagesse qui s'écarterait systématiquement des ors du pouvoirs et des séductions de la matière. [26]

La chose n'est pourtant pas si simple et elle ne l'est manifestement pas depuis Platon qui

[26] Diogène Laërce

se fourvoya dans l'illusion de Syracuse et concerne la propension supposée des philosophes pour la tyrannie plutôt que pour la démocratie. C'est que, si d'un côté, le philosophe cherche la vérité et la sagesse et s'essaie d'être le moins possible troublé par les illusions du monde, du temporel, si pour reprendre la parabole platonicienne, il répugne tant à redescendre dans la caverne après avoir eu tant de difficultés à s'en extirper, il n'empêche, que de l'autre côté, il n'est rien de plus logique mais aussi plus humain que de chercher à mettre en application dans le réel ce qui théoriquement semble juste et vrai. Et toute la question demeure de savoir si la pente si fréquente vers la tyrannie résulte d'une facilité à quoi eussent cédée les philosophes ou si au contraire elle est le fruit logique de la raison : comme le répétait sans cesse A Comte *il n'y a pas de liberté de conscience* en physique et le vrai s'impose de lui-même.

D'où deux prototypes en philosophie : celui d'une pensée qui ne s'écarte jamais de la seule recherche de la sagesse - quitte d'ailleurs à se faire complice ne fût ce que par omission d'une tyrannie en acte - celui d'une pensée qui irait jusqu'à la perdition encourir le danger de se mêler des affaires courantes, d'une philosophie qui *s'engagerai*t soit par l'entremise de son auteur, soit en tant que telle, en tant que pensée. Bien entendu on pense à Sartre, mais aussi à Foucault et à toutes les philosophies tutélaires du type Voltaire voire Rousseau ; mais on peut aussi, évidemment, avec l'ère des totalitarismes qui n'a pas manqué de provoquer des dégâts, à Heidegger ou Carl Schmitt.

> *L'affinité entre le philosophe et le tyran depuis Platon : quelle naïveté de l'expliquer par le manque de temps du philosophe (Kojève dans Critique) ! La logique occidentale, qui passe pour pensée et raison, est tyrannique par définition. Contre la loi irrévocable de la logique, il n'est aucune liberté ; quand la politique est l'affaire de l'homme et de la constitution raisonnable de l'Etat, seule la tyrannie peut produire une bonne politique – La question est : Existe-t-il une pensée qui ne soit pas tyrannique ?* [27]

## 9.1 Le cynisme

Courant philosophique fondé par Antisthène dont Diogène éprouvera quelque difficulté à se faire admettre disciple, le cynisme se veut radicale philosophie de la liberté.

- se suffire à soi-même et donc choisir la frugalité pour pouvoir affronter toutes les difficultés

- se refuser à toute technique : le dénuement est la voie la plus courte vers la vertu

- se rapprocher le plus de l'animal qui est un modèle parce qu'il renvoie à l'universalité et s'écarte au mieux de la société perçue comme curruptrice

[27] H. Arendt, Denktagebuch 1950-1973, Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Munich, Piper Verlag, 2002, Erster Band, p. 45.
voir aussi au début l'interview de 64 où Arendt distingue très nettement philosophie et théorie politique

Pour le cynique, la liberté qui est un moyen pour atteindre sagesse et vertu et non pas une fin en soi permet d'être au minimum dupe des conventions sociales et de se rapprocher au maximum de la Nature.

Tout se joue ici qui concerne la question morale : le cynisme est bien cette philosophie qui tente de retrouver le chemin vers ce monde perdu tel que nous avons pu l'appréhender précédemment. Or, ce qu'il y a de plus révélateur de cette crise, c'est non seulement que ceci fut perçu dès le début de la pensée grecque, mais que surtout ceci fut entendu de manière provocatrice en abusant à la fois de l'ironie et de la transgression comme si la société - et donc le politique - était l'organisation même de cet oubli du monde ou que cet oubli fût la norme par excellence.

## 9.2 1e acte

> *Voyant un jour un petit garçon qui buvait dans sa main, il prit l'écuelle qu'il avait dans sa besace, et la jeta en disant : « Je suis battu, cet enfant vit plus simplement que moi[13]. » Il jeta de même une autre fois son assiette pour avoir vu de la même façon un jeune garçon qui avait cassé la sienne faire un trou dans son pain pour y mettre ses lentilles (*Diogène Laërce*)*

L'épisode est loin d'être anodin mais il est trouble. Il illustre manifestement ce souci cynique d'être au plus loin de la cité, au plus près de l'universel et donc de se suffire à soi-même. L'écuelle, ici, ce n'est pas seulement l'objet technique, c'est l'intermédiaire où se jouent toutes les transactions mais aussi toutes les trahisons. Elle est au fond la représentation même du collectif. Nous l'avons déjà vu à propos de l'argent, nous l'avons repéré à l'occasion de l'épisode de Babel, il n'y a pas de collectif qui se puisse former sans que circule en son sein un objet. Il n'y a oui de collectif qu'à partir de l'objet, et sans doute d'objet que par le collectif. Refuser l'écuelle est donc bien pour Diogène une manière, somme toute cohérence à la fois de refuser la norme sociale et de se rapprocher au plus près de la nature.

Pour autant, il y a bien ce *je suis battu* qui laisse, presque par négligence, entendre combien Diogène n'a pas tout à fait abandonné la logique de la compétition qui est quand même la conséquence logique de la circulation de l'objet au sein du collectif : le truchement, le moyen, l'instrument est bien vite l'enjeu de conflits par quoi se nouent les relations humaines. La sagesse s'est effondré en savoir : exit le souci de se transformer soi-même dans la quête même du monde ; la connaissance est devenue elle-même un enjeu, de pouvoir, de notoriété ou de gloire, qu'importe ! Alexandre a gagné !

## 9.3 2e acte : Alexandre le Grand

Plein de sollicitude, lui qui déclara un jour que s'il n'avait pas été Alexandre, il eût aimé être Diogène, Alexandre le Grand, qui représente le pouvoir à son apogée et donc de ce point de vue l'antithèse absolue de Diogène, se présente devant lui pour lui demander s'il était quelque chose qu'il pût faire pour lui. Sollicitude rejetée avec verve, on le sait. Second épisode où le sage manifeste son souci de s'écarter autant que faire se peut des tentations du pouvoir et des risques de corruption.

A sa façon, cet épisode dit l'idéal-type de la connaissance : recherche de la vérité, c'est-à-dire non pas recherche de ce qui, à un moment donné de l'histoire représente quelque intérêt pour telle ou telle partie du corps social, mais ce qui justement n'a pas d'intérêt.

Le voici le modèle, pour la connaissance, de ce qui est une fin en soi, et non le truchement vers une finalité extérieure, qui fait de la connaissance une théorie c'est-à-dire exactement l'heureuse disposition devant ce qui brille et doit se contempler ; d'une démarche désintéressée au moins deux fois : en s'éloignant d'abord de tout lobby ou de toute stratégie particulière ; une seconde fois en s'attachant à la causalité plutôt qu'à la finalité. Pour paraphraser A Comte, le philosophe cherche à répondre à la question comment ; pas à la question pour quoi ? Modèle encore que celle de cette connaissance nécessairement libre qui doit pouvoir dans ce temple, que représentera bientôt l'université, oeuvrer à l'écart de toute influence, de toute pression politique : la franchise universitaire n'a pas d'autre source !

Mais voici aussi le modèle - et pour longtemps - du pouvoir qui semble être à l'apogée ce qu'est la sagesse à son périgée : son exact antonyme. Le pouvoir passe, mais toujours entre le soleil et la sagesse, il est l'essence de ce qui interrompt, ou intercepte. Ce qui empêche d'être au plus près du monde, ce qui me détourne de lui en ce me donnant à voir que luttes et concurrences, conquêtes et défaites, en ne m'offrant que des marchandises pour prix de la vénération que je suis supposé lui vouer. Il est ce qui donne prix aux choses et les transforme en marchandises, celles-là même que Diogène affecte de mépriser. A bien y regarder, le pouvoir apparaît ici comme l'aune de la valeur, ce qui va donner du poids aux choses. La pesanteur. Le mépris cynique à l'endroit du pouvoir lui est nécessairement insupportable car signe sa limite : quelque chose lui échappe, quelqu'un : il est au moins un être, au moins une place, fût-elle sordide et sale, qui échappe à la logique du pouvoir : Diogène, la sagesse. On peut avec Serres faire le parallèle entre Diogène et Thalès : c'est bien à l'ombre de la sépulture du puissant que naît l'espace géométrique, cet espace où se rassemblent abstraitement les choses mêmes, sans médiation, sans intermédiaire. Autre

façon de dire qu'il n'est pas de lumière sans quelque part d'ombre projetée : la connaissance se déploie à l'ombre du pouvoir.

Mais on pourrait tout aussi bien dire qu'il n'est pas d'ombre sans lumière : ce qui est une autre façon de proclamer que la connaissance ne se peut déployer qu'à l'ombre projetée du pouvoir. Or c'est bien aussi ce qui se produit sans qu'on y puisse toujours mais. Comment empêcher que la connaissance ne se transforme aussi en un fabuleux challenge, en une compétition où chacun se cherchera le fétiche qui consacrera sa gloire, son mérite, l'apport fabuleux à l'histoire de l'humanité. Et le pouvoir se satisfait de distribuer quolifichets et gratifications pour les méritants du siècle.

## 9.4 Vanité de la lecture dialectique

On peut comme à l'accoutumée y voir une relation dialectique où ce serait derechef l'opposition entre les deux termes qui serait le moteur de l'histoire : une relation où le pouvoir ivre de traces à laisser eût besoin des sciences et des lettres pour chanter ses louanges et perpétuer son influence : c'est bien après tout aussi le rôle des prismes. D'une relation où, à l'inverse, le savoir tirerait sa légitimité de son écart et/ou de son opposition au savoir en même temps que ses subsides.

Pourtant dans ce grand théâtre d'ombres, il y a fort à parier que de toute façon c'est la logique d'Alexandre qui l'emporte. Diogène ne peut se mesurer à Alexandre qu'en lui disant je vaux mieux que toi, qu'en acceptant la logique de la confrontation, la logique du négatif. Et il faut bien reconnaître cette logique prédispose toujours la victoire du même. Diogène joue la hiérarchie ; il ne joue pas les choses même. Entre lui et le monde, il y a bien Alexandre qui ne quittera plus la place : Diogène n'a pas le pouvoir de déplacer le pouvoir puisqu'en réalité il l'appelle. Les puissants d'autrefois pouvaient encore craindre Dieu et leur pouvoir s'arrêtait aux limites prescrites par lui à moins d'encourir le risque de l'excommunication. Désormais, il n'y a plus rien derrière Alexandre sur l'échelle des êtres et Dieu lui-même est devenu fétiche, objet de luttes et d'échanges.

Catastrophe dit, pour cela, le grec κ α τ α σ τ ρ ο φ η : on l'on retrouve le préfixe cata et σ τ ρ ο φ η qui désigne à la fois le fait de se détourner pour éviter un coup et ce mouvement de gauche à droite qu'esquissait le choeur en chantant. La catastrophe représente le dénouement, la fin, éventuellement la chute de l'histoire qui peut prendre des allures de bouleversement, elle est d'abord esquive, retournement de situation.

Et c'est bien ce qui se passe : même défunt, le pouvoir occupe toute la place ; il a réussi à esquiver le coup porté par Diogène en le retournant, comme un gant.

Signe même de l'oubli du monde : il n'est plus désormais qu'espace du pouvoir, de la hiérarchie, du conflit où c'est toujours le même qui gagne.

C'est qu'au fond les deux se ressemblent furieusement, ils sont jumaux jusqu'à satiété et leur conflit ne se peut résoudre que par le sacrifice du rapport direct au monde. Diogène quêtait le monde au plus près, il cherchait la relation la plus courte possible : il l'a fait exploser ; il n'y a plus de relation parce qu'il n'y a plus de monde du tout ! que des marchandises. Il a fait le choix de l'objet ! Il est devenu sujet ! Celui du pouvoir.

## 9.5 Une affaire de circonstance

Terme passionnant, s'il en est, qui dit le fait de se tenir autour, d'entourer. Qui rejoint pour cela même l'idée de catastrophe où l'on se retourne tout autant pour esquiver un coup, une menace. La circonstance est un subterfuge et l'on n'oubliera pas que dans ce circa là se joue à la fois la recherche et la trouvaille. Or, à plus d'un titre la dialectique est manœuvre de ce type qui consiste plutôt qu'à observer deux forces de sens contraire s'annihiler de s'appliquer au même point, à les déplacer de telle sorte qu'elles produisent un mouvement, circulaire lui aussi, comme en spirale. La dialectique est ainsi une heureuse martingale où il s'agit de manipuler les forces dans une heureuse disposition, de les retourner de telle sorte que le négatif fasse son oeuvre, se pare des plumes du positif et permette au même de toujours gagner.

On comprend mieux pourquoi Alexandre eût aimé être Diogène s'il n'avait été Alexandre : c'est la même position. *Sub specie aeternitatis* ! C'est celle du pouvoir qui se perpétue, se propage ! celle de l'anathème et de la valeur négative qui traverse toutes les relations. Pour l'éternité, Diogène dit que le pouvoir ne vaut rien , qu'il vaut mieux ! Je ne suis pas sûr que le plus violent, finalement, ne soit pas Diogène. Son royaume n'est pas de ce monde ? il se dit de la race des dieux ? n'est-ce pas pire encore que cette tombe éternelle-ci ?

Tout ce joue dans ce tropisme-ci, dans cette torsion. Qui est ravageuse ! Car elle est oubli de la sagesse ! oubli de l'être !

La dialectique nous l'avais appris : il n'est de sujet que face à un objet et de conscience que face à une autre conscience. L'être, tout de relation incrusté ne pouvait s'affirmer que dans un rapport de force entretenu avec tout ce qui n'était pas lui. Nous avons construit nos représentations, on l'a vu, dans cette logique où, de dominé, nous tentâmes de devenir dominants.

Tout dans nos mythes (Prométhée, Pandore, Diogène) disent ainsi cette confrontation - et jusqu'au déluge de violence qui accompagne systématiquement son interdiction.

- le récit de la Genèse enfin, qui est aussi, et sans doute avant celui du péché originel, celui de l'avènement de la conscience. Celle d'un homme qui ne peut exister sans prendre conscience d'abord de lui-même et n'y parvient qu'en se posant à l'écart, en face et en réalité contre Dieu. Cet arbre, qui est celui de la connaissance, ce fruit qui est celui de la connaissance du bien et du mal, représentent d'abord tellement la condition de possibilité de toute morale qu'on peine à y voir un péché. Récit étrange mais passionnant qui dit combien il ne peut y avoir de conscience que de quelque chose et que ce quelque chose doit préalablement se tenir devant, distinct de qui tente de le saisir. Où conscience et désir se rejoignent c'est bien dans cet écart créé puis maintenu qui les conditionnent. Il n'est de Je que face à tout ce qui ne l'est pas, que pour un Je qui doit créer l'écart, la distinction d'entre lui et le reste le mettant dans cette position que Hegel avait deviné tragique où il n'est plus seulement du monde, mais *devant* le monde. On peut toujours à l'instar de la Phénoménologie, augurer qu'à la fin de l'histoire la grande synthèse pourra s'opérer et l'Esprit triompher qui rassemblerait ses éclisses éparses, il n'empêche que le processus ne semble devoir se réaliser que sur le mode de la négation, du heurt, de l'écart. L'éviction du paradis le dit assez joliment comme s'il n'était pas possible pour un être qui eût conscience de soi, de demeurer en face de Dieu. Il n'est pas, d'ailleurs de récit qui ne dise l'impossibilité pour la conscience de l'homme de regarder Dieu en face sans immédiatement se consumer.

Cet écart qui semble ne pouvoir se maintenir que sous l'aune de la négation ou du conflit se révèle ainsi une opportunité et c'est bien tout l'art de la dialectique de parvenir ainsi à faire de la négation un truchement positif. La ruse ourdie par Adam pendant que Dieu avait les yeux détournée est ainsi perçue comme le biais que prend l'histoire pour constituer le sujet.

## 10 Du génocide

Sujet délicat par excellence où les pièges sont nombreux et les polémiques aisées à la hauteur d'un événement tellement insolite qu'il fallut en inventer le concept et lui imputer une imprescriptibilité inédite. Le temps passant, les tentations sont fortes ici et là d'en dénier la radicalité insolite ou, au contraire, de n'y voir que la énième occurrence d'une malignité qui courrait toute l'histoire de l'humanité.

Qu'il soit impensable et fût sinon imprévisible en tout cas largement inimaginable pour les contemporains, qu'il illustre combien ni le fort développement politique, économique et social, encore moins les avancées culturelles, artistiques et scientifiques n'en purent être des digues suffisantes, qu'à sa manière il déchire l'histoire sinon de l'humanité en tout cas de la

culture dite occidentale au point que plus rien véritablement ne puisse être après comme avant, ceci reste évidences scandaleuses, invraisemblables mais avérées.Ce qui demeure certain est combien il apparaît comme la forme parfaite du mal radical. Et sans doute la forme la plus achevée de cette perte du monde que nous tentons de repérer.

D'où trois questions qui ensemble forment le contour de toute morale :

- s'il est un mal radical, c'est qu'en face se doit bien pouvoir être pensé un Bien radical

- s'il est un mal radical, c'est qu'il peut bien pouvoir fonctionner comme une référence absolue

- s'il est un mal radical c'est qu'il doit bien contrevenir non seulement à l'un mais aux trois principes que nous avons repérés : solidarité ; réciprocité ; pesanteur et grâce

## 10.1 Un problème de définition

Car tel est bien le paradoxe : l'indicible mais l'impensable s'avèrent finalement comme ce qui aide à penser. On frôle là les limites absolues et pourtant, de la même manière que le génocide aura permis la naissance, maladroite, incomplète, hésitante, mais la naissance quand même d'un droit international et une approche cette fois claire de ce que peuvent être les droits imprescriptibles et universels de l'homme, au delà de toute spécificité culturelle et idéologique, de la même manière il permet d'approcher le sens même des fondements de toute morale. [28]

On sait combien l'immédiat après-guerre éprouva difficulté à appréhender la spécificité du génocide au point qu'on y mît plutôt l'accent sur les crimes de guerre et le martyr des résistants plutôt que sur les déportés. On sait aussi que ce lourd silence que s'imposèrent les survivants longtemps, assurés qu'ils redoutaient de n'être pas compris n'arrangea pas la mécompréhension qui ne se leva - et encore qu'imparfaitement - que dans les années 70.

On sent bien qu'au delà du déchaînement ultime de la violence quelque chose de plus essentiel se joue qui est le déni de l'humanité qui n'est pourtant pas inédit dans l'histoire et même plutôt, à en croire Lévi-Strauss, une constante anthropologique.

> *Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les "sauvages" (ou tous ceux que l'on choisit de considérer tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus instinctive de ces sauvages mêmes.* [29]

Il n'est ainsi pas si difficile que cela de porter une lecture dialectique mais qui risque fort de manquer l'essentiel : oui bien sûr, la conscience ne se peut maintenir que face à une autre conscience et dans ce vis-à-vis conflictuel on peut bien envisager que se noue, en

[28] documentaire sur le procès de Nuremberg
[29] Lévi Strauss Race et histoire

même temps que l'opposition, une solidarité ontologique qui fait sa propre conscience dépendre du regard porté par l'autre qui en même temps vous affirme et vous nie.

C'est bien aussi un peu ce qu'avait redouté Léon Blum qui dans ses Carnets s'inquiéta de ce qu'à vouloir légitimement les abattre, les alliés ne finissent par ressembler étrangement à leurs irréductibles ennemis.

Étrange et fabuleuse prémonition de ce que sera la thèse girardienne de la violence mimétique, que ce court passage où les protagonistes sont renvoyés dos à dos sous la métaphore des *exterminations bibliques*. Où l'on n'imagine évidemment en rien que Blum pût être opposé à la lutte contre le nazisme.

Pourtant : si guerre pouvait sembler juste c'est bien celle-ci qui tentait d'éradiquer la forme politique la plus perverse et l'idéologie la plus maligne qui se put concevoir, même si la lucidité pousse à reconnaître que la lutte contre le génocide compta assurément moins que les préoccupations géopolitiques, économiques ce dont atteste l'absence de bombardement des camps ou des voies ferrées y menant.

Ce que Blum suggère en réalité c'est combien toute guerre représente, quelque forme qu'elle prenne, quelque légitime ou inévitable qu'elle puisse paraître parfois, comme la pointe avancée de l'humain dans l'inhumanité,

On pourrait bien entendu y voir aussi le passage à l'acte : il est vrai qu'à lire la littérature antisémite des années 1890/1930 - un Drumont par exemple, avec sa *France Juive*, ou tout simplement à parcourir les différents épisodes qui ponctuèrent l'Affaire Dreyfus, on devine bien comment cet antisémitisme-là, par delà le racisme ordinaire, relevait - encore - plus du discours rodomont que d'une véritable stratégie de passage à l'acte qui dut attendre, à l'ombre de la victoire allemande, un Pétain et un Laval pour trouver un début de concrétisation législative.

Mais en même temps, si l'on n'appréhende le génocide qu'avec cette grille-là on s'interdit de pouvoir entendre, l'exorbitance de la violence mise à part, ce que le génocide a d'inédit et d'insolite. Il semble en réalité que ce ne soit pas dans sa mise en œuvre mais en son principe même que le génocide est à la fois inédit et la figure du mal radical. Sans aucun doute ce ne sera pas le nombre de morts ni d'ailleurs la forme industrielle dont il prit la forme qui fit en soi le génocide même s'il n'est pas faux de considérer que la mise à disposition de tout l'appareil d'Etat, et sa constitution en tant que projet politique qui marque en partie l'inédit du génocide. Tout à fait révélatrice à cet égard est la controverse qui anime presque depuis le début la question de sa définition - tout l'enjeu étant d'en

donner une définition la plus précise possible sans pour autant la banaliser.

En tout état de cause il se caractérise par les :

- Meurtre de membres du groupe ;

- Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ;

- Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ;

- Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ;

- Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.

Reprise dans l'article 69 du Statut de Rome le 17 juillet 1998, l'acte fondateur de la Cour pénale internationale, cette définition y précise qu'il s'agit d'un crime se distinguant par l'intention d'extermination totale ou partielle d'une population et la mise en œuvre systématique de cette volonté.

Alors, oui, au nom de la loi, ce qui fait le génocide c'est donc à la fois la *préméditation* et sa *mise en oeuvre*, relayée par l'appareil d'Etat. Mais a-t-on pour autant approché ainsi ce qui fait de l'holocauste, selon Kertész, une culture ? Que la justice ait à rendre compte de la réalité des faits est une chose ; qu'elle soit amenée, pour en fixer la responsabilité à en apprécier la gravité et ainsi de tenir compte des intentions, pour l'atténuer ou l'aggraver, en est une autre - délicate pour un crime individuel tant est difficile souvent la possibilité de la cerner ; plus aisée pour le génocide tant les textes, discours et dispositions militaires, administratives et légales foisonnent qui l'établissent - et toute la question est ici qui oblige, pour comprendre le génocide à en mesurer les termes autant du côté de la victime que du bourreau - car, pour suivre Blum, c'est l'humanité des deux qui ici fut en péril.

## 10.2 Offense à la solidarité

Si l'on reprend les termes du texte de Jaspers déjà cité, c'est bien à la fois d'un point de vue moral et métaphysique que la culpabilité ici se joue : nous partirons effectivement du principe que ni celle individuelle, ni celle politique ne posent véritablement de question.

Il nous faut néanmoins poser l'exorbitance de la faute par rapport à la peine possible. En son histoire, la justice, depuis la loi du talion jusqu'au droit moderne, se sera toujours efforcée de trouver quelque équité entre les deux : ici la chose s'avère impossible tant la faute commise déborde toute limite imaginable et pose la question de la possibilité même du pardon. Impossibilité qui explique que même les adversaires de la peine de mort purent ne pas être outre mesure choqués devant les exécutions après le procès de Nuremberg.

Exorbitance qui souligne les limites des sanctions tant politiques qu'individuelles que l'on peut prendre dans de tels cas. Qui illustre la solution de facilité - dans le cas individuel - que représente la mise à mort mais la contradiction in adjecto que représenterait celle-ci dans le cas collectif d'un peuple qui ferait immédiatement le juste ressembler au criminel.

Or, c'est bien de solidarité dont il s'agit !

Jaspers la définit par l'humanité même de l'homme, en même temps qu'il affirme combien toujours nous y dérogeons de la limiter à nos proches. Que veut dire alors solidarité où l'on ne peut pas ne pas lire en même temps solidité ?

Il y a au fond deux manières de l'entendre :

- celle classique qui voit dans l'interdépendance le liant qui maintient une société soudée, reprenant l'analyse classique de Platon ou d'Aristote voyant dans la division sociale du travail ce qui, rendant tous dépendant de chacun, permettait en même temps le corps social de partager le même destin, la même histoire, la même culture.

- celle, métaphysique qu'évoque Jaspers où il voit ce qui définit l'humanité de l'homme, ce qui le distingue de l'animal :

C'est, on le remarquera exactement cet argument que Jaurès utilisera en réponse à Guesde pour justifier son implication dans l'affaire Dreyfus quand celui-là douta qu'il fût opportun de se mêler d'une histoire qui ne concernait que la bourgeoisie et en rien le prolétariat :

> *lorsque, à propos d'un crime militaire, il s'est élevé entre les diverses fractions bourgeoises la lutte que vous savez, et lorsqu'une petite minorité bourgeoise, contre l'ensemble de toutes les forces de mensonges déchaînées, a essayé de crier justice et de faire entendre la vérité, c'était le devoir du prolétariat de ne pas rester neutre, d'aller du côté où la vérité souffrait, où l'humanité criait.* [30]

On pourra trouver saugrenu de mettre ainsi en parallèle le crime contre l'humanité par excellence que fut le génocide nazi et une injustice perpétrée contre un homme seul, même si celle-ci prit des dimensions idéologiques et politiques qui la dépassèrent vite pour devenir un des actes fondateurs de la République. Le lien existe pourtant qui réside dans l'obligation - morale - de dépasser la seule considération de ses intérêts particuliers fussent-ils ceux de sa classe sociale, quand l'essentiel est en cause, c'est-à-dire l'humain. La règle qui s'impose à tous, et devant laquelle en réalité nous sommes tous sinon fautifs en tout cas défaillants, est bien de ne pas demeurer neutre devant l'offense faite à l'humain.

[30] Jaurès, discours de Lille 1900

## 10.3 Trois lectures possibles

### 10.3.1 Humaniste

Elle tient à la nécessité pour tout système de se donner un principe qui lui soit extérieur. C'est bien ce autour de quoi nous tournons depuis le début et qui pose le problème de l'origine des valeurs. A cet égard il ne faut être surpris ni par la référence blumienne aux exterminations bibliques, ni celle de Jaspers à l'ultime compétence divine, ni enfin celle de Jaurès à l'humanité criante. Hors du système, au lieu même où il s'adosse, en cet espace où se joue l'universel et non plus justement les spécificités culturelles d'autant plus particulières que concrètes, la solidarité est étymologiquement ce qui fait masse, ce qui fait la tourbe devenir société, mais plus généralement ce qui fait l'homme être homme.

Assurément on peut avancer aussi qu'ayant perdu l'ultime référence divine, transcendante et irréfragable, nous n'aurions plus que nous même comme seul critère de référence pour distinguer d'entre le bon et le mauvais ; le juste et l'injuste ; le vrai du faux. Ce n'est pas faux mais ne dit qu'une partie de la vérité. L'humanisme est né de là, non d'abord en lutte avec le divin, mais dans la conscience claire que l'homme avait en lui les capacités suffisantes pour créer et perpétuer un ordre social cohérent et propice à son développement. L'humanisme ce fut cela d'abord : une confiance en l'homme qui interdisait qu'on y pût contrevenir sans mettre à bas tout l'édifice.

A cet égard, la solidarité représente une des formes de ce joker, de cet élément blanc qui circulant dans le corps social, le constitue ; ce lieu commun qui fonctionne comme le forum latin où chacun, renonçant à ses particularités, se présente à l'égal de tous pour traiter des affaires communes. La solidarité est le nom métaphysique de la chose publique. Mais en même temps elle est l'universalité en acte, lui conférant cette densité concrète, cette réalité manifeste qui ne peut qu'heureusement compenser ce que l'universalité humaniste pouvait avoir de trop général.

Réserver place à table pour le voyageur, le pèlerin, le pauvre comme on le faisait jadis pour les fêtes de Noël, tenir pour sacrées les lois de l'hospitalité, moeurs si vivaces encore dans les pays pauvres, tellement atténuées dans les pays développés, secourir celui qui est en danger, mais encore par une contradiction qui n'est qu'apparente, vouloir pour le criminel un supplice qui préserve au moins sa dignité (Guillotin), donner sans nécessairement espoir de retour sont autant d'expressions de cette solidarité - qui est d'abord solidarité avec l'humanité de l'autre.

### 10.3.2 Moins de connaissance que de reconnaissance, la solidarité est affaire de création

La solidarité est consubstantielle de la conscience que l'humanité se forge d'elle-même : or, cette conscience, on l'a vu déjà, a partie liée avec la distinction, la séparation. Mais en même temps avec la finitude.

Une lecture dialectique nous aide à comprendre combien prendre conscience de soi revient en même temps à prendre conscience de ce que l'on n'est pas : il y a au moins autant d'affirmation en elle que de dénégation - laquelle se traduit toujours par un écart, une faille creusée dans la continuité de l'être.

Fonder Rome, revint à tracer un sillon, à distinguer d'entre ce qui est sacré - l'enceinte de la ville - de ce qui ne l'est pas - tout ce qui appartient au ξενοσ. Athènes, **on l'a vu**, dessine un monde plus fermé que Rome en représentant l'étranger - l'autre - comme celui qui ne peut entrer dans la Cité et dont le commerce implique nécessairement purification pour le grec rentrant chez lui - purification présidée par Hestia. L'autre, l'étranger, c'est celui que l'on respecte, à distance de qui l'on se tient en le tenant en respect.

Or, le respect est étymologiquement l'action de regarder en arrière et donc de considérer, de tourner son attention. Affaire de regard, d'estime et donc d'évaluation, le respect vaut pour l'arrière sur quoi il porte qui peut désigner en même temps le lieu que l'on quitte ou l'état dont on vient de se départir. Rien n'est plus décisif que ce moment de fondation-ci qui détermine tout le reste, rien non plus de plus émouvant. La ligne de partage qu'il dessine, plus ou moins ouverte selon que l'on soit à Athènes ou à Rome, oblige[31], au sens plein du terme c'est-à-dire lie par une prescription - morale ou sociale. C'est ce lien qui importe tant il dit que la ligne ne saurait jamais être fermeture complète ni l'autonomie être autarcie. Dit autrement, il n'y a pas d'affirmation de sa propre identité sans ce double lien avec ce à quoi l'on s'identifie et ce de quoi l'on se distingue.

### 10.3.3 La solidarité est le nom de ce double lien.

Dans son travail de législateur, Moïse d'abord règle les rapports des juifs entre eux, et des juifs avec l'autre. Ligne de partage ! mais il est tout à fait remarquable que les prescriptions alimentaires soient si nombreuses autant que celles devant présider au rapport à l'animal. Évidemment l'abandon de l'anthropophagie, celui aussi du sacrifice humain peut être entendu comme la reconnaissance de la dignité humaine - de son caractère sacré. L'interdit de tout commerce avec les animaux, également. Ils signent ensemble la conscience que

[31] du lat. obligare «attacher à, contre; fig.: lier, engager, obliger (par un contrat; un voeu; un bienfait, un service)», dér. de ligare «attacher, lier» au moyen du préf. ob- «devant; à cause de, pour; en échange de».

l'homme prend de sa dignité, de sa différence mais en même temps, regardant en arrière, le statut qui fut le sien, du haut de la sacralité où il vient de s'exhausser, comment ne pas maintenir et donc respecter la cohérence de l'animal, de l'autre enfin ? Il y va plus que de ne pas insulter le passé ! Même si c'est en terme de pureté et de souillure que ce regard se portera. Or la pureté (puritas, purus) est un terme négatif qui ne se définit que par l'absence de souillure, d'éléments étrangers : la pureté est d'abord homogénéité. (ὁμογενητς - de même race, semblable)

On retrouve la même démarche chez Romulus qui explique la mise à mort de Rémus : au delà de la gémellité originaire qui les lie autant que les sépare, au delà du conflit mimétique qui préside à un sacrifice victimaire, il y a un processus de distinction : la sortie de l'indécision revient, presque physiquement à ériger les deux frères en ennemis, c'est-à-dire en étrangers. Cet étrangement, cette aliénation se traduit dans le mythe, par le franchissement du sillon qui ne signifie pas seulement le non respect de la loi fondamentale qui, non réprimé, eût mis à sac le principe même de la fondation de Rome, mais ce processus par quoi Rémus devient autre - étranger. Celui avec qui on ne se mélange pas. Rome à sa façon invente un nouvel ordre puisque invente une citoyenneté qui ne sera plus fondée sur la race - comment d'ailleurs ceci se pourrait-il puisque la ville est vide - mais sur l'adhésion, le choix. *Qui que tu sois, viens, tu deviens romain*. Mais en retour, quitter la ville, revient inexorablement à se liguer contre elle, à en devenir sinon ennemi, au moins étranger. Tel est le sens de la mort de Rémus. Mais, on le comprend bien, cette adhésion volontaire ne va pas sans conséquences ni sans d'inévitables retour en arrière :

- le bois d'asile, une forêt encore, comme celle qui dénommait leur mère et la famille de leur mère, est bien ce lieu par quoi l'impétrant se purifie, se défait de son identité, de ses appartenances antérieures. Le romain est vierge de toute trace, il est histoire à construire, liens à nouer : une pure virtualité en somme.

- l'étranger y apparaît, moins comme une menace, que comme une promesse à tenir, une alliance à nouer, une gens à fonder. Tous les patriciens seront ainsi issus de ces quelques uns qui formèrent le premier carré des fondateurs. Ceux-là joueront pour Rome le même rôle que les apôtres : αποστολος, celui qui est envoyé au loin, chargé d'une mission. Mais, de manière assez claire, l'espace ainsi créé, même s'il se pense inévitablement comme le centre du monde, dessine pourtant un mouvement qui va, à l'inverse du monde grec, du centre vers la périphérie, dessinant un espace de conquête, mais, du coup, un espace universel, homogène. L'autre n'est plus tout à fait l'étranger mais celui qui peut vous

rejoindre - qui est, potentiellement comme soi, à qui l'on doit sinon respect, en tout cas égard ; en tout cas relation. Rome, en réalité, en termine avec le temps des fondations : si, jusque là, les fondateurs venaient toujours d'ailleurs, émigrés, vaincus, expulsés de leur propre cité (Enée, Hercule, mais les jumeaux eux-mêmes) désormais ils viendront du centre et, franchissant la porte - Mundus - partiront en bon pâtres ou guerriers, occuper les terres extérieures. Cette inversion est décisive qui dessine un espace universel et bientôt catholique : à rebours des grecs, mais aussi des Hébreux qui s'arc-boutaient sur la Nation sans véritablement d'esprit de conquête mais avec toujours le souci de préserver la pureté de la nation, Rome invente l'humanité universelle - signe s'il en fût jamais, qu'il n'est pas besoin d'un dieu unique pour que naisse l'idée d'une humanité unique, même si cette humanité païenne revêt plus de la conquête que de l'accueil bienveillant.

- l'hospitalité romaine ne va effectivement pas sans ambiguïté que l'on accorde à l'autre puisqu'elle tourne souvent - l'enlèvement des Sabines mais l'épisode de Coriolan aussi - à l'hostilité. *Hostire* signifie à la fois mettre à niveau, rendre la pareille, mais aussi frapper. D'où le fait qu'on en puisse tirer à la fois hostis et hospitis, l'hôte et l'ennemi. Rome, toujours, joue à la fois du dedans et du dehors, joue double jeu et fait d'autant plus mine d'être accueillant qu'elle ourdit de plus sagaces projets de conquête. Avec Rome, on passe effectivement du commerce à la conquête ; aisément.

### 10.3.4 L'hospitalité en est la forme rituelle

Tout a l'air de se passer comme si se définir revenait d'abord à se définir comme hôte - comme ce qui arase ; ou que l'hospitalité fût une machine sinon à égalité au moins à communauté.

C'est en ceci qu'elle est, à sa manière, sinon création, en tout cas reconnaissance. Celui à qui je parle, je le reconnais comme susceptible de me comprendre et répondre. C'est dans ce sens que l'on peut aussi entendre le texte de la Genèse : en portant la parole, Dieu crée - le monde évidemment : *Lux fiat* ! mais l'homme - en lui parlant. Le décalogue, ainsi, doit être entendu non seulement comme la règle, le principe même de toute règle, mais encore comme la création même de l'homme, en tant que conscience morale : le *Tu ne tueras point* dit d'abord la possibilité même de ne pas tuer ; dit donc, au delà de la norme du mal, la fabuleuse espérance de pouvoir ne pas le commettre ; dit peut-être la culpabilité mais en même temps l'espérance d'y pouvoir échapper ; dit en réalité ce qui fait le fond de l'humanité : la liberté ; l'autonomie.

La parole est donc effectivement créatrice ; le dialogue en est sa forme consacrée qui redit

à sa manière ce que le mot communication suppose : la communauté par quoi deux êtres entrant en relation s'exhaussent l'un l'autre. Car, oui, toute reconnaissance implique de ce point de vue élévation. A ce titre l'hospitalité est véritablement, d'abord un arasement, un effacement des différences, l'appui que l'on s'offre de n'entendre en l'autre que ce qu'il partage ; de n'offrir à l'autre que l'espace de sa propre humanité. Mais, parce qu'elle est aussi l'espace ménagé de la rencontre, elle peut très vite se muer en champ de bataille. Hostilité et hospitalité sont envers et avers de la même réalité : l'approche de l'autre. Et ce n'est certainement pas un hasard si dans les codes d'honneur de la guerre et de la chevalerie existait si forte l'estime que l'on portait à l'ennemi, combattu certes, mais si ressemblant à soi de partager le même champ de bataille, le même honneur de servir.

Ce qu'alors peut signifier le *Aime ton prochain comme toi-même*, a un double aspect : d'abord l'envers exact du 5e commandement en disant hostis quand celui-ci récusait hospitis. Ce qui est dessiner l'espace même de la relation dite en mauvaise part ici, en bonne part, là, mais en tout état de cause présenté comme l'acte de médiation fondateur. Dit l'essentiel de l'humanité : la parole qui esquisse la communauté et rompt la solitude radicale. Mais, et peut-être surtout, dit le prochain, la réalité de celui qui s'approche ; dit combien la relation précisément construit l'autre, non plus comme autre mais comme approche. Pointe du doigt, non la différence qui sépare, mais la communauté qui relie. A ce titre on peut effectivement dire que la relation précède l'existence : l'humanité de l'homme se joue dans la relation. Peut-être même dans l'approche.

### 10.3.5 L'hostilité en est la forme perverse

C'est en tout cas ce que l'on serait tenté d'écrire à prendre le Décalogue au pied de la lettre. Sauf à considérer comme on le voit avec Lévi-Srauss, que l'hostilité est une des formes de la reconnaissance ; qu'elle a lieu selon les mêmes formes et au même lieu que l'hospitalité. En réalité, c'est l'absence de relation qui rompt précisément l'humanité, qui rabaisse le prochain en autre - et donc rapidement en objet.

Le crime absolu du génocide réside ici : il suffit d'entendre les témoignages des rescapés pour le comprendre. Celui de tous ceux qui firent la *marche de la mort*, traversèrent les villages sans que jamais nul ne les regardât véritablement, qui par honte, qui par dégoût, qui, surtout par indifférence. De n'être plus vraiment des hommes, il importait peu de les regarder. Non, c'est l'inverse : c'est de ne pas les regarder qui les projetait hors de toute humanité possible. En brisant le lien, il ne fait pas que contrevenir au principe de solidarité, il mine ce qui fait l'humanité. Et, en une superbe boucle de rétro-action ne récuse pas

seulement l'humanité de la victime, mais en même temps celle du bourreau. Ce n'est pas seulement l'unité de l'humain qui fut ainsi brisée c'est la possibilité même de le devenir.

Deux textes peuvent nous aider à le comprendre : l'un de Wiesel, l'autre de Arendt

> *Aucun maître ne m'avait prévenu que le silence pouvait être néfaste, maléfique, qu'il pouvait conduire l'homme à mentir, à trahir, qu'il pouvait broyer et briser l'homme au lieu de le souder. Aucun maître ne m'avait dit que le silence pouvait devenir une prison .*[32]

S'adresser à l'autre, lui parler, c'est déjà le reconnaître. A ce titre on peut légitimement entendre, sous le décalogue, l'acte créateur lui-même, on tout cas son renouvellement sous l'égide de l'Alliance. M'intimer le commandement de ne pas tuer, c'est à la fois reconnaître que je tue mais surtout qu'il est possible que je ne le fasse plus. Ce qu'avait vu Kant : *tu dois donc tu peux* est une autre façon de dire qu'il n'est pas de règle morale sans la présomption du libre arbitre. Tous les témoignages l'attestent : le déporté, passant devant les SS devait baisser les yeux. Ce n'est pas même seulement que la relation y dut être de soumission, c'est qu'il ne devait pas y en avoir du tout.

Autre versant, positif celui-ci, de l'enfer c'est les autres d'un JP Sartre, est ainsi la reconnaissance de l'autre, comme autre, comme *visage*, eût dit Lévinas, comme celui qui se présente à moi à la fois comme proche et dissemblable, mais qui pour cela me limite dans le pouvoir que je puis exercer sur lui : il est celui qui sans cesse me rappelle que je ne puis le tuer. La violence prend ici son premier sens, qui est réification, mise à disposition donc, et quand bien même le dialogue ne saurait en être l'antidote absolument efficace, il n'en est pas moins la forme absolument contraire de la violence pour ce qu'il érige l'autre en tant qu'autre reconnu. En parlant à l'autre, de quelque manière, je le crée en tant qu'autre, comme visage. Ce que suggère hostire en évoquant la mise à niveau.

On comprend mieux alors en quoi le génocide est la forme historique que put prendre le mal radical. [33]

## 11 Ruine de la réciprocité

La réciprocité, on le sait, est la condition même de tout contrat et suppose que dans

[32] E Wiesel *Testament d'un poète juif assassiné*

[33] On connaît la thèse de Kant sur le mal radical exprimée dans
Kant, *La religion dans les limites de la raison* ;
on connaît aussi la controverse suscitée par H Arendt à propos de la banalité du mal. Elle sera traitée plus loin. De manière générale notre propos n'est pas de poser l'existence ou non d'un mal radical mais de comprendre les fondements axiologiques de toute morale - ce qui est différent. De comprendre, comment et pourquoi le génocide a pu devenir la forme paradigmatique du mal et de vérifier par là-même la pertinence des trois principes (réciprocité, solidarité, pesanteur & grâce) que nous avions repérés.

l'échange chacun cède, mais gagne en retour. Elle dit la dynamique de la relation ou, si l'on préfère, la relation en acte. Il n'est pas de société qui tienne, toute inégalitaire qu'elle soit, ou toute démocratique qu'elle se veuille, qui ne génère différenciation, individualisation et donc frontières. Fonder, on l'a vu, c'est partager mais ici le partage se fait entre l'humain et l'inhumain - ce qui n'est pas nouveau - mais sur le mode de l'exclusion, et, bien vite, de l'extermination. C'est qu'ici la relation est unilatérale et certainement pas mutuelle : le juif n'existe pas, ou tout au plus en tant que vermine qu'il faut extirper. Dès lors, nulle société ne surgit de ce partage-ci mais le camp qui est la grande machine à dissolution.

Ce que Lévinas[34] avait bien vu, et ce dès 34, ce qui est en jeu dans le nazisme c'est l'homme lui-même et donc la conception même qu'il peut se faire de lui-même. Tout ce sur quoi se fondent autant le judaïsme que le christianisme tient en cette idée que l'homme ne se réduit pas à son corps, n'est pas son corps, mais a un corps. Ce qui se joue dans le nazisme, et dans l'holocauste qu'il rend possible, c'est bien la réduction de l'homme à son corps, sans que la volonté libre puisse jamais rien d'autre que s'y soumettre.

La violence est ici, ou ce que JP Sartre nommait *mauvaise foi* - la réduction de l'autre à l'état de chose, impropre à devenir, à changer. L'absence de dialogue, et donc d'échange, s'ensuit logiquement qui justifie cet interdit du regard. Ce que signifie la réciprocité est bien la possibilité de fonder une communauté d'intérêt, une histoire et de se donner un projet.

Poliakov l'avait en son temps superbement illustré : le projet nazi au-delà de la destruction des juifs avait aussi celle de déplacer les races supposées inférieures - dont, notamment les slaves. Le crime contre l'humanité consiste ici à ne plus considérer l'homme comme autrement qu'une pâte qu'on pût modeler à sa guise et donc à envisager l'homme, à quoi même l'Allemand n'échappe pas, comme englué dans sa race, dans sa définition. Point d'esprit ici qui pût être moteur, mais une matière seule, inerte, qui n'échappera jamais à son destin de chose. Le dualisme métaphysique avait ceci de particulier qu'il autorisait toujours, pour cet homme jeté, étranger, dans un monde de choses, de tenter d'échapper à quelque destin que ce soit par la force de sa volonté, de sa liberté, quand même cette échappatoire

[34] E Lévinas *Philosophie de l'hitlérisme*
*L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi ; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps; c'est surtout accepter cet enchaînement.*
*Dès lors, toute structure sociale qui annonce un affranchissement à l'égard du corps et qui ne l'engage pas devient suspecte comme un reniement, comme une trahison. Les formes de la société moderne fondée sur l'accord des volontés libres n'apparaîtront pas seulement fragiles et inconsistantes, mais fausses et mensongères. L'assimilation des esprits perd la grandeur du triomphe de l'esprit sur le corps. Elle devient oeuvre des faussaires. Une société à base consanguine découle immédiatement de cette concrétisation de l'esprit. Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer !*

pût sembler illusoire à certains, obérée en tout cas, par la propension au mal, à l'erreur, à la faute. Imaginer qu'on pût disposer des hommes comme on dispose de l'espace en déplaçant ici les frontières, là les pouvoirs revenait à ne considérer l'homme que comme un être disponible, à disposition, soit d'une cause si sa race l'y autorisait, soit d'une tâche à réaliser s'il était considéré comme servile, soit enfin comme devant être éliminé si sa race était perçue comme parasite. Le nazisme se révèle pour ce qu'il est : fondamentalement parasitaire au sens où il n'envisage de relation qu'unilatérale que ce soit avec l'autre ou avec le monde. Il est négation absolue de tout ce qui n'est pas soi.

C'est bien à ce titre qu'il mérite le vocable de totalitaire parce qu'il n'envisage effectivement le réel que comme une totalité monolithique à quoi tout et tous doivent se soumettre. A ce titre, il est intrinsèquement amoral dans la mesure même où il ne laisse aucune place pour le libre arbitre.

Rien n'illustre mieux cette perspective que le l*a véritable réalité de l'individu c'est l'Etat* de Mussolini. Car, pour le politique comme pour le sociologue, la question reste bien celle de la place de la partie dans le tout. Si l'on peut considérer avec Lévinas que le libéralisme fait le fond de la pensée occidentale et rend possible cette idée d'un homme pouvant échapper à son destin par le libre jeu de sa raison et de sa volonté, alors il faut bien admettre que la question tant politique que morale se joue autour de la valeur de l'individu.

## 11.1 La négation de l'individu

Que l'individu soit difficile à penser est une évidence ; que sa naissance avec le christianisme produise la spécificité de ce qui sera la pensée occidentale en est une autre, incontestable. Dès Hegel, mais on la retrouve aussi chez Bergson dans *les deux sources* , domine la métaphore de l'organisme qui, quoiqu'on en ait, laisse à penser effectivement que la partie n'a de sens que dans et par sa place dans le tout. Tout se joue dans l'organisme, dans l'organisation et le pas est vite franchi, que ni Hegel ni Bergson ne franchissent quant à eux, consistant dès lors à ne considérer la partie que comme une expression partielle du tout, aisément centrifuge. Car tout le problème, vu en tout cas du côté de la société, demeure le maintien de la cohésion : c'est que l'individualité est ambivalente qui cherche à la fois à s'identifier à un modèle, un groupe - centripète - mais en même temps à s'en distinguer - centrifuge - en sorte qu'il ne saurait subsister de collectivité qui ne sache tempérer l'un par l'autre.

De ce point de vue on peut dire que la pensée nazie s'arrête où commence l'humanisme occidental : en effet, où celle-ci voit une finalité, celle-là un problème. Non seulement

l'individu ne peut être l'élément premier, ce que Comte avait déjà vu, pour ce qu'il ne serait qu'une abstraction, qu'une illusion mais ce n'est même pas la famille qui formerait le socle de la société, mais la race. Illusion de la raison ou de la concupiscence petite-bourgeoise, bien éloignée de la grandeur *völkish*, l'individualité est à proprement parler ce qu'il faut éradiquer, ce à quoi il ne faut surtout accorder aucune place.

Le nazisme est une formidable machine à reproduction du même, et donc, si l'on suit la leçon de Girard, une machine à violence.

Elle réside bien ici la seconde grande leçon à tirer du nazisme et du génocide qui en découle irrémédiablement : parce qu'école de soumission, le collectif nazi ne produit jamais une société mais une masse informe, grouillante et désordonnée qui ne peut se survivre que par l'exclusion de tout ce qui n'est pas elle. Il n'y peut exister de réciprocité parce qu'il s'agit d'un monolithe. Il est à la limite du social, la négation même du politique : ne se justifiant par rien d'autre que par soi, n'imaginant pas d'autre voie que la réalisation d'une nature impérieuse à quoi nul ne saurait échapper, il est effectivement au-delà de toute morale.

Jaspers l'avait vu, parce qu'en définitive, tout acte est un acte individuel, qui suppose que l'on prenne pour soi la prescription légale, il engage l'individu moralement.

La sphère de la morale est bien ainsi l'individu, l'échange, le dialogue avec l'autre : miner l'individu c'est rendre toute morale impossible. Avant d'être un crime moral, l'anti-individualisme est un crime contre la morale.

Qu'existent des formes plus *douces* de ce crime, qu'Arendt a théorisées sous le concept de Verlassenheit, délaissement, de désolation semble aujourd'hui clair et laisse à comprendre la crainte de Blum qui par anticipation de Girard met en évidence que dans la lutte contre les nazis le risque demeure patent de mettre en jeu les mêmes forces totalitaires.

C'est bien ici un véritable engrenage : pas d'humanité sans solidarité ; mais pas de solidarité sans réciprocité ni donc de reconnaissance de l'autre comme *alter ego* - à la fois même et autre. Qui nous enjoint à une double réflexion au sujet du Mal : à la fois comme absence tant il est vrai que l'écrasement de l'individualité remet en question jusqu'à la possibilité même d'entretenir un rapport au monde- ce que Arendt nommait acosmisme - et à l'autre et donc de se poser la question de la valeur morale de son acte ; mais aussi comme positivité - au sens de sa radicalité, comme propension de l'âme à commettre le mal tout en le sachant tel.

## 11.2 Empire de la pesanteur

Reste la pesanteur puisqu'aussi bien il ne saurait être question ici de quelque grâce que ce soit, de quelque salut concevable. Totalement arrimé à sa nature, à quoi il ne saurait se soustraire, l'homme ne saurait échapper au destin que sa race suppose, à la valeur que sa race impose. Valeur ici, totalement incrustée dans la chose elle-même et jamais l'objet d'un quelconque jugement, valeur intangible, éternelle pour cette raison même, qui ne saurait se décliner autrement que de manière binaire, sans qu'aucune nuance ne puisse intervenir - ce qu'atteste la gêne continue qu'éprouvèrent les nazis à régler le sort des *Mischlinge*.

Assez intéressant que dans un récent entretien[35] G Steiner ait évoqué, à propos de la jeunesse, l'acédie - de ἀκηδέω signifiant négliger - et qui illustre cette torpeur spirituelle qui pousse à se replier sur soi-même et à récuser en tout cas à être incapable d'entretenir quelque rapport à l'autre et au monde que ce soit. Forme religieuse du délaissement arendtien ? en tout cas signe supplémentaire de ce que Serres soulignait déjà - combien négligence était l'antonyme parfait de religion. Où se révèle assez bien que pesanteur et grâce forment bien un couple indissociable qui fait le fond de toute morale : aux deux extrémités du chemin, parce que nous ne pouvons qu'hésiter entre la pesanteur qui nous signe mais nous englue et la grâce qui nous exhausse ; qu'il n'est de chemin et donc de liberté que sur fond d'une alternative mais d'une espérance aussi à y pouvoir échapper.

Voici du nouveau dans notre approche : que la morale soit, non pas l'obéissance servile à des prescriptions venues d'ailleurs ou du fond d'une nature à quoi nul ne saurait se soustraire, mais bien au contraire qu'elle soit échappatoire, sortie voire percée. Tout dans nos mythes le dit et répète inlassablement : du mythe de Pandore qui souligne combien quoique non divin l'homme se distingue néanmoins de la bête ; du mythe romain, où il n'est pas interdit de penser que la sortie de Rémus, quoique condamnable et fatale, signale la sortie de l'indécision et donc le choix ; du récit biblique qui n'expulse Adam que pour inventer d'avance une alliance qui le fît revenir. Entre les deux, l'équilibre, qui est oscillation, doute sans conteste, mais en même temps dynamique continuée. Entre la roche - π ε τ ρ α - à quoi l'on est attaché, et l'apothéose qui vous accueille au sein de l'Olympe, il y a un chemin : qui a nom morale. Entre le silence des pierres et le logos créateur, à mi-chemin !

On le sait tous les fondateurs viennent d'ailleurs, ne sont, à leur façon, que des refondateurs : eux aussi ont tenté une percée, sont sortis mais ne le firent que pour

[35] George Steiner *L'œuvre n'a besoin de personne* Le Monde Mai 2013

recommencer, que pour rentrer. Il n'est pas de sortie qui n'implique, réciproquement, un retour à venir. La seule façon d'échapper au silence des pierres mais aussi à toute consomption devant l'absolu demeure le chemin

Or ce qu'interdit précisément la pensée nazie, c'est précisément ce chemin qui vous fait concevoir un autre monde, une esquive, une sortie.

## 12 L'ère atomique

Nous l'avons oublié, ou bien nous nous y sommes habitués, toujours est-il que ce 6 Août 1945 sonne le glas d'un monde en même temps qu'illustre ce que Clausewitz entendait par la *montée aux extrêmes*.

Ce n'est pas seulement que la bombe pousse à l'infini la capacité de destruction telle qu'aucune arme ne le put jamais - ce qui serait déjà beaucoup ; ce n'est pas non plus parce qu'elle contrevient évidemment aux lois les plus élémentaires de la guerre et notamment aux Conventions de Genève disposant d'éviter de s'en prendre aux populations civiles autant que faire se peut - ce qui est déjà énorme ; ce n'est pas non plus parce qu'elle illustre ce que Blum évoquait à propos des exterminations bibliques - ce qui serait déjà assez !

Surtout, l'objet *atomique* offre l'accès à l'univers et donc à l'universel. Voici objet, qui dans sa puissance de destruction comme dans l'énergie qu'il peut déployer à la fois s'inscrit dans le creux combinatoire du réel et donne le pouvoir de jouer avec la brique élémentaire de la matière et ouvre l'accès au global. Jamais l'homme n'eut ainsi autant de puissance au sens où elle dépasse désormais le champ étroit du local sur quoi il avait jusqu'alors prise. Autant que la guerre elle-même, la bombe n'aura fait qu'épouser en même temps que favoriser ce qu'en terme économique nous nommons *mondialisation*.

*Effet positif* assurément que ces temps angoissants de la guerre froide qui favorisèrent incontestablement la conscience d'un monde, finalement plus étroit, plus petit que nous ne le crûmes longtemps. Effet positif encore que celui de cette arme qui, par l'exorbitance de ses moyens de destructions et la crainte qu'elle suscita, empêcha sans doute de déclencher un conflit global. Effet positif enfin pour la conscience qu'elle éveilla, tant dans sa version thanatocratique – la bombe – que dans son versant technique – l'énergie atomique : loin d'être un empire dans un autre empire, voici que nous réalisions combien nous n'étions qu'un élément d'un tout, que ce dernier était un système où aucune de nos actions ne demeurait sans effet, un système dont nous étions partie intégrante. Même sur le mode pervers, il nous fallu bien apprendre la systémique et la complexité du réel. Le paysan,

aujourd'hui disparu pouvait encore se croire de quelque part et nommer pays son seul village : nous nous savons désormais *du monde*.

En l'affaire, nous apprîmes que notre champ d'intervention n'était plus seulement l'espace, par ailleurs limité, mais le temps. Subitement, via les effets des substances radioactives, nous découvrions que nous tenions aussi entre nos mains l'avenir et pouvions, au gré, entraver ou favoriser, physiquement autant que biologiquement notre postérité. L'avenir, moins que jamais ne pouvait s'entendre comme une page blanche.

Effet négatif : bien entendu les désastres environnementaux indéniables ; évidemment les capacités destructrices hors de toute mesure qui engagent autant les hommes que les choses en même temps que leur postérité. Ce serait tout, aimerait-on écrire qui est pourtant déjà beaucoup.

En réalité, bien plus décisive pour la dimension morale qui nous occupe : la *toute puissance* ainsi déployée. On connaît cette formule de Rostand

*La science a fait de nous des dieux avant même que nous méritions d'être des hommes*[36]

Elle révèle plusieurs questions :

L'abîme existant entre les progrès de connaissance et de savoir-faire et la moralité. Si l'on peut encore entendre que les sciences relèveraient d'une fin en soi, ce ne peut assurément pas être le cas des techniques qui exigent une évaluation préalable et souvent implicite de ses finalités. On a dit déjà combien l'efficacité ne pouvait être sans perversion un objectif en soi ; Rostand ne fait que préciser combien le progrès des sciences n'alla jamais de pair avec un quelconque progrès en terme de sagesse ou de moralité. Que la disproportion entre les deux vaille prémices de catastrophes, s'entend de soi.

Seul au monde, désormais mégalomane, peut-on pour autant évoquer sans erreur une quelconque toute-puissance ? M Serres lui préféra le néologisme de *totipotence* voulant signifier par là que quoique plus étendue que jamais la puissance humaine demeurait néanmoins limitée mais que surtout l'essentiel se jouait surtout dans le fait qu'elle se portait désormais sur le monde, sur le global.

Surtout, elle signale que nous n'avons peut-être pas (encore ou plus ?) la morale convenant aux puissances que nous sommes susceptibles de déclencher ; qu'il nous faut, sans nécessairement aller les chercher dans les cieux d'une divinité, penser désormais notre action à partir des objets universels que nous fabriquons et mettre en face des principes qui

[36] Jean Rostand *Pensées d'un biologiste* 1954

y correspondent et satisfassent la responsabilité indéniable que nous avons prise.

Ici encore on pourrait presque écrire qu'il y eut mal pour un certain bien : ce sont les développements mêmes de nos savoirs et techniques qui en appellent à la morale – à sa refondation ? – qui sollicitent en tout cas notre intention morale et la nécessité d'y repenser, outre qu'il serait inepte d'imputer à des connaissances ou à des instruments des pouvoirs que nous sommes en définitive seul à même de produire ou déclencher.

Mais si la formule de Rostand utilise étrangement le terme de *mérite* elle révèle en tout cas – ce que nous avions souligné : l'humanité de l'homme est un processus sans cesse en train de se construire et de se modifier voire détruire ; qu'une réflexion morale est plus que jamais d'actualité et à mille lieux de toute démarche rétrograde.

Sommes-nous pour autant entrés dans une nouvelle ère ? Sans oublier que ce type de découpage ne vaut que pour la facilité qu'elle autorise ou non à penser son objet, la notion d'*ère atomique* a au moins le mérite de signaler cette étrange configuration qui fit tellement peur à Pascal où nous semblons déchirés entre l'infiniment petit et l'infiniment grand, entre le local le plus ténu et le global le plus impensable. Qu'aujourd'hui seulement nous apparaît ce tiraillement où me semble se jouer notre devenir comme nos intentions.

> *Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre* [37]

## 13 L'individu en crise

Mais, et de manière logique dans une perspective dialectique, ce n'est pas seulement le rapport au monde qui est en crise, mais aussi, en une boucle de rétroaction finalement assez logique, le sujet lui-même non seulement en tant que tel, en tant qu'individu mais aussi dans le rapport qu'il entretient avec lui-même et avec l'autre.

La crise de l'individu à été esquissée à propos du nazisme : la prendre à bras le corps parce qu'elle engage à la fois la possibilité de la morale, du politique mais encore de la pensée.

### 13.1 L'émergence de l'individu

L'individu, *ce qui ne peut être divisé*, équivalent latin de l'ἄτομος grec qui a le même sens. La théorie atomiste dispose ainsi d'une réalité composée d'éléments premiers à l'opposé d'une représentation de la matière qui serait indéfiniment sécable. Si l'atome est lui-même composé d'éléments, il n'en reste pas moins un élément premier dans la mesure où il

[37] Pascal, *Pensées* ed Brunschvicg 418

constitue la plus petite partie d'un élément chimique. Directement héritée des théories grecques d'un Démocrite qu'on trouve développée par Lucrèce dans son *De rerum Natura* la théorie des atomes permet à la fois de rendre compte de la permanence de la matière et du mouvement : de là naît à la fois l'idée de la combinatoire - le réel dans sa diversité et ses transformations est le résultat d'une combinatoire incessante - et celle de système.

Ici permanence et mouvement s'entremêlent : au fond, ce qu'il y a de permanent c'est justement le mouvement. Mais l'individu prend un autre sens, à la fois psychologique, politique, social ; métaphysique, ontologique.

## 13.2 L'apport de Paul de Tarse

*« Il n'y a plus, dit-il, ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni mâle ni femme » 1*

C'est effectivement avec Paul de Tarse, lui-même révélateur par sa triple appartenance aux mondes juif, grec et latin de cette grande révolution, que débute la grande innovation du christianisme dans ce qu'il se voulut catholique c'est-à-dire *universel.* Résolue par le concile de Jérusalem, la question est cruciale qui va rapidement trancher l'histoire de l'antiquité en deux parties radicalement distinctes. Il n'est pas nécessaire pour le nouveau chrétien de se faire circoncire autrement dit la Parole s'adresse à tous et pas seulement aux Juifs. Sans en avoir l'air, on sort subitement de l'aire des religions nationales. Que le message christique enveloppe la loi mosaïque est une évidence et nombreuses sont les références dans le Nouveau Testament à l'Ancien pour mieux marquer la filiation. Mais en même temps, et de manière paradoxale autant qu'ostentatoire, il se veut aussi rupture : ce que l'anaphore (*Vous avez appris ... mais moi je vous dis)* du Sermon sur la Montagne illustre. Au Sinaï, ce fut le peuple qui avait été exhaussé, c'est désormais l'individu qui est convoqué. Question théologique que de mesurer ce qui d'ici à là réside de continuité ou de rupture qui ne nous concerne pas. Question d'histoire autant que de métaphysique que de repérer ce qu'il y a de liberté ou d'obéissance requise : sans doute la Réforme mettra-t-elle plus aisément l'accent sur la liberté d'examen et de conscience quand Rome aura spontanément exigé plutôt l'obéissance à la loi. Question d'époque, d'interprétation sans doute mais le ver était dans le fruit dès le début et ce ver a un nom : l'individu.

Quand on analyse de très près le passage de la lettre aux Galates, on repère en réalité trois données aussi importantes l'une que l'autre : l'opposition entre *vivre selon la loi* et *vivre selon la foi ;* un appel à la liberté ; l'érection de l'individu comme héritier. La première est une invite explicite à appliquer les préceptes de la loi et de n'en pas rester à leur seule observance formelle. Autant dire qu'il ne suffit pas, plus, d'être né de, et donc pas d'être circoncis et héritier de la longue lignée des Hébreux pour être sauvé ou seulement concerné par la

Parole : encore faut-il la vivre. L'engagement est intérieur ; il est aussi individuel. La seconde annonce un argument qu'on retrouvera beaucoup plus tard sous la plume de Rousseau : *obéir aux lois qu'on s'est données c'est cela la liberté* ! Tant que la loi n'est qu'un corpus extérieur à quoi l'on se soumet de manière formelle, l'on ne saurait être libre. Or c'est bien à la liberté que nous invite Paul (5,1). Ce que le grec appellerait sagesse par opposition à savoir, Paul l'appelle vivre selon la *foi* et non la loi. Or la foi n'est pas un engagement formel, elle est étymologiquement parole donnée, ce qui engage et suscite précisément la confiance. De la foi à la fidélité il n'y a qu'un pas : ce que Paul attend c'est précisément cet engagement total au service de Dieu, un engagement intérieur et non simplement l'observance de rites formels prescrits par la loi. La troisième arrache l'homme a ses logiques d'appartenance et ce n'est pas pour rien que ce soit à propos de la circoncision que le propos s'enclenche : il ne s'agit pas, au nom de sa judéité, de se sentir héritier d'une parole, d'une promesse d'une alliance, mais au contraire de tenir sa part c'est-à-dire de s'engager. Ce qu'il est, le chrétien le doit être de lui-même et non par héritage et ne se définit ainsi que par son engagement. La référence à l'héritage est tout à fait intéressante qui dit à la fois la rupture et la continuité. L'alliance n'est pas un contrat mais plutôt une promesse unilatérale par quoi Dieu donne tout mais ne reçoit rien en échange. Pour quoi le fidèle s'engage en tâchant de se montrer digne d'une promesse qui n'est pas biffable.

En germe, mais en germe seulement, on a ici réuni ce qui fera le grand apport de l'âge classique puis des Lumières : l'autonomie de l'individu.

## 13.3 Ce qu'est cet individu

On ferait presque mieux d'écrire *ce qu'il n'est pas.*

D'abord il ne se réduit pas à ses appartenances. Il est tout à fait remarquable que ces appartenances à la Loi, au Temple, à la Raison ne sont jamais présentées comme des facteurs de liberté mais au contraire de dépendance. Cet individu nouveau est un fils, mais adoptif. Il n'est pas héritier, mais choisi : c'est par son engagement qu'il devient. Ce *je* est d'abord un ensemble vide ; il n'a pas de nature préalable qui pré-déterminerait ses comportements ou ses choix ; ce je-là est hésitant : il croit, certes, mais avec toute l'hésitation de la foi et l'incertitude de la croyance.

Paul le relève de la Loi et le consacre à l'Esprit : il faut mesurer ce que ceci peut signifier au delà de l'engagement spirituel. Ce Je-ci est à l'intersection de tous les risques et finalement de toutes les tentations. Qu'il se plie à la loi, ne serait-ce que par conformisme et alors il risque d'être pris au piège de toutes les appartenances ; qu'il s'engage résolument du

côté de l'Esprit et le voici, paria, méprisé voire persécuté, marginal dans un système qui n'entend que la conformité aux usages et à la Loi mais pis encore, incertain même de la validité du chemin qu'il emprunterait.

Ce qui est encore une autre manière de dire combien cet individu vaut la place qu'il occupe ou ne veut pas occuper dans le système. C'est ici toute l'aporie des premiers chrétiens qui durent bien inventer, à leur manière parfois rugueuse, souvent entêtée, une autre façon d'être au monde. S'en dégager totalement et risquer évidemment de ne pas faire souche ; s'y plier et risquer d'y perdre son âme. Son royaume n'est pas de ce monde mais comment y demeurer nonobstant ?

*Il s'agit d'être une créature nouvelle (Gal ,6, 15)*

dit Paul. Soit ! mais qu'est-ce à dire ?

Rien, justement ! Sans aller chercher du côté de Sartre une réponse qui ne vaudrait que par analogie, on peut néanmoins avancer en tout cas que cette créature est totalement contingente. Elle n'a pas de nature ; seulement un engagement ! Elle n'a pas de certitude ; seulement des doutes et une espérance ! Tout au plus peut-on avancer qu'en récusant la logique d'appartenance elle répudie ce qui pouvait s'y trouver de mortifère et ce n'est certainement pas un hasard que ce soit les liens d'*Amour* qui soient ici mis en avant plutôt que la surenchère de gloire et de mérite. L'homme, dans la caverne de Platon suit peut-être un chemin difficile fait d'aveuglements, d'éblouissements, à l'aller comme au retour, mais il y a bien, au dehors, un modèle, une forme, une Idée à quoi se conformer. Exister pour lui, revient à poser ses pas dans des traces intangibles, ineffaçables. L'essence, oui, y précède toujours son existence.

A l'inverse exact, ici, une relation totalement unilatérale, sans contre-partie prévisible, sans gain assuré, qui est tout le contraire du contrat. Qui dit l'essentiel, c'est-à-dire le rapport à l'autre, où précisément l'on cherche au contraire de la dialectique, à échapper à toute spirale de la négation qui ne ferait que reproduire les conflits sans véritable espoir d'un quelconque retour.

C'est encore dire que cet individu n'existe que dans sa différenciation par rapport à tout ce qui n'est pas lui ; n'existe que dans la relation. Que ce soit avec Dieu dont il tente de prolonger la promesse, ou avec l'autre à qui il tend la main ou la joue, cet individu est tout sauf seul. Et pourtant ... !

Ce que Paul préfigure c'est bien cet homme qui marche et se construit dans sa relation à l'autre. Sans programme préétabli, sans instinct ou nature, sans code non plus qui lui

fixerait la conduite à adopter, il fluctue ou décline tel l'atome de Lucrèce et fabrique sa différence dans cette chute même.

### 13.4 Au (tout petit premier !) bilan

On aura finalement assez peu avancé si l'on considère que l'émergence de cet individu ne règle aucunement ni sa nature ni la place qu'il occupe dans le système. Tout juste savons-nous que, dans une telle perspective, l'individu à la fois n'existe que dans sa relation à l'autre et ne se construit que dans cette relation elle-même.

Ensemble presque vide, ceci signifie-t-il que sa place serait déterminée au global par le système lui-même ? Non justement !

Ce qu'affirme Paul, et qui signifie l'exact avènement de l'individu c'est son autonomie qui implique sans doute de se mettre sous la Lumière de la foi et de la promesse, mais suppose que ceci provienne non pas d'un influx extérieur mais d'un mouvement intérieur - l'acte de foi. Le *credo*. On retrouve ici une remarque de Nietzsche laissant à comprendre combien la morale était affaire de faibles et non de forts, d'individus si peu assurés de la moralité de leur comportement qu'ils eussent besoin de la bride de la Loi. Autre façon de dire que la moralité était affaire d'intériorité et non d'obéissance à la loi quelle qu'elle fût. Ce que l'on aura en tout cas compris c'est ce qui gît ici de dynamique d'un ego qui se construit et qui jamais ne saurait être figé, à moins d'être écrasé. L'essentiel se joue ici, dans ce qu'on pourrait appeler un système ouvert. Il faut y revenir.

## 14 Menaces

Comment mieux les comprendre que de relire ces quelques pages introductives de S Haffner[38] : la confrontation entre individu et Etat - a fortiori lorsque celui-ci a des visées totalitaires. Ce qu'il écrit ici c'est combien la condition de possibilité du totalitarisme réside dans l'effacement plus ou moins rapide, brutal ou progressif, de toute limite entre la sphère publique et privée ce qui ne fait que souligner l'importance de l'invention romaine de la protection de la vie privée contre les empiétements de l'Etat.Ce qui constitue un véritable renversement à quoi finalement nul ne semble s'être véritablement préparé, ni intellectuellement ni politiquement : l'Etat, mais plus généralement le groupe, la collectivité, au lieu d'être au moins protecteur, au mieux moyen de la réalisation de l'individu, s'avère au contraire comme la menace principale au point qu'il ne paraisse plus être d'échappatoire

[38] **S Haffner Histoire d'un allemand pp 15-18**
*Je compris que la révolution nazie avait aboli l'ancienne séparation entre la politique et la vie privée, et qu'il était impossible de la traiter simplement comme un événement politique*

possible.

Cette notion d'échappatoire ce n'est pas la première fois que nous la rencontrons *: c'est celle d'abord de Rémus qui déroge, mais c'est aussi celle de Moïse qui invente un peuple dans la sortie d'Egypte. A chaque fois, sur un mode toujours dérogatoire, il y a invention, il y a fondation. La possibilité même de la sortie est une autre façon de dire que la loi ne couvre pas tout, qu'il est toujours possible de placer devant sa propre norme - autonomie - quitte à ce que ceci signifie à terme rupture et donc refondation. Si le totalitarisme a un sens il tient dans le mot totalité : il n'y a pas d'extérieur. Enée est un exilé ; les jumeaux aussi ; Moïse est un immigré pour devenir bientôt un migrant et le peuple juif qui s'invente dans la traversée du désert est le symbole de cette sortie qui est toujours recherche et invention d'une terre. Interdire l'exil, inventer un espace politique à l'extérieur de quoi il n'y ait rien, est l'essence même du totalitarisme. On comprend mieux alors pourquoi le fondateur est toujours en réalité un refondateur mais aussi pourquoi il est un problème.

Pour bien mesurer l'enjeu, il faut peut-être revenir à Hegel :

> *Pour que la philosophie apparaisse il faut la conscience de la liberté, et le peuple dans lequel la philosophie commence doit avoir la liberté comme principe. Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*

Autre façon de dire que la conscience que l'on a de sa propre individualité est la condition à la fois de la pensée, du politique et de la morale. Mais quand on a écrit cela on a trop peu dit encore.

Qu'on comprenne bien qu'il n'est pas question ici de mener une théorie de l'individu mais seulement de mesurer ce en quoi et jusqu'où la question de l'individu a partie liée avec les fondements de la morale. Ce que nous cherchons c'est, non pas en soi comment s'ajustent les relations entre l'individu et le collectif, même s'il faudra évidemment l'évoquer, mais comment ce que Gauchet nomme après Weber, le *désenchantement du monde,* conduit à la désintégration de l'individu lui-même, non inexorablement mais non sans risques réels.

## 14.1 Les apories de l'individu

Pour autant penser l'individu comme fondement, autrement dit poser une ontologie de l'individu ne laisse pas de poser problème :

- *l'individualité est impensable* : penser l'individu comme un concept revient en effet à faire de l'individualité le point commun à tous les individus concrets ; revient donc à penser le commun quand il s'agit en réalité plutôt de définir la spécificité. On retrouve là l'aporie posée par le langage et la raison qui, procédant du même au même, échouent à pouvoir rendre compte du singulier dans sa singularité. Je parviendrai toujours à concevoir ce qui

dans l'autre fait de lui un autre moi-même, je parviendrai bien à repérer ce qu'il a de distinct, mais de là à le penser je n'y parviendrai pas sauf à raboter ce qui fait sa singularité. Autrement dit ce qui fait la présence de l'autre comme autre tient justement à son absence, à cet écart, à cette fuite.

- l'individu ne saurait être l'élément premier du collectif : c'est Comte sans doute qui pointa au plus juste le problème en arguant qu'on ne pouvait pas sans contradiction faire de l'élément premier du phénomène social un objet qui ne le fût point.[39]De toute manière, par sa naissance même, à un temps et un espace donnés, l'individu ne saurait se soustraire à la collectivité qui le forme, le détermine et rend possible son existence même. C'est bien ici toute la controverse connue entre une approche holiste ou atomiste du fait social.

## 14.2 Contexte idéologique et historique : émergence et évolution de l'individu

Plus intéressante, du point de vue de la morale, demeure sans doute l'approche historique qui permet de mieux comprendre ce qui est en jeu depuis 45 et, surtout, dans quels termes se pose la question du sujet.

- *1e moment* : l'avènement, avec la période classique, de l'individu moderne. Illustré au mieux par Descartes, consacré par la philosophie des Lumières, il s'appuie sur le binôme raison/progrès. Sa consécration avec la Révolution Française semble installer durablement liberté, égalité et humanisme au sein de nos représentations et devoir rester comme un horizon indépassable. Ce moment c'est celui de l'autonomie de l'individu que Kant consacre au mieux.

C'est cet individu-là qui aura été sinon détruit, en tout cas miné, par les grandes crises totalitaires du XXe - notamment par le génocide : ce n'était dans un pays sous développé ni économiquement ni culturellement mais au contraire dans une des trois grandes forteresses économiques européennes et dans un espace qui avait connu tant musicalement que scientifiquement un véritable âge d'or culturel que prit naissance le nazisme. Dès 45, il n'était plus possible de se targuer d'une quelconque supériorité ni même fierté : l'humanisme lui-même qui semblait pourtant une étape décisive de notre histoire n'était pas parvenu à contrecarrer les pires exactions. Qu'après l'intermède des Trente Glorieuses une crise insidieuse et continue, depuis quarante ans, perdure et corrode les liens sociaux, ne fit rien pour arranger les choses et mina en tout cas pour longtemps l'espérance d'un bonheur

[39] A Comte *Cours de philosophie positive, II,*
*La décomposition de l'humanité en individus proprement dits ne constitue qu'une analyse anarchique, autant irrationnelle qu'immorale qui tend à dissoudre l'existence sociale au lieu de l'expliquer, puisqu'elle ne devient applicable que quand l'association cesse.*

quelconque

- *2e moment* : celui qu'on a nommé postmodernité. Moment où se délitent tout ce qui pouvait sembler structurer et encadrer l'individu dans le corps social. Effacement des idéologies, qui n'apparaissent plus comme ce qui permet de comprendre le monde mais bien plutôt comme ce qui a justifié tous les totalitarismes ; affaiblissement des structures de la sociabilité traditionnelle (famille, parti, église, école ) tout ceci conduisant vers l'affirmation d'un individu libre de toute entrave, qui ne se justifierait que par soi, et soucieux avant tout de sa jouissance et de son épanouissement personnel. Mais moment plus complexe qu'il n'y paraît : depuis 70 ans que le processus est en cours, il aura connu des phases successives qui laissent même à penser qu'on en serait désormais à assister à la naissance d'un individu hypermoderne plutôt que postmoderne. M Gauchet rappelle à cet égard que si la Libération s'était focalisé sur l'existence et l'aliénation, en revanche dès les années soixante, *l'irruption en force des sciences humaines avaient consacré le «discours» et la «structure*[40]. Ce ne sera qu'après 68 que la question du totalitarisme mit en avant totalitarisme et individualisme.

À la focalisation sur l'«existence» de la Libération avait succédé le souci de l'«aliénation» des années 1950. La modernisation des années 1960 et l'irruption en force des sciences humaines avaient consacré le «discours» et la «structure». L'onde de choc contestataire de 1968 avait propulsé le «désir» et le «pouvoir» au pinacle dans les années qui ont suivi, avant que la question du «totalitarisme» n'explose sur le devant de la scène, entraînant par contrecoup dans son sillage la mobilisation des esprits autour du «libéralisme» et de l'«individualisme».

*3e moment* : tout d'exacerbation empreint, lié incontestablement au flux continu des mutations économiques, où l'individu déterminé par le double souci de la reconnaissance et de sa sensibilité, pousse aux extrêmes les comportements à risque sur le mode de l'hyperactivité ou, au contraire, pour ceux qui sont les perdants de la flexibilité, un sentiment lui aussi excessif de leur vacuité les conduisant à des comportements extrêmes. Ce qui domine chez les deux c'est, pour répondre aux mutations de la société, l'exigence d'une adaptabilité qui fait désormais le fond de l'éducation et qui produit des individus sans attache, tout entiers obnubilés par l'efficacité et le rendement, fondamentalement flexibles, ou *liquides*, pour reprendre l'expression de Z Bauman, rétif à toute adhésion durable, soucieux seulement de ses sensations fugaces et ne se liant au monde que sur le mode de la

[40] M Gauchet, Trois figures de l'individu p 73

prudence. Ce que M Gauchet nomme la phase anthropologique de l'individu se caractérise précisément par un échange avec l'autre qui précisément se joue sur le registre du ressenti, qui par définition ne se discute pas, et qui n'engage pas - en tout cas pas durablement.

> *L'enfermement affectif en soi fait couple avec une relation paradoxale au collectif. L'intensité de la demande de reconnaissance qui lui est adressée n'a d'égale que la vigueur du refus de ses contraintes.* [41]

On observe ici une de ces figures de ce qu'Arendt avait appelé désolation qui va bien au delà de l'isolement :

> *L'isolement peut être le début de la terreur ; il est certainement son terrain le plus fertile ; il est toujours son résultat*

Toute organisation renvoie au monde, au type de rapport que l'on entretient avec lui et avec l'autre ; au contraire, l'amour renvoie à soi, en tant qu'individu et contribue à cet acosmisme, à cet isolement que le travail moderne consacre fortement. Dès lors, confondre l'appartenance naturelle à un groupe, ce qui est le lot de chacun, avec l'amour ressenti pour le groupe est non seulement une erreur mais un danger surtout qui amplifie si besoin était encore l'isolement. Or, c'est précisément ce à quoi le nazisme, dans son approche anti-rationaliste si caractéristique du courant völkisch, en appelle. Via *courage, fidélité* etc c'est bien à une relation amoureuse de type fusionnel que le nazisme en appelait qui supposerait que le peuple n'eût de relation qu'avec lui-même comme entité en soi tout juste symbolisée par la relation de soumission et de dévotion au Führer. Mais c'est ce même acosmisme à quoi renvoie selon Arendt la réduction de l'homme aux seuls travail et consommation.

Ce qui fait la distinction entre totalitarisme et tyrannies classiques tient au fait que ces dernières ne s'en prennent qu'à l'espace politique en le vidant de toute signification alors que celui-là ruine la distinction entre espace public et privé et vide celui-ci de toute signification possible. Cette emprise sur l'humanité de l'homme s'opère par l'impossibilité pour chacun d'exprimer son humanité par son activité :

> *ce n'est que lorsque la forme la plus élémentaire de créativité humaine –c'est-à-dire le pouvoir d'ajouter quelque chose de soi au monde commun- est détruite, que l'isolement devient absolument insupportable*

Le travail cesse alors d'être l'objectivation de l'esprit humain comme l'affirmait Hegel, mais au contraire un processus par quoi l'homme s'animalise : est nié son pouvoir de créer, d'exprimer son humanité dans son activité, une activité dans laquelle il puisse donner sens à sa singularité et partager avec les autres sa condition humaine.

---

[41] Gauchet, ibid :
Gauchet, *deux sources de l'individuation*

> *Il faut être passé par cette dissolution dans l'acide de ce que n'est pas l'individu pour prendre l'exacte mesure de ce qu'il est devenu.*

Ainsi faut-il bien observer que sous la forme soit du primat du ressenti, ou celle de l'intrication radicale dans le travail et la consommation, la modernité réinvente sur un mode *soft* - ou liquide - les canons élémentaires du totalitarisme.

> *Exclu de la sphère politique, occupant un emploi sans lui être attaché, vivant dans une Babel où chacun est aussi indifférent qu'étranger à tous les autres, l'individu du 21e siècle incarnera une nouvelle figure de la conscience malheureuse. De même que l'esclave de l'Antiquité, c'est à peine s'il aura l'initiative de son travail. Livré à d'incontrôlables fluctuations du marché, il ne maîtrisera pas plus sa vie que si elle ne lui appartenait pas. Lui aussi, par conséquent, vivra dans la peine, le service, et l'angoisse. Son unique liberté consistera donc dans sa capacité de rétraction. Étant dans le monde sans en être vraiment, c'est en lui-même, dans la solitude de son for intime, qu'il aura son monde et ses intérêts. A l'égard de tous ceux qui croient diriger quelque chose, qu'il s'agisse des politiques ou des chefs d'entreprise, ne croyant pas plus à leur compétence ni à leur humanité qu'à leur bonne foi, il n'aura que scepticisme.* [42]

Autrement dit un effroyable dilemme : coincé entre la dissolution dans le monde ou le retrait, l'individu se révèle pour ce qu'il est : impuissant !

### 14.3 Destruction ou promesse ?

Au total, un individu paradoxal capable certes de résistance et bénéficiant surtout via les nouvelles technologies de possibilités de relations bien plus vastes, ouvertes qu'autrefois mais un individu en même temps tellement englué dans le confort de la consommation qu'il ne chercherait plus qu'à se couler dans le moule d'une société à qui il ne demanderait plus que le confort de la jouissance - ou la jouissance du confort.

Toute la question au fond est de savoir si une telle situation est durable ou non. Il y a ici comme souvent deux lectures possibles : celle de Gauchet [43] qui présume que la situation est durable parce que peu propice à l'activité intellectuelle ; celle de Serres qui y entrevoit mais en même temps en espère [44] quelque chose comme une profonde mutation anthropologique.

Mais sans doute, pour y répondre, faut- il préalablement répondre à la fois à la nature de la crise et donc à ce qu'est une crise.

## 15 La crise des fondements

### 15.1 De la crise

La crise est moins catastrophe que passage, sas qui permet précisément de séparer le bon grain de l'ivraie, qui rend visible ce qui ne l'était pas, mais est en même temps dénouement, produisant à l'instar de l'acception que le terme prend dans le registre médical, le passage

[42] N Grimaldi L'individu au 20e
[43] Gauchet, ibid
Si l'analyse est juste, nous en avons pour un bon moment à croupir dans ce marécage aux exhalaisons peu propices à la vie de l'esprit. Nous ne sommes pas au milieu d'une de ces configurations passagères, comme on en a vu beaucoup d'autres, dont il suffirait d'attendre l'effacement. La page, ici, ne paraît pas près d'être tournée
[44] M Serres Petite Poucette

irréversible à un nouvel état. L'approcher et la comprendre c'est alors non seulement en comprendre les causes mais saisir encore ce que justement elle dépasse de manière définitive. A ce titre on peut bien reprendre ce court passage de N Grimaldi :

> *On aura remarqué que la notion même de devoir est contraire à celle d'adaptation. On s'adapte en effet à ce qui est, non à ce qui devrait être. Aussi est-on d'autant plus capable de s'adapter qu'on est moins soucieux de son devoir. Sentir l'intense exigence d'un devoir, c'est déjà refuser de s'adapter aux circonstances. Ceux qui ne s'adaptent pas : les rebelles, les dissidents, les ci-devant, les insoumis.*[45]

L'exigence de plus en plus impérieuse à mesure que les évolutions techniques et économiques se font plus profondes et rapides à quoi l'individu est soumis de s'adapter, ne serait ce que pour rester dans la course, et continuer à affirmer son désir de jouissance le conduit à une flexibilité, avons-nous vu, qui rend effectivement impossible toute morale et ceci pour deux raisons évidemment liées entre elles : d'une part les règles de l'agir ne se situent plus en amont dans le respect de quelques principes mais au contraire en aval dans l'exigence de l'efficacité et de la performance ; d'autre part ces principes ne sont plus perçus comme des absolus

## 15.2 Dissolution des fondements

Morin évoque une *crise des fondements* c'est bien là où nous voulions en venir ! ce n'est pas la question de telle ou telle morale qui se poserait aujourd'hui non plus que celle de la moralité ou non de nos comportements et actions. Nous avons déjà relevé que les principes que l'on dégage spontanément, dès lors que nous abordons la question, sont assez trivialement universels et fréquemment décevants dans leur généralité. Et, après tout ne s'agirait-il que de la stricte observance de ces principes qu'une bonne police des mœurs y pourvoirait aisément. La question, avant d'être politique est bien au contraire théorique. A Kahn a raison de dire que les fondements sont universels et que s'ils ne l'étaient pas ils nous seraient inaudibles mais ce qu'il ne dit pas c'est que ceux-ci ne sont plus porteurs de sens ni non plus d'actes. Ce qui, fondé, devait asseoir le reste, nos actes comme notre pensée, ne porte plus rien. Ce qui était solide devient liquide. Nous sommes entrés dans l'avant fondation qui nous renvoie systématiquement à l'origine aqueuse des fondateurs. C'est bien le problème posé depuis le début : refonder une morale ; repenser tout depuis le début ; Mais est-ce seulement possible de refaire le travail de Descartes ?

Ce qu'énonce Morin[46] dans sa mise en évidence de la crise c'est l'affaissement des certitudes : la crise nous dit-on est de passage : krisis désigne la faculté de discerner, mais

[45] N Grimaldi L'individu au 20e
[46] E Morin *L'éthique*
*La crise des fondements de l'éthique se situe dans une crise généralisée des fondements de certitude: crise des fondements de la connaissance philosophique, crise des fondements de la connaissance scientifique*

aussi de séparer. D'où, à la fois l'action même de la volonté qui juge et décide, quitte à condamner, et le dissentiment, la lutte, la contestation. Au débouché de la crise, à la fois la polémique, la guerre et la pensée. Il faut sans doute prendre crise dans ce sens étroit de contestation : la base n'étant plus solide on entre moins dans le nihilisme que dans l'anarchie : dans cette absence de fondement solide qui fait que chacun cuisine sa propre recette c'est-à-dire met à bas ce qu'il y avait d'universel dans le fondement. C'est bien pour cela qu'à la fois surgit la question des valeurs dont on n'a pas tord de dire qu'elle est le paravent de la crise des fondements, mais aussi l'on soit en quête plus d'éthique que de morale. De recettes que de principes ! Quitte à découper le champ de l'éthique en autant de territoires séparés, distincts, critiques – au sens étymologique qu'il y a de champs d'actions.

> *Les «valeurs » prennent la place laissée vacante des fondements pour fournir une référence transcendante intrinsèque qui rendrait l'éthique comme auto-suffisante. Les valeurs donnent à l'éthique la foi en l'éthique sans justification extérieure ou supérieure à elle-même. En fait, les valeurs essaient de fonder une éthique sans fondement.*

Notre demande d'éthique revient effectivement alors à contourner l'absence de fondation : l'αναρκοσ ! C'est l'ambivalence même de l'acte fondateur (monter/descendre ; construire/détruire ; distinguer/réunir) qui nous fait penser que ceci n'est pas possible ; en tout cas pas directement. C'est sans doute effectivement autour de la question de l'individu lui-même qu'il faut penser la question dans la mesure où lui-même se pense dans le double mouvement ambivalent de la réunion et de la distinction, du lien (que Morin appelle *reliance*) et de l'opposition. Que, dans les pages qui suivent, Morin évoque le ressourcement cosmique confirme à l'envi que c'est bien dans notre rapport au monde, à l'objet que doit être pensé l'émergence de la morale et non pas seulement dans notre rapport à l'autre ; que ce rapport au monde peut nous offrir un modèle, une forme et donc une idée de ce que peut être cette morale ; que c'est en terme de contrat naturel et non seulement social qu'il faut poser la question ; qu'enfin, il faut donc bien interroger le monde à la fois en tant qu' υλη et en tant que χοσμοσ - cosmos.

Creuser c'est chercher la racine, le radical ! c'est aller au fond des choses. C'est pourtant ici aller chercher en bas ce qu'on croyait devoir trouver en haut. A moins que ce ne soit aller placer au fond ce qu'on est allé cherché en haut. Fonder c'est ainsi déplacer. C'est placer la parole au fond qui était en haut ; à la fin qui était au début. De l'alpha à l'omega en somme. La fondation est une catastrophe. Fonder est ainsi faire le tour de la question, puisque relier le début à la fin, et donc fermer le cercle. Fonder relève de l'επιστεμη invariablement, à la croisée de l'acte de guerre qui assiège la ville, et de l'acte de pensée qui fait le tour de la question.Derechef c'est même acte de penser que de fonder. Au commencement est bien le Verbe, la reliance ou le lien. Fonder est acte autant

métaphysique que physique ; religieux que politique ; juridique que moral. Fonder est acte divin qui seul parcourt le chemin de l'alpha à l'oméga : seul être pour qui l'être ce confond avec l'existence, le principe avec la fin, le chemin avec le destin Fonder est acte de méthode. Il nous faut revenir à Descartes. Car fonder est enfin acte de détour, de contour et de cercle. Tout à fait révélateur celui que mène Descartes qui part du moi pour arriver au monde en passant par Dieu ! l'ordre des preuves dessine les différents parcours philosophiques possibles mais au fond nous ne couperons pas de nous affronter à ces termes là , ces trois termes qui sont autre forme de la trinité

## 16 Crise écologique

Rien ne vient mieux illustrer les premiers effets du désastre écologique à venir que cette image ci-dessous. Elle dit deux choses différentes mais qui engage toutes les deux notre sujet.

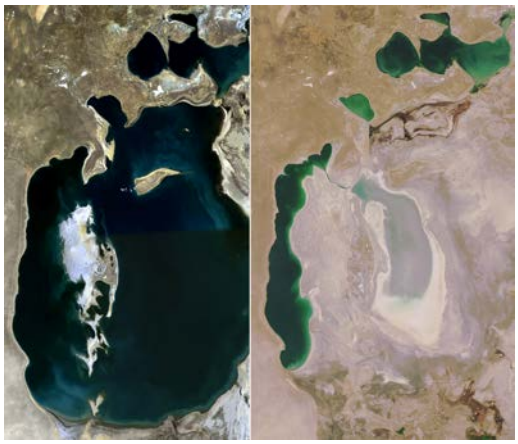
D'une part, cette situation totalement inédite : pour la première fois de notre histoire ce n'est plus seulement la nature qui détermine l'histoire humaine mais c'est le parcours humain qui influence la nature.

D'autre part les changements que notre activité produit sont si intenses qu'il projettent sur notre avenir une menace dont l'imminence et la rigueur ne semblent même plus pouvoir faire de doute.

> *Il en va de la terre, dans sa totalité, comme des hommes dans leur ensemble.*
> *L'histoire globale entre dans la nature; la nature globale entre dans l'histoire: voilà de l'inédit en philosophie.* [47]

### 16.1 Nous avons perdu le monde

D'avoir tenté d'en devenir *comme maître et possesseur*, même si le comme utilisé par Descartes indique parfaitement ce qui dans la technique peut se jouerer de simulacre et de subterfuge, nous l'aura bien sûr fait désenchanter, sans doute fait considérer comme une simple marchandise que nous n'aurions plus qu'à consommer, à sommer de se réduire à l'état de stock comme l'écrivit Heidegger, mais nous aura en même temps fait perdre tout repère. Si nous étions accoutumés aux changements géographiques, ce n'étaient



[47] Serres Contrat naturel p 7

jamais que ceux que histoire et conflits infligeaient aux frontières. Braudel[48] pouvait il y a peu encore évoquer les trois couches d'une histoire dont la première, *presque immobile* écrivait-il, concernait les rapports de l'homme et de son milieu. Elle ne l'est plus et même ses mutations semblent désormais à ce point s'accélérer que toute parade, pour autant que nous la trouvions et soyons capable de la mettre en œuvre se révèle *comme* perdue d'avance.

On pourra bien, à l'instar d'E Morin[49], souligner que l'histoire humaine est truffée de ces périodes de catastrophes désespérantes d'où l'homme sut rebondir, le point de rupture paraît si proche que même désespoir ou espérance s'équivalent. On a bien pu ironiser sur le conseil donné par Descartes de marcher droit si d'aventure on était perdu en forêt parce que le conseil ne pouvait valoir que pour autant que l'on eût des repères assurant de la droiture du chemin : le conseil est désormais vain. Les repères sont perdus.

N'avoir pas de repère, nul point fixe par quoi soulever le monde suppose la fragilité voire l'impuissance tant de nos actions que de nos pensées. Rien ne se conçoit sans axiomes ou principes et il n'est pas de chemin qui vaille qui ne sache fixer son point de départ et d'arrivée. Et ces pages sont faites pour indiquer que sous chacune de nos actions se noue une évaluation préalable qui se joue autour de quelques principes.

Les paysans savaient ce qu'ils devaient à la terre et, par vertu, tradition ou nécessité, sacrifiaient à la réciprocité en concédant à la nature un peu de cette énergie qu'elle leur offrait. Toute la représentation que nous nous faisons du monde tourne autour de sa solidité, de sa fixité. Le global, infini peut bien effrayer à l'occasion, ou fasciner ; le local rassure pour sa permanence. L'épaisseur noire de l'objet m'assure un appui – ce qui est vrai autant pour la chaise ou je m'assied que pour l'immeuble fiché en terre. Il n'est qu'à considérer un tremblement de terre, ce moment où de solide, la terre se fait fluctuante et fragile, pour comprendre que tout mouvement de la nature est aussitôt perçu comme catastrophe, cataclysme, calamité.

Ce qui évidemment en surajoute tourne autour de l'imminence des périls. Toutes les projections montrent que même des mesures drastiques – au demeurant presque impossibles à prendre – visant à réduire les aspects dévastateurs de notre activité, parviendraient au mieux à ralentir quelque peu le réchauffement et non à l'enrayer. Ce qui se joue ici est ni plus ni moins que la mise en évidence de l'impuissance vraisemblable de toutes nos techniques, la vanité de notre ingéniosité. Tel un surendetté – ce que par ailleurs

[48] *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Préface*, **Colin, 1949, pp. 13-14.**
[49] *Les nuits sont enceintes et nul ne connaît le jour qui naîtra* Le Monde 8 janv 2011

nous sommes puisque nous consommons les ressources naturelles bien au delà de leur renouvellement – qui se voit barré son avenir faute de moyens, condamné à l'imminent et sans horizon, nous voici, sans la frontière protectrice habituelle que nos cités, techniques et organisations nous procuraient, aliénés à l'instant et sans doute ramenés à cet état de nature que Hegel qualifiait *d'état de rudesse, de violence et d'injustice.* Nous avons perdu le monde, mais avec lui, en même temps le nôtre. C'est au moment même où nous l'aurons le plus nié qu'il se réaffirme avec une force abrupte et menaçante.

Pour autant que la morale vise à la fois à régir notre rapport au monde et à l'autre, c'est, pour le moins, l'un de ses deux versants qui se trouve miné en tout cas bouleversé. En réalité les deux parce qu'il y a fort à parier que les contraintes environnementales se faisant sentur de manière de plus en plus impératives contraindront invariablement nos cités à se réorganiser et, il y a tout lieu de le craindre, de manière autoritaire.

## 16.2 Imminence : nous avons perdu le temps

Affirmation sibylline s'il en fut mais qui suggère deux choses complémentaires :

- *Nous n'avons plus le temps* au sens de l'urgence. Sans pour autant verser dans les considérations sur l'idéalité ou la réalité du temps, on remarquera néanmoins ce qui peut se jouer dans cette illusion de la possession. Le temps est rentré, avec bien d'autres domaines dans la besace de la gestion : on gère son temps, ses contacts, ses activités, ses projets. Illusion de la technique, et donc encore de la maîtrise, tout à l'air de se passer comme si le temps n'était qu'affaire personnelle – avec toute la culpabilisation implicite que sous-tend alors le fait d'être dépassé par les événements, de ne pouvoir achever toutes les tâches qui vous incombent. Le temps, dès lors, est affaire d'organisation ; donc d'ordre. L'impératif catégorique tourne désormais autour de la suractivité.

- *Le temps est devenu la forme du sens externe :* contrairement à ce que pouvait suggérer Kant, il n'est plus la forme que prend la conscience que je prends de moi-même, de mes inclinations propres et de ma présence dans le monde mais celle très exactement que revêt la dynamique sociale. Le sentiment que nous pouvons avir parfois d'une accélération de l'histoire ou plus simplement du temps provient uniquement de ce que le temps social radicalement chevillé au cycle économique de la rotation nécessairement de plus en plus rapide du capital, est condamné à la précipitation. Produire de plus en plus vite pour générer des retours sur investissements de plus en plus rapides et, pour cela, consommer de plus en plus

des marchandises de plus en plus rapidement obsolètes. Le temps, non décidément, n'est plus la forme interne de notre perception, il n'est plus, objectivé, que la forme, quantifiée, de nos affairements. Il est devenu le temps des choses, des marchandises. Telle est la forme de l'aliénation.

Ce qui débouche très exactement sur ce que Arendt avait nommé acosmisme – *Verlassenheit*. Le désastre moral s'en déduit. Et voici réunies, ainsi, les ruines conjuguées de la solidarité et de la réciprocité.

## 17 Morale en miettes

C'est bien quelque chose comme un émiettement à quoi l'on assiste désormais. Au sens précis de ce qui justement ne tient plus ensemble comme si la cohérence de ce qui faisait tout tenir ensemble s'était irrémédiablement désagrégée. Et, effectivement, on l'a vu, la dénégation du monde a fini par entraîner celle de l'homme lui-même, aggravant à son tour la perte du monde.

E Morin décrit une situation qui ressemble à s'y méprendre à un gigantesque cercle vicieux où la conséquence se faisant elle-même cause ne ferait que surenchérir sur l'effritement général. Ce qui serait en jeu tient à l'affaissement des fondements, que les valeurs chercheraient à suppléer. Faute d'un référent ultime, les valeurs joueraient le rôle d'auto-référence.

### 17.1 Dieu, Loi et Sur-Moi social

Ces trois figures successives de la transcendance paraissent effectivement en crise dans ce sens étroit, en tout cas, où elles sont désormais incapables de fédérer le groupe et où l'individu, isolé et sans doute désolé, au sens de Arendt ne semble plus avoir de choix qu'entre ce que Nietzsche nommait nihilisme actif ou passif c'est-à-dire entre une attitude de prostration où plus rien ne valant rien ne demeurerait qu'une passivité contrainte ou au contraire une révolte désespérée au risque d'une violence majeure.

Il est en tout cas assez clair que la demande actuelle de morale[50], telle qu'on a pu la voir surgir un peu partout et notamment dans le monde de l'entreprise, illustre parfaitement le désarroi actuel d'une démarche qui n'est fondée sur rien qui puisse faire consensus - voire référence absolue. Qui explique comment en à peine cinquante ans, on sera passé de la

[50] dont témoignent par exemple ces deux ouvrages des années 80/90
G Lipovetsky **L'ère du vide**
A Etchegoyen La valse des éthiques, Paris, François Bourin, 1991

représentation de la morale comme surgeon petit bourgeois d'un

D'où trois attitudes alternatives qui croient pouvoir répondre à cette effervescence du vide :

- *réactionnaire*, au sens premier du terme, celle qui vise à restaurer, de gré ou de force, ces transcendances évanescentes qui n'est assurément pas pour rien dans la demande de religieux qui pointe ici et là, mais tout autant certains thèmes développés par les politiques - et pas seulement l'extrême-droite- comme, par exemple, la frontière et en général, toutes les démarches identitaires.

- *réaliste* ou plus exactement pragmatique, qui vise à trouver, dans la logique même du système économique et social à trouver les règles de l'action efficace érigeant ainsi la performance au rang de valeur explicite, fondée par soi seule. De là, toutes les morales conséquentialistes

- *humaniste*, pour ne pas écrire progressiste, qui verra l'occasion d'affirmer la place centrale de l'homme en tant qu'il serait celui qui donnerait du sens au monde. L'homme est la mesure de toute chose devenant alors non pas l'affirmation d'un relativisme destructeur conduisant inéluctablement au scepticisme mais au contraire celle de la liberté.

Tout ceci se met en place sur fond d'une atmosphère délétère où la crainte de la déchéance le dispute à l'ivresse de la modernité et revient à poser la légitimité de la question morale. Sauf à considérer, et c'est en tout point remarquable dans le registre politique - mais on le retrouve aussi dans le corpus des recherches en management tel que Boltanski a pu l'analyser, que les valeurs - qu'on se garde bien de définir et même de seulement nommer, viennent prendre la première place sans plus en considérer seulement les valeurs. Morin a raison : *les valeurs essaient de fonder une éthique sans fondement*.

Parce qu'effectivement toutes les certitudes se sont effritées, qu'il n'y a plus rien sur quoi pouvoir s'universellement accorder, ne reste plus que la possibilité de produire, champ par champ, sans qu'aucune généralisation soit possible, des éthiques spécifiques à chaque secteur d'activité, qui sont autant de manifestation de cette désolation de l'individu, déchiré entre des impératifs pas nécessairement conciliables mais tout aussi contraignants que possible. Or, implicites ou explicites, ces fondements existent et le travail ici entrepris vise effectivement à les excaver. Il n'est pas de corps théorique sans axiome préalable ; il n'est pas de pratique sociale sans idéologie implicites. Quand, par exemple dans le champ politique, on se navre qu'ici ou là, il n'y ait plus de projet clair, on ne fait pas autre chose que souligner que ces principes, soit ont été abandonnés, soit, au moins, tus.

On ne se propose pas ici de souligner l'idéologie implicite de cette modernité en quête d'elle-même : le travail a été fait, déjà. Nous cherchons au contraire les conditions de possibilités de la morale - ses prolégomènes. Il n'est sans doute pas faux que le projet kantien ait échoué : ce n'est pourtant pas une raison pour ne pas le mener derechef ! de concevoir une *métaphysique des moeurs.*

Ce qui semble assez clair désormais, est combien la dialectique échoue à pouvoir la fonder qui de s'ériger en pouvoir du négatif ne réussit qu'à faire glisser la violence le long de la chaîne des raisons, le long de la chaîne des actes.

C'est donc bien d'abord à une approche de la question de la violence qu'il faut nous attacher ; à celle du négatif ainsi.

Le débat actuel, et le projet ministériel de réintroduire des cours de morale laïque à l'école, sont révélateurs de cet émiettement.

Fonder la morale sur la religion était une autre manière de proclamer combien *toute morale avait besoin de valeurs universelles* et donc, ici, transcendantes. L'origine divine des lois morales était une autre façon d'illustrer qu'elle s'imposait à tous et que sans elle l'homme dérapait invariablement - ce qu'illustrent de nombreux textes mais en premier lieu l'épisode du **Veau d'or**. Mais évidemment ceci ne vaut que pour le croyant et s'est d'ailleurs retourné contre la religion elle-même : sitôt perçue comme superstition - voire idéologie de la classe dominante - rejeter celle-ci revint à rejeter celle-là. Force est par ailleurs de constater que *les préceptes moraux issus de la sphère religieuse sont tous sauf universels* et, pour ne prendre que les interdits alimentaires comme exemple, n'ont que peu de rapport avec les croyances proprement dites et forment un corpus où la spiritualité exigeante le dispute souvent à de simples considérations hygiénistes ou sociales. Les rares préceptes universels - et l'interdit de la violence en est un - pourraient fort bien ce déduire rationnellement - ce que Kant a parfaitement montré. Il n'y a *pas de continuité incontestable entre foi et morale* : les sociétés où la foi occupait voire occupe encore une place prépondérante ne sont ni plus ni moins morales que les autres et la transcendance affirmée des principes ne saurait pas y signifier plus qu'une invite à s'y conformer à l'instar de n'importe quelle loi non plus qu'empêcher qu'on l'enfreigne demain. La grande crainte qui parcourt, plus ou moins tacite, le discours religieux - celle du *si Dieu n'existe pas, tout est permis* - peut aisément se retourner contre elle-même : après tout, les radicalismes et intégrismes de tout poil l'attestent jusqu'au dégoût, si

Dieu existe, tout n'est-il pas alors permis à ceux qui le veulent servir fidèlement ?[51]

Par ailleurs on peut effectivement considérer que l'effort kantien de trouver un fondement rationnel à la morale se sera révélé un échec : on connaît la formule de Péguy selon quoi si l'homme kantien a les mains pures, en revanche il n'a pas de main, souligne cruellement combien le souci d'aller chercher le fondement de la moralité hors de toutes scories matérielles, le situe précisément là où, le domaine des intentions, elle est précisément insaisissable ; où surtout l'action deviendrait impossible si la condition préalable dût en être la moralité des intentions. Inutile de dire combien, de ce point de vue, entendre **Eichmann** en appeler à Kant, ne peut que nous inciter à revenir sur l'approche kantienne du problème ; à tenter de comprendre si et en quoi la raison peut être - ou non - le fondement de toute valeur.

## 17.2 Nihilisme ou refondation ?

Mais écrire que la morale est en miettes n'équivaut pas à dire le désastre - c'est, seulement, souligner que les morceaux, épars ne sont plus liés entre eux mais gisent dans un désordre sans doute plus apparent que réel. C'est écrire qu'en réalité c'est à un véritable travail de retricotage des fondations qu'il faut s'atteler.

La situation n'est pas inédite : elle est même la constante de toute fondation qui en réalité est toujours/déjà une redite. Les fondateurs, nous l'avons écrit déjà, sont tous des exilés qui tentent de reproduire ici ce qu'ils ont perdu ou du abandonner là.

Miettes que ces Tables jetées de colère et qui se brisent ; que ces tables que plus tard il faudra réécrire. Passage crucial pourtant que cet épisode où d'habitude l'on ne retient que la propension au mal de ce peuple à la *nuque raide*, parce qu'il dit plusieurs choses complémentaires et indissociables les unes des autres : *la morale est affaire de formation*, pas de connaissance mais de pratique - où elle rejoint l'enseignement. Il ne suffit pas d'énoncer quelque précepte que ce soit ni pour qu'il soit immédiatement compris ni pour qu'il soit respecté. La moralité est affaire de processus pas d'état ; elle renvoie au temps, à la patience ; à l'échec ; *les préceptes moraux doivent être effectifs* c'est-à-dire susceptibles de produire un effet - et donc en acte. L'échec initial tient ici, c'est révélateur, de la trop longue absence de Moïse, tardant à redescendre de son dialogue d'avec Dieu. Effectifs, ceci signifie que ces préceptes ne peuvent se réduire à des interdits mais doivent pouvoir être des moyens pour

[51] Cioran, *Précis de décomposition*
*Il me suffit d'entendre quelqu'un parler sincèrement d'idéal, d'avenir, de philosophie, de l'entendre dire « vous » avec une inflexion d'assurance, d'invoquer les « autres » et s'en estimer l'interprète - pour que je le considère comme mon ennemi.*

l'homme de réaliser ses propres fins ; la morale est affaire non de logos mais de *dialogue* : pour qu'elle soit effective, il faut non seulement un principe fondateur qui dise les préceptes, mais qu'il y ait des oreilles pour les entendre. Tout à fait révélateur à ce titre est ce jeu, dans l'épisode en question, entre deux doublets : un dieu miséricordieux/un Moïse vengeur lié à un dieu en colère/ un Moïse intercesseur, tout ceci sur fond d'interdiction de la violence. Tout à l'air de se passer comme si les deux protagonistes, après un premier moment de rupture n'avaient d'autre issue que de rétablir le dialogue avec le destinataire final de la Révélation : l'homme.

Ces trois idées sont en réalités liées aux trois pôles qui constituent *l'intention éthique* selon Ricœur :[52]

- pour qu'il y ait morale, il faut préalablement que je prenne conscience à la fois de mon désir de liberté et que je prenne conscience, et ce sera toujours après coup, de l'*écart incontournable entre le désir et la réalité*, entre la puissance infinie de mon désir et les réalisations concrètes.

- pour qu'il y ait morale, il faut encore qu'elle passe par *la reconnaissance de l'autre* et donc à la fois que je reconnaisse la liberté de l'autre et qu'il reconnaisse la mienne. Mais si ce moment est totalement positif - qui est affirmation de l'autre comme un autre moi-même aspirant à la même liberté que moi, s'il est reconnaissance que l'autre est pour lui-même un je, il n'empêche qu'il passe aussi par la négation, la confrontation dans le champ du réel et de la pratique, de ma liberté à celle de l'autre. C'est ici que surgit l'expérience du mal, celle du meurtre primitif perçu dans ce processus dialectique comme un moment nécessaire. Un moment négatif perçu à la fois comme tragique mais comme incontournable : mais après tout s'il n'était pas de meurtre, cela aurait-il un sens de l'interdire. Autrement dit, s'il n'est de moralité possible que dans le rapport à l'autre, celle-ci ne prend son sens qu'avec la radicalité d'un mal qu'on tenterait d'éradiquer.

- pour qu'il y ait morale il faut enfin une *médiation entre les deux exigences de liberté*, un

[52] Ricœur
*La morale apparaît ainsi comme un magistère intériorisé. Quoi qu'il en soit du rapport très complexe entre éthique et politique, on peut dire qu'un être à qui la notion de conscience morale serait tout à fait étrangère ne pourrait pas entrer dans une relation politique saine, sur un mode d'appartenance participative, bref dans une relation de citoyenneté.*
*C'est un problème proprement éthique que de resituer la moralité, avec ses impératifs et ses interdictions, par rapport à l'intention éthique primordiale : ma liberté, ta liberté, la règle. Si l'interdiction était absolument première, et si l'impératif nous était absolument étranger, comment y déchiffrerions-nous jamais le chemin de notre liberté et celui de la reconnaissance mutuelle ? La loi constitue le moment terminal de cette constitution de sens; il présuppose tous ceux qui précèdent. Loin donc d'être le premier, le concept de loi est le dernier. Qu'ajoute-t-il à l'impératif (sous la forme négative de l'interdiction) ?*

intermédiaire neutre : la règle. Cette règle est posée, instituée parce qu'il ne saurait y avoir de commencement absolu. Autant dire que la moralité ne saurait prendre place et vigueur que dans - et par - une institution politique, sociale.

Le moment de la loi via les valeurs, est bien celui, nécessairement terminal, où se révèlent conjointement les exigences d'universalité et de médiation : on ne saurait tout à fait entendre les valeurs comme des absolus sans oublier qu'elles ne pèsent qu'à condition d'une conscience qui ne les jugent positives, ne les reconnaissent pour telles ; à l'inverse un nihilisme radical, outre le scepticisme où il conduit inéluctablement, oublie combien les valeurs constituent précisément la médiation, l'intermédiaire, le dialogue entre les exigences contradictoires de liberté des uns et des autres.

Au fond, la morale débute avec le tragique de la conscience qui mesure son impuissance et s'achève avec la promesse - au moins - d'une double sortie : à la fois du solipsisme radical et de la guerre contre tous.

Poussée à son extravagance, l'affirmation de soi est le meurtre de tous ! mais la reconnaissance de l'autre demeure le risque sans cesse encouru de la négation de soi ! Comment être, avec l'autre, sans ruiner ni l'autre, ni soi-même ? Telle est finalement la seule question de la morale. La promesse morale est ici : que les deux soient possibles conjointement.

## 17.3 Refonder ?

On le voit, de quelque manière que l'on procède, de l'interdit au précepte ou à l'inverse du précepte à l'interdit, il n'est pas de morale qui ne dise le bien et donc le mal ; qui ne dise en même temps notre faillibilité et la promesse d'y échapper. Or, tout se joue dans ce *re* tant il reste vrai qu'il n'est pas de commencement absolu.

Ce que nous avons vu jusqu'à présent c'est combien la relation antagoniste entre le sujet et l'objet débouchait irrémédiablement sur la négation et de l'un et de l'autre ; combien cette double négation entrainait inévitablement une ligne de fracture qui minait toute fondation ; en faisant même de la fondation un problème en soi.

Il nous reste donc bien avant d'envisager quelque refondation que ce soit, de saisir ce qui l'entrave.

Or ceci se joue sur deux plans. La question de l'universalité des valeurs : sur quoi la fonder ? Et ceci en arrière-plan engage bien la question dialectique du statut du négatif et partant de la violence ; la question de la conscience morale : après tout il n'est pas de

précepte moral qui puisse valoir s'il n'est pas d'oreille pour l'entendre ou de volonté pour s'y conformer.

Or justement le procès Eichmann a l'intérêt de poser ensemble ces deux questions : derrière la question du génocide, et donc de l'illustration aveuglante qu'il provoqua de la destruction conjointe du sujet et de l'objet, demeure en effet l'autre question, angoissante et désespérante, de l'incapacité à le reconnaître pour ce qu'il était. Preuve irréfragable de ce que nous énoncions plus haut - *pas de continuité incontestable entre foi et morale* - mais signe en même temps que ni l'interrogation morale ni la culture (voir Heidegger) ne prémunissent en soi contre les pires dérives. La faillibilité est une chose ; l'aveuglement une autre. Ce pour quoi il faut revenir d'abord sur la question de la conscience morale.Ce qui revient en tout cas à rappeler combien la question morale ne se situe pas seulement du côté de l'objet ou du sujet mais bien de la relation entre les deux.

# 18 Conscience morale

Personnage curieux, on le sait, qu'Eichmann lors de son procès en 61 qui mima l'intérêt et l'impassibilité alors même que défilaient images et témoignages qui l'accablaient, contrefaisant même, à l'occasion, l'intérêt. Le digne fonctionnaire obéissant, reconnaissant à l'occasion son souhait d'être relevé d'une tâche qui lui aurait pesé. Des lunettes qui camouflent jusqu'à l'excès ce qui peut demeurer de regard, laissant toute sa place à ce rictus oblique qui lui barre le visage, courtois, respectueux de l'autorité des juges il put paraître aux uns comme l'hyperbole même du cynisme, aux autres, dont notamment Arendt comme la banalité même à l'intelligence médiocre.

Il n'empêche qu'il développa une défense passablement différente de celle des accusés de Nuremberg en faisant notamment, et à la surprise de certains, référence à Kant. Mais en faisant appel aussi, à la question à lui posée du jugement qu'il avait pu se former à propos de R Hoess, à *l'intimité de sa conscience* qu'il n'avait pas à révéler.

## 18.1 Eichmann et la référence à Kant

*Ce que me dicte ma conscience je dois le garder pour moi Eichmann*

Qu'invoquer l'intimité de sa conscience fût pour Eichmann une façon de se défausser est une évidence, en revanche l'intimité a trop partie liée avec la conscience pour que l'argument puisse être simplement évacué. Le motif de l'intimité vient de trop loin, et renvoie à ce point aux fondamentaux de la morale pour qu'on puisse se contenter de n'y voir qu'un subterfuge de prétoire, même s'il devait y avoir aussi quelque chose de cela.

On a ici un partage entre ce qui se dit et se tait, entre ce qui peut être dit et ce qui doit absolument être tu qui ne saurait être un hasard et que l'on retrouve notamment dans le discours que Himmler fit à Poznan en 43 devant un aréopage de SS [53]:

Par trois fois, que ce soit au sujet de la Nuit des Longs Couteaux ou à propos du génocide, cette mention - impérative, mais morale - de ce qui doit être tu. Par trois fois, au nom de d'un intérêt supérieur, non celui de l'Etat, mais de la morale. Rester correct, faire preuve de tact, rester intègre en son âme - et donc fidèle.

H Arendt [54] a parfaitement montré dans son analyse du totalitarisme combien la destruction des juifs devait être radicale et pour cela ne pas se contenter d'exterminer les hommes, mais de les effacer même de la mémoire et de l'histoire et, pour cela, aller jusqu'à effacer les traces de l'extermination autant que celles que pourraient laisser les disparus - actes de naissance etc. Que ce soit ici une des marques du totalitarisme - avoir prise non seulement sur l'espace mais encore sur le temps et donc sur la mémoire - est indéniable. Mais ce que l'on peut comprendre est combien cette destruction est double : à la fois du côté des victimes et du côté des bourreaux :

- du côté des victimes :

> *Les camps ne sont pas seulement destinés à l'extermination des gens et à la dégradation des êtres humains: ils servent aussi à l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose que même les animaux ne sont pas* [55]

un processus, pas du tout improvisé mais parfaitement cohérent qui, progressivement, dépouille l'homme de tous les attributs qui font de lui un homme - destruction de sa personnalité juridique, destruction de la personne morale, la destruction de la différenciation entre individus. En réalité l'affirmation de l'inutilité de la vie humaine ne serait ce que par l'effacement de toute trace et par l'annihilation de toute spontanéité qui pût s'inventer un avenir.

- du côté des bourreaux, une idéologie si forte qu'elle écrase toute individualité en concevant que ce dernier n'est jamais que l'incarnation d'une loi suprême, celle du

[53] *Je voudrais aussi vous parler très franchement d'un sujet extrêmement important. Entre nous, nous allons l'aborder franchement, mais en public, nous ne devrons jamais en parler, pas plus que du 30 juin 1934 (...) C'était pour nous une question de tact de n'en avoir pas discuté, de n'en avoir pas parlé.*
*Être passé par là, et - excepté les cas de faiblesse humaine, en même temps, être resté correct, voilà qui nous a endurcis. C'est une page de notre histoire qui n'a jamais été écrite et ne le sera jamais*
*(...) De toute façon, nous pouvons dire que nous avons réalisé cette mission des plus difficiles, animés par l'amour pour notre peuple. Et ni notre être, ni notre âme, ni notre caractère n'en ont été atteints…*
[54] Arendt, Les origines du Totalitarisme
[55] ibid, p 783

mouvement, de la Nature ou du Führer, qu'importe, mais qui empêche chacun de seulement pouvoir se poser la question de la légitimité de la loi, encore moins celle de la moralité de son obéissance. En identifiant ainsi étroitement individu et loi, la pensée totalitaire se passe aisément du consentement et rend incontournable l'obéissance. Dans un tel régime, les individus ne sont jamais que l'exemplaire apparent de l'Homme, et chaque acte commis n'est jamais que "l'exécution d'une sentence que la Nature ou l'Histoire ont déjà prononcée"

> *[La politique totalitaire ] peut se passer du consensus juris parce qu'elle promet d'affranchir l'accomplissement de la loi de toute action et de toute volonté humaines; et elle promet la justice sur terre parce qu'elle prétend faire du genre humain lui-même l'incarnation de la loi.* [56]

On a ici une application révélatrice du *Führerprinzip* tel que Hans Frank aura pu le développer : le Führer est l'expression du peuple au sens où il est le seul en en saisir l'identité, l'esprit ; il n'exerce pas son pouvoir de manière extérieure - ce qui en ferait un vulgaire tyran - mais au contraire est seul à en exprimer l'esprit ; il n'est ni un représentant du peuple ce qui signifierait qu'il lui fut soumis et que le peuple existât hors de lui, ni un représentant de l'Etat ce qui reviendrait également à le soumettre à ce dernier.

Ce qui revient pour chacun à agir en conformité absolue aux volontés du Führer, d'où l'expression *Agis de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de ton action, l'approuverait.* Il peut effectivement sembler contradictoire de faire référence à Kant dont le troisième impératif catégorique énonçait : *Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même en même temps comme légiférant universellement grâce à sa maxime* mais c'est oublier que si pour Kant l'homme reste libre s'il se soumet à sa propre législation c'est-à-dire aux impératifs de la raison pratique, que donc liberté et obéissance sont parfaitement compatibles parce que précisément se soumettre à la raison c'est être autonome alors que suivre d'autres motifs (intérêt, sentiment, passions, pression sociale...)reviendrait perdre sa liberté morale, dans la pensée nazie au contraire il ne saurait y avoir d'autre autorité que celle du Führer, qui justement exprime seul la plénitude du peuple.

Certes, le nazisme en écrasant l'individu ruine toute possibilité d'une morale quelconque et ne saurait instituer d'autre obligation morale que le dépassement de soi par l'obéissance aveugle à l'instance supérieure qu'est l'esprit du peuple incarné par le Führer. On ne peut alors pas tout à fait dire que Eichmann eût dérogé aux principes qu'il s'est donnés: il va jusqu'au bout de son engagement parce qu'il n'est pas d'autre voie, outre l'obéissance à l'ordre que l'engagement total dans la seule loi qui l'exprime. Rien n'est plus étranger à

[56] ibid, p 816

l'esprit totalitaire que ce droit - voire devoir - de révolte auquel songe Rousseau mais qu'institue la déclaration de 93 [57] : pour qu'il ait un sens encore faut-il que subsiste comme seule source de légitimité, cet individu qui n'obéirait que parce qu'il consentirait. Ici, pas d'individu ; seulement cette inexorable loi du mouvement qui est celle de la Nature et de l'Histoire qu'exprime et que meurt le Führer.

Ironie de l'histoire, certes, que de voir ainsi un des acteurs de la solution finale se servir de Kant qui demeure l'un des hérauts de l'humanisme mais une ironie amère qui montre combien l'exigence de faire un avec la loi se transforme en un piège insoluble sitôt qu'elle s'allie à l'effacement de la conscience individuelle.

Il ne s'agit évidemment pas de tenir pour égales les deux places mais en saisissant combien effectivement il s'agissait ici d'une destruction de l'homme dans l'homme au profit d'un esprit du peuple collectif et impérieux, dont l'ubris n'est pas la moindre des caractéristiques mais la culture de la mort.

H Arendt le souligne : une des caractéristiques essentielles de cette idéologie est son ivresse de l'histoire. *Les idéologies ne s'intéressent jamais au miracle de l'être.* Elles ne rendent pas compte de ce qui est mais de ce qui devient ; elles ne tiennent jamais compte du réel pour en appeler à une réalité supérieure cachée derrière l'apparente immédiateté et dont elles seules auraient le secret et la capacité de le réaliser.

C'est ceci encore qui transparaît tant dans le discours de Himmler que dans la défense d'Eichmann : cette volonté non pas tant de faire l'Histoire que de l'accompagner en en devenant l'instrument le plus fidèle, le plus soumis. Il y a, sans doute, chez Himmler, la conscience d'une limite franchie qui empêche que rien ne puisse jamais être révélé demain comme si, identiquement à leurs victimes à qui ils auraient fait passer la ligne qui les séparait de l'humain, eux aussi étaient passé de l'autre côté, de ce côté dont aucune logique ni morale ne peut rendre compte, encore moins justifier.

Cet outrepassement a une cohérence interne, certes, mais n'est ni humaine, ni individuelle : il est empêchement absolu.[58]

---

[57] **Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs**

[58] Primo Levi, Si c'est un homme, p 160
Détruire un homme c'est difficile, presque autant que le créer: cela n'a été ni aisé ni rapide, mais vous y êtes arrivés, Allemands. Nous voici dociles devant vous, vous n'avez plus rien à craindre de nous: ni les actes de révolte, ni les paroles de défi, ni même un regard qui vous juge.

# 19 De l'intimité de la conscience

*Ce que me dicte ma conscience je dois le garder pour moi* Eichmann

Qu'invoquer l'intimité de sa conscience fût pour Eichmann une façon de se défausser est une évidence, en revanche l'intimité a trop partie liée avec la conscience pour que l'argument puisse être simplement évacué.

## 19.1 Du serment

Il joue, en la matière, l'opposition entre d'une part, le serment qu'il prêta, et dont on ne le délia point, et les sentiments intimes qui furent les siens et qu'il ne peut expliciter ; d'autre part. Entre l'impératif social et l'impératif moral. - avec ce qui semble pour lui évidence, que la fidélité au serment prêté prend invariablement le pas sur toute autre considération.

Le serment dérive de *sacramentum*, le sacrement, est a donc partie liée avec le sacré - ce à quoi l'on peut d'autant moins déroger qu'il eût été prêté devant Dieu. L'équivalent grec est ὅρκος, ce qui enferme ou contraint qui a partie liée avec ερκοσ - clôture, cloison, jardin - du radical Ερα - enfermer.

Inutile alors de rappeler combien ce serment renvoie alors à la fois à ce qu'il y a de plus sacré en soi, mais aussi à ce que l'on tait, enferme ou emmure. Comment, derechef, ne pas songer, à ce que nous écrivions alors, sur l'un des sens possible de la fondation : l'enfouissement d'un cadavre ? Ce qu'il y a au fond, s'enferme ou se tait. Voici le secret. Mais agir, c'est toujours sortir, on le sait, parcourir les limites hors de la cité en même temps que consacrer cette dernière. La morale commence où gît l'incertitude, l'hésitation, le flou : elle est tentative de sortie de cette confusion ; sortie de la tourbe, résolution de la contradiction. Elle se veut ainsi choix - qui, à la racine, semble ne jamais pouvoir être résolution d'une contradiction, et donc sûrement pas transaction, mais au contraire choix de l'un des deux termes - et donc délaissement de l'autre. Point de dialectique ici ; aucun espoir que de l'antagonisme s'élève une quelconque synthèse qui réconcilie le dilemme originaire : non, tout à l'opposé, et c'est bien ce en quoi cette crise originaire est passage, une alternative simple, deux termes irréconciliables : la nécessité d'un choix

## 19.2 De l'intimité

Il n'est pas de culture qui ne distingue d'entre ce qui se montre et se cache, qui se dit ou se tait, d'entre ce qui est respectable ou ne le serait pas.

Le droit canon distinguait d'entre le *for extérieur* - la juridiction temporelle de l'Eglise - et *intérieur* - son autorité sur les choses spirituelles. Ce for, qui prend le sens de tribunal, vient évidemment de forum, de cette place publique où se géraient les affaires communes. Et ce

ne saurait être un hasard. L'intimité n'a de sens que par rapport à ce qui n'est pas elle mais comment ne pas voir que le verbe intimer dit assez bien l'ordre implicitement suggéré ; à la fois la hiérarchie et le jugement.

L'intimité c'est d'abord ceci : une affaire de territoire - et donc de limites.

Le grec pour évoquer l'intime dit αιδωσ qui désigne à la fois les sentiments de honte, de pudeur et d'honneur. Ce qui est logique dans la mesure où se joue ici le respect, soit celui que l'on doit à qui s'exprime avec pudeur, soit celui que l'on doit à l'autre en taisant ce qui ferait honte à soi comme à l'autre. Montrer ce qui ne devrait pas l'être c'est offenser la dignité - tant la sienne que celle de l'autre. Il y a donc bien ici un partage entre le visible et le caché, entre l'espace intérieur et public : le grec nomme δημοσιοσ, ce qui est public ou qui appartient à l'Etat - terme issu de δημοσ qui, avant de signifier le peuple, désigne terre, territoire appartenant à une communauté et dérive de la racine Δα- diviser, partager. Ce qui, en revanche indique le propre, ιδιος, ou ιδιοτης qui désigne l'homme privé par opposition à l'homme public ou à l'Etat demeure précisément ce qui doit être traité avec pudeur et respect. Le respect quant à lui, étymologiquement action de regarder en arrière, s'exprime bien par αιδωσ quand il s'agit de soi ou de l'autre et par σεβω quand il s'agit de la vénération des dieux.

Le grec et le latin, surtout, soignent donc étroitement cette distinction entre le privé et le public, entre ce qui peut être exprimé et ce qui doit être tû. Reste étonnant, qui file toutes les acceptions, cette étrange collusion entre ce qui est le plus digne de respect et ce qui est honteux, comme si la profondeur de l'intime était honteuse ou plus exactement qu'il fût honteux de l'excaver. Car l'autre constante demeure bien celle d'une réalité que l'on enterre ou déterre et qui sera débattue, jugée sitôt que déterrée. Inexorablement ce partage entre un espace intérieur et extérieur signe en même temps la partition des rôles entre féminin et masculin, la femme demeurant dans l'espace grec, celle qui ne sort pas du foyer, qui ne voyage pas et ne se heurte donc jamais à l'étranger voire à l'hostilité. Figure antique d'Hestia, quand l'homme renverrait plutôt à Hermès, la femme est ce qui consacre, purifie - notamment au retour au foyer du voyageur - mais demeure ce qui doit être sinon tu en tout cas exprimé avec une extrême réserve - pudeur. De là à considérer que la conscience intime soit une forme de la féminité, il n'y a qu'un pas que l'on peut d'autant plus aisément franchir qu'à sa manière elle rejoint la théorie freudienne de la bisexualité. Tension entre l'intime qu'il faut préserver pour conserver son intégrité et le public qu'il faut bien affronter pour conserver son être, tension entre un extérieur qui ne peut manquer de vous menacer

ou d'empiéter mais qui demeure néanmoins la seule opportunité d'exister tant le passage à l'acte est la condition même de l'existence faute de quoi l'on se réduirait à une pure virtualité ; tension enfin *in imo pectore* entre tout ce que nous croyons nous définir où se partagent le glorieux et le honteux, l'aspiration à être et le désir le plus frustre qui nous fait parfois nous exprimer *ab imo pectore* et révéler à l'autre notre intimité.

Mais l'intime ne se résume pas à cette part d'ombre, il engage aussi ce que l'on aime, tout ce avec quoi l'on a une relation privilégiée. Est φιλος, celui qui entre dans notre intimité, avec qui on entretient des relations privilégiées. Le terme a partie liée avec le pacte- *foedus* -, mais aussi la confiance voire la foi- *fides*. L'intime engage donc à plus d'un titre la réciprocité : à la fois le respect que l'on doit à l'intimité de l'autre mais que l'on attend de lui en retour ; mais aussi le don de et à celui avec qui on vit en intimité - οαριζω. S'ouvrir à l'autre, exhiber ce que d'ordinaire l'on cache, revient bien à une relation privilégiée - c'est faire entrer l'autre dans l'intime - et c'est cette entrée qui marque la relation mais donc aussi la reconnaissance. Que ceci se joue de la persuasion, de la conviction voire de la séduction est indéniable. πειθω désigne l'acte de persuader d'où le grec tire aussi πιστις qui est à la fois la confiance en autrui, la foi, la fidélité et le serment qu'on prête c'est-à-dire l'engagement. Tiré du radical Πιθ signifiant lier , le terme dit au mieux le terme dit au mieux ce qui de l'intime se joue de la relation. En réalité on peut envisager l'intime à la fois d'un point de vue statique et alors il est ce qui se défend et se tait pour préserver son intégrité ; mais aussi d'un point de vue dynamique mais alors il est ce qui se donne sous la forme d'un engagement qui vous lie, qui vous oblige ; mais un engagement qui, sous peine de nullité ou vulgarité, ne saurait se galvauder en se répétant à l'infini.

## 19.3 De la conscience

L'intime, ainsi partagé entre le Δα qui partage et le Πιθ qui relie, dit avec une extraordinaire précision la tension dont il est l'objet dans la construction même de la conscience. Par quelque biais qu'on l'entende, et avant même qu'on la conçoive comme conscience morale, la conscience est effectivement déchirement, isolement, séparation. Qui prend conscience de lui-même, prend d'abord conscience de l'écart vertigineux qui le sépare à la fois du monde et de l'autre. Ce n'est pas l'objet ici d'analyser ni les origines ni les différentes théories de la conscience ; on peut néanmoins arguer assez aisément que la conscience de soi - ce sentiment que j'ai d'exister à l'écart et seul - est la première source à la fois du spiritualisme et, plus généralement, de tout dualisme métaphysique en offrant l'impression - l'illusion ? - d'appartenir à un ailleurs, à un autre monde - à la fois supérieur et extérieur, transcendant donc - qui fait le fond de tout anthropocentrisme. Mais force est en

même temps de constater que cette conscience est d'abord sinon tragique en tout cas vide.

C'est ce qu'à la fois, dans des perspectives théoriques très différentes, peuvent énoncer à la fois Alain et Sartre :

> *Il s'agit de mettre en forme la morale universelle. Et le résultat semble d'abord négatif, vide : l'impératif catégorique, ou le devoir, est un commandement qui refuse le secours de l'habileté et de la prudence, qui vaut par soi. Mais hors de l'habileté et de la prudence (la règle du Bien, et, au fond, de l'Utile), il n'y a plus de règle. Morale purement formelle, inhumaine*[59]

mais aussi

> *Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance, qui la constituent comme une conscience.* [60]

Vacuité double assurément tant cette conscience démunie de tout contenu ne se manifeste que dans la relation - la visée - de ce qui n'est pas elle ; tant aussi elle échoue à se donner des valeurs saisissables dont on ne puisse énoncer qu'elles ne seraient que des extrapolations d'impératifs sociaux, d'apprentissages culturels, d'adaptation à des règles politiques à quoi l'on ne parviendrait pas à se soustraire. Vacuité encore que cette impossibilité à déterminer ce qui finalement justifie nos actes, le seul intérêt, le souci d'efficacité ou l'intention et qui fait qu'il n'est finalement pas plus possible de juger l'acte de l'autre que d'être assuré de la validité des siens.

Mais on ne saurait omettre en même temps combien cette conscience ne saurait être sans ce vis-à-vis qui la rend possible, sans ce quelque chose qu'elle vise. Autant dire que la conscience est lien ce que le cum qui la préfixe évoque au mieux. Ce lien elle le pose par le langage, la connaissance - et l'on sait que logos signifie d'abord reccueillir, rassembler ; mais dans et par les rapports qu'elle entretient avec l'autre, la famille, le groupe ...

A ce titre, on peut entendre cette conscience intime, entendue d'un point de vue statique, comme une pathologie : la résistance d'une conscience qui pour éviter les débordements de ses pulsions se maintient dans l'isolement. Ce que cet isolement menace - le sentiment d'exister - la mauvaise conscience le rétablit.

> *Cette détresse de la conscience d'exister à la base d'une rigidité morale, nous la retrouvons chez de nombreux fanatiques. Le discours des fanatiques religieux ou politiques équivaut à une quête de pureté aveugle. Cette quête s'est donnée pour justification de passages à l'acte monstrueux dès lors que, pour le fanatique, l'innocence est une impossibilité ontique. Il n'y a pas d'innocent pour le fanatique, il n'y a que des coupables. Le fanatisme repose sur un double mécanisme, la conscience d'exister est réduite, sous l'effet des angoisses dépressives et d'anéantissement, à*

[59] Alain *De la conscience morale Avant Propos*
[60] Sartre *Situations I, Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl p. 31-35.*

*une mauvaise conscience. Cette mauvaise conscience qui ramasse la totalité de la conscience d'exister réduit, à son tour, le contact à autrui et compromet l'édification du sentiment d'altérité. L'autre, réduit au même, porte alors la faute et l'impureté auxquelles le sujet s'était préalablement réduit.*[61]

Il ne s'agit évidemment pas de réduire le comportement d'Eichmann à une simple pathologie - ce serait trop simple et rendrait mal compte de l'amplitude du problème. Pas plus qu'il n'est question d'y réduire l'intimité. Mais force est d'admettre que si cette dernière nous est apparue à la fois comme une fermeture et une ouverture, à la fois comme honteuse et respectable, à la fois comme une protection contre l'autre, une préservation de soi et en même temps un appel de l'autre, précisément il y a crise, crise des fondements pour parler comme Morin, ou pathologie pour parler comme Freud, sitôt que ces deux dimensions paradoxales ne concourent pas ensemble à la construction du Moi. Que le repli sur soi, sur l'intimité apparaît toujours comme une réaction de défense qui à tout coup privilégie l'affirmation de soi à coup de négation de l'autre.

Comment alors ne pas songer à la définition du préjugé d'Alain :

*Mais le principal appui du préjugé est l'idée juste d'après laquelle il n'est point de vérité qui subsiste sans serment à soi ; d'où l'on vient à considérer toute opinion nouvelle comme une manœuvre contre l'esprit. Le préjugé ainsi appuyé sur de nobles passions, c'est le fanatisme.* [62]

Par un étroit retournement, la mauvaise conscience sur-évalue le moi en lui offrant le surplomb de la fidélité à soi d'autant plus méritoire qu'elle semble susciter la réprobation, en tout cas l'incompréhension commune. Le sujet s'affirme en se niant, se nie en s'affirmant héraut d'une cause qui le dépasse, lui et ses tensions. C'est dans ce sens que l'on peut dire que cette intimité où l'on se réfugie pour ne pas trancher le dilemme, ce serment que l'on enferme et tait fonctionnent comme une loi sans désir et coïncident très exactement à la négation du sujet.

*Affirmer une loi morale qui ne tienne pas compte du désir équivaut à l'ériger sur l'absence de sujet, à l'inverse vouloir fonder le désir sur une absence de référence à la loi, c'est lui dérober son objet. Voilà comment Kant et Sade peuvent être rapprochés.*

Qu'importe alors, que l'on considère que la conscience morale soit innée[63], fonctionne

[61] ALAIN BOUREGBA, Transgression morale et mauvaise conscience
[62] Alain Eléments de philosophie
[63] Rousseau, Émile ou de l'éducation.
« Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions. »

Nietzsche Généalogie de la morale
« On aura sans doute deviné ce qui s'est passé en réalité avec [la naissance de la mauvaise conscience] : la volonté de se torturer soi-même, la cruauté rentrée de l'homme-animal refoulé dans sa vie intérieure, repoussé en lui-même, enfermé dans « l'Etat » pour être apprivoisé, et qui a inventé la mauvaise conscience pour se faire du mal, après que l'issue naturelle de la volonté de faire du mal eût été bouchée, — Quelle bête démente et triste que l'homme ! Quelles inventions lui viennent en tête, en quelle contre-nature, en quels paroxysmes de déraison,

comme un démon, pour dire toujours le vrai et le juste ou qu'on la considère seulement comme l'intériorisation - via l'interdit et le refoulement - des normes sociales car cela revient au même. Oui, pour que morale il y ait, encore faut-il une conscience pour l'entendre ; mais, non elle ne lui est extérieure que pour y être insérée, enfouie que pour être excavée et si intimité il y a, elle n'est soulignée que pour être transgressée.

## 20 De l'intention morale

P Ricœur rappelle qu'avant toute loi morale, il faut que lui précède l'intention :

> *Le propos de cet essai est de mettre au jour l'intention éthique qui précède, dans l'ordre du fondement, la notion de loi morale, au sens formel d'obligation requérant du sujet une obéissance motivée par le pur respect de la loi elle-même. Si je parle d'intention éthique plutôt que d'éthique, c'est pour souligner le caractère de projet de l'éthique et le dynamisme qui sous-tend ce dernier. Ce n'est pas que l'idée de loi morale n'ait pas sa place en éthique. Elle a une fonction spécifique ; mais on peut montrer que celle-ci est dérivée et doit être située sur le trajet d'effectuation de l'intention éthique.* [64]

L'intention tend, raidit, est l'effort vers un but. Nous avons écrit que la fondation est un moment, mais l'intention a bien un lieu : celé dans l'intime qui se tient coi, dans ce moi tout dépenaillé qui implose de sa tension même, dans ce moi dont tant la structure que l'inconscient disputèrent l'intégrité.

### 20.1 L'illusion ou l'entêtement d'être Je

On peut légitimement se demander comment et pourquoi, en dépit de tous les dénis, subsiste cette volonté - cette illusion ? - d'être autonome - ou tout au moins de le vouloir être. *L'homme n'est pas un empire dans un empire*, affirmait Spinoza et tout dans notre savoir qui ne roule que de déterminations en déterminations, qui n'entend que les choses causées ou causantes, récuse la possibilité même d'une origine radicale qui échappât à l'enchevêtrement déterministe.

Faut-il y voir l'excès de puissance de la volonté sur la raison comme le crut Descartes qui y vit aussi l'origine même de nos erreurs ? mais ce ne serait encore qu'une partie de la réponse : pourquoi, précisément cette réticence de notre volonté à se soumettre ?

On peut y voir l'effet tragique du rapport dialectique que l'homme entretient avec le monde : c'est en tout cas ce qu'affirme Hegel[65]. Parce qu'il se pense, parce qu'il a conscience

---

en quelle bestialité de l'idée il se répand pour peu qu'on l'empêche d'être bête de l'action !… Trop longtemps l'homme a considéré ses penchants naturels d'un « mauvais œil », si bien qu'ils ont fini par se lier intimement en lui avec la « mauvaise conscience ». On pourrait tenter l'inverse, en soi rien ne s'y oppose — mais qui serait assez fort pour cela ?

[64] Ricoeur, Avant la loi morale : l'éthique
[65] Hegel, Phénoménologie de l'esprit

de lui-même, il ne peut que se sentir à la fois du monde et devant le monde : c'est dans ce *devant* que réside tout le problème, tout le tragique, d'un être qui ne coïncide jamais véritablement ni à lui-même, ni au monde où il se meut. Étranger, presque, à un monde qu'il cherche inévitablement à se soumettre, ne serait-ce que pour s'affirmer lui-même, avec ce sentiment très fort d'une supériorité qui tiendrait moins de sa mégalomanie que de sa position si particulière. Écartelé entre une négation de l'altérité qu'il ne peut faire aboutir faute de s'y consumer lui-même et la certitude de son extériorité qu'il ne peut asseoir qu'en se soumettant à quelque transcendance divine, l'esprit toujours en chemin, objet d'une odyssée - on l'a souvent écrit - apparaît décidément comme une coquille au contenu sinon absent en tout cas insaisissable. [66]

Mais ce n'est pas seulement ce rapport dialectique à l'objet qui confère au sujet le sentiment de sa différence ou de son intégrité, c'est, peut-être même avant tout, la certitude où il est plongé de ne pouvoir véritablement communiquer ce qu'il ressent, ni d'ailleurs de pouvoir ressentir ce que l'autre éprouve. Certitude de la forteresse ! Comment ne pas se sentir à l'écart quand rien de ce qui vous touche ne peut être transmis autrement que par le truchement malaisé d'un langage qui n'est pas fait pour cela et ne saurait communiquer autrement que par analogie bien aléatoire l'intimité de ce que nous ressentons ?

Que l'art - en général - la poésie tout particulièrement - soit cette tentative désespérée, généreuse, si profondément humaine, de contourner l'obstacle et de faire dire, malgré tout, par le langage ce qu'il est impropre pourtant à exprimer ; que l'art soit cette poursuite sans autre finalité qu'elle-même, qui justifie qu'Aristote tînt à distinguer d'entre la τέχνη et la ποίησις et mettre en avant ce qui gisait de création, représente finalement le côté positif de

---

L'homme est un être doué de conscience; et qui pense, c'est-à-dire que, de ce qu'il est, quelle que soit sa façon d'être, il fait un être pour soi. Les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon, tandis que l'homme, parce qu'il est esprit, a une double existence; il existe d'une part, au même titre que les choses de la nature, mais, d'autre part, il existe aussi pour soi, il se contemple, se représente à lui-même, se pense et n'est esprit que par cette activité qui constitue un être pour soi.

[66] Feuerbach, L'essence du christianisme

C'est par l'objet que l'homme devient conscient de lui-même: la conscience de l'objet est la conscience de soi de l'homme. A partir de l'objet, tu connais l'homme; en lui t'apparaît son essence: l'objet est son essence manifeste, son Ego véritable, objectif. Et ceci ne vaut pas seulement pour les objets spirituels, mais même aussi pour les objets sensibles. Même les objets les plus éloignés de l'homme, parce que et en tant qu'ils sont objets, sont des manifestation de l'essence humaine. Même la lune, le soleil, les étoiles crient à l'homme gnôthi seauton (...) A l'homme seulement appartient la pureté, l'intellectualité, le désintéressement dans les joies et les émotions -seul l'homme célèbre la fête optique de la contemplation. L'œil qui regarde le ciel étoilé, qui voit cette lumière inutile et inoffensive sans communauté avec la terre et ses besoins voit dans cette lumière sa propre essence, sa propre origine. L'œil est de nature céleste. C'est pourquoi l'homme ne s'élève au-dessus de la terre que par l'œil: c'est pourquoi la théorie commence avec le regard dirigé vers le ciel. Les premiers philosophes étaient astronomes. Le ciel rappelle à l'homme sa destination: celle-ci n'est pas seulement l'action, mais aussi la contemplation.

cette incommunicabilité en traduisant le refus si humain de s'y laisser enfermer.

Pour autant, il n'en efface ni la rugosité, ni la douleur et met sans doute en avant combien la première expérience que l'on fait de l'autre, avant d'être un fait rationnel ou cognitif, est celle d'une parole vaine, voire même celle du silence. Comment, dès lors, ne pas s'entêter à se vouloir *Je* quand tout vous sépare de l'autre ? Comment ne pas tenter néanmoins ne pas l'approcher ?

Car ce que dit d'autre l'incommunicabilité c'est combien l'intention éthique ne se joue pas d'abord dans une quelconque réflexion abstraite que le moi porterait sur lui-même, non plus que sur son rapport à l'autre ; n'est pas affaire de raison mais d'abord, bien plus abrupte, une affaire d'expérience - celle du corps de l'autre. Jeté en face de moi, épais, obscur. Pour Lévinas, ainsi, la pensée éthique s'appuie non sur un quelconque raisonnement mais au contraire sur ce qui s'éprouve devant la présence de l'autre.

Tout l'intérêt de cette approche, à rebours de la dialectique hégélienne, même si elle fait identiquement de l'expérience de l'autre le fait fondateur de toute humanité et de toute socialité, réside non seulement dans l'émotion - plutôt que la raison - mais surtout dans la rupture qu'introduit la présence de l'autre : l'expérience faite de l'autre, du corps de l'autre comporte en même temps celle de l'irréductibilité du corps de l'autre et celle de la vulnérabilité de telle sorte que ce corps lui apparaît à la fois démuni et inviolable. Ce corps qui lui apparaît comme un visage dit en même temps *"tu ne tueras point*". [67]

Lévinas insiste sur l'asymétrie de la relation : c'est qu'effectivement elle brise l'unité d'un moi que la pensée pourrait laisser croire substance ne subissant que dans le temps et l'espace des altérations qui ne pourraient être qu'accidentelles et certainement pas substantielles. C'est que l'intégrité du sujet n'est pas à rechercher en lui seul mais uniquement dans cette expérience originaire où la distance et la proximité de l'autre s'entremêlent, où son irréductibilité réside en sa fragilité même.

> *L'espace intersubjectif est initialement asymétrique. L'extériorité d'autrui n'est pas simplement l'effet de l'espace qui maintient séparé ce qui, par le concept, est identique, ni une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par une extériorité spatiale. C'est précisément en tant qu'irréductible à ces deux notions d'extériorité, que l'extériorité sociale est originale et nous fait sortir des catégories d'unité et de multiplicité qui valent pour les choses, c'est-à-dire valent dans le monde d'un sujet isolé, d'un esprit seul. L'intersubjectivité n'est pas simplement l'application de la catégorie de la multiplicité au domaine de l'esprit. Elle nous est fournie par l'Eros, où, dans la proximité d'autrui, est intégralement maintenue la distance dont le pathétique est fait, à la fois, de cette proximité et de cette dualité des êtres. Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre.* [68]

[67] E Lévinas, Ethique et infini
[68] E Lévinas, de l'existence à l'existant, l'hypostase

D'où le silence ! l'autre s'impose à moi comme ce qui à la fois me constitue et m'échappe : l'intersubjectivité est première et la relation à l'autre m'interdit de pouvoir l'envisager autrement que comme une fin sous peine de cesser d'être un homme. Mais pour autant, le point de vue de l'autre, tout symétrique qu'il puisse sembler au mien, me reste insaisissable.

*Je ne pourrai jamais me mesurer au secret de l'altérité. L'essence même de l'altérité, c'est le secret* [69]

Positivité parce que je me constitue dans ce rapport à l'autre où l'hospitalité que je lui dois renvoie comme en miroir celle qu'il m'accorde; positivité encore que cette irréductibilité qui nous maintient ensemble dans ce vis-à-vis qui nous constitue et fonde ; positivité enfin parce que cette hospitalité inconditionnelle m'empêche ainsi que l'autre de nous renfermer sur nous-mêmes.

Inquiétude pourtant au moins dans le sens où ni moi ni l'autre ne peut plus désormais être entendu comme une substance toujours égale à soi-même mais comme un silence, voire un mystère, que je ne puis jamais vraiment élucider. Et, ne pouvant jamais vraiment savoir qui est l'autre, qui toujours m'échappe, je ne puis non plus jamais vraiment savoir qui je suis, deviens, face à cet autre qui s'absente.

Ainsi, pour Lévinas, l'éthique se fonde sur ce déchirement initial, sur ce face à face redoutable d'une relation sans intermédiaire ni médiation ; sur cette présence irréductible du corps de l'autre qui non pas comme un objet mais immédiatement se pose et s'impose à moi. Par un certain côté, Lévinas inscrit l'interdit de la violence dans une expérience originaire mais, en même temps nous condamne à l'écart maximal entre la réalité où règne la violence et l'émotion qui nous l'interdit ; à l'écart maximal entre l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes et du monde et la réalité de nos pratiques. Mais c'est dire en même temps que le secret de la moralité ne se situe pas dans l'observance de quelques préceptes qui nous précèdent, de quelque dit d'une divinité transcendante mais réside au contraire, comme si l'homme ne pouvait compter que sur lui-même et que le chemin vers dieu passât par la relation à l'autre, dans une responsabilité qui le constitue et dont il ne peut se décharger sur personne, et, assurément pas via un quelconque rituel qui le consacrant prendrait sur lui la charge de la faute.

De ceci on peut tirer plusieurs conséquences :

C'est dans la relation à l'autre et non dans le sujet pensant, voire dans l'objet qu'il faut penser le problème de la question morale. L'expérience de l'autre est un fait, incontournable dont nul ne peut s'affranchir à moins de s'y dissoudre en son humanité. Ce

[69] Derrida, Jacques. 2004. La vérité blessante. Europe, mai, n° 901, Dossier Jacques Derrida, 102-108

qui ici confère quelque épaisseur à l'humanité de l'homme, quelque solidité empreinte on l'a vu de fragilité, c'est précisément la solidarité. A ce titre Eichmann se ment à lui-même en affirmant vouloir garder pour lui l'intimité de sa conscience. S'il est bien une différence radicale entre la perspective dialectique et celle de Lévinas, elle tient bien en ce qu'ici l'altérité n'est pas ce qui doit être combattu, ni même seulement dépassé, mais ce qui doit au contraire être appelé. L'autre n'est pas ma négation mais ma condition. Que cette relation soit ambivalente, pathétique, dit Lévinas, ceci ne saurait surprendre tant elle participe du désir, de l'Eros et pas de la raison, précisément. S'il reste bien une question à élucider c'est encore une fois celle de la violence qui apparaît, et pas seulement dans une perspective freudienne, comme l'antithèse d'Eros. C'est que l'immédiateté de la relation originaire à l'autre, par quoi je suis responsable de lui comme lui de moi n'est assurément pas suffisante pour constituer une communauté. Pour que le passage à l'acte soit possible, qu'il puisse produire de l'effet et que ce dernier soit attesté, encore faut-il que l'on sorte de ce duo immédiat et que soit réglée la manière dont la liberté de chacun puisse s'affirmer sans nuire à celle de l'autre, sans s'opposer à ni détruire celle de l'autre : bref, il faut bien un médiat, un intermédiaire, une règle, une loi qui fonde précisément la communauté sociale, politique. La société ne fonde pas la morale, qui lui précède, mais lui donne une réalité. C'est le moment du *Il*, repéré par Ricoeur, c'est aussi le moment du passage à l'acte. Il en va ici comme du langage, écrit-il, qui a bien besoin d'un tiers abstrait, dont le concret fût une modalité mais qui en même temps, parce qu'extérieur et transcendant, est tiers exclu qui témoigne. Ce tiers, cet x, cet actif circulant, qui constitue le fait social : la règle, la valeur. Or, celle-ci, point commun, espace d'échange, extrapole au sens étymologique du terme c'est-à-dire porte au-dehors ce qui demeurait le propre de l'intimité. Au fond, la loi n'impose pas, elle expose. Elle généralise.

## 21 Le passage à l'acte .... l'acte du passage

Dans une conférence récemment republiée, H Arendt revenait sur ce concept si mal reçu en son temps : la banalité du mal dont elle se justifiait en partie en protestant qu'il ne s'agissait que de la constatation empirique de la médiocrité du personnage Eichmann et certainement pas d'un concept. Au fond, voulait-elle dire, Eichmann est un sot, qui ne se serait jamais posé beaucoup de questions, qui n'aurait jamais vraiment pensé. Nous avons déjà rendu justice de ceci, et Arendt elle-même en rendit compte : sa référence aux impératifs catégoriques de Kant montrait au moins que cet homme, quand même il sût comme on dit s'arranger avec sa conscience, n'était ni un sot ni un inculte.

Mais ce n'est pas tout à fait de ceci dont parle Arendt qui, se saisissant de Kant pointe la différence entre connaissance et pensée, cette dernière se distinguant de la production des savoirs par ceci que non seulement elle fût étrangère à tout soucis d'utilité mais que surtout elle fût plus un retour sur le rapport de l'homme au monde, plutôt qu'une étude de celui-ci. Bref - la recherche du sens, de la valeur. . [70]

La formule, pour cinglante qu'elle soit, n'est sans doute pas tout à fait exacte : Montaigne, après tout, ne fit pas autre chose que de se demander comment vivre avec ce si petit viatique de connaissance ; Descartes, lui-même, en dépit de la rigueur de sa démarche qui allait bien être la source des sciences modernes, demeure quand même celui, qui, désespéré de ne rien savoir de certain, se pose la question, seul, certes, de la valeur de la connaissance détenue, mais de sa propre valeur. Et que dire d'Augustin d'Hippone ?

La question n'est pas sans importance qui renvoie effectivement à celle de l'intention mais aussi à la définition du mal : pour autant qu'il ne soit pas faux qu'être mauvais c'est commettre un acte mauvais en sachant qu'il est mauvais deux questions indissociables se posent : d'une part, il suffirait de ne jamais se poser la question de la valeur de ses actes pour se pouvoir dédouaner à coup sûr ! C'est bien tout le problème du délit d'intention trop insaisissable pour pouvoir être imputé sans risque ; d'autre part, rien, ni nos connaissances avérées, ni la pensée au sens ici défini, ne saurait nous prémunir contre les risques d'actions sinon mauvaises en tout cas aux conséquences funestes.

## 21.1 Agir

La relation à l'autre, sous l'aune de ce visage qui est vu mais jamais saisi, si elle est d'emblée éthique, au sens de Lévinas demeure cependant dans l'intimité d'une conscience, désormais responsable mais surtout sujette, soumise à l'autre. Mais exister, c'est mettre en scène, en œuvre, cette responsabilité : c'est agir. Tant qu'on en reste à ce visage, à ce duo intime avec l'autre, la responsabilité demeure une aimable virtualité qui porte en elle toutes les promesses mais aussi tous les risques. Et, effectivement, il suffirait de ne pas se poser la question, pour ne pas voir et ainsi croire pouvoir se dispenser de toute responsabilité à l'égard de l'autre, et ce d'autant plus, on m'a vu, qu'il est l'essence même de ce qui échappe.

Mais vivre, c'est agir et revient à faire des choix. Où nous retrouvons les carrefours. Revient toujours plus ou moins à affirmer sa propre liberté au risque de menacer celle de l'autre.

[70] H Arendt Considérations morales P 40
Le problème, c'est que très peu de penseurs nous disent ce qui les a fait penser, et il y en a encore moins qui se sont souciés de décrire et d'examiner leur expérience de penser

Trois données méritent d'être rappelées qui ensemble constituent toute la difficulté mais aussi le tragique de l'acte :

- *il n'est pas d'acte qui ne constitue une évaluation implicite*, qui ne comporte sinon une métaphysique, en tout cas une idéologie implicite. User de l'animal dans les champs pour tirer la charrue, l'abattre pour se nourrir, entraîne tautologiquement l'infériorité de l'animal qui autorise son instrumentalisation. Interdire la zoophilie comme il est à multiple raison répété dans le Deutéronome, signale la même hiérarchie des êtres. Il n'y a pas d'acte neutre : celui-ci prend toujours place dans un contexte social, historique, culturel dont il respecte ou transgresse les normes qu'il rend par là-même visibles. Agir c'est se mettre sous le regard, non pas de l'autre, mais des autres, celui de la collectivité, de la communauté qui va l'apprécier ou réprouver pour sa conformité ou ses conséquences. Le grec a raison lorsqu'il écrit αγγο : c'est mettre en mouvement, certes, mais c'est aussi rassembler le troupeau qui s'égare. L'acte est toujours déjà une synthèse qui tente de réunir ce qui est séparé : moi de l'idée que je me fais, mes désirs du réel qui en entrave la satisfaction, moi du collectif sous le regard de qui je suis et dont j'attends l'approbation pour continuer à être.

- *tout acte relève de la sortie*. Tel le pâtre poussant son troupeau hors les murs, ou se laissant entraîner par lui, et conquérant par là de nouveaux espaces, celui qui agit ex-prime en même temps qu'il s'ex-pose. Le grec le dit bien ἔκστασις, il est question ici de transport, de désir par où l'on se porte hors de soi : l'agir est extase. C'est bien ici le moment du pôle *il* qu'évoquait Ricœur : on passe de l'immédiat d'une relation où le jeu n'est confronté qu'à son propre désir face au désir analogue de l'autre, à une relation médiate. Où il voit la médiation de la règle. Sans doute rien ne dit mieux cette sortie de l'intimité que les deux récits de la fondation de Rome et celui de la sortie d'Egypte. C'est l'acte même de la fondation qui autorise la sortie et donc la transgression. C'est l'acte même de la sortie qui autorise la fondation. Comment ne pas voir que cette réciprocité renvoient ainsi les deux récits dans un superbe jeu de miroir ? Comment ne pas voir que l'acte est invention ainsi à la fois de l'espace et du temps et qu'ainsi tout acte, à sa manière parfois confuse et partielle, est fondation ou refondation, est répétition d'une sortie toujours déjà entamée, toujours déjà mimée, toujours déjà représentée. Lévinas a sans doute raison qui reprend à sa manière la leçon de Kant : l'espace et le temps ne sont pas à rechercher plus dans le sujet que dans l'objet ; au contraire ils sont les formes que prend la confrontation du sujet avec l'objet, avec l'autre sujet sitôt qu'il le considère comme objet de son désir.

*La socialité n'est elle pas, mieux que la source de notre représentation du temps, le temps lui-même ?* [71]

Mais, à l'instar de l'étymologie de cogitare qui autorise de rapprocher ici pensée et acte, la connaissance elle-même est sortie qui est toujours visée de l'objet, intention.

> *Connaître, c'est "s'éclater vers"; s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi : hors de lui, hors de moi.*[72]

Cette sortie n'est pas anodine qui participe à la fois du désir qui est ce qui nous fait entretenir un rapport avec l'altérité, et qui donc nous fait sortir de l'intimité ne serait-ce que pour attester de son identité, que pour tester sa capacité à réaliser ses désirs. Cette sortie, oui, nous met en face du troisième terme, jusque là exclu, qui fixe les normes d'acceptabilité de notre action, lui confère légitimité et limite. C'est cette sortie, celle qui va de l'intention à l'acte, qui fait glisser insensiblement du principe au fait, de l'éthique à la morale.

- l'asynchronie entre pensée et acte : l'impossibilité à la fois de penser et d'agir. Comme l'énonçait Arendt lors de son ITV de 64, *alle Denken sind Nachdenken* :

> *Car la principale caractéristique de la pensée est d'interrompre toute action, toute activité normale, quelle qu'elle soit. Qu'importent les théories erronées des deux mondes, elles proviennent d'authentiques expériences. Parce qu'il est vrai qu'au moment même où nous commençons de penser à un sujet, quel qu'il soit, nous arrêtons toute activité, et, inversement, une quelconque activité interrompt le processus de pensée; c'est comme si nous nous déplacions dans un monde différent. Faire et vivre, au sens le plus général de inter homines esse, « être parmi les hommes» -l'équivalent latin d'être en vie -, empêchent sans nul doute la pensée. Comme dit Valéry : « Tantôt je suis, tantôt je pense. »* [73]

Du jeu de l'essai et erreur, de l'expérience quotidienne à l'expérimentation scientifique, l'action est bien une épreuve en ce qu'elle valide ou infirme une pensée préalable, en ce qu'elle forme une sorte de sas - qui fait le fond de la crise - d'entre ce qui est possible, réalisable, souhaitable, permis - ou non. Cette asymétrie est à la fois la condition de possibilité de ma liberté - quelle liberté serait la mienne si l'une équivalait nécessairement à l'autre ? - mais elle représente en même temps tout le tragique d'une action qui à la fois m'exprime et me nie ; à la fois atteste ma volonté et crie mon impuissance au point qu'il n'est pas faux de penser que souvent l'action est l'inverse de l'action, plutôt ce que je subis que ce que je fais ; que je souffre plutôt que je porte :

> *Vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas ; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais.* [74]

## 21.2 la règle

Du latin *regula* - règle servant à mettre droit; étalon servant à juger; bâton droit, barre, latte -la règle est bien ce moyen terme, cet intermédiaire commun qui tempère, biffe ou autorise, qui fixe la ligne droite qui permet l'empire -rex - sur soi ou les choses. Cette règle

[71] Lévinas
[72] Sartre *Situation I*
[73] Arend, op.cit. p 34
[74] Rm 7, 15

préexiste toujours on le sait, à toute relation ; elle n'est le fait de personne, n'a fait l'objet d'aucun accord préalable et participe de cette fabuleuse ambivalence de se vouloir à la fois absolue - puisque critère de référence - et en même temps toujours historique, sociale. Elle est témoin et s'insinue dans la relation entre ma liberté et celle de l'autre, elle est bien à ce titre la liberté à la troisième personne : ce qu'il y a de commun entre tous mais qui fait en même temps que jamais mon intimité ne pourra lui correspondre ce qui en fait d'ailleurs sa protection elle-même. Cette règle, qui ne vient pas de moi, et que je dois respecter parce que je suis d'un ici et maintenant qui me rendent possible, devient la condition de possibilité de mon action sitôt que je suis capable de l'intérioriser. La règle fonctionne ainsi un peu comme le discours de la méthode de ma liberté : elle vient toujours avant, comme condition de possibilité, même si, manifestement elle surgit, après, de la communauté de nos volontés et désirs de liberté, en un lieu et temps donné.

A ce titre, l'équation obéir c'est cela être libre que l'on retrouve jusque chez Rousseau serait une vaste galéjade si la règle n'était qu'extériorité : en réalité elle n'a de force et de réalité que si elle est reconnue, acceptée par ma volonté intime, que si je la fais mienne. Il en va de la règle morale comme de l'institution politique : elle n'a de pouvoir que pour autant qu'on lui en reconnaît un. A la fois avant et après ma propre volonté, mon désir de liberté, conditionnée et conditionnant ce dernier, elle forme une de ces boucles de rétroaction que nous avons appris à repérer.

Autant dire que s'il n'y a pas de moralité sans respect des règles, il n'y a pas non plus de moralité sans acceptation de celles-ci en sorte qu'elles viennent effectivement à la fois avant et après mon désir de liberté.

La moralité est ce passage-ci, qui tantôt transige, tantôt transgresse : qui comporte en sa définition même la possibilité de l'excès, de l'embardée et donc la possibilité du mal. Ricoeur a raison : que la règle se pose toujours négativement, ouvre grand les portes de la liberté qui se trouverait réduite à néant si elle s'aventurait à ne définir que ce qui est permis. Quand bien même ma liberté n'incline que vers le bien, en tout cas le mieux pour moi, il n'empêche qu'elle est pleine quand au choix des moyens pour y parvenir. La morale est bien affaire de chemin, d'hésitations, de pertes, d'erreurs et de retour en arrière : elle est cette courbure que ma liberté inflige à la rectitude du sillon.

## 21.3 La pensée

C'est assez dire que si la morale naît bien de la triangulation des pôles *Je, Tu* et *Il*, ne saurait subsister de moralité pour une conscience qui ferait l'économie de toute pensée ; qui

ne chercherait pas à être morale. D'où l'insistance d'H Arendt sur la pensée :

> *La faculté de juger les cas particuliers (découverte par Kant), l'aptitude à dire « c'est mal », « c'est beau », etc., n'est pas la même chose que la faculté de penser.* [75]

Eichmann déroge à sa propre humanité en renonçant à cette pensée ; en se réfugiant dans le prétexte de son intimité pour réinventer un traité de la servitude volontaire. Il réside ici le sens de la banalité du mal qui ne contrevient aucunement à la radicalité du mal telle que Kant avait pu la concevoir. Elle n'affirme ni que le mal soit contingent, ni qu'il soit un accident de l'histoire, mais qu'il est aussi le fait de qui prend sur lui de ne se poser aucune question, de ne pas prendre le risque de la pensée ; qui prend le risque de ne pas prendre de risque, et se vautre dans la pseudo-certitude molle d'une obéissance qui suspendrait toute réflexion.

## 21.4 Du poêle et de la librairie

Mais écrire ceci, suppose que le sujet puisse se poser la question, s'offrir l'espace de la pensée, avant et après l'action, et que donc, indépendamment effectivement de ses savoirs et savoir-faire, hors de toute intelligence et culture dont il serait porteur, il puisse s'écarter et donc, pour un instant au moins, cesser d'agir. Toute la question demeure de savoir si ceci est encore possible au milieu de la tempête, au coeur d'un temps dont le rythme trépidant s'affole, d'un système économique qui en appelle à une rotation de plus en plus rapide du capital et ne sait plus conjuguer qu'en terme de performance et d'employabilité ; d'un système politique - et les totalitarismes du XXe l'ont amplement montré - qui n'éprouve pas tant de difficulté que cela à tuer l'homme dans l'homme précisément en lui ôtant toute envie, possibilité de cet écart.

C'est bien l'image soit d'un Descartes en son poêle, ou d'un Montaigne en sa librairie qui vient d'abord à l'esprit ; sans oublier évidemment celle de la caverne platonicienne dont on sait de quel effort, trouble et aveuglement il faut payer le prix d'une sortie peu assurée de l'illusion.

L'émergence du sujet se faisait rarement dans la foule, au milieu de la cohue, mais à

---

[75] Arendt ibid
qui poursuit :
La pensée a affaire à des invisibles, des représentations d'objets absents ; le jugement se préoccupe toujours de particuliers et d'objets proches. Mais les deux sont reliés de la même façon que la consciousness et la conscience. Si la pensée, le deux-en-un du dialogue silencieux, actualise la différence au sein de notre identité, que connaît la consciousness, et donc fait de la conscience son sous-produit, alors le jugement, le sous-produit de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste au monde des apparences où je ne suis jamais seul et toujours trop occupé pour pouvoir penser. La manifestation du vent de la pensée n'est pas la connaissance; c'est l'aptitude à discerner le bien du mal, le beau du laid. Et ceci peut bien prévenir des catastrophes, tout au moins pour moi-même, dans les rares moments où les cartes sont sur table. p 72

l'écart, du bruit, de la fureur, de la rumeur. Le penseur d'autrefois, qui recevait moins d'honneurs que de foudres, qui inventait seul, à l'écart et dans le silence de son laboratoire a disparu : les chercheurs d'aujourd'hui sont tous interconnectés et collaborent à distance parfois en une œuvre désormais collective à quoi il est presque impossible aujourd'hui d'attribuer un auteur. De la même manière ce moi qui se croyait autrefois contraint au recul, à la retraite au silence pour se mieux définir et construire avant que d'aborder le monde, se construit désormais dans le débat, l'échange, le tumulte des réseaux où jamais le silence ne se fait comme s'il n'était fait que de ces relations-là. Sans doute s'enrichit-il de ces rencontres autrefois impossibles, de ses débats autrefois improbables ; assurément s'épanouit-il de ces différences reconnues qui lui interdisent tout ethno-ou-ego-centrisme quoique je ne sois pas certain que la tolérance en fût d'autant amplifiée ; quoique, surtout, il semble peu probable et très peu souhaitable que ce moi-là se résume aux savoirs qui s'échangent, aux communautés qui s'interpellent, à cette croisée qui ne veut retenir que le commun et pourfend le singulier. Au delà du débat politique justifié sur l'atteinte à la vie privée, il y a, qui demeure insatiable, l'exigence d'une intimité que l'on peut vouloir partager ça et là, mais qui empreinte de silence, de doutes, de quêtes et de désir, qui est le signe de cette humanité où se joue ma liberté autant que celle des autres.

Il n'est pas certain du tout que le sujet moderne, tout de communication échafaudé efface jamais l'autre, qui à l'écart, a besoin de silence et de solitude pour se tenir, maintenir et soutenir.

Autre boucle de rétroaction, sans doute, que celle qui dans l'enchevêtrement de la solidarité et de la solitude invente une nouvelle manière d'être au monde, où ni le moi ni le monde ne sauraient revendiquer la place centrale éminente mais où tous deux seraient enrichis de l'autre.

> *Quand vient l'intuition, il faut un tel mutisme pour ouïr sa risée douce que le creux le plus bas de la Death Valley, la haute roche rouge du Hoggar, subtilement vibrante sous le soleil de midi, les déserts du Kalahari, de Gobi, ou d'Atacama sonnent encore de trop de vacarme pour que l'entendeur la reçoive ; le moindre froissement la chasse. Voilà le secret muet de la création, artistique en particulier, de l'écoute tout court, de l'attente, de l'attention à autrui, de l'intimité. Le silence et la douceur de cette indéchiffrablement énigmatique pudeur permettant de survivre dans un monde voué au bruit de fond perpétuel de la communication, et qui risque de construire du collectif en détruisant ce que nous appelions la personne.*
>
> *De même que Descartes, dans son poêle, doutait, ainsi je me débranche souvent. L'enseignement par les nouvelles technologies se complète donc par une pédagogie de la déconnexion et par une éthique du détachement. L'avenir appartient aux ordres contemplatifs. nous sauvera de la chute évolutive vers les sociétés d'insectes, celui qui inventera une nouvelle génération de monastères : ce mot signifie une association paradoxale de solitaires et de solidaires. Nous aurons besoin d'un Saint Benoît, d'un nouveau moi et d'autres prochains.* [76]

[76] M Serres Hominescence

# 22 De la responsabilité

## 22.1 Autour du terme

Du latin *spondere* (promettre, s'engager solennellement, garantir, promettre sur l'honneur), le terme vient lui-même du grec σπονδη signifiant libations accompagnant la conclusion d'un accord, et de σπενδω signifiant faire une libation, conclure un traité, arranger une querelle ( radical Σπεδ : répandre )

La responsabilité, dans le discours moral, juridique et politique, apparaît toujours comme le terme indissolublement associé à liberté ce qui suggère deux choses :

- l'application même du principe du déterminisme : il ne saurait y avoir de cause sans conséquence. La responsabilité est l'acte par lequel l'auteur d'un acte prend sur lui - assume - les conséquences de celui-ci.

- cette assomption renvoie toujours, plus ou moins explicitement, à un pacte sacré consacré ici, non par un sacrifice mais par un don, l'onction d'un liquide.

En droit comme en morale, l'irresponsabilité c'est-à-dire le fait de n'avoir pas de responsabilité ou de s'en défausser, est toujours le signe soit d'une immaturité - dans le cas d'un enfant dont précisément on estime qu'il n'a pas encore les moyens d'exercer sa liberté - soit d'un manquement grave à ses devoirs qui doit en conséquence être sanctionné. L'irresponsabilité est donc une rupture dans la chaîne causale que la justice vient précisément sanctionner en rétablissant sous la forme de la sanction une continuité que le sujet avait brisée. On ne s'étonnera pas alors que l'exercice de la justice prenne des formes théâtrales - rituelles en tout cas - où le serment consacre la vérité sacrée et le parjure comme la pire des fautes.

Assumer ses responsabilités, de ce point de vue, consiste toujours à se poser comme l'auteur c'est-à-dire la cause d'un acte et prendre sur soi les conséquences de celui-ci. Le verbe assumer, et son substantif assomption, renvoient eux-mêmes à un double registre à la fois sacré et logique : logique, c'est poser une proposition comme admise et la prendre comme point de départ d'une déduction mais l'assomption est aussi la mineure dans un syllogisme (προληψις) ; théologique, l'assomption désigne l'apothéose de la vierge Marie, mais plus généralement toute *forme d'élévation ou d'ascension de l'esprit ou de l'âme qui assume et transfigure la réalité, les valeurs* : on remarquera qu'avec le même suffixe ληψις - prendre, s'emparer de, recevoir - la théologie chrétienne formera αναληψις désignant d'abord l'Ascension du Christ le terme signifiant cependant d'abord l'action de reprendre de

recouvrer avec ανα signifiant de nouveau ; ou réparer une faute avec ανα signifiant en arrière.

Du point de vue chrétien il n'y a pas à s'en étonner : la miséricorde divine consistant précisément dans cette grâce de l'*agnus dei qui tollit peccata mundi* son ascension signifie ici moins le retour à dieu, moins l'apothéose que le fait d'assumer - en lieu et place des hommes - le péché du monde. Il assume, c'est-à-dire prend sur lui, il répond de, l'acte signifiant étymologiquement ce retour en arrière par quoi il se fait auteur. Du point de vue logique, est intéressant que la prolepse soit précisément cette proposition présumée admise par tous mais qui va servir de point de départ à une induction, à un raisonnement. De ce point de vue, assumer revient toujours à se poser, au point de départ, à rétablir un lien qui a été rompu. Revient à dire, de cet acte, je suis l'auteur.

Ce qui justifie les trois aspects successifs de toute imputation morale ou juridique : dans un premier temps, on établit la réalité des faits ; dans un second, on en détermine le ou les auteurs - et donc les responsabilités ; ce n'est que dans un troisième temps que l'on établit la sanction, la peine avec ce souci présent depuis la loi du talion d'un équilibre le plus précis possible - qui définit précisément la justice - entre la faute et la peine.

Or, l'idée même de se poser à l'origine est illusoire, les fondateurs eux-mêmes n'étant jamais que les répétiteurs d'une histoire ayant commencé bien avant eux - ce pourquoi ils se présentent toujours soit comme des orphelins, soit comme n'ayant pas d'origine véritablement assignable. De ce point de vue, si la responsabilité a partie liée avec la liberté, sans quoi cette dernière n'aurait pas de sens, et que le fait de se présenter comme l'origine absolue d'une série causale a partie liée avec le mythe de la fondation, alors on peut présumer qu'au moins pour lui-même, localement et de manière limitée dans l'espace comme dans le temps, celui qui déclare assumer ses responsabilités, se pose comme un fondateur. Ensuite, c'est la liberté même qui alors revêt un sens sinon nouveau en tout cas plus complet : il ne s'y agit pas seulement d'affirmer l'autonomie de la volonté mais aussi - et peut-être surtout - de la capacité du sujet de pouvoir non seulement agir en conséquence, mais aussi de pouvoir produire des effets. La liberté se conjuge donc absolument avec puissance puisque aussi bien celui qui serait impuissant c'est-à-dire impuissant à produire quelque effet que ce soit, ne saurait véritablement être dit libre. C'est d'ailleurs bien pour cela que les deux seules manières dont un inculpé peut tenter de se défausser de ses responsabilités reste la preuve soit de ne pas être l'auteur de l'acte, soit de n'en être pas l'auteur libre.

## 22.2 Responsabilité, pouvoir, puissance et autorité

Ici encore, ne nous trompons pas : il ne saurait être question d'envisager la manière dont s'exerce la justice, dont le bras armé sanctionne le coupable mais d'approcher les principes qui président à la possibilité même de la justice qui ne sauraient être différents de ceux de l'intention morale et où, par voie de conséquence doivent bien être posées, supposées réciprocité et solidarité - au moins autant que grâce. Si l'exemple d'Eichmann aura été révélateur, ce fut précisément dans sa tentative de dénouer toute responsabilité, et donc de présenter cette étonnante solution de continuité par quoi il ne se poser que comme l'organe impuissant, involontaire d'une volonté qui le dépassait, qui n'était pas la sienne. Alors oui, l'intention morale, quand même elle s'originerait dans le vis à vis entre le je et le tu, doit bien pour avoir un sens, sortir de la moite intimité et pouvoir au vu et su de tout le monde produire quelque effet assignable. C'est assez dire que la responsabilité a à voir avec la puissance et le pouvoir. Revenons-y !

# 23 Du pouvoir

Détenir le pouvoir, le conquérir, le perdre autant d'expressions qui laissent accroire qu'il fût une chose que l'on pût tenir en ses mains. Et il est vrai que souvent le pouvoir se donne quelque symbole, sceptre et couronne, comme signe tangible de son excellence. C'est que celui qui détient le pouvoir se tient toujours devant : il préside et c'est marque constante du protocole que de voir ses subordonnés se tenir toujours un pas en arrière.

Nul doute que les signes du pouvoir proviennent de ses origines militaires avant même ses connotations religieuses. Si G Dumézil n'a pas tort en relevant que très vite Mars s'empare des attributs de Jupiter, ce qui significativement visible chez César comme avec la monarchie française, il n'empêche que d'abord le sceptre renvoie au bâton du commandement et que le pouvoir ainsi revient à donner un signe d'attaque ou d'action. Celui qui a le pouvoir n'agit pas mais fait agir après avoir coordonner, organiser l'action et lui avoir assigné des objectifs précis.

## 23.1 Symbole de l'acte

C'est bien ici le premier paradoxe du pouvoir : il est moins action que signe de l'action, possibilité même de l'action. Ainsi l'homme de pouvoir est-il plus homme de parole que d'action ; homme de décision que de mise en oeuvre. Où se joue son excellence ou, plutôt sa précellence : il se situe avant - pas d'action sans pouvoir ; mais aussi devant - condition logique de possibilité. Il fonctionne ainsi comme une forme a priori - comme un principe et l'on sait que le mot donnera aussi prince. Mais d'être ainsi catégorie de l'action, n'est-il pas

en même temps ce qui ne se saisit pas, ne se conçoit pas - résiste à tout empiétement. Ne se voit ni ne se nomme ?

Ex 3,14 le dit superbement : à Moïse qui lui demande son nom, Dieu répond par ce qui peut d'abord apparaître comme une esquive[77] :

Dans les traditions sémitiques où connaître le nom c'est avoir prise sur, on peut aisément comprendre que Dieu répugne à donner son nom lui qui est, par essence, celui qui a prise sur tout, mais sur qui l'on ne peut avoir prise. Idée qui se retrouve dans l'Apocalypse de Jean où à plusieurs reprises, sans jamais le désigner nommément, il évoque par un pronom impersonnel qui occupe le trône. Et sur le trône, quelqu'un ... Qui se retrouve encore plus explicitement dans le premier commandement qui prescrit de ne pas prononcer en vain le nom de Dieu - autre façon de dire le sacré, le tabou que constitue l'acte même de nommer Dieu que l'on retrouvera dans la répugnance à le représenter lui et qui en dépend dans la tradition islamique.

C'est qu'en réalité nous sommes ici déjà dans la confusion que déplore H Arendt entre les termes de pouvoir, puissance, force et autorité. Or, cette confusion commence exactement au moment où l'on hésite à conjuguer le pouvoir avec l'auxiliaire être ou avoir. Et ce sera bien une des pentes suivies par la théologie chrétienne que d'entendre l'esquive divine comme une définition ontologique de la divinité : il est l'Etre, l'accomplissement de l'Etre au sens de sa plénitude face à qui ne demeurent que des hypostases, participant plus ou moins de l'être, en une lente dégradation, procession qui de l'être va au devenir, à l'apparence, à l'accident.

Être le pouvoir et le détenir ne revient pas au même : en premier, la puissance ; en second, l'exercice du pouvoir. Mais dans les deux cas, une flexion de la possibilité. C'est que pouvoir dit deux choses : avoir la capacité de faire quelque chose ; avoir la possibilité de le faire. Dans le premier cas on désigne la réalité d'une autorité sur les choses ou les êtres qui ne se peut évaluer qu'*a posteriori* ; dans le second cas, la potentialité, la virtualité qui s'évalue *a priori*. La virtualité, comme la vertu qui en est une flexion, relève de l'être. La capacité quant à elle, se constate a posteriori. et relève de l'acte et donc de l'avoir. Celui qui est capable - *capax* - relève de ce qu'énonce le verbe capio dont dérive capax : à la fois ce qui contient - dans le sens où l'on évoquera la capacité d'un récipient - et le fait de prendre, de saisir - et, par extension, celui de choisir. Où l'on retrouve la main, le sceptre mais aussi la

[77] trad Segond ; d'autre traduisent le tétragramme יהוה par je suis qui je serai tant il est vrai qu'il y a dans l'expression Ehyéh Acher Ehyéh אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה une idée de futur et donc aussi de permanence

pensée. C'est bien avec la main, en sa capacité de saisir, de distinguer que nous apprîmes à concevoir et à analyser.

## 23.2 La démesure

Le pouvoir est ainsi affaire de ténure : il est ce qui se tient, maintient ou détient. Il est, logiquement, d'autant plus grand qu'il contient plus : il n'y a dès lors pas à s'étonner que le pouvoir tende à l'hyperbole, l'enflure, la démesure. Il est toujours nié par ce qui lui échappe, ce qui fuit. Car ce qui lui est extérieur invariablement le nie et s'oppose à lui. Le pouvoir tend à l'illimité ; en rêve désespérément et manque presque toujours de l'atteindre. Sans doute les anarchistes n'ont-ils pas tort en considérant le pouvoir comme mal absolu : il ne saurait se concevoir de pouvoir qui ne tende vers l'absolu et cesserait d'ailleurs de le demeurer sitôt qu'il renoncerait à l'atteindre. L'essence même du pouvoir réside dans cette démesure-ci. Que les fondateurs de la République n'eurent de cesse d'inventer des limites au pouvoir, dans le temps ou dans l'espace même où il s'exercerait, n'a ni d'autre sens ni d'autre pertinence.

C'est qu'avant d'être une offensive, le pouvoir est une offense : à Dieu, en premier lieu. L'offense, ou l'offensive, souvent conjuguée avec l'attaque, dérive de *offendere* «heurter» mais aussi «blesser», «porter atteinte à». Adam le sait, qui le paya d'une expulsion finalement logique - s'opposer à Dieu revenait à cesser d'être contenu en lui, revenait à lui échapper : moins une sanction qu'une conséquence. Au monde ensuite, à la nature, ce qu'illustre le célébrissime devenir comme maître et possesseur de la nature de Descartes. Qui veut le pouvoir s'oppose toujours à Dieu. Il y a bien quelque chose de militaire dans le pouvoir, *ab ovo*. Traduction moderne : qui veut le pouvoir devra toujours l'arracher à qui le détient avant lui. C'est que, pour parler comme Jean, sur le trône, il y a toujours ... quelqu'un ! Avoir le pouvoir c'est ainsi l'avoir d'abord contesté à quelqu'un. Je ne déteste pas d'ailleurs que l'anglais donne à *contest* le sens de concours, de lutte ou de dispute où s'entremêlent comme en français les idées contradictoires de convergence et d'opposition. C'est qu'on ne prend jamais le pouvoir seul s'il s'avère qu'on règne mieux en divisant !

Cette démesure se reconnaît aux titres que s'arroge le pouvoir : l'excellence ou le prince ; l'Auguste.

Or, justement, *auguste* provient d'*augeo* : augmenter. D'où nous tirons aussi auteur, Août, augures mais encore bonheur et malheur. Si l'auteur est d'abord en droit romain, un garant, un aval et donne ainsi autorité à la chose jugée, et consistance à l'engagement pris, il est surtout ce qui amplifie, augmente et fait gagner. Le pouvoir est garant de la conquête, il est

le promontoire de l'empire. Bien sûr de ceci dérivera autorité sur quoi nous reviendrons mais on peut déjà en déduire ceci que le pouvoir se fait condition de l'acte des autres, garant de son efficacité et pour y parvenir s'érige en véritable auteur des actes. Qui a le pouvoir derechef n'agit pas ou, plus exactement, agit au travers des autres. C'est bien pour ceci qu'il est toujours devant ou au-dessus - ou qu'il s'y met. Et toute la question est de savoir ce qu'il y a en dessous : mais nous le savons déjà, c'est un cadavre.

### 23.3 Fragile

Mais c'est en même temps souligner toute la fragilité du pouvoir, qui constitue sa troisième caractéristique. Une fragilité qui en réalité est double :

- *il n'existe que parce qu'il croît* : n'existant que dans le processus et l'hyperbole, il est condamné à toujours gagner. Rien n'est plus inconcevable et paradoxalement inconstant qu'un pouvoir qui ne chercherait qu'à maintenir, se maintenir. Tout échec lui est fatal ; toute perte aussi. Le pouvoir gagne ou n'est pas le pouvoir ; cesse en tout cas de l'être sitôt qu'il se met à perdre. En réalité on a - ou pas - le pouvoir ; on ne le peut perdre. Perdre c'est déjà ne plus l'avoir.

- *il n'existe que parce qu'on y croit* : c'est bien ce que souligne Arendt en affirmant que le pouvoir suppose le peuple. Il y a, dans le pouvoir quelque chose comme une délégation - celle d'un peuple qui presse le prince d'agir en son nom, pouvoir et place. Faut-il dire pour autant que le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle et qu'il est toujours la propriété d'un groupe ? Mais alors c'est dire deux choses différentes : le pouvoir est toujours usurpation qui laisse accroire qu'il est celui d'un seul - où l'on retrouve l'hyperbole et la démesure. Mais c'est dire en même temps que ce pouvoir n'existe que pour autant et aussi longtemps que ce peuple existe, se maintient, et se reconnaît dans le Prince. Dans tout pouvoir il y a quelque chose de l'ordre du consentement, forcé ou volontaire, subi comme une fatalité ou prononcé avec l'espérance de la conquête. On n'a le pouvoir que parce qu'on vous le donne, confère et reconnaît. Oui, le pouvoir est fragile : il dit l'autorité mais signale en réalité la dépendance. Le pouvoir précède peut-être mais avant tout il procède.

*Potestas in populo, auctoritas in senatu* disait Cicéron : oui tout est là et d'abord la grande et nécessaire différence entre le pouvoir et l'autorité, entre le pouvoir et l'exercice du pouvoir. Mais dire ceci revient à reconnaître qu'en tout état de cause il y a une source au pouvoir, qui est extérieure au pouvoir : le peuple ! En démocratie, certes, mais toujours, en réalité : même autoritaire un pouvoir a besoin d'être reconnu comme autorité légitime ou au moins incontournable par le peuple qui sinon ou bien se dissout ou bien se révolte et, de ce fait, met automatiquement en péril le pouvoir en place. Et si ce n'est le peuple, ce sera dieu lui-

même - comme dans la monarchie française - mais ceci suppose que le peuple partage la même croyance, la même religion, bref accrédite cette procession divine - ce qui finalement revient au même.

## 23.4 Sacré

Nous n'en sommes vraisemblablement jamais sortis tant, dès l'origine, le pouvoir se fut inscrit dans les limbes du divin ou sur ses traces.

Premier signe de cette sacralité : *son absence d'origine.* Moïse en a une double ; Romulus et Rémus en a une vierge et tous commencent leur histoire dans les eaux. Jourdain et Tibre fonctionnent comme une sorte d'ombilic au delà de quoi l'on ne peut aller profitant de la vertu aqueuse d'engloutir toutes les traces. On peut rapprocher ceci de la perception grecque de la différence entre les mœurs et la loi : les mœurs sont si anciennes que leur origine se perd dans la nuit mais procède vraisemblablement d'un édit divin. N'avoir pas d'origine, ou en tout cas pas d'origine assignable, revient à procéder du divin. Tout aussi remarquable le fait que le dieu créateur soit *causa sui*, à lui-même sa propre cause, ce qui est rationnellement impensable. Être sa propre cause ou n'en pas avoir du tout revient rigoureusement au même. Oui le pouvoir est imitation : il singe la transcendance divine en s'érigeant en principe. Il s'érige en alpha et pour cela doit effacer toutes ses traces antérieures. C'est une idée même que l'on retrouve dans la démocratie représentative : certes, le prince y est élu et l'origine de son pouvoir s'exprime explicitement par le vote populaire mais, une fois élu, il s'exhausse pour devenir l'élu de tous et non seulement de la majorité et revêt pour ainsi dire un second corps, celui des permanence et continuité de l'Etat. L'élu est toujours le meilleur, ou érigé comme tel : cette aristocratie de l'élection que les grecs avaient parfaitement vue - ce pourquoi ils la réservaient à la désignation des spécialistes réservant au peuple lui-même de s'exprimer directement, nul citoyen ne pouvant se prévaloir d'être meilleur qu'un autre, cette aristocratie, oui, plonge au plus profond ses racines à la fois dans le militaire et le religieux - en cet espace eschatologique où l'Etre se fait juge, critique et guerrier en même temps. Mais on peut aller plus loin encore : l'élu est investi - il procède de l'incarnation. Et ceci encore nous ramène au religieux mais surtout aux deux corps du roi : pour autant qu'il procède du divin, le pouvoir est non seulement sacré mais intangible dans les deux sens du terme, à la fois qu'on ne peut toucher ni changer. Que l'Elu se puisse incarner, le christianisme nous l'a appris avec toutes les conséquences que ce pouvait avoir : qu'en même temps il fût inattaquable, parce que divin, mais vaincu, parce qu'humain.

Oui le pouvoir singe le divin et mime l'Incarnation. Au même titre que le Paraclet, il se

juche sur le canal de la relation et joue le grand Intercesseur ou le grand parasite.

Second signe de sa sacralité : *l'immunité* dont se revêt le pouvoir. Disposition juridique essentielle dans l'histoire de la République puisqu'elle permit finalement de distinguer d'entre la responsabilité politique et la responsabilité pénale, l'immunité qui donne lieu fréquemment à des abus, ou à des extensions abusives, plonge néanmoins ses racines au plus profond de notre histoire. La monarchie avait ainsi érigé le régicide au rang des pires crimes qui se pussent commettre, dans la catégorie des transgressions maximales. Parce que l'on y porte atteinte au principe même qu'il est ou dont il procède, il revient au même que le déicide lui-même ou, à un autre niveau que le parricide : il équivaut au blasphème, au parjure, à la mécréance par excellence.

Le mot est intéressant d'ailleurs qui dit l'essentiel : de βλασφημια signifiant parole de mauvaise augure, calomnie ou médisance et dans un sens strictement religieux, une parole qui ne doit pas être prononcé lors d'une cérémonie religieuse. Il a le même radical que βλαβη qui désigne le dommage, le tort fait à quelqu'un - le mal. βλα, d'origine assez peu claire mais βλαπτω signifie blesser, gêner puis nuire. Blasphème est l'exact antonyme de ευφημια d'où nous avons tiré euphémisme : parole de bonne augure ou qui en tout cas évite les paroles de mauvaises augures, l'ευφημια est bienveillance ou acclamation et dans le souci d'écarter les mauvaises augures va jusqu'au silence religieux et, par extension sacré. L'euphémisme est d'abord l'emploi d'un mot favorable en substitution d'un mot de mauvaise augure ce que dit finalement assez bien sa définition rhétorique : *figure de pensée par laquelle on adoucit ou atténue une idée dont l'expression directe aurait quelque chose de brutal, de déplaisant* 5Le prêtre est ainsi celui qui écarte le mal par la parole ... ou par le silence. A l'inverse le mal est d'abord la parole intempestive, celle qui n'a pas lieu d'être prononcé ici et maintenant et que l'on cherche à couvrir, à pourfendre, soit par le silence soit par une parole plus forte encore mais bienveillante.

Revenons au pouvoir : il est ainsi, par essence bienveillant - à y bien regarder il est, consubstantiellement euphémisme. Il est ainsi soit absent, silencieux - celui dont on parle mais qui parle peu - ou bien déjà un doublon - celui d'une transgression que l'on tente de camoufler ou d'écarter. Dieu parle peu et hormis l'épisode du Sinaï ne s'exprime que par les intermédiaires. On a vu et analysé déjà combien l'omniprésence du pouvoir et sa parole trop fréquente finit par en ruiner les soubassements. Le pouvoir est principe, il est extérieur au système qu'il régit : il est exception en tout cas mime la transcendance. Au reste, et c'est une question de logique, on voit mal comment le pouvoir pourrait jouer l'Incarnation s'il

n'était préalablement ex-carné, extérieur - extase. Mais à l'inverse, s'il est celui qui parle peu, il aimerait en même temps être celui dont on ne parle pas - ou qu'avec bienveillance. Ce qui évidemment est impossible en régime démocratique de libre parole mais aura justifié le droit spécial qui lui est conféré disposant par exemple du délit d'outrage au chef de l'état, ressemblant à s'y méprendre à celui d'outrage à magistrat. Celui qui juge ne peut être tout à fait de même nature, ordre ou essence que celui qui est jugé : le pouvoir ne peut être tout à fait de même ordre, nature ou essence que ce sur quoi il s'exerce. Ni donc avoir les mêmes droits.

C'est bien en ceci que le blasphème est outrageant et crime par excellence. A ce titre, on aurait tort de sous-estimer tant l'Incarnation que sa - nécessaire - fin tragique. Il faut concevoir ce que pouvait représenter de scandaleux, d'invraisemblable, d'impossible l'idée d'un dieu que non seulement on pût combattre mais surtout vaincre. Un scandale, une pierre d'achoppement : un problème. Vite résolu par les chrétiens sur le mode de la rédemption et par l'idée, vite sulfureuse de l'homme-dieu que l'on repère chez certains. La dualité métaphysique permet de s'en sortir d'un point de vue religieux - certainement pas d'un point de vue politique. C'était mettre le doigt sur ce qu'il y a de plus cruel pour le politique : sa dépendance, procession en tout cas, d'avec le peuple. Dieu est peut-être le Juge ultime, celui qui sauve ou perd, mais en attendant, ici et maintenant, il est fragile et saisissable. Comment comprendre autrement l'épisode du centurion romain dont la cruauté passera à la postérité ou ces ténèbres qui obscurcissent soudainement le ciel comme signe de colère ... ou de menace.

Dès lors, porter atteinte au pouvoir - blasphémer - est ou bien le fait d'un seul et il engage alors la culpabilité maximale, ou bien le fait de tous et dès lors il s'agit d'un acte fondateur, celui d'un peuple qui retire au prince le pouvoir d'agir en son nom ce qui s'appelle Révolution et engage alors une culpabilité politique, en cas d'échec, ou une refondation, en cas de réussite. Il ne faut pas chercher plus loin l'extraordinaire mise en scène des exécutions de régicide - la dernière étant celle de Damiens - non plus que la charge symbolique si forte dans la liturgie révolutionnaire de la condamnation et exécution de Louis XVI.

Illustration forte de ce que le pouvoir est toujours/déjà délégation que ce soit du peuple ou de Dieu - mais encore faut-il que le peuple se reconnaisse dans cette délégation divine, ce qui dont revient au même - la mort du Roi, le régicide, le blasphème signe encore le troisième signe de sa sacralité : *sa nécessaire fin tragique*.

Pendant vraisemblable de son absence d'origine, ou de sa procession aqueuse, jamais le pouvoir ne se peut terminer autrement que dans le drame, au pire ; dans le tragique, au mieux. Rappelons que Moïse meurt aux limites mêmes de la Terre Promise qu'il ne peut pénétrer ; que nul n'étant prophète en son pays, celui qui porte la parole connaît des fins difficiles qui concernent autant les prophètes, le Messie que les apôtres ; Romulus lui-même 5 disparaît de manière étrange sans qu'on pût savoir s'il se fût agi d'une apothéose ou d'un crime politique ... et je ne connais pas de fin de règle qui ne fût une injure à la grandeur ou à l'ambition initiale : le de Gaulle de 68-69 n'avait plus grand chose de commun avec celui de 58, encore moins celui de l'épopée de 40-45 ; celle de Mitterrand de 93-95 recelait une part d'ombre morbide et mortifère qui offensait outrageusement l'espérance folle de 81 ... Il n'est en réalité rien de plus triste et macabre que l'épisode toujours un peu obscène du pouvoir descendant de son piédestal, rabaissé à l'ordre ordinaire du commun. Il n'est à ce titre pas étonnant que la République réservât un protocole strictement équilibré à la *passation de pouvoir* ; non plus qu'elle répugnât à laisser l'ancien monarque sans attributs visible de son ancienne excellence.

C'est que le pouvoir a tout du conflit gémellaire et l'on pourrait ici reprendre l'analyse de Girard sans en rien retirer. Que le duel initial d'un Romulus vs Rémus se fût transposé désormais sur les estrades de meeting et les plateaux de télévision ne change pas grand chose à l'affaire ; ne fait que représenter rituellement par une grand messe électorale et publique la lutte qui signe l'origine du pouvoir. Mais annonce en même temps sa fin. Ce n'est pas tant de mort dont il est question ici que de l'offensive - et donc l'offense - ourdie ou rituellement programmée contre le détenteur irrémédiablement provisoire du pouvoir. La fin du pouvoir est irrémédiablement déchéance, dégradation ; déréliction. Qu'elle prît la forme brutale de la mise à mort, quand il s'agit d'un tyran, ou policée quand il s'agit de transition républicaine où chacun joue l'apaisement, ne change rien à l'affaire : après tout on ne cherche à apaiser que ce qui précisément ne l'est pas et contient mal un antagonisme qui ne demande rien de mieux que d'exploser. Entre la mise à mort de Ceaucescu en 89 et la sortie de Giscard de l'Elysée sous les sifflets et les lazzis en 81, il n'y a qu'une différence de degré, certainement pas de nature. Si l'élection de l'un est un exhaussement, la défaite de l'autre est toujours plus ou moins une exécution, une mise à mort, politique et parfois physique. A ce titre les défaites de Giscard en 81 et Sarkozy en 2012 sont emblématiques au moins autant que l'exécution de Louis XVI. Mais emblématiques aussi les déchéances physiques - autre forme de la dégradation - d'un Mitterrand, d'un Chirac voire, surtout, de la mort en fonction de Pompidou en 74. Et comment oublier le départ de 69 de ce *chêne*

*qu'on abat* et de sa mort si rapidement après qu'il se fut emmuré dans le silence ?

Le pouvoir contrefait assez aisément l'apothéose mais camoufle plutôt mal la mise à mort. Romulus, dit la rumeur, aurait été assassiné par les sénateurs qui l'entouraient ....

A l'intersection du sacrifié et du sacrificateur , entre diabole et symbole, le pouvoir occupe la place manifestement enviée mais si terriblement instable du médiateur. Il est Hermès - peut-être surtout dieu des voleurs. Rien n'est plus caractéristique de cette position que le discours que l'on tient sur lui, aisément flatteur à ses début, souvent courtisan pour ne pas dire féal, puis systématiquement honni, critiqué, fustigé à son crépuscule. Preuve s'il en est que le pouvoir est hors norme, sacré : on ne le perd pas. Si l'on est critiqué, blasphémé, c'est qu'en réalité on ne l'a déjà plus. Qu'on ne le craint déjà plus. Ce pourquoi il n'y a rien de plus macabre que les pouvoirs finissants : il suffit de relire Saint simon et l'évocation d'un Versailles aux couloirs évidés de toute cour pour déceler la mort du roi rôdant depuis longtemps.

### 23.5 Ambivalent

C'est bien ici la troisième grande caractéristique du pouvoir, après l'action et la démesure : ambivalent, paradoxal, le pouvoir conjugue rassemblement et division, synthèse et analyse - mais toujours dans une logique de combat. Le pouvoir est constante oscillation entre ces deux bornes extrêmes où il demeure étroitement enfermé. Il est fort probable d'ailleurs que cette irrémédiable oscillation soit précisément ce qui condamne le pouvoir à la démesure. L'on est puissant ou on ne l'est pas, nous y reviendrons plus bas car la puissance relève de l'être ; en revanche le pouvoir est l'alpha et l'oméga de l'action, il est ce que l'on poursuit, détient ou retient. Il est un processus, une production et relève du devenir. S'il fallait rentrer dans les cadres de l'idéalisme platonicien c'est bien ce que l'on dirait : la puissance est celle de l'idée - Αγάθων - du soleil ; le pouvoir relève de la caverne, de l'illusion et des ombres.

## 24 De la puissance

Elle paraît fonctionner comme un synonyme parfait du pouvoir mais s'en distingue pourtant terme à terme comme virtuel à réel. On comprend mieux à tenter de cerner ce terme les réticences d'Arendt regrettant les confusions conceptuelles [78]

[78] Arendt, op.cit.
*Il me paraît assez triste de constater qu'à son stade actuel la terminologie de notre science politique est incapable de faire nettement la distinction entre divers mots clés tels que pouvoir, puissance, force, autorité et finalement violence. (...) L'usage correct de ces mots n'est pas seulement une question de grammaire mais aussi de perspective historique.*

Ainsi, lorsque l'on évoque la puissance publique le dictionnaire dit *Ensemble des pouvoirs exercés par l'État et les diverses personnes de droit* laissant accroire l'équivalence entre pouvoir et puissance. Alors qu'en même temps on y verra la *faculté de produire un effet* qui rejoint assez bien la locution en puissance qui désigne assez bien la notion de virtualité où se joue non l'acte mais la possibilité de l'acte.

Or, à bien y regarder, la notion de puissance publique dit bien autre chose surtout lorsque l'on évoque le détenteur de la puissance publique : il y a bien ici cette délégation que l'on évoquait d'un peuple vers un prince et c'est cette délégation qui fait passer de la puissance à l'acte révélant combien, parce que principe, le peuple est le fondement mais donc aussi le principe extérieur au politique.

## 24.1 De la délégation en passant par la loi et le logos

La délégation relève de la transmission, de l'ambassade, et donc de la communication. Assez révélateur que le latin utilise le même verbe à la fois pour signifier la désignation d'un intermédiaire mais aussi pour ce bel acte de rassemblement qui donnera aussi la lecture. Il faut, Arendt a raison, écouter les mots, qui plongent très profond dans les couches les plus anciennes de nos us et cultures : or la source ici est identiquement latine et grecque. Que les deux langues recoupent si exactement, au même espace du verbe lego (λεγω) le geste de la main qui amasse les pièces éparses du réel et l'acte de la parole ne saurait être tout à fait un hasard. Non plus que ce soit du même verbe que le latin tirât lex - la loi.

Je vois ici un réseau, un espace où voies et territoires se croisent et forment noeuds sur noeuds où circulent autant les hommes que les savoirs ; les lois que les armes. Je vois ici un réseau où pouvoir et puissance forment système tel que l'on ne puisse réellement concevoir l'un sans l'autre, que l'un puisse s'exercer sans s'adosser sur l'autre. Le pouvoir, peut-être est affaire de flux... Il n'y a finalement pas tant de différences qu'on pourrait imaginer d'entre le geste ancestral de la main qui recueille les restes du défunt, les ossements éparpillés et l'acte de la pensée qui rassemble les données du réel pour les relier en une relation intelligible, non plus que le lecteur assidu qui retrouvant dans la trame même du texte la combinatoire des signes d'où émerge le sens. Qui rend assez bien compte de la collusion systématique mais parfois perverse entre la puissance et le savoir, entre le savoir et le savoir-faire, entre science et technique sans qu'on puisse toujours déceler si c'est le savoir qui confère le pouvoir ou le pouvoir qui vous place au lieu du savoir. Les deux évidemment qui attestent en tout cas que celui qui est juché sur le canal de la puissance est en même temps celui qui s'arroge la posture de la connaissance et donc le droit de dire le vrai.

Oui, la puissance est un système de relais que ce soit ceux de l'homme de pouvoir qui délègue à ses ministres et ambassadeurs, signature et pouvoir d'agir en son nom ; ou le peuple lui-même qui confère au prince légitimité à agir en ses lieu et place. La délégation est l'acte par quoi la puissance se fait acte et ainsi pouvoir : elle va d'un homme à un autre ; d'un corps à un autre. Elle est relation. C'est aussi pour cela que l'exercice même du pouvoir consiste dans la décision que l'on prend, c'est-à-dire dans la parole qui la fait connaître. Celui qui exerce le pouvoir est, d'abord, celui qui parle. Forme pure du pouvoir, la parole en est la substance ; la force qui s'en dégage ou qu'elle déclenche - violence, pression, guerre - n'en est que l'accident. La traduction ou la trahison.

Le comprendre revient à revenir à Aristote et sa théorie des quatre causes : où tout se joue dans la virtualité de la cause matérielle ; dans l'actualité de la cause formelle. Le paradigme, c'est-à-dire la définition de la quiddité, c'est ce qui permet à la matière qui n'est ni ceci ni cela, de passer de la puissance à l'acte. Passer à l'acte, c'est toujours déjà se restreindre, n'être plus que d'ici et maintenant, n'être plus que ceci ou cela ; l'acte est l'inverse de la puissance : il est déjà restriction.

Qui exerce, en acte, son pouvoir rencontre invariablement des contraintes, des obstacles voire des antagonismes. Et risque de perdre. Le pouvoir, parce qu'il est relation, renvoie nécessairement à un rapport de forces, instable, précaire ; il est donc toujours provisoire. La puissance quant à elle, est forme pure, elle n'est pas passage à l'acte, tout au plus condition de possibilité du passage à l'acte.

> *La puissance désigne sans équivoque un élément caractéristique d'une entité individuelle ; elle est la propriété d'un objet ou d'une personne et fait partie de sa nature ; elle peut se manifester dans une relation avec diverses personnes ou choses, mais elle en demeure essentiellement distincte. La plus puissante individualité pourra toujours être accablée par le nombre, par tous ceux qui peuvent s'unir dans l'unique but d'abattre cette puissance, à cause justement de sa nature indépendante et singulière. L'hostilité presque instinctive du nombre à l'égard de l'homme seul a toujours été attribuée, de Platon jusqu'à Nietzsche, au ressentiment, à l'envie qu'éprouve le faible à l'égard du fort, mais cette explication psychologique ne va pas au fond des choses. Cette hostilité est inséparable de la nature même du groupe, et du pouvoir qu'il possède de s'attaquer à l'autonomie qui constitue la caractéristique même de la puissance individuelle. (Arendt, ibid.)*

## 24.2 Du charisme ... et de la délégation, derechef

On n'est pas très loin, avec la puissance, du charisme évoqué par M Weber :

> *la croyance en la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef »*

On comprend assez bien comment on aura pu si aisément confondre pouvoir et puissance tant les hommes de pouvoir auront toujours eu tendance à vouloir se revêtir des attributs de la puissance - ce dont tous les détails du protocole attestent avec une précision

redoutable. Qu'ils en finissent par croire que l'habit fait le moine n'est en rien étonnant et tout le décorum est prédisposé pour cela. Qui a jamais détenu ne serait ce qu'une once de pouvoir et expérimenté cette étrange situation où tout subitement tourne autour de vous et vous attend ; qui a ainsi marché sans jamais trouver quiconque devant soi mais toujours derrière, qui a vécu ce subtil vertige où la moindre parole se transforme en décision et le moindre désir en réalité, ne peut pas ne pas céder à l'illusion que ceci tienne à son être propre plutôt qu'à la position qu'il occupe. Qui n'a pas désespéré subitement, son mandat achevé, de n'être plus rien pour personne et considéré avec étonnement autant qu'amertume combien ceux qui vous servaient, désormais se subordonnent avec empressement à votre successeur, n'a rien connu des sirènes du pouvoir. Qui accorde quelque crédit à l'adage selon quoi le pouvoir rend fou ! Qu'en tout cas il y faut une furieuse dose d'humilité et de prudence pour ne pas succomber à cette mégalomanie-ci.

Mais ceci ne concerne que le détenteur provisoire du pouvoir ! Il y a tout lieu de s'interroger sur cette propension tenace des peuples à y céder également et à renouveler itérativement, en dépit de toutes les déceptions antérieures, de tous les revirements systématiques, la croyance en quelque thaumaturge, le rêve d'un deus ex machina.

Or, on l'a dit, aux tréfonds du pouvoir, au plus secret des arcanes de la puissance, gît le sacré - l'invariable désir de croire en un arrière-monde qui donnât un sens à celui-ci.

Arendt a raison : la puissance relève de l'individu, de l'exceptionnel qui toujours suscite la défiance du grand nombre. D'où l'ambivalence : tour à tour, la puissance engendrera émerveillement et sujétion puis méfiance, haine et rejet.

Le charisme, étymologiquement, vient de χαρισ signifiant grâce, charme, joie et plaisir. Il désigne aussi bien la grâce, c'est-à-dire la bienveillance que l'on nourrit à l'égard de quelqu'un que celle dont on bénéficie soi-même et va donc jusqu'à désigner la récompense, le salaire. Formé à partir du préfixe χαρ signifiant briller. C'est ce terme qu'utilise Paul de Tarse 1Co, 14, 1-5

Être charismatique c'est non seulement être désigné, élu par Dieu et en recevoir récompense en signe mais c'est aussi éclairer autour de soi, répandre plaisir et charme. Ces deux aspects méritent d'être examinés de près. On le sait Thomas d'Aquin tentera une théorie des grâces divines - évidemment au nombre de sept :[79]

[79] reprise, complétée de la piété, du texte d'Isaïe annonçant l'avènement du Messie

Un rameau sortira du tronc de Isaïe, et de ses racines croîtra un rejeton.

- l'*Intelligence* : nous rend réceptifs à l'action de l'Esprit Saint dans l'appréhension, par l'intelligence, des vérités spéculatives. - le *Conseil* : nous rend réceptifs à l'action de l'Esprit Saint dans l'appréhension, par l'intelligence, des vérités spéculatives pratiques. - la *Sagesse* : nous rend réceptifs à l'action de l'Esprit dans le jugement, par l'intelligence, des vérités spéculatives. - la *Connaissance* : nous rend réceptifs à l'action de l'Esprit dans le jugement, par l'intelligence, des vérités pratiques. - la *Piété* : nous rend réceptifs à l'action du Saint Esprit dans les appétits de l'amour des choses qui concernent un autre. - la *Force* : nous rend réceptifs à l'action du Saint Esprit dans les appétits de la crainte des choses qui nous concernent. - la *Crainte* : nous rend réceptifs à l'action du Saint Esprit dans les appétits du désir des choses nous concernant

On remarquera que sur ces sept dons de Dieu, quatre renvoient à la connaissance ; trois à la pratique et donc à la relation à l'autre. Qui bénéficie des dons de Dieu d'abord sait ! Sans être pour autant omniscient, il sait lire ce qui d'ordinaire excède les capacités de l'entendement humain : il lit en dieu comme à livre ouvert. Par conséquent que ce soit pour les vérités éternelles ou pour leurs conséquences pratiques, le récipiendaire des dons divins sait. Mais Thomas distingue entre la capacité d'entendre et celle de juger et ce n'est pas pour rien qu'il redouble intelligence et conseil par sagesse et connaissance : l'homme charismatique est celui qui sait juger d'entre les vérités et leurs conséquences. Il est donc à la fois celui qui sait et ne se trompe pas. D'où sa capacité, à l'endroit de l'autre aussi bien que des choses matérielles, de ne pas dévier de sa route. Tout à fait remarquable à cet égard, le couplage de la force et de la crainte qui se répondent l'une l'autre : la première permettant de craindre ce qui nous menace ; la seconde de les désirer; comme si l'une venait systématiquement contre-balancer l'autre dans un subtil jeu d'équilibre qui maintient un rapport au monde sans jamais pouvoir se laisser engloutir en lui. Ce couplage crainte/force se retrouve dans les plus anciens textes bibliques pour désigner la relation à Dieu qu'à la fois l'on aime et craint.

Appliqué à l'homme de pouvoir cela donne effectivement la définition webérienne du pouvoir charismatique. Il n'est donc pas étonnant d'y retrouver chacune des caractéristiques relevées ci-dessus : du sacré à l'ambivalence en passant par le tragique et son hyperbolique extériorité.

Avec le charisme, on n'est jamais très loin de la magie, du sur-naturel ...de l'eschatologie ou de la folie ! Ce n'est certainement pas un hasard si ce sont les mêmes grâces qui sont

Sur lui reposera l'Esprit de Yahweh esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahweh Is, 11, 1-2

offertes à l'homme charismatique que les vertus du surgeon. C'est qu'en réalité, au même titre que le Paraclet est intermédiaire entre Dieu et l'homme, le charismatique est lui-même son intermédiaire par ce système de délégation continuée que l'on avait déjà repéré, dès l'origine avec Moïse. Exode, 4, 10-17

Ce passage, essentiel, où je vois d'abord une théorie du mal, dit à merveille cette délégation descendante où de proche en proche, descend la Parole ; où la bouche prend une importance cruciale qui est le signe de Dieu. L'émissaire divin est d'abord celui qui parle, celui qui prophétise et on ne saurait être étonné que la glossolalie devienne le signe par excellence de l'accomplissement de cette mission. Celui qui parle toutes les langues, signe enflammé de son apostolat, mais s'il parle à dieu il doit surtout parler aux hommes : parler en langues et prophétiser sont des deux facettes du charisme.

Le mal commence quand l'intermédiaire s'interpose, quand il renâcle à accomplir sa mission fût ce pour de bonnes raisons : Moïse est bègue, il hésite ; mais il n'a pas le choix à moins d'encourir l'ire divine. La solution, toute trouvée, est une délégation de délégation : Aaron fera l'affaire ! un frère, un doublon ; toujours. Le mal commence quand le moyen s'érige en fin en soi donnant par avance quitus à l'impératif kantien.

### 24.3 De l'imposture

Réunis ici tous les ingrédients de l'ambivalence du pouvoir : la puissance qui est moins la sienne que celle qu'il a reçue pour signe et prix de son apostolat - une puissance qui consiste précisément dans cette capacité à prophétiser, à attirer autour de lui, à séduire mais surtout à exhausser ; une puissance qui consiste justement à savoir lire dans les coeurs comme dans les choses et savoir où aller, où entraîner autrui sans jamais dévier de la route sainte ; une puissance qui consiste justement à ne se laisser jamais abuser par les apparences mais à voir clair - toujours. Mais en même temps le double risque d'encourir la foudre divine et l'ire populaire : le risque de s'égarer, de se tromper ou de tromper, celui du parasite qui subitement oublie qui l'a investi et joue son propre jeu - c'est le risque du symbole devenant diabole, de celui qui s'interpose et bloque la relation.

> *Celui qui parle de lui-même cherche sa propre gloire mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé celui-là est véridique et il n'y a pas d'imposture.* Jn, 7, 18

Nombreux sont ainsi les passages désignant le mal par ces termes - parler de son propre fond - qui disent l'essence de l'imposture, de qui n'est pas à sa place.

On remarquera néanmoins, et tout se joue dans cette grande inversion, que dans la perspective chrétienne le charisme est un don, il est reçu, après l'alliance, après l'élection. Au contraire du politique qui cherchera toujours à faire ou laisser accroire que sa victoire

tient d'un charisme préalable. A ce titre, au moins, le politique symbolise une imposture ; la contre-façon du religieux.

Arendt le remarque : le charisme n'empêche pas d'être abattu et même le groupe a forte tendance à brûler bientôt les idoles qu'il s'est préalablement données. Il faudrait revenir inlassablement sur le scandale que représente pour la logique l'idée même d'un messie crucifié si ceci ne nous éloignait trop de notre propos. On pourrait assez aisément ne retenir que cette idée de Girard selon laquelle l'essence du christianisme serait d'en appeler à la sainteté plutôt qu'au sacré en ceci même qu'il désamorcerait le processus sacrificiel. C'est qu'effectivement le mouvement de la foule qui se retourne contre l'élu n'a que superficiellement à voir avec le ressentiment du faible contre le fort mais participe plutôt de l'essence même du charisme: l'élu n'a de sens que s'il dit la loi - c'est le sens premier de la délégation - et par voie de conséquence l'incarne. Rien n'est à cet égard plus délétère que la corruption ou le délit caractérisé qui signalerait immédiatement l'imposture de qui parle : l'élu doit être exemplaire, presque désincarné, pure volonté, claire et déterminée, étranger aux tentations et aux stratégies obvies. Sitôt qu'il apparaîtrait trop normal, trop semblable à tout un chacun, trop proche aussi, immédiatement il perdrait quelque chose de son aura et deviendrait saisissable. La tradition s'est faite effort constant à rappeler que le Christ ne pouvait avoir une origine commune, ni une famille, encore moins une compagne : tout entier consacré à sa mission - sans exception aucune. La sagesse mais aussi la force font partie des sept dons de dieu. Il en va de même pour le politique : même si les gazettes adorent transfigurer une campagne électorale en une vaste épopée où celui qui l'emporte brave tous les interdits, vainc tous les obstacles et, parti de rien et seul, parvient miraculeusement à l'accomplissement final - comme pour mieux signaler l'incroyable charisme de l'impétrant sans quoi il n'eût pu l'emporter, et la part de miracle que suppose toute victoire, il n'empêche que toujours on le présentera comme un être d'exception, ne serait-ce que par sa détermination sans faille, tout uniment arcboutée vers le but final ; il n'empêche qu'on le présente comme un être sans autre attache que le bien public qu'il serait ivre de servir qu'aucun intérêt privé ne pourrait parasiter - comme un être désincarné.

### 24.3.1 Mais derrière ... la question de l'autonomie.

L'autonomie c'est bien la norme, la loi que l'on se donne à soi-même ; cette absolue indépendance, cette franche liberté qui vous fait vous déterminer par soi seul et non par simple obéissance à la loi. Le héraut - héros - est ainsi d'emblée une offense au peuple qu'il cherche à conquérir, séduire ou entraîner. Lui n'est pas englué dans l'entrelacs des contraintes et des obligations quotidiennes ou sociales ; lui, vient d'ailleurs et ne cède en

rien sur ce qui lui semble juste ou nécessaire. Il est fort par cela même, mais du coup n'en illustre que mieux la dépendance du groupe qu'il émerveille mais injurie en même temps de sa liberté éclatante. Loin de toute pulsion psychologique, cette opposition constitue le politique tant dans son ambivalence que sa fragile puissance. Si le pouvoir procède du groupe, la puissance, non, qui émane d'ailleurs. Le puissant ne dépend de personne même s'il oublie parfois que son charisme même a besoin d'être perçu par le groupe pour fonctionner. Car si la puissance émane de l'individu et non du groupe, ce dernier quand même doit la reconnaître et s'y lover pour être opératoire.

Tous les ingrédients de la conquête et de la défaite sont ici réunis : en la personne même de l'élu parce qu'en définitive, en politique, il n'est jamais questions de stratégies, de théories ou d'objectifs qui ne soient immédiatement retraduites en terme individuel, en la personne même de l'élu. La grande défaite - en tout cas faiblesse - de la démocratie républicaine réside précisément en ceci qu'on se sera toujours obstiné à vouloir confronter des programmes, des objectifs rationnels quand en réalité ne se seront succédé que des hommes habilement camouflés sous des ismes qui ne trompent plus grand monde. Est-ce la politique qu'aime le groupe ou bien seulement la joute, le choc des Titans qu'aimablement l'on organise pour lui ?

Tout est ici rassemblé dans cette autonomie qui claque à la fois comme un modèle mais une offense - ne serait ce qu'à la réalité ! Mais qui désigne en même temps l'essence du politique qui réside dans l'autonomie de la volonté. Où se joue la différence entre les *seconds couteaux* que l'on peut désigner en période de temps calme et les visionnaires qu'il faut élire en période de grande tempête ; entre les simples gestionnaires qui feront cahin caha ce qu'il faut faire pour que le système perdure et se reproduise et les grands réformateurs qui brisent l'histoire en deux et tentent de bouleverser le réel pour qu'il ne soit plus jamais ce qu'il fut. Déchiré entre le pesant désir de calme et l'urgente tentation du mieux, le groupe est toujours interdit devant celui qui s'avance vers lui, désirant à la fois l'un et l'autre, sachant pertinemment la contradiction mais la renouvelant nonobstant, prompt à lui attribuer tous les charmes et à les lui retirer à la première contrariété.

Mais oui, définitivement, il y a bien grande différence entre pouvoir et puissance quand bien même le premier aime à revêtir les apparences de la seconde.

## 25 L'autorité

On a, ou on n'a pas de l'autorité ... c'est ce que l'on entend souvent à propos des

enseignants, justifiant que celle-ci était indispensable à l'exercice de cette noble profession mais reconnaissant en même temps que celle-là ne s'apprenait pas, qu'elle était inné - ce qui a longtemps été un fabuleux prétexte pour justifier l'absence de formation des enseignants comme si la compétence des savoirs suffisait pour celle de leur transmission.

Il faudrait pouvoir reprendre ici le passage en entier[80], terme à terme, mais notons d'abord cet *impalpable* inaugural. Dans ce passage, Arendt souligne la progression qui sous-tend son analyse : du pouvoir à l'autorité en passant par la puissance, on va bien du plus tangible au plus impalpable, du plus concret au plus abstrait.

Tout à l'air de se passer comme si le pouvoir avant d'être une réalité politique dont on puisse analyser les agissements, les stratégies, les rapports de force ou bien encore les objectifs avoués ou sous-jacents, était d'abord une question de représentation. Ce n'est pas tant du pouvoir dont nous parlons ici, que de ses conditions de possibilité, des représentations idéologiques qui le rendent possible mais aussi efficient. Ce que nous avons déjà repéré à propos de la puissance, dans son étrange acception de virtualité, l'est encore plus ici au sujet de l'autorité. Quoiqu'il ne faille évidemment pas réduire la question à un simple facteur psychologique non plus qu'à sa seule facette théorique, il se confirme bien que pouvoir, autorité, puissance ne prennent sens et réalité que dans un subtil face à face où sujet du pouvoir et objet du pouvoir semblent tour à tour avoir la main sans d'ailleurs jamais pouvoir la garder.

Remarquons encore qu'identiquement au pouvoir, l'autorité se peut perdre et, par les exemples donnés ici, on voit bien que c'est la pratique même du pouvoir qui peut faire perdre toute autorité.

C'est d'ailleurs la thèse qu'Arendt défend dans *Qu'est-ce que l'autorité ?* (1959)

> *Pour éviter tout malentendu, il aurait peut-être été plus sage, dans le titre de poser la question : que fut l'autorité ? - et non : qu'est-ce que l'autorité ? Car c'est, à mon avis, le fait que l'autorité a disparu du monde moderne qui nous incite et nous fonde à soulever cette question.*

[80] Arendt ibid
*L'autorité qui désigne le plus impalpable de ces phénomènes, et qui de ce fait est fréquemment l'occasion d'abus de langage, peut s'appliquer à la personne – on peut parler d'autorité personnelle, par exemple dans es rapports entre parents et enfants, entre professeurs et élèves – ou encore elle peut constituer un attribut des institutions, comme par exemple dans le cas du Sénat romain (auctoritas in senatu) ou de la hiérarchie de l'Eglise (un prêtre en état d'ivresse peut valablement donner l'absolution).*
*Sa caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement ; il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion. (Un père peut perdre son autorité, soit en battant son fils, soit en acceptant de discuter avec lui, c'est-à-dire soit en se conduisant comme un tyran, soit en le traitant en égal.) L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. Le mépris est ainsi le plus grand ennemi de l'autorité et le rire est pour elle la menace la plus redoutable.*

La mise en évidence dès 59, qui serait pour elle la marque même de la modernité, de la disparition de tout système d'autorité propose au sujet du XXe siècle une grille de lecture tout à fait originale puisqu'au contraire de toutes les analyses fréquentes laissant à penser que ce serait l'émergence des systèmes totalitaires qui aurait sapé l'autorité, Arendt estime au contraire que ce serait la disparition préalable de l'autorité qui aurait préparé le terrain, rendu possible l'émergence des totalitarismes du XXe siècle. [81]

## 25.1 Auteur, autorité

Il n'est pas très difficile de repérer sous auctoritas, le verbe augeo qui signifie augmenter d'où nous tirons non seulement auguste mais aussi augure. Mais encore, et peut-être surtout, heur d'où malheur ou bonheur. L'heur, c'est-à-dire l'augure renvoie au sort, à la destinée. L'auteur c'est d'abord le garant, celui qui dans une procédure juridique répond de ou donne son aval. L'autorité est donc d'abord une garantie que l'on retrouve dans l'expression autorité de la chose jugée. Ce n'est que dans un second temps que le terme prend le sens de référence et donc de poids que peut prendre la parole ou du charisme dans le commandement. Enfin dans un dernier sens, l'auteur devient le maître ou le promoteur et donc le créateur d'une œuvre ou d'une action. Il n'en reste pas moins que s'y joue la responsabilité : déclarer être l'auteur d'un acte, c'est en répondre, c'est se donner en garantie, c'est le signer. Assumer ses responsabilités, c'est dire être l'auteur d'un acte et en assumer les conséquences. D'où la signature mais aussi la force de la parole donnée. Donner sa parole à quelqu'un c'est s'engager à la respecter c'est-à-dire à faire ou dire ce que

[81] Cette crise, manifeste dès le début du siècle, est d'origine et de nature politique. La montée de mouvements politiques résolus à remplacer le système des partis, et le développement d'une forme totalitaire nouvelle de gouvernement, ont eu pour arrière fond un effondrement plus ou moins général, plus ou moins dramatique, de toutes les autorités traditionnelles. Nulle part cet effondrement n'a été le résultat direct des régimes ou des mouvements eux-mêmes. Tout s'est passé plutôt comme si le totalitarisme, sous la forme des mouvements aussi bien que des régimes, était le mieux fait pour tirer parti d'une atmosphère sociale et d'une politique générale dans laquelle le système des partis avait perdu tout prestige et dans laquelle l'autorité du gouvernement n'était plus reconnue.
Le symptôme le plus significatif de la crise, et qui indique sa profondeur et son sérieux, est qu'elle a gagné des sphères prépolitiques, comme l'éducation et l'instruction des enfants, où l'autorité au sens le plus large, a toujours été acceptée comme une nécessité naturelle, manifestement requise autant par des besoins naturels, la dépendance de l'enfant, que par une nécessité politique, la continuité d'une civilisation constituée, qui ne peut être assurée que si les nouveaux vens par naissance sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers. Etant donné son caractère simple et élémentaire, cette forme d'autorité a servi de modèle, durant toute l'histoire de la pensée politique, à une grande variété de formes autoritaires de gouvernement. Par conséquent, le fait même que cette autorité prépolitique qui présidait aux relations entre adultes et enfants, maîtres et élèves, n'est plus assurée, signifie que toutes les métaphores et tous les modèles de relations autoritaires traditionnellement à l'honneur ont perdu leur plausibilité. En pratique aussi bien qu'en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité est réellement.
La thèse que je soutiens dans les réflexions suivantes est que la réponse à cette question ne peut aucunement être trouvée dans une définition de la nature de l'essence de l'"autorité en général". L'autorité que nous avons perdue dans le monde moderne n'est pas une telle "autorité en général" mais bien plutôt une forme bien spécifique d'autorité, qui a eu cours à travers tout le monde occidental, pendant une longue période.
ibid.

l'on s'était s'engagé à faire ou dire.

Remonter le fil de l'expression n'est pas vain qui dit *pouvoir d'agir sur autrui* après avoir dit être la cause pleine et entière d'un acte ou d'un objet, après avoir signalé la référence et la garantie ... Il en va de ce terme comme de crise et critique qui après avoir quitté les prétoires s'en vont vivre leurs vies qui dans l'économie et la médecine, qui dans le politique ou l'art mais toujours en étant le doublet de l'objet qu'ils sont supposés représenter. Il y a fort à parier que quelque chose de la question que pose l'autorité s'y joue.

L'auteur, c'est ce qu'il y a derrière l'oeuvre ou l'acte, ou la parole. L'auteur c'est le sujet. Sauf dans les cas individuels de décisions bien circonscrites et limitées, qui peut jamais dire qu'il est l'auteur d'un acte ? qui peut jamais prétendre être la cause pleine et entière de quoique ce soit. Qui peut prétendre qu'il n'y a pas derrière, en dessous, d'autres chaînes, inconscientes ou simplement ignorées qui vous auraient déterminé. Dire je relève toujours un peu de l'illusion ou de la forfanterie ; du mensonge ou de la forfaiture. Dire c'est moi, c'est donner un terme à l'investigation et à la recherche ; c'est offrir un début à la chaîne causale. A tout prendre il n'est jamais, nulle part, de véritable auteur pas plus que d'origine. Hormis qui peut se dire à soi-même sa propre cause : Dieu. Toute autre origine est fiction ; tout autre auteur est leurre ou mensonge. Qui parle de son propre fonds est diabolique, on l'a vu. Par voie de conséquence, toute autorité procède de Dieu, n'existe elle-même que par délégation.

Qui s'écrit c'est moi se contente donc d'interrompre la chaîne causale en donnant sa garantie : l'auteur est celui qui empêche qu'on remonte plus haut, plus loin. Mais il est en même temps celui qui permet tout. En littérature, il semble dominer et l'histoire et les personnages si l'interprétation qu'on fera de son oeuvre lui échappera toujours. C'est bien ce qui fascine chez l'auteur - qu'on n'appelle pas créateur pour rien - il semble dominer tout et tous qui répondent à ses volontés au doigt et à la plume.

Nous y voici ! Créer c'est déterminer. Etre auteur c'est causer ; c'est réduire le reste à n'être que conséquence.

Voire !

Car en même temps celui qui crée, invariablement donne plus qu'il ne prend, est, finalement l'exact opposé du parasite. Toujours en arrière, au-dessus peut-être, mais toujours caché, il est celui qu'on cherche sans jamais vraiment pouvoir le trouver, car au-devant de lui s'étale ce qu'il a créé. L'auteur c'est celui qui donne sa chance à sa création, qui laisse la bride sur le cou de ses personnages.

Je me suis toujours demandé par quel étrange maléfice ce beau mot d'autorité qui renvoie quand même à ce qu'il y a de plus positif dans la force et la conviction pouvait si systématiquement prendre une connotation péjorative sitôt devenu qualificatif. Autoritaire sonne si mal quand autorité appelle le respect ! Ceci doit bien dépendre un peu de cette bride que l'auteur laisse ou ne laisse pas à ses personnages. Que le politique accorde ou non à ses administrés.

C'est on le sait le grand reproche que Sartre adressa à Mauriac :

> *Voulez-vous que vos personnages vivent ? Faites qu'ils soient libres. Il ne s'agit pas de définir, encore moins d'expliquer (dans un roman les meilleurs analyses psychologiques sentent la mort), mais seulement de présenter des passions et des actes imprévisibles.(...) [Mauriac] nous fait prendre ces vues extérieures pour la substance intime de ses créatures, il transforme celles-ci en choses.(...) Seules les choses sont, elles n'ont que des dehors. Les consciences ne sont pas : elle se font. Ainsi M. Mauriac, en ciselant sa Thérèse sub specie aeternitatis en fait d'abord une chose. Après qu'il rajoute, par en dessus, toute une épaisseur de conscience. (...) Il a choisi la toute-connaissance et la toute puissance divines... Dieu n'est pas un artiste ; M. Mauriac non plus* [82]

C'est bien toute la différence qui se joue entre l'art et la technique mais sans doute aussi entre le politique et l'art. Il y a autorité quand elle est reconnue inconditionnellement ce qui est une autre manière pour Arendt de redire ce qu'elle a dit pour le pouvoir : elle n'existe que pour autant qu'il y ait un groupe, un peuple, un public qui lui donne corps. Et il en va de même en réalité pour la puissance, on l'a vu. Il y a autoritarisme quand l'obéissance est en quelque sorte mécanique, contrainte, inscrite pour ainsi dire dans les gènes de qui obéit. L'autoritarisme réduit l'autre à l'état de chose ; l'autorité vise à former, à augmenter, à entraîner. Ce que confirme ce passage de l'intervention de Goebbels en réponse à l'article de Furwängler :

> *La politique est elle aussi un art, peut-être même l'art le plus élevé et le plus large qui existe et nous, qui donnons forme à la politique allemande moderne, nous nous sentons comme des artistes auxquels a été confiée la haute responsabilité de former, à partir de la masse brute, l'image solide et pleine du peuple. [...] Il est de [notre] devoir de créer, de donner forme, d'éliminer ce qui est malade et d'ouvrir la voie à ce qui est sain.*[83]

Vouloir faire de la politique un art demeure le signe de la grande tentation totalitaire - et force est de constater que le synonyme de autoritaire verse incontinent vers totalitaire, au moins depuis le milieu du XXe siècle. Identiquement, cette réification de ce sur quoi porte le pouvoir ou l'autorité : le peuple est réduit à une chose, à une matière brute, virtuelle, qui ne manquerait que d'une forme pour être réelle, d'une idée - donc d'une volonté. C'est en cela que M Serres pointe juste en rappelant que l'auteur est celui qui augmente, vous enrichit quand le critique, le courtisan, le commentateur et l'analyste s'enrichissent à nos dépends.

[82] Sartre Nouvelle Revue Française 1 Février 1939
[83] Goebbels au chef d'orchestre W Furtwangler (11.04.1933)

## 25.2 Extériorité, intériorité

Ce qui ressort des définitions qu'Arendt donne d'autorité, pouvoir et puissance c'est bien qu'il y a toujours un extérieur. La puissance, mise à part - et encore ! dans la mesure où il faut encore que cette dernière quoiqu'intime à un individu soit reconnue par le grand nombre quitte pour cela à ce qu'elle soit rejetée et honnie - il faut toujours un groupe, extérieur, qui confère le pouvoir ; qui obéisse à l'autorité qu'il aura jugé incontournable. En réalité le politique est un système axiomatique : il y a toujours, dehors, un principe qui le fonde et justifie.

> *La différence entre la tyrannie et le gouvernement autoritaire a toujours été que le tyran gouverne conformément à sa volonté et à son intérêt, tandis que même le plus draconien des gouvernements autoritaires est lié par des lois. Ses actes sont contrôlés par un code dont l'auteur ne fut pas un homme, comme dans le cas de la loi de la nature, des commandements de Dieu, ou des Idées platoniciennes, ou du moins aucun des hommes qui sont effectivement au pouvoir. La source de l'autorité dans un gouvernement autoritaire est toujours une force extérieure et supérieure au pouvoir qui est le sien ; c'est toujours de cette source, , de cette force extérieure qui transcende le domaine politique, que les autorités tirent leur "autorité", c'est à dire leur légitimité et celle-ci peut borner leur pouvoir.*

Arendt utilise, ce qui est classique, la métaphore de la pyramide pour désigner les gouvernements autoritaires mais celle de l'oignon pour désigner les systèmes totalitaires. La chose est d'autant plus intéressante qu'elle relève que ce qui distingue précisément totalitarisme de système autoritaire tient en ceci :

> *au centre, dans une sorte d'espace vide, est situé le chef ; quoiqu'il fasse - qu'il intègre le corps politique comme dans une hiérarchie autoritaire, ou qu'il opprime ses sujets, comme un tyran - il le fait de l'intérieur et non de l'extérieur ou du dessus. Toutes les parties, extraordinairement multiples, du mouvement : les organisations de sympathisants, les diverses associations professionnelles, les membres du parti, la bureaucratie du parti, les formations d'élite et les polices, sont reliées de telle manière qye chacune constitue la façade dans une direction, et le centre dans l'autre, autrement dit joue le rôle de l'extrémisme radical pour l'autre.*

La grande nouveauté du système totalitaire tient justement en sa capacité à faire totalité, à n'avoir pas d'extérieur - et c'est aussi ce qui le rend si redoutable.

# 26 Aux origines grecques et latines de l'autorité

Il n'empêche que si l'on peut s'accorder, quelque soit l'approche théorique, sur le fait que l'autorité c'est ce qui fait obéir - quitte d'ailleurs dans certains cas à confondre autorité et violence - toute la question est de savoir comment l'on obtient cette obéissance. Or il n'y a que deux solutions : de gré ou de force. Ou bien parce que l'on s'appuierait sur un ordre naturel, incontournable l'ordre serait ce à quoi spontanément l'on se soumettrait ; ou bien il faut jouer de la violence et de la menace pour y parvenir.

## 26.1 Le modèle platonicien

Sans doute le grand modèle platonicien issu de la *République* et notamment du *mythe de la caverne* peut-il nous éclairer. Reste révélateur le fait que ce soit le même texte qui fonde à la

fois la source de l'autorité politique et le modèle métaphysique : c'est que Platon cherche désespérément à fonder l'autorité sur la raison plutôt que sur la force. De ce point de vue il est fondamentalement politique et préfigure, dans des termes certes radicalement différents l'effort qui sera celui de l'âge classique puis des Lumières. C'est que le politique, intrinsèquement, relève de ce que Bataille nommait le pouvoir de dire non : non à la réalité d'où politique comme technique ; non à soi-même d'où éducation, morale, religion ... Mais le modèle de Platon est celui de la cité antique, de la cité grecque et, surtout, de la démocratie déjà en pleine déliquescence, bien loin de la figure soulignée par Castoriadis. C'est une société profondément inégalitaire limitée, aux bornes, à la fois par l'étranger et à l'intérieur, par l'esclave. Tant et si bien, puisque la démocratie ne put apparaître - à Platon comme à Aristote - que comme une forme dégénérée de l'organisation publique, que les seuls modèles qu'ils eurent sous les yeux demeuraient soit le modèle militaire de commandement ou les relations humaines à l'intérieur de la famille.

Or, le modèle grec de la famille est le despotisme : le chef de famille s'y comporte à l'égard des enfants comme de ses esclaves avec une autorité illimitée et incontestable. Et c'est bien pour cela que le modèle de la famille ne saurait être un modèle politique : ne n'oublions pas le tyran dans la perspective grecque est bien un *loup à figure humaine* ! Prédateur par excellence, le tyran réduit ses sujets à des êtres de niveau inférieur voire à des choses et pour ceci même ne saurait être un modèle politique car, l'espace public pour un grec, ne l'oublions jamais, consiste justement dans le fait que le citoyen à part égale puisse s'occuper des affaires communes quand le despote accapare pour lui seul, contre le peuple, cet espace commun en exigeant du peuple qu'il se contente de s'occuper de ses affaires privées. Le despote tue le politique que précisément Platon cherche à fonder en raison.

Il importe de s'attarder sur ce que pouvait signifier la liberté pour un grec : être libre c'était pouvoir évoluer parmi ses égaux et, par le débat, prendre des décisions intéressant le sort commun. La liberté grecque est affaire de dialogue et suppose donc une relation interactive, dirions-nous aujourd'hui ; or, dans la famille pour le despote, comme en société, pour le tyran, il n'y a de telle relation : despote et tyran sont seuls dans une relation univoque avec sujets et esclaves. Ils ne sauraient donc être véritablement libres, au sens grec du terme. Rien, à cet égard, n'est plus étranger à la pensée grecque, que la dialectique entendue au sens hégélien du terme : l'idée que dans la relation maître/esclave l'un tienne l'autre et n'existe que dans cette relation, l'idée donc que de cette relation de dépendance puisse surgir un troisième terme qui la dépasse - idée qui aurait pu donner à l'espace de la libération un sens éminemment politique, est étrangère aux grecs.

Le grec pense en terme de liberté ; pas de libération. En terme d'essence et non de processus. Par voie de conséquence, l'autorité, telle que Platon peut l'entendre suppose invariablement une obéissance où chacun conserverait sa part de liberté : il n'y aurait finalement de véritable *polis*, d'espace public que pour autant que l 'obéissance y serait librement consentie, volontaire.

Mais précisément comment s'assurer de ce consentement ? Choisir le gouvernement des philosophes revint pour Platon à opter pour le consentement à la raison après avoir tenté de le suggérer sous l'égide des lois. L'argument des lois qui sera réutilisé par Rousseau tend à affirmer qu'en obéissant à des lois et non à un homme, la liberté de chacun était préservée et donc le consentement volontaire. L'argument par la raison pour séduisant qu'il pût paraître posera néanmoins deux problèmes que l'histoire allait s'évertuer à souligner : d'une part, rien ne garantit que la connaissance prémunisse ni contre les abus de pouvoirs ni contre les erreurs ; par ailleurs la logique de l'action demeure tellement étrangère au philosophe qui vise plutôt la contemplation qu'il faudra que Platon impose aux philosophes d'exercer le pouvoir tant ces derniers y sont peu enclins ; d'autre part ceci revient quand même à dessiner une élite, intellectuelle certes, et donc une représentation inégalitaire, qui résout peut-être la question de la soumission des élites mais certainement pas celle du plus grand nombre, resté lui dans la caverne et n'ayant pas été illuminé par la grâce des Idées.

## 26.2 La solution aristotélicienne

Aristote, lui, partira de la distinction entre la vie théorique et la vie politique, entre un mode de vie consacré à la pensée et supposant en conséquence le retrait d'une part, et un mode de vie consacré aux affaires aux affaires humaines. De cette distinction naîtra la hiérarchie entre dirigeants et dirigés.

A bien y regarder, on se trouve ici aux antipodes mêmes de l'enseignement même de Socrate comme si les tout débuts de la philosophie grecque avaient été l'objet immédiat d'un retournement : s'il est quelque chose que l'on peut effectivement retenir, outre l'ironie et la profonde liberté que manifeste Socrate à l'égard des institutions c'est bien le souci d'une sagesse qui consistât dans une étroite intrication entre pensée et action. Ce que la modernité peut inscrire aisément en distinguant sagesse de savoir et que la tradition laissait encore entendre en désignant le philosophe comme amoureux de la sagesse. Quelque chose semble se perdre dans les origines de la philosophie qui se joue dans l'être au moins autant que dans le connaître qui a lieu dans ce passage si étrange entre Socrate et Platon qui n'est rien d'autre que le passage d'une philosophie qui se dit à une philosophie qui subitement va s'écrire - et très vite avec Aristote même plus sous la forme de dialogues mais de références

- ce qui change tout.

Mais Aristote ne fonde pas cette hiérarchie sur la raison non plus que sur la technique faisant appel à des compétences, mais au contraire sur la nature et, en particulier sur la distinction entre les jeunes et les anciens.

C'est bien la première de ces métaphores assassines que nous relèverons ci-après, qui semble d'après Arendt avoir été utilisée pour la première fois par Aristote : car ce qui importe est moins ici la distinction entre jeunes et vieux déjà utilisée par Platon que de la voir fondée en nature [84]

Aristote reprend la définition classique des domaine public et privé en rappelant la distinction entre la πολισ et l'οικια : cette dernière, domaine pré-politique est bien celui où domine le gouvernement d'un seul quand la première au contraire est le gouvernement de plusieurs. La distinction dirigeant/dirigé relève donc d'une sphère pré-politique. Le politique qui appartient à cette vie bonne à quoi aspire Aristote ne peut être libre que pour autant que sont réalisées les conditions élémentaires de maîtrise de la nécessité. Au même titre que pour l'économie globale de la Grèce antique qui ne fonctionne que sur la base de la gratuité du travail de l'esclave et n'autorise donc la possibilité de citoyens libres que sur fond de la domination d'un groupe aliéné ; de la même manière le citoyen n'est libre que pour autant que sa position dans sa sphère privée lui assure la maîtrise de la nécessité. Mais en même temps, en toute contradiction avec sa propre approche de l'espace politique, il ne parvient à justifier la distinction entre dirigeant et dirigé et donc à donner quelque légitimité à l'autorité qu'en l'appuyant sur la forme pré-politique de l'éducation.

On a voulu parfois voir dans la position d'un Aristote émancipant ses esclaves sur son lit de mort quelque incohérence : il n'y en avait aucune. C'est qu'effectivement le fait d'être soumis n'était le résultat d'aucune nature, d'aucune caractéristique d'un quelconque groupe ou race, mais au contraire seulement la conséquence d'une position résultant d'un rapport de force, d'un rapport à la nécessité.

## 26.3 Le modèle latin ou l'autorité de la fondation

Rome a une approche tout à fait différente de l'autorité qui tient au caractère sacré de la fondation. Ce n'est certainement pas un hasard si toute l'histoire romaine se compte *ab urbe condita.* Il n'y a, dans l'esprit latin, pas d'autre chemin possible que de continuer ce qui a été commencé, là, par Romulus, pas d'autre voie politique que la perpétuation de ce moment-

[84] Platon : République 412 et Les Lois 690 & 714
Aristote : Politique,1528 b 35

ci. Faire de la politique c'est, pour un Romain, non seulement préserver mais poursuivre la fondation originelle. Rome n'a jamais rien fondé d'autre qu'elle-même ce pourquoi l'extension même de l'empire n'a jamais signifié la création d'autres cités, mais seulement le prolongement sur le mode de l'universalité, de la Rome originelle. L'autorité, ainsi, est inscrite totalement dans ce moment fondateur.

Si le grec va plutôt chercher au dehors, hors de la caverne, le sens et la mesure de son existence, quitte à donner aux Idées le rôle de mesure, le latin, lui, est homme d'objet, d'enracinement. Le latin cache, dans le secret des pierres ce qu'il consacre. Paradoxalement, en tout cas en apparence, le latin est plus homme à s'enraciner, lui qui dessinera la première cité universelle, quand le grec, lui, homme des cités closes sur elles-mêmes, est plutôt enclin à découvrir - qui est après tout le sens de vérité - ailleurs, au-delà, aux frontières, le sens de sa présence au monde. Pour Rome, tout est toujours/déjà inscrit dans le moment initial de la fondation et l'on sait que ce moment inaugural est aussi celui de l'enfouissement de la mère, et donc de l'origine par excellence. Athènes se nourrira de la nouveauté côtoyée dans ses périples ; Rome exportera jusqu'à la satiété, jusqu'à l'ennui, son origine enfouie. On comprend mieux d'ailleurs, à l'aune de cette différence, comment et pourquoi Rome sut parfaitement quand ceci devint nécessaire, s'accomoder du créationnisme juif : ici aussi tout était déjà inscrit dans la Parole originelle et l'histoire, ici comme là, ne saurait jamais être que le déploiement d'une insémination originelle même si, ici ce fut une parole et là un acte puisque décidément rien ne saurait être jamais véritablement nouveau sous le soleil.

Cette fondation est acte foncièrement religieux au sens même du lien mais, pourrait-on dire, du lien rétroactif. La fondation est d'abord ce qui retient le romain. De ce point de vue activité religieuse et politique purent paraître si étroitement liées qu'elle fussent identiques et, ici, encore, c'est comprendre par avance comment et pourquoi, dès que ce parut nécessaire, Rome sut trouver dans le christianisme le fondement religieux et universel qui lui semblait nécessaire sans paraître le moins du monde renégat à ses propres origines. Au contraire des Dieux grecs qui résidaient dans l'Olympe et couvraient la cité des hommes de leur protection, les dieux latins font de la cité leur foyer permanent consacrant la fusion originelle du politique et du religieux.

L'autorité latine, parce que le mot et la chose apparaissent explicitement à Rome et non à Athènes, s'appuie ainsi sur le passé, au contraire du pouvoir qui engage le présent et le futur. Ce qu'il faut y comprendre tient à ceci : l'autorité latine n'a pas à être fondée puisqu'elle est la fondation même. Et c'est bien pour cela qu'on peut voir en Rome l'acte même de naissance de l'autorité - et son rapport au pouvoir - l'acte de naissance d'un

système d'autorité tel qu'il se perpétuera à travers toute l'histoire de l'occident ; elle est le fondement du pouvoir et ne se confond jamais avec lui au point d'être distribué entre Sénat et peuple : qui a l'autorité n'a pas réellement de pouvoir. Qui détient le pouvoir l'a au nom d'une autorité enracinée dans les fondations.

D'où deux conséquences : *l'autorité est essentiellement conservatrice* en se voulant perpétuation de la fondation originelle ; or elle réside dans l'*augere*, dans la systématique amplification du moment originaire. En quelque sorte, sinon l'Empire, en tout cas l'universalité est inscrite dans les termes même de l'autorité ; *l'autorité ne réside pas dans l'action* non plus que dans le présent mais bien dans le passé - et c'est bien pour ceci qu'elle est conservatrice. Par voie de conséquence elle ne peut perdre non plus que s'égarer - tout juste s'augmenter. Ce n'est pas pour autant une extériorité mais bien une intériorité. Avoir de l'autorité c'est laisser parler la voix des anciens, des fondateurs. Au même titre que l'auteur est celui qui inspire l'œuvre quand les acteurs ne sont jamais que ceux qui mettent en forme et acte, au même titre celui qui dispose du pouvoir n'est jamais que l'exécutant d'une autorité qui le dépasse et l'inspire. Cette autorité, qui n'est pas symbolique, mais n'a pas pour autant besoin d'un bras armé ; cette autorité qui se suffit à elle-même d'être inspiratrice de l'action des gouvernants et qui pour ainsi dire n'a pas de pouvoir mais les représente tous, a une puissance nulle mais incontournable.

Rome fonctionne à partir d'une trinité impérieuse formée de la tradition, de l'autorité et de la religion. Le passage à une Rome chrétienne ne changera finalement pas grand chose à l'affaire : une trinité chassant l'autre, qui en réalité était la même. Dans le christianisme, à l'instar de la mythologie latine, on trouvait la puissance d'un moment fondateur impérieux auquel les hommes sont liés, religieusement, par le truchement de la tradition respectée. L'Eglise retraduira, avec la mort du Christ, ce moment fondateur et permettra, à l'encontre des tendances centrifuges du christianisme originaire, d'ouvrir une voie romaine d'assomption de la vie chrétienne, c'est-à-dire réalisera une continuité parfaite entre la citoyenneté et l'appartenance à l'Eglise, entre, surtout, le politique et le religieux si caractéristique de Rome et apparemment si étranger au *Mon Royaume n'est pas de ce monde* qui, appliqué à la lettre, eût laissé le christianisme au rang local de secte juive parmi tant d'autres. Par ce truchement, l'Eglise se fit politique permettant à Rome de ne cesser jamais d'être religieuse. Dès lors, l'Eglise prit sur elle l'autorité autrefois dévolue au Sénat en se délestant du pouvoir, lui permettant ainsi de demeurer l'ultime mesure et juge de toute chose sans en quelque sorte jamais se salir les mains. Et quand elle devint elle-même puissance temporelle il lui fallut bien jouer de la même ficelle que Platon et jouer de la peur

de l'enfer.

De ce point de vue on peut considérer que les trois éléments qui constituèrent la pensée politique romaine – *religion/autorité/tradition* - ne fonctionnent correctement que pour autant qu'ils restent indissolublement liés et que la dissolution de l'un entraîne invariablement la faillite des deux autres. Arendt n'a pas tort de relever l'erreur de Luther qui crut pouvoir préserver tradition et religion tout en ruinant l'autorité de l'Eglise.

C'est dire finalement combien l'émergence de la liberté individuelle, en germe dès Paul de Tarse, mais florissante à partir de la Renaissance et mise en acte politique à partir de 89 ; combien l'érection de l'individu comme mesure libre de toute chose, ne pouvait pas ne pas ruiner à terme toute autorité qui se voulut fondatrice et combien, incontinent ce fut toute la force de la tradition qui fut ruinée sitôt la religion et l'autorité remises en cause. [85]

## 27 Métaphores assassines

Trois métaphores parcourent ainsi invariablement le discours de philosophie politique, notamment dès qu'il est question de fonder en principe et en droit l'autorité.

- La première est *celle de la nature*, celle de la famille. On trouve à foison la justification d'un régime autoritaire dans la relation du père à l'enfant. Que ce dernier, mineur, irresponsable parce que incapable encore de se déterminer par lui-même, doive obéir à l'autorité naturelle de son père semble une vérité à ce point irréfragable qu'elle parcourt toutes les justifications politiques - de celle de la monarchie absolue à celle de la République à la seule nuance près que pour les uns cette dépendance du *peuple-enfant* est indépassable quand pour les autres elle demeure provisoire.

- la seconde, plus tardive parce que liée à l'avènement de la biologie comme science, est *celle du vivant*. De la même manière que ce dernier se pose comme un organisme où chaque élément qui le compose vaut moins pour lui-même que pour la place qu'il y occupe et les relations qu'il entretient avec les autres, de la même manière la société hâtivement présentée à son tour comme un organisme où le tout serait plus que la somme de ses parties, où donc le politique se jouerait éminemment plus au niveau du système où règle le déterminisme qu'à celui de l'individu où prédomine la volonté libre.

- la troisième, celle de *l'éducation* où, de manière logique, il y a nécessairement domination des sujets supposés savoir à l'égard de ceux supposés ignorer

[85] Arendt, De l'autorité p 712

Elles renvoient toutes les trois à cet objet ambigu qu'est la nature dont pourtant le politique cherche à se départir : autre façon de dire, indépendamment de l'illusoire opposition entre nature et culture ou nature et histoire, que le politique se cherche un fondement qui lui soit extérieur. Marx avait bien vu qu'il n'y avait que deux manières de dépolitiser un problème ou une question : soit on la naturalisait ; soit on la transformait en un simple problème technique où par définition ne se pouvaient poser que des questions d'efficacité mais jamais de principe.

Ce que l'on peut en tout cas comprendre c'est combien avec l'émergence même de l'individu libre c'est toute l'assise classique de l'autorité qui est menacée et craquelle de partout.

Quand Arendt le constate à la fin des années 60 on se trouve encore dans cette période dite des Trente Glorieuses où tout paraissait possible et le progrès indéfini. Où la contestation faisait rage et le désir d'une société plus libre propulsé par une jeunesse alors dominante. Depuis, tout a changé. Et si les progrès techniques ont tenu leur promesse que dire du reste, de tout le reste ?

## 27.1 Croisée

Deux choses méritent ici d'être retenues : il n'y a de pouvoir que parce qu'il y a reconnaissance du pouvoir. Et ceci, finalement est vrai autant du pouvoir que de la puissance que, même de l'autorité conférant à ceux-ci cette subtile combinatoire où la fragilité le dispute incessamment à la force ; nous ne sommes pas sortis de cette synthèse étrange entre la pensée grecque et latine du pouvoir dont l'Eglise aura réalisé la synthèse tant et si bien que l'avènement de l'individu ne fait en réalité que commencer quand bien même il aura déjà déroulé son premier effet : la mise à mal de tout système d'autorité.

Arendt n'a sans doute pas tort de relever la faillite de tout système d'autorité mais pour autant on ne peut dire que la démocratie ait réellement avancé ni que les dictatures souvent soutenues par les grandes démocraties occidentales ait périclité. Alors demeure cette remarque au sujet de la crainte de l'au-delà qui eût servi de ferment à l'obéissance : la grande nouveauté des dernières années aura quand même été l'irruption du péril climatique dans nos préoccupations puis dans le débat politique. Où j'entrevois à la fois une menace et une espérance :

- une espérance, si on lit la situation comme Morin ou Serres : une situation si grave, si impérieuse qu'elle obligera bien à une solution collective, à un sursaut qui pourrait être la réponse à nos difficultés présentes à faire groupe, corps et société. Tant l'universalité du

problème que les nouvelles technologies nous plongent dans un nouvel espace où règne peut-être la complexité mais où grâce notamment à Internet l'initiative individuelle prend désormais un écho ouvrant la possibilité d'une nouvelle démocratie plus participative, d'un pouvoir moins centralisé et plus saisissable.

- une crainte pourtant parce que la prolifération de discours apocalyptiques se joue de la peur et que la peur n'a jamais été le ferment de sociétés démocratiques mais bien plutôt de repliement sur soi, de fermeture et d'ostracisme. Il n'est que de lire comment les droites extrêmes se saisissent avec délectation et dilection des discours sur la dette et la planète pour comprendre que ces nuées d'orage forment autant d'horizons bouchés que de menaces démocratiques.

Il y va de bien autre chose que de bouteille à moitié vide ou pleine : ne fût-il question que de ceci, la réponse se trouverait quelque part dans la croisée des deux - comme toujours. Non ceci indique en tout cas la profondeur de la mutation en cours et l'obligation qui nous est faite d'inventer un autre monde, sans pour autant avoir le temps de le faire comme ce fut toujours le cas. Et, pour ceci, il n'est pas du tout certain que nos modèles politiques traditionnels soient encore opérationnels ...

## 27.2 Empire sur soi

Passer, pour tenter de penser la responsabilité, par l'analyse du pouvoir, de l'autorité ; pour penser l'intention morale par le politique, peut sembler avoir été un détour inutile. Outre combien ceci illustre le lien étroit entre morale et politique que nul ne songerait à nier, mais qui reste à penser, il faut bien admettre qu'il n'est sans doute pas tant de différence qu'il peut y paraître entre l'empire que l'on a sur soi et celui que l'on peut exercer sur les autres ou les choses. Au fond, être responsable c'est être à la fois le sujet et l'objet d'une puissance, effectivement individuelle et autonome, ce pourquoi, dans ce jeu réflexif, c'est tout un à la fois de commander et d'obéir, de se soumettre et de soumettre. Celui qui est *maître de lui* est présumé dominer totalement ses pulsions, ses désirs, ses actes - et ce sera bien tout le problème, posé par la psychanalyse, que de découvrir un moi qui ne serait pas maître dans sa propre maison. L'autorité, le fait même de se déclarer auteur de ses actes comme de ses intentions, est bien encore une affaire de reconnaissance plus que de connaissance et c'est bien pour cela que ni l'inculture ni l'absence de pensée ne sauraient fonctionner comme excuse, comme paravent de l'irresponsabilité : au même titre que le peuple est présumé, politiquement, apte à se déterminer et à forger lui-même son propre destin, au même titre le sujet est présumé autonome, c'est-à-dire capable d'agir en raison de ses propres normes.

# LIVRE III :
# PESANTEUR ET GRÂCE

# 1 Concevoir la morale comme un système complexe

En forme de second bilan

*Le dieu dont l'oracle est à Delphes ne révèle pas, ne cache pas, mais il indique  Héraclite*

De la lumière à l'ombre, de la Révélation au mystère, il y a une troisième ligne* : oblique, elle coupe les deux premières en un point précis qui doit bien en être l'intégrale. C'est en ce lieu précis, calculable sans doute mais insaisissable, assurément, que se situe notre point d'arrivée.

Reprenons : ce que nous cherchons depuis le début, c'est le cœur du système, ce sont les principes des principes comme si la morale était structurée comme le langage voire comme l'inconscient freudien. De couches en couches, le discours moral se couvre de préceptes, d'interdits, de dénégations et d'enthousiasmes qui tous tentent de trouver un sens mais ce faisant camouflent les fondations. Gratter chacune de ces couches revint dans un premier temps à repérer ce qui, d'un point de vue logique, et donc métaphysique, nous renvoyait au principe entendu comme Parole, Révélation. De ceci nous avons tiré que toute morale est oscillation autour d'un moment d'indécision.

Il est vrai que les morales traditionnelles s'appuyaient toujours sur une référence présentée comme absolue dont la révélation mosaïque demeure le paradigme ; mais vain de le répéter, car si les Tables de la Loi disent péremptoirement ce qu'il ne faut pas faire, elles laissent grand ouvert l'éventail de ce qu'il me faut faire et ne supprime pas, de loin pas, ce moment d'indécision où le sujet se demande quoi et comment faire dont il portera à jamais la responsabilité. La moralité, assurément est dialogue né de la confrontation d'entre sujet et objet, et ne réside exclusivement ni dans l'un ni dans l'autre. Il est vrai que les morales traditionnelles se sont effondrées sous le double coup de butoir de la mort de dieu d'une part, et de l'effritement de l'ego, d'autre part. Nos références ont cessé d'être absolues - et nos valeurs avec ; quant au sujet, même plus *maître dans sa propre maison*, tout entier traversé par l'intériorisation plus ou moins réussie des interdits sociaux, il paraît plus soumis que véritablement acteur. Mais écrire ceci est vain, tout autant, si ceci devait revenir à constater l'effondrement de toute morale : Nietzsche en demeure l'exemple parfait, lui qui, plus que d'autres, aura dit ce qui était bien ou mal.

La moralité est un territoire d'où l'on ne sort pas en sorte qu'il semble peu évident que l'idée d'amoralité puisse seulement avoir un sens : il n'est pas un acte que nous puissions perpétrer qui ne comporte, implicite ou explicite, une évaluation préalable ; agir revient toujours à poser - ou supposer - que la finalité de notre action soit bonne, souhaitable,

désirable et élaborer une stratégie, une démarche ou une méthode pour y parvenir revient à poser ou supposer mauvais ce qui viendrait y contre-venir. L'immoralité est toujours l'acte de l'autre quand il me heurte.

C'est là sans doute le premier sens que l'on peut donner au forfait dont nous tentons ici d'établir la théorie : sortir de la question morale, franchir le sillon revient toujours à conquérir de nouveaux territoires, à se les annexer ; à faire donc rentrer ce qui était dehors. Le moraliste, peu ou prou, demeure un berger tentant de faire entrer ses agneaux au bercail. La moralité est un bloc ; un package comme on dirait aujourd'hui, où entrée et sortie, transgression et régression se disputent le respect.

La *première ligne* que nous avions dessinée fut celle, verticale, qui sépare le sacré du profane, dessine par le haut la sortie de l'indécision : elle configure la condition de l'homme mais dit en même temps l'angoisse qui le saisit dès lors qu'il réalise être seul et sans certitude ; c'est pour cela qu'elle révèle à la fois la crainte et l'espérance, ambivalence si bien décrite en ce Dieu qu'avec le même terme l'on aime en même temps que craint. Cette ligne se joue toujours sur le mode du contrat, de l'alliance - du testament. Elle est ce qui fait se tenir ensemble le monde d'en haut et le monde d'en bas ; ce qui donne cohérence et solidité. Cette ligne est celle de la solidarité. Celle qui indique que, même séparé, il y a toujours quelque chose en face de moi qui me garantit de n'être pas seul. Certes ma conscience n'a de sens que face à une autre conscience, et rien que pour cela, cette ligne me fonde mais c'est que surtout c'est elle qui donne consistance au monde et signification à l'acte. On le verra toute remise en question de cette solidarité revient à ruiner l'être et à miner jusqu'à la possibilité même d'une morale. De ce point de vue elle est la valeur qui conditionne les deux autres ; la valeur originaire. Et, pour cela a à voir essentiellement avec le temps.

Mais, et l'on ne saurait trop le souligner, cette ligne a partie liée avec l'angoisse, avec la solitude. Ligne métaphysique par excellence, elle révèle le fond de l'affaire, ce qui, enfoui, nous fonde et détermine, qui ressemble furieusement à un cadavre. Celui du meurtre primitif, de la crise œdipienne si l'on veut adopter un registre freudien - et si on devait le prendre dans cette acception-ci, la question morale se résumerait effectivement en un interdit de la violence et donc au statut de celle-ci, consubstantielle de l'homme ou au contraire accidentelle.

Je gage pourtant qu'il y retourne de quelque chose de bien plus essentiel, de plus profond, de plus engageant.

C'est ce qu'au fond aura révélé la *seconde ligne*, celle horizontale : celle-ci, parce qu'elle est celle de l'action et donc de la création, dit l'ordre et la collectivité en train de se former : c'est celle du droit mais aussi de la politique ; elle sépare le même de l'autre et concerne donc bien le rapport au prochain. C'est moins la ligne des fondements de la morale que celle de la morale proprement dite, en tant qu'elle s'institue dans les lois, les normes ; dans l'action politique enfin. C'est la ligne de la propagation ; de l'extériorisation. Ce qu'elle a révélé c'est combien, en dépit même de l'interdit de la violence qu'elle tente de canaliser, la relation dialectique n'est jamais que le déplacement du champ d'application de cette violence et donc son prolongement, sa propagation qui tour à tour engage la négation du monde ; de l'autre et enfin, risque suprême, la négation de soi. Cette ligne c'est celle de la sacralisation, et donc de la victime émissaire. Ligne désespérante, mais plus encore désespérée que celle qui avoue qu'il ne lui est pas d'extérieur comme si la totalité qu'elle forme devait à terme tout avaler. Cette ligne c'est celle de la réciprocité, aussitôt proclamée que pourfendue, mais qui forme néanmoins la frontière irréfragable d'entre ce qui est tenu pour bon et ce qui est prohibé.

Mais cette ligne laisse ouverte la question du bien en postulant un consensus préalable - un contrat - noué de gré ou de force ; celle des choses.

D'où *la troisième ligne*, diagonale : celle-ci est autant imprévisible qu'insaisissable. Du plus profond, celé, au manifeste le plus éclatant, elle suggère l'intégrale des deux premières qu'elle croise en un moment précis, qui est celui de la fondation ; en un endroit précis qui est celui de l'intimité. Cette ligne va de la Révélation pure, aveuglante, au mystère le plus épais ; de la lumière à l'ombre ; de l'orthodoxie à la mystique souvent si aisément sulfureuse. Cette ligne est celle du prisme, parce que du volume, mais aussi du palimpseste tant il semble qu'il demeure toujours, sous la signification offerte, une autre, cachée, grattée qui eût elle-même effacé une autre plus archaïque encore. Cette ligne va du champ social qui insiste sur le doublet liberté/responsabilité sans quoi il n'est aucune morale ni aucun ordre possible qui pussent tenir mais qui dans l'ordre des valeurs suprêmes pèsera de tout son poids - et c'est bien après tout le sens premier de valeur - pour affirmer la culpabilité originaire. Nul plus que le christianisme n'aura ferraillé autant autour de cet incontournable paradoxe d'un libre-arbitre, condition de toute morale, qui ne saurait pourtant se sauver que par le truchement de la miséricorde divine ; autour de cette aporie invraisemblable d'un dieu tout puissant qui laisse pourtant filer le mal.

On ne comprendrait rien à l'acharnement de Saint Augustin à pourfendre Pélage si l'on oubliait que s'y jouait l'origine du mal- mais ceci relève de la classique théodicée qui n'a

d'autre but que d'en innocenter dieu - mais que s'y joue aussi, sans doute surtout, ce que l'on attend de l'homme, ce sur quoi doit s'appuyer sa moralité, la puissance de son arbitre, ou la fidélité de sa soumission. Nul doute qu'avec le péché originel, le christianisme aura cru trouver l'équilibre entre liberté et soumission nécessaire ; mais tout aussi certain qu'il aura laissé, ce faisant, la question sinon ouverte, en tout cas pendante : ce qui fonde la moralité de l'homme, ce qu'il y a tout au fond, dans la boîte de l'alliance - διαθήκη - qui demeure, on le sait un cercueil, un tombeau. Alors oui, cette ligne va du contrat social - à la surface - à l'alliance - aux tréfonds : c'est bien pour cela que cette ligne dessine le partage entre la pesanteur et la grâce. Dessine toutes les nuances qui vont de la solitude radicale d'un homme, criblé de culpabilité face à lui-même, réduit à la soumission la plus absolue face à son dieu, à la présomption agitée à vouloir prendre en main son destin, en passant par toutes les nuances de la passivité, de l'attente et de la prière.

Cette ligne, intégrale des deux premières, est effectivement celle de la grâce : quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, du sociologique au politique, de l'anthropologique au métaphysique, cette ligne trace, surtout à l'endroit où elle recoupe les deux premières, cet instant privilégié où, seul face à lui-même, le sujet détermine les principes de son action.

## 2 Au commencement : solitudes

Déjà évoquée, la solitude me semble se présenter sous trois formes distinctes, qui, toutes, néanmoins signent ce moment si particulier de la morale en train de se fonder.

- la première, qui signe la détresse métaphysique, est bien celle que durent ressentir les victimes des camps : Dieu semblait avoir détourné le regard et, indifférent aux affaires humaine, laissé se commettre l'irréparable. Il ne fait aucun doute quz pour un croyant cette solitude est celle, radicale, d'une rupture de l'alliance, quand bien même dût-elle porter éventuellement l'espérance d'une nouvelle. [1]

- la seconde, qui semble d'abord ne devoir être que celle méthodologique d'un doute maîtrisé (Descartes) porte toute l'espérance de l'humanisme mais signe en même temps l'impossibilité pour lui désormais de tremper ses certitudes à quelque source que ce soit, le

[1] on ne peut évidemment pas ne pas songer au Éli, Éli, lama sabachthani ? de Mt, 27,46 qui renvoie à Ps, 22
Mon Dieu! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné, Et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes? 22.2 (22:3) Mon Dieu ! je crie le jour, et tu ne réponds pas ; La nuit, et je n'ai point de repos. 22.3 (22:4) Pourtant tu es le Saint, Tu sièges au milieu des louanges d'Israël. 22.4 (22:5) En toi se confiaient nos pères ; Ils se confiaient, et tu les délivrais. 22.5 (22:6) Ils criaient à toi, et ils étaient sauvés ; Ils se confiaient en toi, et ils n'étaient point confus. 22.6 (22:7) Et moi, je suis un ver et non un homme, L'opprobre des hommes et le méprisé du peuple.

condamnant à être, seul au monde de son espèce, l'unique et fragile donateur d'un sens, f'être finalement à la fois juge et partie.

- la troisième enfin, radicale, qui fait de chacun de nous une forteresse infranchissable qui nous empêche de ressentir jamais ce que ressent l'autre et nous condamne à une raison qui n'appréhende jamais que le même sans parvenir vraiment à saisir ce qui fait la spécificité de l'autre ; radicale parce qu'indépassable, sauf peut-être par le biais de l'art - et encore que de manière métaphorique - qui nous abandonne, face à la douleur, la mort ou tout simplement l'épreuve.

Celle-ci entraîne en réalité les deux premières. Revenons-y !

## 2.1 l'instant solennel et solitaire du jugement

La moralité commence devant l'autre ; la question morale ne se pose pas dans la solitude de son intimité.

Qu'est-ce qui, finalement, oriente le sujet vers telle ou telle action ? Si Jaspers a raison - *Les actes que j'accomplis sont toujours, en derniers ressorts, individuels, et j'en suis moralement responsable ; cela est vrai de tous mes actes, mêmes politiques et militaires.*[2]- il y a bien un moment originaire où la volonté incline d'un côté ou de l'autre, où quoique déterminée par des motifs ou des mobiles, qui aggraveront ou atténueront sa responsabilité sans la suspendre vraiment, la volonté pèsera de tout son poids. Certes, parfois elle le fera en accordant son plein assentiment ; parfois seulement en se laissant entraîner par le cours des choses mais même ceci revient à approuver. Il y a bien, oui, un instant, où le sujet, explicitement ou implicitement par le cours où il laisse aller les choses, dit : *je tiens ceci pour bien*. Ce moment est intime, insaisissable et il l'est tellement qu'il faudra bien une instance extérieure pour l'attester, qu'il faudra bien un témoin, supposé neutre, qui donne à ce moment une réalité objective.

Rien n'est plus révélateur à ce titre que le récit du péché originel : Gn, 3,1

- Adam et Eve sont à ce moment précis, seuls : Dieu s'est éloigné. Tout a l'air de se passer comme si la dérogation à la loi, au principe, n'était possible que si ce dernier est absent, muet ou illisible. L'hésitation est marquée ici par la présence du serpent qui représente simplement le contre-pied systématique de l'injonction divine : *tu ne mourras pas ; tu seras comme un dieu etc...* Tout à l'air de se passer comme si la faute, tel l'enfant chapardant de la confiture, ne pouvait se réaliser que face à l'autorité absente, ou défaillante. Dans le

[2] Jaspers, la culpabilité allemande

récit de Tite-Live, ceci est représenté par l'incertitude des augures semblant donner raison, selon les critères, tantôt à Romulus, tantôt à Rémus. Eux aussi, pour sortir d'une indécision que la nature ne dénouait pas, n'eurent pas d'autre choix que de se retirer et d'attendre des cieux qu'ils donnent le la. Comment dire mieux qu'il n'y a pas d'évidence morale ? Suggérer de manière plus tragique qu'il n'est pas de bien - ou de mal - clairement visible et incontestable ? ou, plus exactement, que le choix se porte toujours entre un précepte qui se pose comme allant de soi et une raison ergoteuse, ratiocinante qui trouvera toujours des arguments allant contre. Tous les clichés illustrant, dans la tradition chrétienne, ce moment de l'hésitation viennent de là, présentant toujours ce dialogue impossible entre l'évidence du bien et l'argument du mal.

On a ici toute l'ambiguïté du verbe tenter - à la fois essayer et entraîner, séduire- déjà présente dans le latin *tempto* par le truchement de la mise à l'épreuve. Or, en quoi consiste précisément la tentation - dans les deux sens - sinon dans le fait d'envisager l'acte non pas en lui-même mais dans ses conséquences ? Dès le départ, dans les soubassements les plus profonds de notre culture, dans les textes les plus anciens ou en tout cas dans ceux évoquant le moment de la fondation, on retrouve cette hésitation entre deux morales - celle que l'on appelle conséquentialiste et éthique de la vertu, qu'autrefois l'on distinguait entre morale de l'intérêt et morale du sentiment - qui est en réalité une hésitation entre deux logiques, l'une cherchant la vertu dans le sujet, l'autre dans les conséquences prévisibles de son action. La tentation consiste ici dans le glissement subreptice d'une logique à l'autre.

Jusque là, Adam était dans une position relativement claire :

> *L'Éternel Dieu prit l'homme, et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder. L'Éternel Dieu donna cet ordre à l'homme: Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras.*

Un interdit doublé d'une injonction. Sous la métaphore agricole c'est le statut de l'homme en tant que créature qui se joue : *cultiver et garder*. Contrairement aux jumeaux qui sont des exilés en quête de terre, Adam en possède une qui lui fut confié. Contrairement aux jumeaux, Adam a une origine précise : la situation n'est pas la même, elle revient néanmoins au même. C'est un processus de genèse à quoi nous assistons on se trove à l'instant même de la fondation.

On sait la divergence d'interprétation pouvant exister entre la tradition juive et chrétienne sur cet épisode et il n'est pas vraiment question ici de les détailler mais le fait d'y voir - ou non - une faute ; le fait, par ailleurs d'y considérer une faute transmissible à toute l'humanité empêche évidemment de le tenir pour accessoire. Qu'on le veuille ou non on a affaire ici :

- à la première parole que Dieu adresse à Adam qui se traduit par un interdit

- à un interdit qui prend place avant la création d'Eve

- à un interdit qui n'est pas général puisqu'il s'accompagne à la fois d'un précepte - garder et cultiver - et par un interdit

- que l'arbre en question n'est pas le seul : s'il est au centre du jardin, il en est un autre - l'arbre de vie - auquel Adam non seulement peut mais doit s'abreuver.

La question du péché originel se présente en réalité sous deux formes distinctes :

- en quoi est-ce un péché ?

- en quoi est-il héréditaire ?

Elle est révélatrice de cette logique du prisme où nous entrons désormais et qui devrait achever de pouvoir donner un sens aux fondements de la morale que nous cherchons : au fond, il est le pendant, au début de l'histoire humaine, du génocide. Aussi scandaleuse que l'affirmation puisse paraître au demeurant, tout a l'air néanmoins de se passer comme si notre histoire était bornée à ses deux extrémités par deux fautes aussi radicales l'une que l'autre, même si elles s'opposent en ce que la seconde est manifestement, évidemment une faute alors que la première ne laisse pas de susciter interrogations et incertitudes ; mais qui se ressemblent au moins en ceci qu'elles semblent aussi indépassables l'une que l'autre.

Tout le parcours depuis le début montre que l'on ne peut penser le fondement de la morale sans les interroger mais désormais de les interroger ensemble en scrutant ce que leur dialogue peut offrir de volumes ou d'épaisseur. Toutes les lectures sont ici possibles qui ne s'excluent pas nécessairement l'une l'autre mais ce qui est néanmoins certain est combien la solitude a partie liée de ce moment.

## 3 Voir... savoir ? Non,regarder !

Bluffé je l'avoue par certaines des photos de Pluton ; tout autant par celles prises lors de la dernière éclipse de Lune. Ce n'est dira-t-on qu'une question de perspective, d'angle, de point de vue, soit ! J'y vois l'œil du photographe dont l'art consiste précisément ici à combiner, trouver une scénographie qui raconte une histoire et en dira certainement autant sur l'objet que sur le scrutateur.

Combien fausse aura été finalement la croyance que la vue, à l'instar des autres sens, nous mît dans la posture passive d'être seulement récepteur. Non, toujours nous y mettons notre grain de sel.

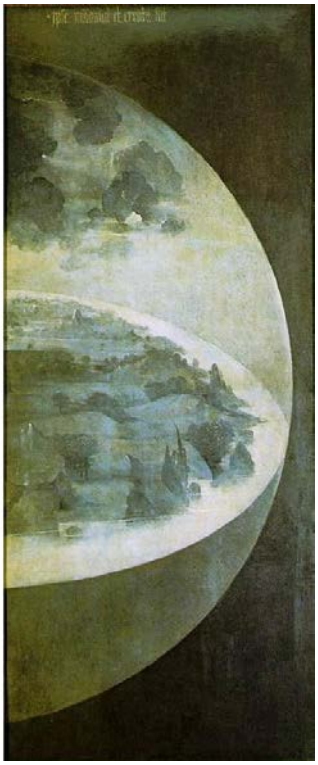
C'est ce qu'on pourrait appeler - c'est ainsi du moins que je la nommais autrefois, l'expérience du quart de demi centimètre. Déplaçons-nous d'un tout espace infime, d'une distance imperceptible, et, subitement, les gestes qui nous semblaient familiers, les visages les plus aimants, les lieux les plus habituels nous deviennent étrangers, presque hostiles. Qui ne s'est jamais amusé à scruter un mot usuel, voire son propre prénom ; comme s'il ne l'avait jamais entendu ? et de constater que surgissent soudainement des sonorités insolites, presque menaçantes ?

C'est, j'imagine, ce que durent en 69 ressentir les premiers astronautes qui virent la terre, non plus en photo - ce qui depuis quelques rares années était devenu possible via les satellites artificiels - mais en vrai, telle que nul autre ne l'avait jamais vue, d'un autre sol.

Ils nous virent tels que le monde nous voit.

Il ne saurait être de perspective basculée plus intense que celle-ci. Le sujet devient objet ; l'objet, sujet. Voici que tombait le vieux reproche qu'un Comte pouvait encore intenter aux sciences dites humaines pour leur interdire toute scientificité possible : le recul, la distance y étaient désormais. Ils refirent, mais à l'envers, l'antique expérience de Thalès qui fit tant sourire la servante de Thrace : la lumière surgit toujours de l'ombre. Celui-ci dut chuter pour le découvrir ; ceux-là, s'envoler mais ceci revient au même.

Pascal s'effraya des silences éternels mais il les écoutait de son tout petit promontoire qui lui claquait comme une gifle combien peu il pesait. Qu'eût-il écrit s'il l'avait pu de *l'autre côté* ? La langue dit juste quand elle écrit *point de vue* pour signifier opinion, croyance voire même thèse que l'on défend. Qui pense, imagine toujours s'être assis en la posture du démon, en la perspective de l'absolu. Il sait la posture intenable mais la soutient nonobstant : comment faire autrement ? La vérité scientifique demeure une vérité approchée - mais une vérité quand même. Il y a toujours dans le savoir quelque chose de l'ordre de la posture - mais pas de l'imposture puisque le sait, l'admet et le reconnaît - quelque chose de l'ordre de la mégalomanie par où ce *je* qui pense et cherche, qui même parfois trouve, se hisse à des hauteurs insoupçonnées. Le logicien l'a toujours su qui avait repéré combien la cascade, qui fait partir du général au particulier, était déclinaison simple et propice ; combien en revanche la remontée au principe relevait toujours un peu de l'analogie ; en réalité du coup de force ; de l'essai en tout cas. Las ! les fleuves dévalent et jamais ne remontent à la source. Il n'est pas de savoir sans induction mais cette dernière cache toujours un *j'ose, j'essaie* qui le plombe ; définitivement.



Il n'est ainsi pas tant de différences que l'on crut d'entre la raison et les sens : les mots ne parlent pas des choses ; les images ne nous les montrent pas. Nous ne parvenons jamais à sortir de cette boîte noire que nous sommes à nous-mêmes. Ce n'est pas tant que nos représentations fussent partielles de n'être jamais que le regard si limité de cette éloise [3] dont parlait Montaigne, c'est que de surcroît elles sont aussi partiales de ne finalement parvenir à parler que de nous. J Bosch n'avait définitivement pas tort de se représenter la création comme une sphère, fermée sur elle-même. Quand bien même saurions-nous brosser l'intégrale de tous les points de vue, tant à la surface de la sphère qu'en son volume, la connaissance ainsi obtenue n'en serait pas absolue pour autant toute dirigée qu'elle demeurerait vers l'intérieur de la sphère.

Il y a, en haut à gauche, un personnage penché sur un livre : Dieu à ne s'y pas tromper tenant le livre de la vie. Ces deux mentions sur chacun des panneaux *Ipse dixit et facta sunt,* et à droite *Ipse mandavit et creata sunt*.

Mais, de surcroît, ici, le regard de l'artiste, une troisième scénographie, englobant à la fois le point de vue de Dieu et celui de l'homme. Ce tiers exclu qui constitue le miracle de l'art. A y bien regarder d'ailleurs, l'artiste ici regarde moins son tableau en en prenant distance, qu'il ne nous scrute nous ; nous interpelle ?

C'est que voir n'est pas regarder : s'y joue quelque chose de la réciprocité ; de la veille également - au sens du *veillez et priez*. Ce qui est vrai de l'écriture, l'est tout autant de la vue. De la même manière que l'on commence toujours à écrire à quelqu'un, pour quelqu'un, quitte à oublier à la fin le destinataire initial ; qu'il est faux qu'on puisse s'adresser jamais à tout le monde mais que demeure toujours en nous, comme un point de mire un lecteur

[3] Montaigne :
*Pourquoy prenons nous titre d'estre, de cet instant qui n'est qu'une eloise dans le cours infini d'une nuict éternelle ?*

idéal à qui l'on s'adresse ; de la même manière, on ne regarde jamais en l'air, pour rien ou personne : l'œil que l'on jette vise toujours quelqu'un ou quelque chose, est celui d'une conscience curieuse, inquiète, qui cherche en l'autre ou en l'ailleurs, une réponse, un apaisement, un don. Qu'il soit peintre ou photographe, son regard est construit et le renverra toujours à un moment, une émotion, un doute même s'il combine son intuition et son savoir-faire pour échafauder une vue qui pût interpeller tout le monde. Ce regard extérieur, ce *deus ex machina*, c'est l'ombilic, le point au delà de quoi l'on ne peut errer et que, d'ailleurs, l'on n'atteint jamais. Celui de qui nous regarde nous regarder. La vision pure ; absolue - comme on évoque une oreille absolue.

Joë Bousquet assurément pointait juste quand il énonça : *Voir bien, c'est voir de loin*. Qui mieux que lui eût pu le percevoir qui demeura son existence durant cloîtré et cloué au lit de ses souffrances ? Au delà de cette évidence optique qu'à vouloir scruter le détail on en viendrait non seulement à perdre de vue le global mais encore à ce même plus savoir ce que l'on regarde, il y a cette exigence - que je devine métaphysique - d'une extériorité, d'une *étrangeté* ; d'un étrangement. Comment écrire cela que suggère assez bien l'allemand en écrivant *Entfremdung* mais que le français *aliénation* est trop négativement connoté pour exprimer ? Elle réside bien en ceci ma petite expérience du quart de demi centimètre : dans l'opportunité enfin ouverte, dans la grâce enfin offerte mais à la pesanteur entremêlée, d'un tableau qui fût une extase. Non pas derechef une incursion mais bel et bien cette excursion incroyable. Je l'ai écrit déjà : nous ne parlons jamais que de nous-mêmes et de notre appréhension du monde. Il est bien plus pesant encore : l'être nous colle à la peau en d'invisibles mais inaltérables chaînes. Nous ne pouvons nous débarrasser de nous-mêmes, jamais ; en nul instant. A la fois sujet et objet, victime et persécuteur, nous ne pouvons nous extirper de ce cloître étriqué : je comprends mieux pourquoi angoisse porte encore en elle le sens antique d'angustus - l'étroitesse. Le regard, ce regard-ci, superbe d'aventure, triomphant de témérité, vacillant d'angoisse et épouvanté de lui-même, c'est celui sans doute inaugural de toute création, de toute œuvre. Celui, sans doute, qui fit Rimbaud écrire *et j'ai vu quelque fois ce que l'homme a cru voir*.

J'ignore si Jean eût raison d'écrire qu'au commencement était le Verbe ; peut-être fut ce une image. Peut être fut ce seulement de l'étincelle du regard divin subitement porté au loin dans les ténèbres que jaillit la Lumière. Mais je crois bien que la Parole dut bien être dessiné sur la Table, plutôt qu'écrite Il réside peut-être ici le secret de ces tables, brisées de colère par Moïse devant l'égarement de son peuple. Le verbe vint plus tard, seconde mouture affaiblie d'une vision aveuglante ?

De loin, de si loin prises ces photos de Pluton ! de près, de si près celles de la Lune ! Pourtant, à chaque fois, l'homme absent. Faudrait-il à ce point éloigner notre regard des hommes pour trouver le monde enfin beau ?

J'ignore encore ce que peut impliquer ce regard étrange du monde porté sur nous. J'en sais juste l'écrin ; en devine seulement l'écran. Un filtre seulement qui nous permettrait de lever les yeux au ciel et de prier - c'est en tout cas ce que supposa ***Maître Eckart***. L'invitation au voyage, en somme. Non pas celui, sot, dont on dit qu'il forme la jeunesse mais se résume au mieux au déplacement fat de son ego ; celui au contraire qui vous interdit de plus vous sentir jamais chez vous nulle part d'avoir senti les griffes du vent vous claquer le visage.

*Regarder, oui, c'est sortir,* dénicher avec une patience d'archéologue cette infime particule de ciel qui vous désentrave, désenclave ; désimbrique - enfin.

## 4 Solitude

Pourquoi reparler de solitude après avoir évoqué le regard sinon pour souligner combien cette excursion hors de soi est à la fois rare et impossible. Elle fait irrésistiblement penser à cette remarque de M Serres énonçant que ne saurait se dire philosophe celui qui n'aurait tenté de tout savoir, ajoutant, *c'est impossible mais il faut le faire.*

### 4.1 D'entre savoir et pouvoir

Que faire ainsi œuvre d'encyclopédie soit un travail monstrueux, un effort presque inhumain n'est pas l'essentiel qui réside plutôt dans ce cycle-ci que l'on tente de dessiner. Ce cercle ressemble à s'y méprendre à l'orbe de la Création telle que la vit J Bosch. Il n'est au reste pas une infinité de manières de tracer un cercle : il n'en est en réalité que deux :

- soit on se place au centre, à l'endroit même où se fiche la pointe du compas mais alors c'est de l'intérieur qu'on le dessine et l'on ne fait rien d'autre qu'œuvre de fondation. D'acte, sinon de pouvoir. C'est bien ceci que réalise Romulus en traçant le sillon délimitant l'espace sacré de la cité nouvelle. Il est un point, ici, à équidistance de toutes les limites, où se niche sans doute un cadavre, une boîte noire en tout cas - un testament. Ce point est étymologiquement un aiguillon, il a été percé par la pointe. Et celui qui tient en ses mains la pointe distingue, sépare, tranche. D'entre le dehors et le dedans ; l'ami et l'ennemi ; le sacré et le profane ; le proche et l'étranger. Il trace, ligne droite ou courbe, qu'importe ici, il est rex. Et donc lex. La seule différence résidant entre le mesos - μεσος - et le kentron - κεντρον - réside dans l'acte : celui-ci fiche sa pointe dans la terre dans un mouvement

descendant qui le fait accroire divin ; celui-là, en revanche, surgi de la terre où il nourrit son ancrage, est ascendant et dit, pour un grec, en tout cas, l'autochtonie. Le politique ne cessera d'hésiter d'entre ces deux oscillations : société ouverte ou fermée - mais en est-il de résolument ouverte ? - disons, entre société fermée et relativement poreuse.

- soit on se place à l'extérieur de la sphère, en en mimant la posture tant elle est, on l'a vu, impossible à tenir, en prend cette distance nécessaire, ce recul sans quoi il n'est pas de regard possible, mais alors on ne fait rien d'autre qu'œuvre de savoir. Faire le tour de la question, dit la langue courante, tenter d'embrasser l'ensemble des points de la sphère, être au-dessus, à la surface et s'y maintenir - c'est ce que dit d'ailleurs ἐπιστήμη - epistêmê. Quel que soit le courant théorique auquel il se rattache - idéalisme ou matérialisme ; empirisme ou rationalisme etc - celui qui entreprend œuvre de connaissance ne peut pas ne pas se projeter ainsi hors de la sphère ne serait ce que pour la pouvoir embrasser du regard, à défaut de la pouvoir saisir ; comprendre à défaut de la cerner. Que la difficulté réside, pour lui, dans l'impossible tenure d'une ligne où il serait à la fois dedans et dehors est incontestable : il n'est pas si aisé que cela de n'être pas de ce monde quand tout vous y rappelle et enchaîne ; il n'est pas si simple d'être de ce monde quand tout en lui vous invite au voyage. Je crois bien que l'inclination au savoir trouve sa source dans cette tension-ci : d'entre le dehors et le dedans.

Peut-être tenons-nous ici à la fois de quoi penser la grande différence entre pouvoir et savoir ; entre acte et pensée et la malédiction - réelle - qui frappe tout philosophe qui se pique, à un moment ou à un autre, d'entrer dans l'arène, et d'embrasser ainsi le politique. De Platon à J-J Rousseau avec mention spéciale et douloureuse pour Nietzsche ou Heidegger. Se tenir et maintenir à califourchon sur la ligne est, sans doute, une posture théorique ; mais une imposture politique.

Chers collègues philosophes, aimerait-on écrire, surtout écartez-vous, ne vous mêlez pas de politique ! Mais en même temps, quel aveu d'impuissance : une philosophie qui tenterait d'embrasser le monde mais demeurerait ainsi *en l'air*, dans les nuages, de quelle valeur pourrait-elle se prévaloir ? On comprend dès lors la réticence d'H Arendt à se proclamer philosophe !

## 4.2 Déréliction

Je ne sais ce qui peut pousser un individu à verser ainsi dans la pensée, la méditation et cet incontournable retrait : pas plus que Jankélévitch, je ne crois à une quelconque vocation - qui vous eût ainsi appelé ? - mais n'imagine pas pour autant qu'il faille y soupçonner une

atavique débilité à saisir le monde ou quelque sublimation d'une inavouable impuissance. En outre ces imputations psychologisantes demeurent toujours dangereuses et partielles - elles ne rendront de toute manière pas compte de l'orientation théorique adoptée. Je l'ignore et n'en ai cure parce que ceci ne dirait rien de la position où se met celui qui décide (?) d'entreprendre un tel voyage.

Je ne parviens pas à détourner mon regard de ces deux toiles de Rembrandt *Saint Anastase* et le *Philosophe*.

Saint Anastase d'abord : mais le tableau prend aussi le nom de *philosophe lisant*. Est-ce un hasard mais cet Anastase-ci représente la figure de la règle chrétienne qui est moins celle du moine se retirant dans une communauté pour vivre au mieux selon sa foi, que celle même de l'ermite se retirant de tout et de tous. Anastase a vécu à Cluny, a même reçu mission de Grégoire VII de convertir les Sarrazins en Espagne, sans beaucoup de succès d'ailleurs. Remarquable que ce personnage n'eut d'influence réelle et de puissance charismatique que dans ses périodes de retrait absolu. On le voit ici, seul, près de la seule fenêtre qui porte quelque éclairage, lisant. La table est drapée mais c'est le seul élément d'un quelconque mobilier. Tout ici respire l'austérité. Le plafond voûté pourrait laisser à penser à quelque recoin d'un prieuré ou d'un couvent . Mais il est seul. Il ne regarde pas par la fenêtre, non plus que dans le tableau suivant, contrairement au St Augustin de Carpaccio. Nulle révélation à espérer d'un au-delà, d'un extérieur. La méditation est intense mais le voyage est tout intérieur. Une incursion dans la connaissance sans doute, assurément pas l'excursion du regard.

Le philosophe ensuite :

Rien, dans la seconde, qui pût au reste, laisser penser au philosophe. Nul livre, peut-être sur la table de travail, en tout cas pas de bibliothèque, rien de ces objets qui puissent suggérer une curiosité encyclopédique quelconque. Chez Carpaccio, on voyait livres, chaise, lutrin et œuvres d'art, d'un côté, mais aussi plume, encrier, cahier, globe terrestre, de l'autre ... rien de tout cela ici. Le cadre est épuré à l'extrême : si le philosophe s'accoude près de la fenêtre pour user de la lumière que lui offre encore le monde, il n'en demeure pas moins seul à en profiter : le noir paraît devoir tout dévorer - une bande verticale à gauche, une autre horizontale en bas - laissant le reste de l'espace dans une incroyable pénombre. Un espace, au reste, scindé en deux comme si le personnage principal n'était pas le philosophe méditant ou lisant, mais cet énorme escalier en colimaçon qui paraît devoir dévorer tout l'espace, en tout cas empêcher la lumière de projeter plus avant ses ultimes rayons. A droite, une femme tisonnant un feu paraissant bien fragile, qui en tout cas n'éclaire rien. Ces deux là sont séparés à l'extrême, comme le ciel et la terre ; le monde des Idées et la Caverne, l'idéal et le prosaïque. Qu'ils le soient par l'escalier ne saurait être anodin : faut-il y voir la représentation des constructions conceptuelles, de la méditation qui mène à la lumière par retournements successifs ? Ceci rendrait assez bien compte des inévitables hésitations, errements, éblouissements successifs, à la montée comme à la descente à quoi Platon fait allusion. Mais il y a plus : il sépare assez radicalement le monde de la pensée, faiblement éclairé certes, mais éclairé tout de même, de celui du réel, du quotidien qui, lui, non seulement est sombre mais où même le feu pourtant tisonné, semble ne rien éclairer. On notera par ailleurs que ces deux personnages ne se regardent pas comme si leurs univers étaient étrangers l'un à l'autre, ou que ces personnages n'eussent rien à se dire non plus qu'à se montrer.

Cette solitude, ou plus exactement, cet isolement a deux facettes assez différentes :

- d'un côté cette disposition de la pensée qui s'accommode mal du bruit ambiant et de la foule, que dessinent assez bien le poêle de Descartes, ou la librairie de Montaigne. Toutes les représentations de l'individu se rejoignent ici qui ne se peut construire qu'à l'écart - dans l'espace ou le temps. L'ego classique est une affaire de calme et de silence[2]. Il est vrai que

désormais ce serait plutôt le brouhaha qui prédomine. Sans doute, les jeunes générations se sont-elles accoutumées à ce bruit de fond ambiant ; ont-elles appris dans l'échange, la discussion, le dialogue et le partage d'information de quoi nourrir leurs interrogations. Je n'imagine pourtant pas que la réflexion puisse se dispenser à un moment ou à un autre du silence de l'intimité, de cet espace intérieur où se juche le doute comme l'affirmation, la négation comme le jugement, où précisément l'on procède à ce ***serment à soi*** qu'évoque Alain. Que nos ego se modifient, et la conscience qu'ils ont de la durée au milieu de ce bruit de fond est peu discutable mais assurément lorsque Serres achève en déclarant léguer le silence, il baptise assurément plus le problème qu'il ne lui offre de réponse.

On ne fera pas, par ailleurs, que l'on puisse d'un seul tenant agir et penser et, quoiqu'on imagine cette pause-ci met à l'écart ; invariablement.

*Solitude*

- d'un autre côté, qui entreprend ce voyage de la pensée, encourt tout ensemble les risques du doute et de la fatuité ; du dogmatisme et de l'erreur ; de l'incertitude et du scepticisme. De l'aveuglement ou du fanatisme. Qu'est-il d'ailleurs de plus dangereux que le fraîchement converti ? Celui-ci qui tente l'aventure en revient mystique, ou *fou de Dieu* au pire, aveuglé, les yeux comme brûlés par cette Lumière qu'il ne put supporter ; celui-là, qui redescend de la montagne, blanchi, soudainement vieilli, voûté comme les cieux qu'il approcha, comme aspiré vers le haut, regarde les siens, ses proches, avec étonnement, colère ou simplement incompréhension. Il est passé de l'autre côté, lui aussi, et ne parle plus tout à fait la même langue. Il ne s'agit pas ici de ce modèle - romantique à souhait autant que mystique - que l'on retrouve dans *Mort à Venise* de Th Mann ou le *Livre de Sable* de Borgès où l'artiste dépérirait d'avoir transgressé l'interdit majeur : regarder la Beauté en face ! la vérité ou Dieu. Ce n'est pas même cette angoisse qui saisit au milieu du gué, où ce que l'on a délaissé est trop éloigné désormais pour pouvoir encore renoncer et revenir en arrière, où cette berge que l'on a tant guettée, rêvée, imaginée est trop lointaine encore pour espérer s'y soutenir, où tout, l'un et son contraire paraissent identiquement désirables ou haïssables, où même le mot le plus simple ressemble au signe cabalistique le plus abstrus, où plus rien ni personne ne vous semble proche. Non, la certitude seulement d'être allé trop loin.

*Déréliction.*

Instant baroque où tout en ce monde chante, susurre, entonne et déclame mais où rien, vraiment plus rien ne vous parle. Où le monde bruisse de mille clameurs que l'on n'entend

déjà plus. Abandon que j'ai déjà évoqué, pire encore que la solitude pour ce qu'il marque violemment ce qui fut perdu. Il en va finalement de la connaissance comme de la vieillesse : à mesure que l'on avance, les compagnons se font plus rares ; le sentier y est jonché de disparus.

Qui, ainsi s'écarte tant, pour embrasser d'une seule tenure, l'être et l'image de l'être ; l'être et le nom de l'être ; celui-là rend assurément le monde habitable. Ici réside toute la grâce de l'artiste. Pour tout autre que lui, mais pas pour lui. On ne subtilise pas impunément le verbe du créateur, les doigts agiles du potier ou les vocalises de la nymphe.

## 5 Au commencement : un récit à peine susurré

Il n'est pas de récit, nulle de ces histoires que nous narrait un grand-père prolixe -, qui ne commençât ainsi. *Il était une fois* ... Illusion de la langue, structure même de notre pensée qui nous interdit d'envisager un objet ou un phénomène qui n'eût pas de cause - donc d'antécédent - nous cherchons toujours dans le passé, certes, mais dans les ultimes débuts surtout, la raison de toute chose, oublieux que nous restons de ces boucles de rétroaction qui font - horresco referens - la conséquence toujours rejaillir sur la cause. Et faire se basculer l'avant et l'après. Nous rêvons même parfois de pouvoir remonter au delà de ce point limite : mais avant cet *avant* absolu, qui avait-il ?

Kant a fait justice de ces questions, dans ses antinomies de la raison pure : elle forment le mur qui enserre la raison en ses limites finalement très étroites. La rhétorique en naquit ; nos légendes et contes aussi. Mais les paraboles enfin [4]

Fut-ce de la magie ? les ultimes ondes de choc d'un fantastique que nous aurions désappris de lire dans un monde que nous avons désenchanté ? Comment oublier ce moment, précieux entre tous, du *il était une fois*, qui subitement nous faisait entrer dans un univers autre que nous étions évidemment incapables de définir, un monde en tout cas qui n'avait rien à voir avec celui dont nous venions de finir une journée, un ailleurs, un au-delà où nous ressentions sûrement que quelque mystère qui nous dépasserait allait certainement nous être révélé.

Sans doute ne racontons-nous plus assez ! Et nos grands-pères, trop affairés encore du brouhaha ambiant, y perdirent le talent et l'envie.

Pourtant l'histoire méritait d'être racontée ....

[4] Jésus dit à la foule toutes ces choses en paraboles, et il ne lui parlait point sans parabole ( Mt, 13,34 )

Je n'arrive toujours pas à oublier que la philosophie commença avec un poème - celui de Parménide - se poursuivit avec quelque chose qui tint bien un peu du théâtre - les dialogues de Platon - avant de trouver sa forme aride des traités d'Aristote. Et dois bien avouer que mes plus grandes émotions théoriques, je les dois à quelques enseignants - rares, certes, mais tellement précieux - qui surent faire vivre les théories qu'ils présentaient comme des personnages aux aventures incroyables. Une mouche agrippée sur le bord d'un bock de bière qui soudain s'envolait en d'autant de volutes métaphysiques. Nos dramaturges classiques n'imaginaient pas de décrire, fustiger et parfois éreinter nos mœurs autrement qu'en les incarnant en des personnages légendaires et antiques - Antigone, Antigone et autre César - je crois bien qu'on eût pu faire exactement l'inverse : exhausser le quotidien le plus trivial et y dénicher qui le problème philosophique le plus criant, l'angoisse existentielle la plus intense ou l'antagonisme politique le plus violent.

Dois-je l'avouer ? je rêve d'une philosophie qui ne serait que de récits entremêlée, de légendes incrustée, de quotidien mitée. Je sais bien que l'abstraction impose à un moment de s'inventer le concept, puis le jargon puis la langue enfin qu'elle mérite mais qui sert plus souvent de vecteur de reconnaissance que d'appui de connaissance. Les experts s'y retrouvent entre eux tenant à distance l'intrus, le philistin ; le vulgaire. Mais la philosophie n'est pas de distinction ; bien plutôt de lien.

Le plus émouvant est que ce *il était une fois* peut faire lui-même l'objet d'un récit. Il est bien un *avant* l'écriture, un moment rare et précieux où subitement on cesse de se raconter des histoires, on cesse de se chercher un témoin qui vous relatât un événement, un épisode, ou même le périple d'un héros pour l'aller plutôt quérir dans un écrit - on aimerait presque écrire un *livre*.

Ce moment, c'est encore Rembrandt qui le saisit le mieux dans cet *Aristote contemplant le buste d'Homère*. Émergeant à peine de cette étonnante obscurité, ces deux personnages de légende - même s'ils ne le sont pas de la même :

Homère, d'une part, le prince de la poésie, l'aède par excellence dont on n'est pas même certain qu'il eût existé, mais qui concentre sur son nom invention, récit et langue ; Aristote ensuite qui deux millénaires durant fut LE Philosophe, la référence ultime, ancré dans la réalité la plus drue d'une œuvre encyclopédique dont nul, aujourd'hui encore, ne saurait se dispenser de parcourir les milliers de pages. [5]

On aimerait évoquer un passage de témoin n'étaient ce geste, mais ce titre en trompe l'œil aussi. C'est qu'Aristote ne regarde pas Homère mais ailleurs. Où ? C'est qu'il ne le regarde pas mais le touche. N'était encore cette anachronique vêture du philosophe, manière sans doute de marquer la modernité toujours actuelle du philosophe, ou l'éternité de l'interrogation philosophique. N'étaient surtout deux grands absents : Socrate et Platon. Socrate n'aime pas l'écriture, non plus que Platon qui le lui fait déclarer dans le *Phèdre* : non pas invention des hommes mais don des dieux, don trouble assurément qui donne puissance aux hommes mais à qui Socrate reproche de les laisser en dehors de la connaissance, de la sagesse, simples répétiteurs de bruits. Que Platon fût paradoxalement le premier à laisser œuvre écrite à peu près complète ne fait ici que surajouter au mystère ... ou à l'ironie.

> *C'est pourquoi nul homme sérieux, assurément, ne se risquera jamais à écrire sur des questions sérieuses et livrer ainsi sa réflexion à l'envie et à l'incompréhension des hommes" (Platon, Lettres, VII, 344 c 3)*

Au commencement : la philosophie ne s'y niche pas, justement, mais s'en nourrit. Elle vient toujours après : après une parole originaire qu'elle se pique de prolonger, interpréter ou parasiter. Presque comme un réflexe ; une réflexion. Au commencement : la poésie. La parole pure, vivante ; créatrice de sens. Celle-ci n'a pas d'auteur : n'est-il pas révélateur que l'on soit identiquement incertain de l'existence historique d'Homère comme de Socrate ? Ceux-ci ne disent pas ceci est à moi, ceci est de moi ; ils laissent filer le sens, le laissent parcourir les cours, les ruelles et les sentiers, se réverbérer et répéter dans le récit de l'autre qui le répétera - *dans la pleine naît un bruit ... l'écho la redit*, écrivit Hugo - comme si la philosophie n'était que l'écho ultime, presque mort, déjà aride d'une effervescence originaire. Ceux-là augmentent le monde mais ne s'en nourrissent pas. Ils sont auteurs mais leur gloire importe peu ou alors de demeurer presque anonymes.

*L'oiseau de Minerve ne s'élève qu'au crépuscule* énonçait Hegel ; *alle Denken sind Nachdenken* affirma H Arendt : je n'irai pas jusqu'à écrire que la philosophie est lettre morte et répétitive - elle est bien réflexion - mais assurément elle ne surgit pas au point d'origine. Il faut chercher ailleurs : où se produit le sens, chez l'aède dans cette poésie - comme le souligne

[5] P Ricoeur ne s'y est pas trompé au reste qui avait placé une reproduction de ce tableau sur sa table de travail

son étymologie. Querelle des anciens et des modernes ? Peut-être ! Toujours est-il que s'y préfigure quelque chose comme un gué que d'aucuns franchirent - fût ce à regret comme Platon - d'autres non ; où les uns entrevirent un gain, d'autres une perte irrémédiable. Mais quelque chose en tout cas qui relève de cette grande confrontation entre la vie et la mort.

Ricœur a raison : il y a bien encore un autre personnage que l'on ne voit presque pas, qui se tapit dans ce clair-obscur de l'ornement vestimentaire : Alexandre, dont Aristote fut on le sait le précepteur, figure emblématique du héros guerrier mais du pouvoir, de l'empire et de l'emprise. Lévi-Strauss l'avait vu : avec l'écriture, le pouvoir n'est jamais loin. Il était déjà présent avec Socrate, mais ce dernier resta de l'autre côté, méprisant de s'en mêler jamais, mais lui succombant à la fin. Qui n'est pas du côté du pouvoir est contre lui ! La prosopopée des lois le proclame : il n'est pas d'extérieur au politique qui envahit tout, enveloppe tout. Soumet et fait de nous, à proprement parler des sujets.

La parole du poète serait-elle précisément cette parole d'avant, celle qui s'élance et fuit, celle qui parvient encore un peu, un si tout petit peu, d'échapper au politique ? Pas sûr ! Ce qui l'est en revanche c'est combien le sens qu'elle produit, l'ordre qu'elle dessine, le rythme qu'elle calcule a sa source hors du politique. Il faut ainsi remonter plus haut encore pour saisir le miracle de cet *au commencement* sachant bien que se dressera toujours un mur d'entre nous et lui qui nous interdira de le saisir pleinement.

*Berechit* : n'est-ce pas ainsi que débute la Genèse avec, déjà, l'infinie controverse sur le sens qu'il y faudra donner.

J'aime assez en tout cas qu'Homère fût aveugle. Comme Moïse fut bègue. Mais ce dernier était déjà dans la répétition, dans le relais ; dans la transmission. Homère produit : il est au plus près. Est-ce une illustration de la pauvreté de l'image dont on disputa si longtemps du temps de la querelle des icônes tant il importa peu à Homère de rien voir pour inventer nonobstant un monde ? Est-ce ce signe du péril que représente chacun de ceux qui voyant, voit également ce que voient les autres et ne le supporte pas ? de cette propension presque spontanée à considérer universelle sa perspective au point de la vouloir imposer à l'autre ?

Comme s'il n'était que deux manières de tout voir : celle de Dieu qui, embrassant toutes les perspectives puisque ubiquiste, voit tout ; celle de l'aveugle qui n'occupant nulle place ni devant l'orbe ni dedans, serait lui aussi partout ! *Berechit* : Rachi a raison ; l'expression ne désigne pas un commencement absolu mais le début seulement d'un processus ; celui de la création et donc de la séparation de l'ombre et de la lumière. Il n'est pas de début absolu finalement mais qui la raconte en simule la posture : miracle du récit. Où est-il celui qui

écrit au commencement ?

Qui racontera jamais l'effroi de qui, arraché brutalement à la tendre moiteur initiale, subitement aveuglé, n'aura de cesse de rêver se calfeutrer ; mais qui dira qu'en réalité il ne passe pas d'ombre à lumière mais d'ombre à ombre tout juste plus tumultueuse, contraint qu'il demeure de maintenir ses yeux clos pour seulement pouvoir supporter son état. Dira-t-on jamais que ce qui, pour le monde, est commencement, ne sera jamais pour lui que funeste translation, heureuse parfois, si le terme avait un sens.

Platon rêva d'une conversion qui extirpât de l'ombrageuse illusion et menât à force répétée d'efforts à l'illumination. La Vérité, toujours présentée comme une, était affaire d'extériorité autant que de transcendance. A sa façon, il configurait l'odyssée de la conscience et de la pensée. Image faible ? Sans doute ! En bon grec, il ne rêva que d'extase de si peu aimer la vie et même à l'occasion la mépriser ; n'aspira qu'aux coulisses promesses de fuite empressée de tant craindre s'empêtrer au monde. Conçût-il jamais que d'ainsi entonner l'immuable ce fut à la mort qu'il adressait ses louanges ? Fallait-il vraiment pour payer son écot à la fatalité célébrer ainsi les épousailles de la pensée et de la mort ? Il dut bien un peu le pressentir pourtant de mitonner la redescente contrainte du philosophe.

Or, qui advient célèbre plutôt l'incarnation, cette étonnante poignée d'être parsemée en autant de déclinaisons aléatoires. C'est bien de cascades dont il s'agit, certainement pas d'apothéoses. D'exil parfois mais de descente toujours. Homère dut bien un peu le savoir, lui qui fit son héros, errer en autant de stations éprouvantes qu'il est de conjugaisons fines du verbe être ; du verbe chercher. Celui qui advient erre, tente et chute, se relève, parfois aidé, parfois non, à peine éclairé par une myriade d'étoiles. Platon avait tort : c'est la caverne qui aveugle, non le ciel. Il n'importe pas d'en sortir mais d'y entrer. La béatitude originaire que nous portons en nous est trop étale pour ne pas nous consumer ; juste assez quiète pour nous fixer un horizon.

Cette musique intérieure qu'Homère portait en lui n'était pas lueur mais rythme qui scandait ces pas à peine guidés par l'épaule d'un jeune éphèbe. Naître disais-je, n'est pas sortir mais entrer ; tout juste se déplacer. Pour qui mieux que pour l'aveugle s'efface ainsi la frontière douloureuse entre l'intimité moite et sereine et la réalité brutale ? Pour lui, d'ombre à ombre, sans muraille hérissée ni douleur infligée, l'espace simplement élargi et le temps trouvé de l'œuvre. Lui seul peut ainsi occuper cette place incroyable d'où l'on verrait tout, ici, là, qu'importe puisque tout revient au même - cet écho ultime, ce ressac de l'être qui a nom œuvre : ποίησις.

J'aime que la forme la plus éthérée de l'écriture trouve sa source dans ce *faire* qui désigne à la fois le geste artisanal de la main travaillant la terre ou confectionnant un objet, autant que celui, plus abstrait disons plus subtil, de la création. Tous avaient vu, Aristote bien sûr avec sa théorie des quatre causes, Platon évidemment avec la théorie des Idées éternelles et séparées, que le créateur, qu'il fût simple artisan ou divin, ne pouvait réaliser son œuvre que d'après un modèle préalable, une forme préconçue. Sartre en déduisit que nous ne saurions alors être libres de n'être ainsi que l'occurrence serve mais imparfaite d'une essence préalable ; les religions révélées en conclurent de la sagesse omnipotente du Créateur. Tous se trompèrent et, sans doute, est-ce encore Platon qui s'approcha le moins mal de l'évidence sous le truchement de sa théorie de la réminiscence. Nos âmes ne sont jamais vierges et ne sauraient demeurer jamais cire prompte à recevoir empreinte car il n'est nul commencement radical ; seulement cette infime inclinaison de l'axe du être. D'être aveugle, Homère eut seulement la grâce, n'étant bousculé par rien ni ébloui par aucun ciel, d'emporter avec lui l'algorithme de l'être. Mais Platon se trompe : ce ne sont ni images ni formes encore moins idées que nous transportons et exposons autour de nous en entrant dans la caverne mais des sons ; mieux encore des rythmes. Homère n'est pas porteur de lumière - il coûte tant, d'errances comme de tentations ; d'erreurs comme de provocations ; d'empire que d'emprise d'en porter le nom ! Non il est porteur de musique. Il est logophore non au sens où logos signifierait raison, sens ou savoir, mais en celui, bien plus originaire où d'être rapport et rythme, le Λόγος ouvre l'espace du recueillement et du lien.

Peut-être avons-nous mal lu Jean : oui, au commencement est bien le Verbe, mais non pas celui que l'on voit, vénère, non pas celui qui vous éblouirait tant qu'il fût nécessaire de détourner le regard et voiler sa face, non pas celui qui vous rejette à distance, au pied de la montagne, mais celui que nous portons en nous comme intime rémanence de la mélodie originelle de l'être.

Ce Verbe-ci, n'est assurément pas un discours, pas même une parole mais une œuvre, au sens où l'opéra est ce mixte étrange et accompli de la parole et du chant : ce verbe est *opus*, quelque chose comme le bras agissant ou cette main qui pointe et déplace l'axe. Ce verbe est acte et non pas contemplation : il ne divise pas l'espace, ne consacre nulle portion des cieux, mais embrassant tout ensemble, fait se mouvoir l'être. Acte et principe de l'acte. Poésie au sens plein !

Au commencement, ce léger déplacement que promène en lui l'aède au gré patient et généreux de ses vers et que lui seul sait exhausser en ode, louange ou frémissement. Jean

n'écrit pas *fait* mais *engendre* - ἐγένετο : le Verbe laisse émerger, fait surgir et s'il est vérité, oui, c'est au sens où il fait apparaître, laisse scintiller, fait chanter l'être.

Je comprends alors pourquoi Aristote touche mais ne regarde pas Homère. Pourquoi le peintre ne regarde pas son œuvre, mais ailleurs ... Le tiers, en réalité, est ici ; pour une fois il n'est pas exclu mais occupe la place centrale, à l'extérieur du tableau ; à l'extérieur de l'orbe de Bosch. Est-ce moi qui suis ainsi pris à témoin, moi le spectateur, moi le lecteur, moi le destinataire ultime de ces œuvres, de ces gestes, de ces infimes déplacements ... Est-ce seulement cette position improbable, démoniaque où tout serait embrassé d'un seul tenant ? Et si, plus simplement, c'était pour nous dire qu'il n'est pas de position extérieure, que nous sommes le tableau, que nous résumons le monde. Qu'il n'est ici qu'inversion du regard, légère translation de l'autre côté du miroir ou simple renversement de l'image à l'instar de celle qu'offre une loupe sitôt qu'on l'éloigne ...

Nous les auditeurs, nous spectateurs, lecteurs occupons la place du monde en cette posture où ce ne serait plus nous qui le regardons, mais au contraire lui qui nous observe.

La poésie est mélopée du monde. Harmonia mundi

> *la lettre enseigne les faits, l'allégorie ce que tu dois croire, la morale ce que tu dois faire, l'anagogie ce que tu dois viser*[6]

## 6 Aux commencements ...sortir du chaos

Y revenir pour ce que cela fut ou bien trop, ou bien trop peu, que d'écrire combien sous le verbe, tonnait la musique. Sans doute paressons-nous à confondre, encore et toujours, ordre logique et chronologique habitués que nous demeurons de causalités simples où, par définition, la cause surgirait évidemment avant l'effet en sorte que la montée aux origines se pique souvent d'être explication. Hume qui en récusait l'augure, s'en agaça souvent : rien dans cette précession, qui peut parfaitement n'être que contingente, aléatoire, n'indique que l'un produisît l'autre. Pourtant nous nous y entêtons, empressés que nous demeurons de trouver sens et cohérence à ce qui nous paraît irrémédiablement désordre.

*Expliquer* : le mot n'est pas anodin qui renvoie à la pliure de l'être. Expliquer, c'est

[6] Cité par Henri de Lubac, Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 23.

déployer, développer ce qui donc était enveloppé, emmêlé. Figure logique qui justifie l'usage des figures, schémas et autres cartes heuristiques.

*Au commencement* est cette incompatibilité d'humeur : nous ne supportons pas le désordre, n'entendons rien au hasard ou au bruit ; nous avons cette exigence de cohérence[7], de clarté alors même que le monde s'offre à nous de manière confuse, désordonnée, chaotique. Quand le grec dit chaos, il énonce simplement la manière dont le monde se présente à lui, qu'il croit indépassable et à peine aménageable, localement, pour l'homme dans la cité. Mais très vite, quand même, il pensera cosmos - ordre. La Genèse dit presque la même chose : tohu-bohu - vide, néant, désert, solitude - que Rachi traduit par étonnement devant le vide. Entre les deux, gouffre immense, un dieu créateur, un principe d'ordre ; mais en même temps l'identique conscience qu'avant la création, avant tous les avants, au commencement de tous les commencements ... le désordre, le vague, le bruit de fond.

Toute la question est ici - où l'histoire de la philosophie se résume : cet ordre que nous trouvons par nos théories, se trouve-t-il dans le monde, mais caché sous la confusion ambiante, ou bien au contraire l'y mettons-nous, le plaquons-nous simplement , couvrons-nous simplement le brouhaha d'une mélodie plus acceptable pour nous ? En bref, nos théories parlent-elles du monde tel qu'il est, contre toute apparence mais en vérité, ou au contraire ne parlent-elles que de nous et de notre endémique soif d'ordre. Autrement dit : nos théories ne seraient-elles pas que des histoires que nous nous racontons à nous-mêmes, à la veillée des laboratoires modernes, ou sur les tréteaux désormais médiatiques ? La réponse est dans la question et Kant y a fait justice, définitivement en faisant du noumène l'ombilic indépassable. Nous ne sortirons jamais de nous-mêmes pour aller vérifier ce qu'il en est. Circulez, il n'y a rien à voir !

Voire !

Nous venons pourtant d'abattre le mur qui se dressait fièrement d'entre les arts et les sciences : les théories fussent-elles scientifiques, rigoureuses, méthodiques et prudentes, ne sont jamais que des récits, plus universels sans doute mais moins accessibles. Homère, Hésiode ou La Fontaine disent sans doute, chacun à sa manière, la même histoire que Leibniz, Einstein ou Planck ! Le public est différent : voilà tout !

Leur point commun ? Identiquement, ils évacuent l'origine, de la déplacer ; méprisent le chaos originel qui a nom multiplicité. Pareillement, ils couvrent le bruit de fond du monde de leur lyre ou de leurs visions - théories.

[7] F Jacob *Le darwinisme aujourd'hui,* p. 145

Nous n'aimons décidément pas le multiple que nous ne comprenons pas et sans doute méprisons. Nous lui donnons des noms métaphoriques- hasard - ou négatif - désordre - : bref nous ne savons même pas le nommer - ce qui serait déjà commencer de le comprendre. Nous n'aimons pas ce que nous ne parvenons ni à saisir ni à nommer. Sans doute sommes-nous ivres d'unité et nous n'arrêtons pas de procéder du même au même : le multiple nous sied parce qu'il est la répétition repérable et donc calculable du même. Cet agrégat que je vois ici devant moi ne sera jamais qu'un tas, un fouillis tant que je n'y aurai pas repéré une redondance, une répétition. Des milliards de cellules ne font pas un être ; encore faut-il qu'elles soient organisées. Dès lors qu'entre ces objets je puis repérer un ordre, une relation constante, une variation même à condition qu'elle soit répétitive, nous pensons avoir saisi l'être. D'où l'idée d'ensemble. Où l'idée d'unité nous obsède deux fois : que s'y trouve la répétition du même en sorte que je puisse le nombrer ; mais qu'aussi l'ensemble ait sa cohérence. L'addition de millions d'individus ne fait pas une société : nous savons depuis Durkheim au moins qu'ici le tout est plus que la somme des parties. Il faut bien que quelque chose *tienne* ensemble cet agrégat : il y faut quelque chose comme un principe qui en assure la cohérence c'est-à-dire le fait que chacun de ces éléments aille dans le même sens que les autres. Comte le croyait trouver dans l'harmonie - la savante combinaison de l'ordre et du progrès - ; le grec dans l'ananké.

Nous avons pensé ces unités, nous les avons rêvées et même posées comme principe de nos représentations. L'idéal d'une rythmique qui ne serait que des nombres entiers ou la table de Mendeleïev en sont des occurrences parfaites qui nous aurons fait accroire - vieux modèle combinatoire - selon quoi la complexité du réel ne serait jamais que la composition -elle-même répétée - d'un nombre limité mais surtout repérable d'éléments.

Sommes-nous pour autant sûrs de notre affaire ? Loin de là ! de telles unités se donnent aisément à la pensée, mais demeurent en réalité aussi rares qu'indécises. Ces insécables-là, qu'avec le grec nous nommons atomes, ou avec le latin, individus, se révèlent à l'usage, déjà le résultat d'une combinaison et nous sommes contraints d'aller supposer toujours plus loin, plus profond, une unité de composition que nos observations refusent avec entêtement. La cellule est déjà un mixte ; l'ADN aussi ... Ne nous restent que les ensembles et les réseaux qui eux aussi regimbent : nous avons renoncé depuis quelque temps déjà à un savoir sinon unitaire du moins unifié. Le passage du local au global est décidément une impasse. Les grandes théologies jouèrent finalement le même pari : elles crurent sauver l'unité du monde grâce à la miséricorde d'un Dieu qui le sauvât du chaos initial mais si principe - unique - d'ordre il y eut, le moins que l'on puisse avouer est qu'il fut placé à telle

hauteur transcendante qu'il demeurait à la fois incompréhensible et indémontrable. Ce qui revint à nommer le problème, certainement pas à le résoudre.

## 6.1 Le Chaos originel

Au commencement ... oui sans doute faut-il tout reprendre à zéro ... au tout début.

Et prendre le chaos au *sérieux*, pour ce qu'il est, un *objet* c'est-à-dire un obstacle. Non pas le nier comme nous le fîmes jusqu'à présent, en supposant qu'il n'était qu'un ordre caché qu'il fallût dénicher en ses entrailles mais un fait, initial, irrécusable et, peut-être universel.

On apprend en bonne communication qu'il n'est de message efficace sans un destinateur conscient de ce qu'il cherche à transmettre, sans un destinataire assigné à l'aune de l'attende et des compétences de qui l'on ajuste son message. Or, le récit que nous proposent tant théologies, philosophies que sciences, ne sont jamais que ceux d'une raison qui, de son point de vue, met de l'ordre, de l'invariant. Il est une perspective. Il s'en pourrait être d'autres.

Et si, finalement, ce mélange, cette confusion à quoi tous[8] s'accordent à résumer le chaos, ne provenait que de ce qu'il ne serait pas le point de vue d'un seul, pris d'une perspective précise, mais au contraire l'intégrale de toutes les perspectives possibles ou - si l'on préfère - le point de vue de Dieu. Et si ce chaos n'était que le point de vue, global, plutôt que local, de l'aède qui conte le récit, ou du peintre qui l'esquisse ? N'était que cette vision, de l'extérieur de l'orbe ?

On remarquera que la sortie de l'indécision initiale relève toujours à la fois de la séparation et du conflit. Vrai pour Ovide comme pour Hésiode et il ne serait que de relire l'histoire incroyable de la naissance de Zeus, contraint pour subsister de se cacher d'abord, puis de commettre l'acte ultime qu'est le parricide. Girard pourvoit aisément à la compréhension de la chose : l'indécision est violence et le sacrifice ne sera jamais que le déplacement sur la tête d'un seul de l'ire confuse de la tourbe, de la foule. Changement de perspective, de point de vue : sortie de crise équivaudra toujours à délaisser le global pour le local - n'importe lequel. Le conflit ne cessera pas, selon que j'adopte le point de vue de l'un ou l'autre de ces protagonistes mais au moins - fût-il violent - y a-t-il rapport de force compréhensible.

## 6.2 Ce qui pousse à sortir du global ?

Sans doute est-ce Leibniz qui l'entrevit le premier : l'océan, là devant moi, agité sous la tempête qui gronde, roule brutalement ses vagues qu'il laisse se fracasser dans un vacarme

[8] Hésiode et Ovide

tonitruant. Chaos ! Que je perçois parfaitement, en toute conscience. Sauf à considérer que ce vacarme global est bien après tout la résultante du bruit, infime sans doute mais réel assurément, que produit chacune des vagues et en elle chacune des gouttes d'eau qui la composent. Or, ici, le chemin est barré : je perçois le tout mais absolument pas les parties qui pourtant en sont la condition. Entre les deux, le seuil de la conscience. [9]

Pour la première fois, l'inconscient n'était pas que physique et l'on pouvait envisager qu'il y eût des limites à la conscience physique mais, surtout, voici qu'entre âme et matière, cette âme dont on supposait que l'attribut essentiel était la pensée, et cette matière dont toute l'essence ne semblait être qu'étendue, qu'entre ces deux-là la séparation n'était peut-être pas de nature, ni la cloison si étanche, qu'il n'était à tout prendre d'entre les deux qu'une différence de degré. La conscience naît quand l'intégration de ces petites perceptions est suffisante pour atteindre le seuil de la conscience.

Du chaos à l'ordre une question d'intégrale. Une question de point de vue.

On a beaucoup glosé, et on n'eut pas tort, sur le cogito cartésien. Mais que veux dire je pense sinon je pense à quelque chose, je pense quelque chose ou quelqu'un ; sinon cette visée, ou ce que Husserl nommait intention, où Sartre voyait même un *s'éclater vers*. Penser quelque chose c'est d'emblée se poser comme un sujet face à un objet, le nier comme le crut Hegel, ou l'affirmer, qu'importe au fond, puisque c'est une scène qui se met en place, un théâtre dont on installe les tréteaux, un regard, une histoire, enfin. Elle peut être mouvementée - co-agitare - elle l'est au reste le plus souvent tant l'objet me résiste, fuit, se dérobe ... ou change. Je l'aurai attrapé à coup sûr, au moment précis où je serai parvenu à lui imposer une forme. Un concept, le mot le dit, n'est jamais qu'un objet conquis, enserré dans les tenailles de mes propres règles ; soumis à mon ordre. Il n'est sans doute pas faux d'écrire que lorsqu'on pense, l'on est à ce point happé par l'objet de sa méditation qu'on en finit par s'identifier à lui. Monod affirmait qu'il sentait l'ADN dans ses entrailles ... oui sans doute.

Une chose est certaine, que l'on s'extériorise totalement dans l'objet ou qu'au contraire on l'intériorise au point de s'identifier à lui ou lui à soi, toujours est-il qu'on a subrepticement quitté cette position universelle du tiers. On n'est plus devant l'orbe mais dedans, à un endroit précis. Tellement hanté par l'obsession de dire l'objet tel qu'il est, de s'offrir de lui une représentation fidèle et juste - *adaequatio rei et intellectus* - que l'on n'occupe plus qu'une position, hic et nunc, même si provisoire.

[9] voir théorie des petites perceptions de Leibniz

Je ne sais pas si l'on peut penser sans penser quelque chose mais si tel devait être le cas, tout comme l'être auquel elle est alors indissociablement liée, la pensée serait tellement vague, générale, qu'elle ne saurait être que blanche, virtualité pure, puissance au sens de promesse, mais acte sûrement non. Je ne connais pas de philosophie qui sache se maintenir sur ce promontoire-ci ; toujours elle tient position, défend une thèse. En revanche, nombreux sont les récits qui y réussissent où d'Homère à Hésiode en passant par Ovide, les métamorphoses succèdent aux duperies, les ruses aux luttes.

Est-ce la pensée qui nous expulse ainsi de cette position géométrale, que pourtant elle n'aura de cesse de reconquérir ? Abstraite elle tentera de retrouver cet x, blanc, indifférencié, valable universellement qui lui fera accroire pouvoir penser sans nécessairement s'attarder à ceci ou cela. Ruse ou simplement détour, la pensée est ce curieux chemin qui de l'universel à l'indifférencié abstrait nous fait transiter par le réel le plus épais, le plus dru, le plus brut. Hegel y a vu la forme moderne de l'Odyssée. Celle-ci pourtant ne racontait pas autre chose. Ce qui est avéré, en tout cas, c'est combien la pensée fait toujours opérer cette translation où nous avons reconnu les signes d'une naissance : non plus seulement dans et du monde, disait Hegel mais devant et presque étranger au point d'en ressentir angoisse, l'homme erre de point en point, de scène en scène ; d'objet en objet. Mais il est en même temps devant, presque dehors en tant qu'il est pensée. Cette position d'où il fut expulsé - fut ce un Paradis pour autant ? - qui ressemble à s'y méprendre à un horizon tant il recule à mesure que nous nous en approchons, ne cesse d'être brouhaha et chaos qu'à condition de devenir virtuelle, blanche, abstraite.

## 6.3 Ce qui pousse à sortir du global, derechef

La mythologie le dit trois fois, sans doute plus : ce passage du chaos à l'ordre n'est pas seulement de l'ordre de la sortie mais relève surtout de la libération d'un espace étriqué où l'on est enfermé.

- *Protée l'incertain*, comme le nomme Ovide, est de ces divinités marines dont l'ascendance est incertaine. Il est le berger des mers, celui qui fait paître les phoques de Poséidon. Deux qualités le distinguent : il sait tout du passé, du présent et de l'avenir mais répugne à transmettre son savoir ; il sait à l'envi se métamorphoser. Homère rapporte que Ménélas, coincé sur l'ile de Protée par une malédiction divine. Soucieux de savoir quel dieu il avait offensé pour pouvoir entrer chez lui, ce que seul Protée pouvait lui dire, il le surprit durant son sommeil au milieu de ses phoques comme il tait accoutumé de le faire. Protée résiste et se transforme tour à tour en lion, serpent, léopard, cochon et même en l'eau et en arbre. En lui, l'omniscience se conjugue en terme d'indécision. Il finira par parler et permettre ainsi à

Ménélas de rentrer chez lui.

Il en va plus ici que de cette passion grecque de l'autochtonie qui fait n'être quelqu'un qu'à condition d'être de quelque part, enraciné dans la terre. A chaque fois, on retrouvera ceci avec Ulysse, il est question d'exilés, de voyageurs plus ou moins volontaires, de pérégrinations qui sont autant d'épreuves devant forger le personnage et lui conférer identité forte avant que de revenir à son point de départ. Tout a l'air de se passer comme si être enfermé revenait simplement à être ailleurs, ailleurs que chez soi ; à n'être pas soi mais tout et son contraire. Le voyageur est ici moins un aventurier qu'un apatride ... un sans nom. Un objet blanc. Il est enfermé ... dehors.

La sortie marque aussi celle de l'indécision : Protée parle dès lors que contraint, il revêt son apparence de vieillard des mers ; dès lors qu'il est *quelqu'un.*

- *Ulysse ensuite face à Polyphème,* le cyclope. Homère, encore[10]. Ulysse vient de débarquer au pays des cyclopes - un pays qui n'a même pas de nom - tiens ! Découvrant victuailles à foison dans une grotte, ils s'en font bombance, ignorant que ce fût la grotte du cyclope qui a tôt fait de les y maintenir prisonniers et d'en dévorer quelques uns. Ulysse enivre Polyphème et profite de son assoupissement pour lui crever son seul œil. L'évasion devient facile alors, cachés qu'ils seront sous les moutons que le cyclope emmène paître.

Ici l'indécision est partout, du côté de chacun des protagonistes. Le cyclope a nom - qui parle trop - comme si le flot de ses paroles ne saurait avoir de sens ; Ulysse à la question posée par le cyclope de son nom répond *personne* tant et si bien que Polyphème ne pourra même pas compter sur l'aide de ses frères qui l'entendant dire que c'est personne qui lui a crevé l'œil, ne sauraient le prendre au sérieux et le laisseront à son vain bavardage.

Ici aussi s'évader, c'est-à-dire se libérer équivaut à sortir de l'indécision : Ulysse criera son nom, une fois hors d'atteinte, sur son bateau.

- Zeus enfin : on a souligné déjà combien sa genèse était trouble, sinon turbulente. Il faut néanmoins préciser combien elle est déjà une répétition. Fils de Rhéa et de Cronos, il ne doit sa survie qu'à sa mère qui le cache. Cronos redoutant l'oracle lui annonçant qu'il serait un jour détrôné par l'un de ses fils, avait pris pour habitude de les dévorer pour éviter toute menace. Rhéa lui donne une pierre à la place et cache son fils en Crète. Mais cette histoire n'est jamais que la répétition de celle qu'avait déjà vécue Cronos : ce dernier, en effet, fils d'Ouranos et de Gaia, avait lui-même tué son père qui avait la funeste habitude d'enfermer

[10] Homère, Odyssée, IX, 112-115

ses enfants dans le sein de leur mère.

Cronos profite des ébats amoureux de son père pour l'émasculer à l'aide de la faucille donnée par sa mère. Et prend sa place. Autant dire qu'il prendra d'autant plus au sérieux l'oracle lui prédisant qu'il serait détrôné par l'un de ses fils, qu'il l'avait fait lui-même.

Jeux de pouvoir dira-t-on et l'on n'aura pas tort qui laisse à entendre à la fois que la place du pouvoir n'est jamais vide mais surtout qu'elle aura toujours déjà été arrachée à quelqu'un. Être au pouvoir, être prince, c'est-à-dire au principe, au commencement, dessine tout au plus ici cet intervalle qui peut demeurer étroit entre le crime que l'on commet pour y accéder et celui dont on sera bientôt victime. L'histoire romaine est pleine ainsi de ces successions de Césars qui seront tout sauf apaisées.

Violence mimétique initiale dirait Girard - ou meurtre du père entrant si parfaitement dans le cadre de la théorie freudienne du complexe d'Œdipe !

On peut aussi considérer combien sortir de l'indécision, du brouhaha chaotique des commencements, revient toujours à effacer derrière soi toute trace ; toute réelle origine. L'histoire commence toujours au point exact où l'individu s'affirme - il est vrai qu'il le fait presque toujours sur le mode négatif de la violence - s'extirpe du lieu où il est enfermé - caché - : père ou fils qu'importe, ils se ressemblent. Pour débuter, pour être demain Prince des dieux, Zeus devra bien en finir avec cette indistinction au même titre que Romulus n'aura réellement fondé Rome qu'en éliminant son double et donc l'incertitude des augures ; au même titre enfin que Moïse ne pourra assumer son destin qu'en renonçant à l'une de ses ascendances : fils adoptif de Pharaon mais hébreux !

On remarquera encore le rôle répété de la mère qui ne peut assumer son rôle protecteur qu'en trahissant son statut d'épouse - ce qui est vrai autant de Gaïa que de Rhéa. Que le sein maternel, mais dans le cas de Gaïa il s'agit bien de la Terre, soit protecteur et géniteur d'une identité s'entend de soi : mais ici encore, il n'est question que de sortie, que d'exfiltration. Naître, devenir quelqu'un revient à s'identifier et donc à occuper une place, donnée ou arrachée, circonscrite en tout cas. L'ambivalence de la femme s'en déduit : à la fois mère et épouse, elle doit choisir et toute l'histoire grecque, mais on le sait celle de toutes les cultures méditerranéennes en tout cas, désigne trop que cette sortie de l'indécision se fera toujours au détriment de l'épouse au profit exclusif de la maternité.

L'histoire alors commence qui est négation du multiple, du complexe ; du brouhaha c'est-à-dire du chaos. Mais l'histoire est elle-même un récit, une récolte d'information et la connaissance qui en résulte. Notre histoire, nos histoires, avec ou sans majuscule, racontent

cette violence abrupte résultant de ce je pense qui dit bien plus que l'acte générique de la pensée ; qui affirme en même temps une identité et donc, une pérégrination ; une méthode ou un exode.

### 6.4 Ce qui pousse à sortir du global, enfin

Et si, au fond, cette sortie n'était qu'affaire de répétition. Tout nous invite à l'imaginer. C'est exactement ce que laissait à penser M Serres avec *la légende des termines*. Tohu-bohu, brouhaha, ce que Beaumarchais suggère de la rumeur, du bruit - *il germe, il rampe, il chemine ... s'élance, étend son vol, tourbillonne, enveloppe, arrache, entraîne, éclate et tonne* - ou encore ce qu' Hugo en dit : *La rumeur approche. L'écho la redit* ; ou enfin Shakespeare - *Demain, et puis demain, et puis demain, Glissent à petits pas d'un jour à l'autre Jusqu'à la dernière syllabe du registre des temps* - tous décidément le laissent entendre. Et c'est au fond logique : sitôt que dans une multiplité je puis repérer un doublon, un standard, j'ai ce que mon entendement exige, un invariant dans la variation, un repère, un concept que je puis mesurer, quantifier ; bref un principe d'ordre.

Ces répétitions, on l'a dit sont partout : dans la gémellité des protagonistes ; dans la répétition des mêmes histoires ou meurtres ; des mêmes évasions ... Faut-il pour qu'elles apparaissent faire l'hypothèse d'une intention créatrice, d'un dieu ? Même pas ! Il n'est pas possible que dans l'espace resserré, étriqué où nous nous mouvons, où sont enfermés les héros mythiques - et nous par la même occasion - dans cette sphère si bien fermée que peint J Bosch, il n'est pas possible, dis-je, que ne finisse pas par se produire une quelconque répétition. L'histoire oui bégaie - c'est même par là qu'elle peut commencer. Il suffit simplement de le repérer.

## 7 Répétitions : récits imbriqués

Il n'y va de rien d'autre que de l'expérience du *petit quart de demi centimètre* ... qui n'a rien d'inédit, ni d'anodin. Elle consiste, en se déplaçant à peine de subitement voir les choses, les autres, le monde de manière totalement nouvelle, insolite et, le plus souvent, dérangeante. Notre langue nous pousse à nous focaliser ici ou là et même lorsque nous parlons d'autorité et cessons de faire acception de nous-mêmes ou de l'autre, même lorsque nous feignons de nous exhausser du côté de l'absolu, nous ne pouvons pas ne pas avancer une thèse, défendre un territoire, faire que notre propos ne soit pas d'ici ou de là mais de partout. Toujours il sera d'un point de vue, d'un lieu fût-il péremptoire.

Se peut-il y avoir de récits qui les englobent tous ?

## 7.1 Récit n°1 : Cacus

Cacus, tel était son nom. Nom bizarre - Κάκος - signifiant laid, bête, honteux. Il n'y a pas dans la mythologie grecque de divinité incarnant le mal. Il en est une, sans doute la seule, qu'on ne vénérait évidemment pas mais évitait plus que ne craignait. Il en est au reste rarement fait mention. Géant, mi-homme mi satire, il serait fils d'Héphaïstos et l'on ne s'étonne pas alors de le voir vomir des tourbillons de flammes. Laid à en être repoussant ; éloignant d'ailleurs de lui tous ceux qui tenteraient de s'approcher : l'entrée de sa caverne est ornée de têtes sanglantes.

Tite Live en fait mention pour signaler que, juste après la fondation de Rome, Romulus institua les rites albains excepté le culte à Hercule qu'il reprit des Grecs. L'histoire, narrée à cette occasion, presque par hasard, en incise en tout cas d'une autre. Presque en passant pour justifier les fondations rituelles.

Hercule repose au bord du Tibre et fait reposer et paître son troupeau de bœufs. Ils dort au milieu des bêtes. A-t-on jamais assez souligné combien le sommeil est la faiblesse même des puissants quand même les bêtes ne semblent jamais véritablement s'assoupir ? Cacus passe par là et, trouvant le bétail à son goût, le subtilise. Il ne prend pas toutes les têtes mais seulement les plus belles et, surtout, se croyant malin, les tire par la queue pour les entraîner dans sa caverne non loin de là. Petit larcin comme il devait bien s'en produire d'entre les bergers.

Hercule se réveille, se dirige vers la caverne mais réalise que les traces laissées en viennent mais n'y mènent pas. Manquant de peu d'être dupé, il commence à s'éloigner quand de l'intérieur de la caverne des mugissements répondent à ceux des bêtes restées au-dehors. Hercule n'a pas trop de peine à forcer l'entrée et règle son compte à Cacus à coups répétés de massue. Petite histoire de vengeance ordinaire illustrant l'engrenage de la violence.

Tout le laisserait accroire n'étaient les deux protagonistes tous deux d'extraction divine ; n'était l'histoire elle-même supposée justifier le culte grec que Rome se propose de rendre à Hercule ; n'était le lieu au bord du fleuve où furent trouvés les deux jumeaux ; au pied de l'Aventin, la colline même où Rémus monta prendre les augures.

En réalité, cette histoire peut-être entendue de multiples points de vue :

- Hercule, héros, superbe et triomphant, pris dans un de ses moments de faiblesse, face à une force ombrageuse certes, mais rusée.

- Hercule, victime, certes, mais après tout, d'où tenait-il son bétail sinon de Géryon ?

Volé, oui, mais voleur en même temps. A ce jeu-ci, ils s'équivalent.

- Hercule, meurtrier, certes, il s'acharne sur sa victime au delà de toute mesure : le larcin ne méritait peut-être pas une sanction fatale. La violence dut en tout cas paraître à ce point excessive que la foule attirée par les appels à l'aide de Cacus était en train de prendre fait et cause pour lui. Oui, mais justement, meurtrier ou finalement assassiné à son tour, par foule plus haineuse encore ?

Il n'en est qu'un ici, qui semble tirer son épingle - morale - du jeu : Evandre, attiré par la foule ameutée, calme le jeu et reconnaissant en Hercule un héros - et donc un demi-dieu - lui rend hommage. Il est, par son âge, son ascendance - sa mère est prophétesse - un symbole de sagesse et de mesure

Voici un carrefour, une arête nette dans cette histoire où n'étaient que flou, ambiguïté, ombre et traces boueuses. Finalement pas si sot que cela, Hercule avait pris soin de faire avancer son troupeau dans le fleuve : l'eau efface les traces encore plus sûrement que la ruse ne les aura inversées. Finalement pas si bête que son nom le suggère, Cacus est capable de ruses lui aussi et même d'attirer la compassion de la part de la foule. Où la bête brute ? où le héros magnifique ? Evandre quant à lui est tout entier lui-même, sage et prudent. Avec lui on n'avance plus en terrain boueux, mais sur une terre ferme et ouverte sur l'horizon. L'a-t-on remarqué, avec Hercule et Cacus, l'histoire se réduit à l'espace congru qui sépare la rive du fleuve de la caverne ; se résume à une affaire de bestiaux. Avec Evandre, au contraire, l'horizon s'ouvre, on parle d'installation, de temple .

Evandre, surtout, est le seul capable d'arrêter la foule, de détourner son ire, de canaliser sa foudre meurtrière. De meurtrier, Hercule redevient héros et idole. Girard avait raison : c'est bien d'une histoire de sacralisation, donc de sacrifice dont il s'agit. Regardons-y de plus près : il aura suffi que la sagesse nomme, reconnaisse pour que l'histoire bifurque. Non, commence. La sagesse comme antidote parfait contre la violence - on aimerait y croire ; mais comme sortie de l'indécision, du chaos initial, assurément oui.

Il y a bien une relation entre la connaissance et la violence : elle ne réside sans doute pas dans un rapport remède au mal mais résulte peut-être simplement de la peur ressentie devant la foule qui s'avance. Cette foule est la forme politique que prend le chaos ; l'ambiguïté, la confusion est la forme anthropologique du chaos. Tous les récits antiques l'attestent dont les métamorphoses ne sont que les récits légendaires.

Récit incroyable qui en quelques lignes rassemble à peu près tous les points de vue, toutes les perspectives : celle d'Hercule, de Cacus, de la foule, d'Evandre ; les met sur un pied

d'égalité. Tous les scenarii sont possibles : Evandre eût pu ne pas entendre ou avoir le courage de s'en mêler ; la foule eût pu tuer Hercule et faire de Cacus le héros de la fête ; les bœufs auraient pu ne pas mugir et Hercule se faire définitivement berner ... Il suffit de presque rien, à chaque fois.

Je cherchais un récit qui puisse dire le chaos initial : en voici un de belle facture. Il suffit de presque rien, un mot, une reconnaissance, il suffit d'à peine un geste, se déplacer un tout petit peu, un quart de demi centimètre, et, subitement, l'histoire bifurque et peut résolument débuter.

On dit vrai en énonçant que les commencements sont sortie de l'indécision. Mais on se trompe en imaginant en avoir fini pour autant avec le chaos, le bruit de fond. Nous nous sommes déplacés mais le bruit avec nous : la foule en colère vient nous le rappeler. Le chaos est ce bruit que nous portons ou emportons avec nous : le savoir nomme mais ne fait jamais taire. Nous n'en aurons jamais fini du chaos initial : d'écho en écho, le bruit de fond roule et ne s'écroule pas.

## 7.2 Récit n°2 : Léto, Apollon et Artémis

### 7.2.1 Episode 1

Il sera dit que Zeus fut l'inconstance faite dieu. Celui-là, tout époux attaché qu'il fut tendrement à Héra sa sœur, ne résistait à peu près à aucune tentation et savourait les métamorphoses comme art de ses conquêtes ; parfois comme arme de défense. Ainsi circonvint-il Léto. Or, Léto n'est pas n'importe qui : c'est une titanide, fille du Titan Céos et de sa sœur Phébé. Elle a donc la même ascendance que Zeus : ils descendent tous deux d'Ouranos et de Gaia.

Héra, jalouse comme il se doit, devant les frasques de son époux cherche vengeance : elle l'obtient en empêchant qui que ce soit d'aider Léto à accoucher. Zeus, alors, pour la protéger, transforme Léto en louve qui trouvera sur l'île de Délos un refuge où donner naissance à ses deux enfants qui ne sont autre qu'Apollon et Artémis.

Fin de l'épisode 1 où l'on remarque néanmoins une étonnante série à emboîtements successifs mais à répétitions aussi lourdes de sens : curieuse famille, aurait-on envie d'écrire, où l'on se défie sempiternellement de sa progéniture. Cronos à l'instar de son père Ouranos dévorait ses enfants qu'ils percevaient comme une menace de leur propre puissance ; Zeus à l'instar de son père Cronos ne dut sa survie qu'à l'aide de sa mère qui, à sa façon trahit le père. Rhéa sur les conseils de Gaia se réfugia en Crète où Zeus fut élevé par les nymphes du mont Ida. Zeus bénéficie de l'hospitalité qu'on refusera d'abord aux enfants de Léto

mais à y bien regarder tous sont des exilés. Léto la louve fut ainsi finalement accueillie en l'île d'Ortygie (ou Astérie, ainsi nommée car fondée par sa sœur Astéria), qui, flottant entre la terre et la mer, n'encourt pas la malédiction d'Héra. Zeus accroche l'île au fond de la mer, et l'île prend le nom de Délos (en grec Δῆλος / Dễlos, « visible, manifeste »). Quelque part d'entre ciel et terre, donc de nulle part pour un grec tant attaché à l'enracinement : il ne faut ainsi pas sous-estimer le geste de Zeus : ce n'est pas seulement permettre à Léto d'accoucher, de faire advenir ces enfants c'est surtout les enraciner, leur donner une identité forte. Les naissances, ainsi, chez ces divinités primordiales, sont tout sauf affaire aisée : elles sont toujours contrariées, renvoient non seulement au pouvoir qu'on ne veut pas céder à sa descendance et donc oui, à quelque chose qui ressemble à une crise œdipienne, mais aussi et surtout peut-être à cet exode qui offre au monde un espace, une étendue après lui avoir conféré une histoire. La sortie du chaos initial se traduit toujours par quelques rares répétitions (Ouranos/Cronos ; Gaia/Rhéa ; Crète ; Délos) mais c'est leur démultiplication qui subrepticement commencera de dessiner un espace, clos souvent ; ouvert parfois.

Récit incroyable, à l'instar de celui de Cacus, où toutes les perspectives sont présentées ; présentes ; rassemblées. Les mères trahissent-elles ? Sans doute mais elles sont aussi celles qui vont jusqu'au bout de la logique de la fécondité. Les pères sont-ils des monstres ? oui sans doute mais que font-ils d'autre sinon reproduire le schéma qu'ils reçurent de leurs propres pères ? Ils sont l'espace de l'ordre qui n'a de sens que de se maintenir quand leurs enfants, pour le temps qu'ils incarnent et l'avenir qu'ils promettent, ne sauraient représenter autre chose que le désordre qu'il importe à tout prix d'empêcher. Le géniteur, ici, n'a pas tant d'importance que cela - Nietzsche avait raison, il n'est jamais qu'un hasard - ce sont les génitrices qui symbolisent la translation ; la transaction ; la traduction. Ce sont elles qui racontent l'histoire ; elles qui la font. Héra, dans sa jalousie légendaire, ne fait pas autre chose que toutes les génitrices : elle tente d'empêcher que l'histoire bifurque, qu'une autre lignée s'enracine qui dévoie la ligne ; la lignée. Elle récuse ; répudie - comment dire autrement que les surgeons de cette lignée sont des étrangers qu'on leur barrant la route vers toute terre. Comment Zeus pourrait-il assumer autrement sa paternité qu'en offrant une terre à sa progéniture ? Zeus est un vrai fondateur : il est le premier à ne pas dévorer ou enterrer ; le premier à excaver. Il fait sortir ses frères et sœurs du ventre de son père ; il offre à Apollon et Artémis espace d'où s'éployer.

### 7.2.2 Épisode 2

Que relate à sa manière le parterre de Latone que l'on trouve dans les jardins du château de Versailles. Toujours poursuivie par la vengeance d'Héra, Léto fuyant au pays de Lycie

tente de se désaltérer - ainsi que ses enfants. Mais les paysans, agissant sur ordre d'Héra, tentent de l'en empêcher. Léto d'abord supplie mais en vain, les paysans remuant même l'eau pour faire remonter la vase et la rendre ainsi imbuvable. Alors, cessant d'implorer, elle se comporte en déesse et invoquant les cieux transforme les paysans en grenouilles.

Est-ce la déesse qui parla ainsi ou la louve veillant jalousement sur ses petits ? La vengeance d'Héra est totale : ce n'est pas seulement la terre qu'elle veut interdire à Léto et à sa progéniture, mais l'eau également. La vie bien sûr mais l'océan également sur quoi règne Poséidon. Ce n'est décidément pas un hasard si elle trouva d'abord refuge en un lieu qui fût entre les deux, ni terre ni eau. Mais ce à quoi l'on assiste ici est bien une double métamorphose : jusqu'à ce moment la parturiente demeurait en situation de faiblesse mais, excitée par le danger où l'injustice la réduit elle et ses enfants, tout-à-coup elle cesse de subir, invoque et provoque ; redevient cette déesse primordiale, mère des enfants de Zeus, à parité avec Héra. Elle se métamorphose à mesure qu'elle métamorphose les paysans. Dès lors elle domine, elle inaugure ; elle fonde.

Toujours dans la tradition antique le loup apparaît ainsi comme instance fondatrice. Il est moins sauvagerie brute ou barbarie épaisse de quoi l'humain devrait s'extirper que puissance, vigueur et courage ; il est en tout cas toujours à la fois vénéré pour la protection qu'il apporte que craint pour la destruction qu'il peut provoquer. C'est sans doute chez son fils Apollon dont l'une des épiclèses est précisément Lykeios que cette ambivalence se lit le mieux. Dieu-loup au sens précis de cette ambivalence qui le fait devenir le protecteur des éphèbes, celui qui laisse éclore, dans leur formation, à la fois puissance guerrière, courage mais aussi, puisqu'il est dieu du chant, de la musique et de la poésie, finesse et sensibilité. Qu'Apollon fût en outre l'un des rares dieux a être doué de divination, quoique ses oracles fussent toujours obscures - d'où Apollon l'Oblique - souligne combien, en même temps, il est promesse d'avenir.

Le loup est donc en même temps que trace des origines les plus archaïques, une marque du passage, de la transition ; de la formation. Idée que l'on retrouve évidemment jusque dans les contes populaires retranscrits par un Perrault, Grimm ou même La Fontaine, où la menace que représente le loup signifie le plus souvent la difficile sortie de l'enfance, le glissement douloureux vers l'âge adulte, où la sexualité a évidemment sa part.

Ce ne sera qu'avec le christianisme que le loup sera assimilé à la tentation et au diable qui dévore autant le corps que l'âme. Ici, il n'est encore question que de cette transition, toujours délicate, qui engage autant l'individu que le monde tant elle n'illustre rien d'autre

que la difficile sortie du chaos vers le cosmos.

C'est en réalité la même ambivalence que l'on retrouvera chez sa sœur Artémis qui semble au premier abord plutôt la déesse de la nature, de l'animalité mais s'avère en réalité déesse des frontières : son territoire est toujours celui, peu fréquenté, des frontières. Sa place ? *en bordure de mer, dans les zones côtières où entre terre et eau les limites sont indécises* (JP Vernant) elle est ainsi située à la frontière entre le mondes civilisé et sauvage, mais pour cette raison même Artémis la chasseresse est aussi une κουροτρόφος présidant à l'initiation des petits d'hommes et d'animaux et les accompagne jusqu'au seuil de la vie adulte dans un rôle qui ressemble à s'y méprendre à celui de son frère jumeau.

A ce titre, Léto est l'agent d'une double métamorphose, d'une double transition : d'elle-même -maîtresse conquise - louve - déesse triomphante - mais aussi de celle ses enfants qui chacun à sa façon incarnent le devenir-homme ; le devenir-monde. Tel Evandre, elle fait bifurquer l'histoire non par sa sagesse moins encore par ses oracles mais par une soudaine colère de louve face à une foule prompte à la mise à mort. Fait bifurquer ou fait plus simplement commencer ?

Héra ne s'acharne pas seulement à interdire toute terre à Léto, elle conspire à même l'empêcher d'accoucher. L'île d'Ortygie, flottant entre la terre et la mer, échappait à la malédiction d'Héra et il faudra l'intervention de Zeus pour que l'île désormais accrochée au fond de la mer devienne une terre d'asile. Héra tint aussi prisonnière Ilithyie, déesse de l'accouchement et il faudra que les autres dieux, usant de subterfuges, finissent par libérer la déesse pour permettre à Léto d'accoucher... Nous voici aux temps des fondations car ce n'est pas seulement à la naissance de deux jumeaux que nous assistons mais à celui d'un monde nouveau - celui du règne de Zeus qui en le réorganisant met un terme au monde des primordiaux - Ouranos et Cronos

Tout conspire ici vers la même translation du caché au non caché : Léto signifie bien - Λητώ - caché, ce qui échappe à la connaissance quand Délos -Δῆλος - indique ce qui est visible, manifeste. Apollon comme Artémis sont des divinités de la lumière (Soleil et Lune) de ce qui, donc, rend manifeste. Jeu à emboîtements multiples, le monde ancien demeurait celui de l'ombre et du caché : Ouranos enfermait sa progéniture dans le Tartare, Cronos les avalait : toujours il était question de faire entrer, de camoufler, d'empêcher d'éclore. C'est à ce monde qu'appartient Héra en voulant empêcher à tout prix la naissance des enfants de Léto. Certes, à chaque fois, les mères jouent le rôle trouble de la ruse contre leurs époux mais ici, précisément, Héra n'est pas mère mais femme, jalouse, vengeresse de son honneur

bafoué, soucieuse de préserver sa place première. Au contraire, avec Zeus dont la révolte contre son père se traduit non pas par la reconduction de la même histoire, mais sur la fondation d'un ordre nouveau, non pas sur la perpétuation d!un chaos ombrageux mais par la naissance d'un cosmos, et donc d'un ordre dont la répartition des pouvoirs entre Olympe (Zeus) Mer (Poséidon) et Enfer (Hadès) que certains récits attestent avoir été décidé par tirage au sort est un signe manifeste.

La colère soudaine de Léto, la métamorphose inversée de la louve en déesse est le symbole exact de l'accouchement de cet ordre nouveau : on passe ici du caché au non caché, à ce que le grec nomme ἀλήθεια - le dévoilement.

Ce ne saurait être un hasard que cette colère concernât l'eau : Aristote en fit le fondement de ce qui constituera les prémisses de l'économie antique. La distinction entre usage et échange, la pré-science que la valeur réside dans le travail humain contenu dans l'objet, mais non dans l'objet lui-même, jusqu'à la légende du roi Midas révélant combien la possession de la richesse éloigne plutôt que ne rapproche de l'objet, tout ceci va dans le sens d'un monde ouvert, offert, aux divinités comme aux hommes, au contraire d'un monde réservé aux divinités ombrageuses. La vie est ici ce qui se donne, se transmet, s'offre non ce qui se retient et conserve en quelques mains. Ce qui jaillit et se propage.

C'est ici à la naissance de la physique à quoi nous assistons - elle qui dit justement - φυω - ce qui croît, grandit, fait naître. Que de surcroît Apollon comme Artémis président aux transitions, aux passages vers l'âge adulte ou à la cité, soient ainsi les divinités de la transmission, ne fait qu'y surenchérir.

Cette louve-ci, à l'instar de la lupa romaine, préside à la naissance du monde ; d'un nouveau monde. Elle incarne l'histoire qui, dès lors, peut débuter.

### 7.2.3 D'où l'épisode 3

Niobé, fille de Tantale, s'enorgueillissait de sa multiple descendance au point non seulement de ne pas vouloir honorer la déesse Léto mais surtout d'enjoindre les Thébains à l'honorer elle plutôt que Léto. La colère de celle-ci va bien au delà d'un honneur froissé car c'est à un véritable retour en arrière, à l'ordre ancien dont il s'agirait si l'on n'y mettait fin.

Ses deux enfants, Apollon et Artémis, se chargeront de la sanction en tuant à coup de flèches d'abord les fils, ensuite les filles de Niobé avant que celle-ci ne soit pétrifiée, Zeus la métamorphosant en rocher d'où s'écoulèrent en un flot intarissable les larmes de désespoir.. Outre la fidélité indéfectible de l'amour filial que ses deux enfants vouent à Léto cet épisode signale combien cette odyssée des fondations est un chemin sans retour possible et

donc, aussi, ce que Zeus garantit. Il n'en va pas ici seulement de la mécréance ou du parjure mais de la transgression absolue que représenterait un retour des Titans. Ce retour à l'ordre ancien ne saurait avoir de descendance d'où la réaction si violente et le massacre des enfants de Niobé.

A ce titre la métamorphose de Léto représente l'essence même de la métamorphose, le symbole même de la translation ; le récit par excellence du passage. Ce n'est pas rien que de changer de forme : μορφη n'est jamais que la figure extérieure et donc l'apparence d'un être ou d'une chose. Tout fantastique que le processus puisse paraître, pour ce qu'il semble contrevenir au principe d'identité, il n'affecte jamais l'être en lui-même mais seulement la manière dont il se présente. La métamorphose peut protéger comme ici, ou au contraire enchaîner, elle n'affecte jamais l'ordre de l'être voulu par Zeus. Elle n'est pas un devenir autre, n'est pas une *Entfremdund* comme l'écrira Freud[11] n'est pas même nécessairement une aliénation mais relève de cette fatalité de l'être qui est passage. S'opposer à elle c'est s'opposer au passage : les paysans, transformés en grenouilles disent l'enfermement dans ce monde archaïque, dans cet espace de l'enfance du monde.

Si le loup, dans les contes, représente évidemment toutes les menaces - notamment sexuelles - tous les dangers du *devenir adulte* que l'enfant devra surmonter[12] , et la confrontation d'avec le loup la figure par excellence de la crise œdipienne à rebours de quoi il n'est pas de chemin possible - on ne peut oublier que tous les contes s'achèvent par l'inaltérable *ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants*; attestant combien l'objet même du conte n'est autre que ce passage-ci - en revanche la louve s'avère toujours protectrice, nourricière, assurant non seulement la postérité, la poursuite possible d'un récit , la perpétuation de l'histoire, mais la transmission aussi de la vigueur, de la force, voire de la férocité nécessaire pour affronter la vie. Le loup dévore, avale, intériorise : il est l'ogre de l'histoire. La louve, au contraire, perpétue.

Comment, au reste, ne pas considérer dans le récit de la fondation de Rome, une reprise, à peine voilée, de celle de Léto : à l'origine un ogre, identique, qui avale la descendance, bloque toute postérité. Amulius détrône son frère, tue son neveu, enferme sa nièce Rhéa Silvia dans la virginité de sa condition de Vestale. N'était la louve, n'était aussi le viol de celle-ci par Mars, l'histoire s'arrêtait là ! Elle aussi fait bifurquer l'histoire, les jumeaux - ici encore l'histoire roule par duo - survivront et Rome aura la postérité que l'on sait.

[11] Freud *l'inquiétante étrangeté*

[12] l'expression populaire *elle a vu le loup* est à cet égard significative

### 7.2.4 Au bilan

On a bien ici un récit total qui rassemble toutes les perspectives mais tous les registres aussi, tant cosmogonique qu'anthropologique ; psychologique que métaphysique. A nouveau, selon que l'on déplace l'angle de focalisation; l'on obtient à l'envi une simple histoire domestique de rivalité amoureuse avec stratagèmes et petites vengeance, ; un récit de fondation où surabondent férocité et aménité ; une histoire du devenir homme qui engage autant l'individu que l'espèce - quelque chose comme un récit de l'hominescence. Le regard est totalement excentré, comme dans le tableau de Bosch : le regard n'y est pas pris du côté de Dieu comme ici Zeus, pourtant protagoniste principal, demeure le grand absent de l'histoire. Mais d'un tiers ! qui est l'intégrale de tous les autres. Chacun y est tour à tour victime et coupable ; violent et apaisé attestant combien cette sphère qu'est le cosmos pour un grec ne sera jamais qu'un ilôt suspendu au milieu du chaos, sempiternellement menacé par lui.

Celui qui narre cette histoire ou la regarde, cette histoire qui nous regarde, n'est autre que le devenir lui-même. Non pas l'origine, non plus que la source puisque tout, partout et toujours est source puisque même Niobé pétrifiée, fera de ses larmes, une source intarissable d'où jaillit la vie ...

## 7.3 Histoire de loups ….

Celle de Léto désigne combien il est question ici à la fois de fondation et de passage ; celle de la louve romaine combien la fondation ne saurait avoir lieu sans son entremise, elle qui fait à la fois bifurquer une histoire qui sans elle n'aurait pu avoir lieu mais transmet en même temps aux jumeaux la force voire la férocité nécessaire à leur destin héroïque.

Celle peut-être aussi du loup de Gubbio parce qu'en l'affaire celui qui vaudrait le nom de Lycurge n'est autre que François d'Assise.

On peut s'amuser évidemment, avec l'ironie de qui croit mieux savoir, de ces *Fioretti* qui alimentent le catalogue des images pieuses et passablement naïves que l'on distribuait autrefois aux catéchumènes, de ces histoires édifiantes supposées asseoir la foi des impétrants.

Elles ne valent assurément pas plus que les récits mythologiques. Pas moins !

Dans la représentation chrétienne du monde, le loup a cessé d'être ce qu'il fut dans la mythologie grecque - cette part de rage et de fureur venue des tréfonds enfouis du chaos originaire dont il faut à la fois se séparer pour entrer dans l'ordre humain mais encore se souvenir pour s'en mieux pouvoir éloigner mais enfin conserver les ultimes échos pour

accomplir néanmoins son destin ; il devient au contraire la figure éponyme du mal, du diable, de cette part de tentation qui sans cesse nous habite - lointain écho en nos âmes du péché originel -: la logique du *Aime ton prochain comme toi-même* s'est substituée à la logique du héros et de la force.[13]

C'est donc à un vrai face à face que l'on assiste presque à chaque fois entre vrai et faux prophète, entre forces du bien et tentation du mal qui reproduit de manière analogique la tentation du désert ; où le loup peut tout aussi bien symboliser la violence, la méchanceté que le faux ou le mensonge.

Ce qui est remarquable dans l'épisode de Gubbio tient à ceci qu'à la fin du récit, il n'est ni vaincu ni vainqueur : François d'Assise n'est pas seulement le chantre de la pauvreté et du prêche ; il est homme de parole, pas de combat et sa parole s'adresse aux hommes comme aux animaux (cf le loup mais aussi les oiseaux. ) Ici ce sera le contrat : les villageois nourriront la bête qui dès lors cessera de les tourmenter. Bel exemple de retournement : l'homme, faible, qui s'est démuni de tout, nu hormi sa foi à toute épreuve, parvient à convaincre la puisance brutale de ne plus sévir. Il lui suffit pour cela de tracer le signe de croix. Elle est suffisante pour que l'animal ferme la gueule.

Le récit suit ensuite un intangible mouvement ternaire : réprimande d'abord à l'endroit du loup qui a tourmenté et pris des vies sans nulle autorisation ; proposition de paix prenant la forme de la compréhension - c'est la faim qui t'a fait agir ainsi non la méchanceté ; enfin conclusion du pacte par un signe tangible - l*e loup leva sa patte droite de devant et la posa familièrement sur la main de saint François*. Mais ce pacte n'étant pas seulement noué entre François et le loup devant Dieu, mais engageant aussi les villageois de Gubbio, le même mouvement ternaire sera repris une seconde fois. Réprimande d'abord à l'égard de ces derniers qui n'endurent leurs fléaux qu'en raison de leurs péchés ; injonction à se tourner vers Dieu et à ne pas craindre le loup qui ne s'en peut prendre qu'au corps et pas à l'âme ; proposition de paix enfin et serment prononcé *d'une seule voix* devant François qui s'en porte garant.

Ici encore, la foule, non pas vindicative ni vengeresse mais simplement apeurée. Un homme seul, non pas habité de sagesse comme Evandre mais de sa seule foi, qui parvient

13

Le loup et l'agneau paîtront ensemble" (Esaïe 65. 25).
Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous en vêtements de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. Mt, 7,15
Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme les serpents, et simples comme les colombes. Mt, 10,16

par la seule puissance de sa foi et la seule conviction de sa parole à faire l'histoire bifurquer non plus dans le sens infernal du cycle de violence et vengeance mais dans celui vertueux de l'entraide.

Au fond, hommes et loup ici se ressemblent qui ne s'opposent qu'en raison de leurs faiblesses respectives. Les uns et l'autre ont faim et ne tuent que pour cette seule raison. Les uns comme l'autre se détournent de Dieu de ne chercher à satisfaire que leurs besoins matériels, de n'avoir pas compris qu'il n'est d'autre source om se désaltérer que Dieu. François retourne la situation : à proprement parler il convertit.

Il est bien une ligne qui dispose à l'une des extrémités le fort ; à l'autre, le faible. Que vienne à passer, à l'ombre de la ligne, ou à s'interposer ne serait ce que fugacement un tiers et brusquement les positions s'inversent. Diogène tance Alexandre d'un *Ecarte toi de mon soleil* vindicatif ! Créon le puissant devient aussitôt l'ignoble sitôt que la scène accepte des spectateurs qui en feront le parangon insupportable de la raison d'Etat. Passe l'ange et la bête se fait plus douce que l'agneau.

Ce que raconte ce récit c'est combien seul le refus du combat peut éviter le cycle infernal des postures s'inversant où le faible finit par persécuter le fort qui trouvera bien à se venger un jour. L'ombre minuscule du puit où tomba Thalès, tout à coup fait voir ; François ne fait que parler et ceci suffira. Ce qu'il énonce finalement, aux deux parties, revient à la vanité du combat.

Contre l'interprétation classique, où verse aussi Freud à sa façon, nous laisse entrevoir dans le loup notre part d'animalité qu'il nous faudrait abandonner pour entamer notre hominescence, François à l'inverse proclame la si grande proximité de l'animal et de l'homme se détournant des voies divines mais en même temps leur si étonnante proximité d'être à jamais des enfants de la création, qu'il ne peut inviter à autre chose qu'au pacte, à la rencontre. A bien y regarder d'ailleurs on remarquera que le récit du prêche aux oiseaux est identique. Il leur rappelle tous les bienfaits qu'ils reçurent de Dieu eux qui ne sèment ni ne construisent leur gîte ; que tout dans leur attitude se doit d'être hommage et reconnaissance ; que leur mission, à tout prendre, est identique à celle de l'homme : embellir le monde *ad majorem gloriam dei*.

Elle est ici la grande leçon du christianisme qui ramène le loup au cœur de la cité ; au sein de la création. Le loup n'est plus celui qu'il faut éliminer, ou écarter ; encore moins celui qu'il faudrait répudier en soi de n'être ni plus mauvais ni meilleur que l'homme lui-même.

# LES FIGURES DE LA PESANTEUR

# 8 La faute originelle

Le récit est tellement connu qu'il en est galvaudé et si cette faute est originelle c'est d'abord parce qu'elle a lieu presque immédiatement après le moment de la création. En même temps, l'évidence pousse à rappeler qu'il ne peut y avoir de faute que par rapport à une norme, une loi préalablement édictée.

Cet interdit est formulé très tôt, juste après la création du jardin mais juste avant la création de la femme et se présente comme un doublet de prescription/proscription en **Gn, 2, 15**. En effet Dieu y dit à la fois ce que l'homme doit faire et ce qui lui est interdit.

## 8.1 De l'arbre

Dans une symbolique qui n'est pas si éloignée qu'on pourrait le croire de la représentation grecque, Dieu dessine l'espace du jardin à peu près comme Romulus dessine Rome : il borne l'espace dessiné par les fleuves de telle sorte que cet espace soit infranchissable. L'espace latin dessiné par le pomerium était sacré distinguant d'entre l'urbs et l'ager ; d'entre le pouvoir civil, religieux et politique d'un côté, et le pouvoir militaire. Dans le jardin d'Eden il y a aussi un espace sacré : il est au centre et c'est bien l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

Il *est au centre* ce qui implique que tout alentour s'ordonnance autour de cet espace. Visible de tous et partout, il est le repère, la référence. Ce qui veut dire que c'est à partir de lui qu'il faut entendre la prescription divine du *cultiver et garder*. Sauf que l'espace qu'il dessine n'est pas horizontal mais bien vertical. C'est que l'arbre n'est pas un objet anodin que l'on retrouve avec une forte charge symbolique dans toutes les religions, dans tous les récits fondateurs. Dressé vers le haut, il relie le monde souterrain où il s'enracine et se développe, le monde aérien où il renforce son tronc et ses principales branches, le monde céleste vers quoi il s'élance. L'arbre est ternaire et donc de conciliation. A sa façon, il symbolise l'homme qui, né de la terre - אדם - s'élance vers Dieu vers qui il tend à retourner tout en affirmant sa supériorité par rapport à la matière. L'arbre est le symbole du rapport entre le haut et le bas, le ciel et la terre, quelque chose comme un pont entre matière et esprit. Il est le chemin, et pour autant qu'il y eut deux arbres, il est aussi la vérité et la vie.

Mais *il est matière* : si le latin *silva* désigne la forêt, l'arbre mais aussi l'abondance, il renvoie de manière conceptuelle à la matière pour désigner ce que le grec appelait υλη - à la fois le bois sur pied que le bois coupé dont on fera construction ou feu et, enfin, de manière plus générale, la matière dont un objet est fait. On peut ainsi voir dans l'arbre quelque chose comme un symbole sinon de la technique en tout cas de la puissance : en soi, il n'est ni bon

ni mauvais, il est ce qu'on en fait : matériaux ou feu, ce que l'on consomme ou transforme - il est en puissance comme toute matière. Pris en abondance, il se fait forêt, mais ce terme lui vient de forum et désigne le lieu du dehors : silva forestis désigne ainsi la cours de justice du Roi d'où les bois de justice mais aussi la figure emblématique de la justice rendue au pied d'un chêne.

Mais *il est enfini sauvagerie* : représentation très forte tout au long de l'époque médiévale, la forêt représente toujours l'espace non domestiqué, dangereux, ténébreux, dont pourtant l'homme est issu. La ville est toujours perçue comme une conquête sur la forêt au même titre que la civilisation sur la barbarie. Il n'y a rien d'hasardeux alors que la famille des jumeaux portât le nom de silva - ils en sont issus - non plus que Romulus disposât un bois d'asile qui fonctionna comme une instance purificatrice qui permît à chacun de devenir Romain.

Rien d'étonnant alors que l'on retrouve l'arbre aux confins de la morale, du politique et du droit. Le roi - rex - est celui qui trace la ligne droite, qui dit le droit. L'arbre dit la flèche, la ligne qui mène à Dieu et c'est à l'ombre de cette ligne qu'est fichée la droit en toute son objectivité.

Sauf à considérer qu'il y a deux arbres

## 8.2 Les deux arbres

> *L'Éternel Dieu fit pousser du sol des arbres de toute espèce, agréables à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.* Gn, 2,9

Au centre, tous les deux, l'un permis, l'autre défendu ; l'un qui donne la vie, l'autre la mort **(2,17)**.

C'est ici exactement que commencent les problèmes d'interprétation :

- on voit mal pourquoi le second est interdit puisqu'aussi bien il s'agit de la connaissance du bien et du mal. Dieu eût-il voulu faire de l'homme un être sinon sot en tout cas inconscient de lui-même qu'il ne s'y fût pas pris autrement.

- l'arbre de vie sera lui aussi interdit après l'épisode de la faute :

> *L'Éternel Dieu dit: Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger, et de vivre éternellement. (3,13)*

Les deux arbres sont donc exclusifs l'un de l'autre : on ne peut à la fois jouir de la vie éternelle et de la connaissance du bien et du mal : voici de l'étrange en ces instants de fondation. La grande crainte - que l'homme fût comme dieu - est exprimée ici pour la première fois mais elle le sera à de nombreuses reprises justifiant les termes même d'un

dieu jaloux , de ses prérogatives, de sa supériorité.

### 8.2.1 1e interprétation : anthropologique

C'est sans doute la plus aisée tant le récit de la Genèse raconte à peu près la même histoire que le -double - mythe de Pandore et de Prométhée : celle d'un âge d'or, ou le divin et l'humain vivaient ensemble ; celle d'une vie facile où nul n'était besoin de travailler, celle d'une vie éternelle enfin. Celle d'un dieu organisant - Zeus - ou créant -Yahvé - le monde et disposant ainsi de part et d'autre une véritable hiérarchie des êtres et donc des règles. Au plus bas niveau, c'est le récit d'un homme nomade qui procédait à la cueillette et à la chasse mais se sédentarise et devra donc tirer de son propre effort de production les moyens de sa survie - agriculture, élevage. C'est ainsi le récit de l'invention d'un espace agraire, à l'extérieur de la ville et de toute cette culture de bergers et de paysans qui fut celle à la fois des anciens hébreux et des grecs comme des latins.

### 8.2.2 2e interprétation : anthropologique elle aussi

Toujours en liaison avec le mythe de Pandore comment ne pas voir ici l'expression de la faute maximale conçue par les Grecs : l'ὕβρις. Dans la logique créationniste qui est celle du judaïsme comme du christianisme, que soit perçu comme faute majeure le fait de se prendre pour dieu, de se vouloir exhausser à la place du divin s'entend de soi seul. C'est un des deux éléments qui constituent le blasphème : non seulement ἡ βλασφημία est injure à l'endroit du divin mais c'est injure encore que de se prendre soi-même pour le divin et c'est bien en tant que blasphémateur que le Christ est condamné. (Mt, 26,65) En rapport direct avec le 1e commandement qui veut que le nom de Dieu soit saint et ne soit pas prononcé en vain, dans la lignée d'**Ex,3, 14** qui fait Dieu ne pas répondre autrement qu'en se nommant celui *qui est*, on remarquera que le Christ ne répond jamais explicitement aux questions portant sur sa divinité mais seulement par des propos elliptiques : *tu l'as dit* etc.

Toute la théologie biblique tient dans cette originalité de la création, bien plus d'ailleurs que dans le monothéisme - on sait qu'Elohim est pluriel et on ne peut que remarquer que la crainte exprimée s'énonce elle aussi par un pluriel : *Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous*, - ce qui suppose qu'entre le divin et l'humain, qu'entre le créateur et la création il y ait un abîme infranchissable que nul ne doit même être tenté d'y seulement songer. L'idée même de création suppose ainsi une hiérarchie ontologique qui de l'Etre à la chose inerte dispose toute une série de créatures qui eussent chacune leur place, leur dignité, leur rôle. Ainsi, en grec, ιεροσ désigne ce qui est admirable, puissant et donc aussi sacré, mais aussi l'offrande ; partant désigne aussi bien le prêtre (le hiérarque) que le temple.

Dans la tradition hébraïque, ceci s'exprime par le pouvoir de nommer ou l'impuissance à pouvoir le faire : ainsi

> *Dieu appela la lumière jour, et il appela les ténèbres nuit. Ainsi, il y eut un soir, et il y eut un matin: ce fut le premier jour* Gn, 1,5

On remarquera que la place de l'homme est précisément marquée, elle aussi, par le pouvoir de donner un nom à tout ce qui lui est inférieur Gn, 2,19

On remarquera ainsi que c'est Adam qui donnera son nom à Eve après la faute : tout a l'air de se passer comme s'il était équivalence entre pouvoir de créer et pouvoir de nommer. Se comprend alors pourquoi Dieu ne se nomme pas. Nommer c'est l'acte par excellence qui dévoile l'être, révèle l'essence. Dieu garantit l'identité originelle entre la langue et la réalité, entre le mot et la chose. Garder du haut allemand warten signifie *veiller sur ; monter la garde; se garder de* : non que le jardin fût en danger - qui pourrait le menacer - mais que son essence de chose créée fût maintenue comme si la création avait besoin d'un intermédiaire qui la conservât en l'état ou qu'elle fallût toujours qu'une instance la maintînt distincte du divin faite de quoi elle y reviendrait en s'y dissolvant. Que ce ne soit pas dieu mais Adam qui nommât les différentes créatures devait assurer cette lutte contre l'entropie. Se prendre pour divin, constitue alors effectivement la faute majeure parce que c'est irrémédiablement condamner la création et ruiner la hiérarchie.

### 8.2.3 3e interprétation : morale

On ne saurait oublier que toute morale institue elle-même une hiérarchie d'entre les choses et les actes en édictant ce qui est bon et ce qui est mauvais. De ce point de vue on comprend d'autant plus difficilement que l'ὕβρις se joue précisément au sujet de la connaissance du bien et du mal.

S'agirait-il de maintenir Adam en un état infantile où, dénué de tout Surmoi, ce dernier n'aurait d'autre loisir que l'obéissance servile ? Mais alors l'arbre de la connaissance du bien et du mal, assimilé à la naissance de la conscience morale, impliquerait qu'Adam dût nécessairement désobéir pour s'accomplir ce qui ferait ipso facto de Dieu un grand tentateur rusé tout affairé à voir chuter sa propre création.

S'agirait-il de dénier à Adam toute autonomie ? mais ceci est tout autant absurde dans la mesure où la transgression de l'interdit atteste d'emblée de cette autonomie : quand bien même ceci fût-il marqué par l'éloignement temporaire de dieu, signalant au passage que la distance - dont la différence - d'avec dieu est la condition de possibilité de l'exercice même de cette autonomie, il n'empêche qu'Adam est capable de transgresser l'interdit. Il est donc

bien, de fait, autonome ! La seule véritable question, ici, est de comprendre ce qui, dans la connaissance du bien et du mal, relève de la faute.

## 8.3 Deux explications :

### 8.3.1 Maïmonide

La première est de Maïmonide et se trouve au chapitre 2 du *Guide des Egarés*.

Maïmonide, comme beaucoup d'autres, voit bien la contradiction qu'il y aurait à voir la capacité de discerner le bien et le mal qui demeure quand même ce qui fait la spécificité de l'homme par rapport aux animaux, être la récompense d'une faute, d'une transgression. Ce serait à tout le moins l'éloge de la vertu au vice et ferait du péché le truchement nécessaire de l'hominisation de l'homme et certainement pas un accident. Il faut donc considérer que l'homme disposait déjà de la raison et fût parfaitement capable de distinguer d'entre le vrai et le faux sans quoi l'idée même de lui donner un ordre serait inconcevable et son pouvoir - conféré par Dieu - de nommer les autres animaux du jardin impossible. Ce en quoi l'homme est à l'image de Dieu tient donc exactement dans cette capacité de discerner le vrai du faux.

*Pourtant tu l'as fait presque l'égal des êtres divin* Ps, 8,6 מְעַט וַתְּחַסְּרֵהוּ מֵאֱלֹהִים; וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ.

Et ceci il ne le peut perdre sous peine de cesser d'être homme ; or justement Dieu ne le punit pas en l'éliminant mais en le chassant de l'Eden. Ce que perd l'homme c'est moins cette capacité à discerner le vrai et le faux que la connaissance immédiate. Ce à quoi il est condamné, après la faute, c'est au travail et ceci concerne aussi la connaissance. Maïmonide fait la distinction entre la connaissance des choses intelligibles et les opinions probables, et notamment entre l'appréhension du vrai - qui relève de l'intelligible - et celle du bon - qui relève de l'opinion. En mangeant des fruits de l'arbre Adam aura versé du côté des choses probables : la fusion est rompue d'avec Dieu, il entre désormais dans le trouble, l'incertain. D'où la thématiques de ces yeux qui ne voient pas, de ces oreilles qui n'entendent pas.

La punition encourue est double : il perd d'un côté la connaissance du nécessaire et ne verse plus que dans un probable dangereux ; il est éloigné de Dieu. A ce titre, le récit fonctionne comme l'exact envers du mythe de la caverne de Platon : il y est identiquement question de conversion, de tourner ou détourner le regard, mais si chez Platon cette conversion va vers la connaissance de l'Intelligible, ici, au contraire, Adam s'en détourne pour lui préférer le probable.

### 8.3.2 Bernheim

La seconde, on la trouvera sur *Akadem* dans une conférence vidéo de G Bernheim sur la

question

Bernheim insiste sur la différence entre *manger* et *connaître*. Même s'il est évident que la manducation est un acte naturel qui vise à satisfaire un besoin voire un désir, il consiste toujours dans l'assimilation, dans le fait de ramener à soi, semblable à soi le divers du réel. Manger, c'est maîtriser, c'est soumettre. Un mouvement qui va toujours de l'extérieur vers l'intérieur et qui accorde la prééminence au sujet. Manger revient toujours à supposer que l'existence de ce que l'on ingère importe moins que la sienne propre. Ne pas partager ce que l'on mange revient à privilégier sa propre existence sur celle des autres. Tout est là, ambigu sans doute parce qu'il n'est pas d'organisme qui ne puisse survivre sans se nourrir, qui réside dans la non reconnaissance de la différence, dans le coup de force qui consiste à tout ramener à soi, au *simul* ! Mais moins ambigu en tout cas quand on applique la manducation à la connaissance. Car celle-ci, au contraire, consiste toujours à se soumettre au fait, au réel : elle impose le mouvement inverse de l'intérieur vers l'extérieur. Implique qu'il y ait toujours quelque chose à connaître, qu'elle ne s'épuise jamais et que donc il s'y agit toujours de maintenir le lien entre soi et le monde de telle sorte que ni lui ni moi ne soyons réduits dans le processus. Manger de la connaissance revient à se l'approprier, mais à la figer aussi : à faire de soi la mesure de toute chose.

Pour autant il n'est pas possible pour un être de ne pas manger : relever comme le fait Bernheim, à la suite des grands maîtres de la tradition juive, que la bénédiction qui précède tout repas n'a pas seulement pour fonction de remercier Dieu mais celle aussi de tenir compte des autres qui ont tout autant que moi vocation à vivre et que mon repas risquerait de menacer.

Tenir compte de l'autre, tenir l'équilibre d'entre les impératifs de mon propre ego et ceux des autres qui ne valent pas plus mais pas moins non plus, serait le premier versant de l'interdit divin. Non pas ignorer le bien et le mal mais ne pas considérer que la connaissance pût se manger c'est-à-dire se consommer, se maîtriser à son seul bénéfice, au détriment de tout ce qui n'est pas soi, le monde, l'autre.

D'un autre côté ne s'adonner qu'à la connaissance autorise effectivement le respect de l'altérité, consiste dans le refus de la sommation ou de la consommation de l'autre, mais risque néanmoins de condamner à l'impuissance. Si manger et connaître sont bien antithétiques il n'empêche qu'ils s'appellent l'un l'autre. Dans le conflit qui suivra - Caïn vs Abel - comment ne pas voir que le second est nomade quand le premier est sédentaire ; que celui-ci est silencieux ce qui est une autre façon de souligner qu'il ne sait pas comment

rendre grâce à Dieu. Caïn représente l'acte de manger sans connaître ; Abel le connaître sans manger. L'un est l'homme de la manducation ; l'autre celui de la connaissance : *Gn 4,3*

On comprend alors mieux la menace de mort impliquée par l'interdit de l'arbre : en réalité ni Adam ni Eve ne meurent sans qu'on puisse dire pour autant qu'ils soient pardonnés mais ils portent désormais en eux la menace de mort. Cette mort est la conséquence de l'acte de manger. On comprend mieux alors où se situe la faute : manger c'est introduire de la violence dans le monde et le meurtre primitif est la conséquence directe de la faute originelle. Mais en même temps, le silence d'Abel, son incapacité à réagir à tout trouble, crise ou famine, sa sujétion au monde révèle l'impuissance et le libre cours donné à une société où dominerait la violence. Autrement dit, manger sans connaître mais aussi connaître sans manger sont également funestes comme si la vérité sous-jacente de l'interdit tenait dans la nécessaire intrication des deux, ou que, autrement dit, l'essentiel de la destinée humaine fût précisément de trouver le juste équilibre entre la puissance pure et la connaissance pure.

Interprétation bien plus cohérente que celle classique du péché originel : on voit mal ni comment ni pourquoi la connaissance du bien et du mal, bref le sens moral, pourrait être source de mort et fautive et ce d'autant moins que la transgression de cet interdit désigne à l'envi combien Adam était à la fois loin d'être sot puisqu'il a été capable de nommer les créatures; loin d'être ignorant puisqu'aussi bien on ne donne pas un ordre à un être qui n'est pas capable de l'entendre. Ceci ne résout pas la question des raisons qui firent l'église chrétienne admettre l'interprétation augustinienne du péché - nous y reviendrons plus bas - mais aide à comprendre ce qu'il peut y avoir de transmissible dans la faute : la menace, non tant de la mort que de la violence. Le meurtre d'Abel par Caïn est inscrit dans la transgression : croquer du fruit de l'arbre de la connaissance revenait à faire passer la manducation en première ligne sans qu'elle pût jamais être contrebalancée par la connaissance elle-même.

Car, après tout, qu'eût été la stricte observance de l'interdit divin sinon de se contenter de regarder l'arbre, de le contempler - au sens du latin *contemplari* : regarder attentivement - ?[14]Il

[14] intéressant le fait que contempler renvoie à templum (le temple) : dérivé du grec τεμνω qui signifie séparer, diviser. Il s'agit de cet espace que l'on sépare du reste et que l'on consacre ; espace découpé dans le ciel à l'aide des auspices, que les prêtres ont retranscrit sur le sol ; il s'agit alors d'un terrain sacré, inviolable, qui englobe également le bâtiment du culte construit dessus. On notera que le temps lui-même découle de la même racine, qui est lui aussi division du flux temporel en éléments finis (passé, présent, futir, par exemple). Contempler revient à regarder en s'absorbant dans la vue de l'objet, c'est-à-dire à la fois s'approcher mais se tenir à distance de l'objet de la contemplation en ne l'appréhendant que par la pensée et donc précisément en ne l'assimilant pas,

y eût eu d'un côté de cet arbre dont il pouvait goûter de tous les fruits - ce qui donne la vie - et se fût tenu à distance respectueuse de l'arbre de la connaissance c'est-à-dire l'eût en réalité contemplé. Que cette contemplation eût un sens spirituel est évident ; qu'il ne se fût pas seulement agi d'une connaissance rationnelle mais d'une sagesse à acquérir s'entend de soi seul mais notamment par l'effet immédiat que la manducation eut sur la conscience de soi d'Adam et Eve qui *virent alors qu'ils étaient nus*. C'eût été une heureuse distribution entre la part concédée à la vie matérielle, au rapport au monde qui suppose invariablement maîtrise et contrôle de ce pouvoir et la part spirituelle consacrée à Dieu, à la stricte observance de la volonté divine : cultiver et garder. De l'ancien haut allemand warten, le terme dit aujourd'hui à la fois attendre et entretenir mais s'est perdu en allemand comme en français le sens de regarder. S'y jouent à la fois la contemplation et l'action, ce subtil jeu de va et vient entre l'exploitation et le maintien contre toute atteinte qui en altérerait la nature.

## 8.4 Le meurtre initial

Ce ne saurait être un hasard que l'épisode du crime initial suivît immédiatement celui de l'arbre : Adam et Eve, sitôt le forfait commis, car c'en est un, portent en eux la menace de la violence. Elle éclate sous la forme attendue de la gémellité, à l'instar de ce que Girard avait vu : ce sont sinon des jumeaux, en tout cas des frères et leur duel a précisément pour objet le même désir de complaire à Dieu par leur offrande. Rien dans le texte ne dit pourquoi l'offrande de Caïn n'est pas reçue, non plus que la raison pour laquelle celle d'Abel est appréciée alors que l'un comme l'autre sont fruit de leur travail. Se pourrait-il comme certaines interprétations le laissent entendre que Caïn se fût réservé le meilleur de sa production pour lui-même en ne concédant en sacrifice que la part la moins noble, à l'instar de ce que narre le mythe de Prométhée, alors qu'Abel eût offert à Dieu le meilleur de son troupeau ? Se pourrait-il à l'inverse que Dieu cherchât à rééquilibrer le rapport entre les deux frères tant il est vrai que l'un est l'ainé et admiré par sa mère quand l'autre ne serait que le second, celui qui ne dit rien et dont on ne dit rien ?

Toujours est-il qu'on a affaire ici au premier meurtre de l'histoire humaine et que ce dernier est directement présenté comme la suite logique, inévitable, de la transgression initiale. Or ici encore la sanction divine ne consistera pas à éliminer Caïn mais à l'expulser. Gn, 4,11-16

Seconde expulsion, éloignement plus grand encore d'avec Dieu et cette fois-ci même la terre qu'il était condamné à travailler pour se nourrir, lui refusera ses richesses. Pour autant

---

en ne le réduisant pas à un simple objet à consommer. Ce que l'on contemple est tenu en respect, c'est-à-dire à distance

Dieu n'élimine pas et, identiquement d'avec la faute originelle, protège. Le signe marqué sur la face de Caïn le protégera de tout homicide. Caïn n'est pas banni de toute humanité, il y est même au contraire consacré puisque c'est lui qui sera source de toute l'histoire et la socialité humaine ultérieure.

Trois remarques s'imposent tant est évidente la différence entre ce récit et celui de la fondation de Rome selon Tite Live:

- la violence initiale à Rome naît de l'indécision que l'absence de parole divine accroît. C'est bien parce que l'aînesse est indécidable et que la lecture des augures ne donne rien que la lutte a lieu : chacun ayant des raisons de croire qu'il a le droit pour lui. Au contraire dans le récit de la Genèse, la parole divine est omniprésente à la fois dans l'interdit de l'arbre, pour la faute initiale, et dans l'agrément du sacrifice d'Abel. C'est le fait de ne pas entendre la parole divine qui engendre la violence. *Donnez moi un point d'appui et je soulèverai le monde :* ici, on l'a, dès le début. Contrairement à Rome, où l'on enfouit bien vite, au plus profond du silence du cadavre le mystère d'une indécision qui ne tardera pas à se reproduire, jusqu'au dégoût, on a ici, fondatrice, une parole qui dit le chemin, la vérité et la vie. Ce pourquoi il est si important de comprendre l'interdit. De saisir où réside la faute, tant il apparaît qu'elle ouvre une spirale interminable de conséquences, toutes meurtrières.

- si la gémellité est pleine avec Romulus elle n'est que partielle avec Caïn : frères certes mais l'un est l'aîné, aimé de sa mère, et agriculteur quand l'autre, puîné, est berger. C'est la jalousie, ici suscitée par la préférence divine à l'endroit d'Abel, qui provoquera le meurtre. On pourrait croire que la jalousie de Caïn soit le versant humain de la jalousie divine si souvent proclamée mais à la périphérie du divin il n'y a pas de violence. Même s'il arrive à Dieu de s'emporter et de vouloir en finir avec l'homme, toujours il se retient et c'est toujours un homme ( Noé, Moïse) qui le retient. L'expulsion est la forme que prend la sanction : on n'est jamais dans la vengeance qui est duplication de la violence initiale mais au contraire dans la fondation et ceci non tant parce que le récit se situe à la Genèse que parce que la sanction consiste précisément dans l'obligation faite de fonder ailleurs une lignée

- Le crime n'est jamais caché et c'est bien en ceci qu'il se distingue des récits classiques. Il n'est ni justifié ni caché. C'est qu'on a ici présenté le point de vue de la victime et non pas du héros. C'est celui qui faute qui cherche au contraire à dissimuler. Dans les deux cas, le fauteur cherche naïvement l'esquive : Adam se défausse sur Eve ; celle-ci sur le serpent; et, ici, Caïn tente d'abord de nier l'évidence du crime. Dans les deux cas, Dieu impose la

sanction, c'est-à-dire la nécessité de répondre de ses actes ; mais, dans les deux cas, quoiqu'il cherche à répondre au cas par cas, il récuse la violence égale au crime, il répond par l'expulsion à la faute pas par la violence - autre façon de dire que la violence n'est pas ici le fait du divin mais de l'humain. Même si le récit biblique ressemble à celui de la fondation de Rome - il y a bien dans les deux cas un meurtre - il n'empêche que celui-là présente Caïn comme un meurtrier quand celui-ci l'exhausse au rang de héros. Le meurtre est une faute et cette faute rejaillit sur toute la descendance sous la forme de l'expulsion. L'interprétation de R Girard consistant à poser le désir mimétique comme comme source de la violence et le sacrifice comme un moyen de la canaliser au moins provisoirement, prend ici tout son sens : ici, la victime est bien innocente, elle fut même agréée par le divin ! Comment dire mieux que le meurtre est une déclaration de guerre contre lui ? La sortie de la crise initiale ne consiste pas dans l'élimination du criminel, ne consiste pas à faire comme si rien ne s'était passé : le fauteur n'est ni sacrifié ni sanctifié, il est au contraire marqué du sceau de sa faute.

## 8.5 Du désir et de la faute

Deux points sont tout à fait remarquables dans le récit : d'une part l'apparition du terme péché - absent de l'épisode de l'arbre- et le lien direct qui est établi avec le désir :

> *Certainement, si tu agis bien, tu relèveras ton visage, et si tu agis mal, le péché se couche à la porte, et ses désirs se portent vers toi: mais toi, domine sur lui.*

Message d'espoir au moins dans le sens où il apparaît possible de dominer le péché en agissant bien, en relevant la tête. Qu'est-ce que bien agir ? c'est après tout toute la question de la morale et il ne saurait être anodin que les textes qui suivront, ceux qui succèdent à la fondation, soient précisément ceux qui édictent la loi, la norme, les règles du bien agir. Mais que le conseil de maîtrise du péché se conjugue en terme de désir n'est pas anodin et ne saurait être compris que si on le relie à la triangulation de ce dernier.

Ce qu'affirme Girard c'est que le désir ne se réduit jamais à la tension d'un sujet vers un objet. Au même titre que pour Ricœur, au pôle *je* et *tu* se rajoute un pôle *il*. Où il rejoint Deleuze quand il affirme que tout désir est agencement, construction d'un ensemble. L'autre qui est devant moi et qui semble comblé par l'objet qu'il désire ne peut pas ne pas devenir pour moi un modèle et je ne puis pas ne pas désirer ceci même qu'il possède et lui confère ce supplément d'être. Autrement dit, un objet qui ne serait désiré par personne ne pourrait jamais devenir pour moi objet de désir. Cet autre est donc pour moi un modèle, auquel je cherche à m'identifier, que je cherche à imiter. D'où deux cas de figure : ou bien cet autre m'est inaccessible parce qu'il est imaginaire par exemple, une abstraction, voire un être transcendant, et alors jamais je ne puis entrer avec lui dans une relation antagoniste

mais dans une relation de vénération - ce qu'il appelle médiation externe ; ou bien, au contraire celui-ci est à ma portée, est d'une condition analogue à la mienne mais alors je ne puis pas ne pas à terme faire de lui un ennemi puisqu'aussi bien il possède cela-même à quoi j'aspire.

De ce point de vue il faut bien admettre que l'expulsion fonctionne moins, dans le récit, comme une sanction que comme une fabuleuse opportunité : en posant sa transcendance, en marquant justement que jamais l'homme ne pourra lui être égal, Dieu empêche plus qu'il n'interdit la médiation interne, et donc la spirale qui de modèle à antagoniste, eût fondé le récit sans fin des violences meurtrières. C'est dans cette même perspective qu'il faut comprendre l'éloignement plus grand encore d'un Caïn qui a parfaitement conscience de la spirale enclenchée et dont la marque apposée par Dieu est précisément la protection.

Ce tiers, ce médiateur, apparaît dans le récit sous la forme du serpent. C'est lui qui enclenche le désir en faisant mine de lever la menace de mort qu'un dieu alors absent avait formulée. Le serpent est décrit en Gn,3,1 comme *le plus rusé des animaux*, autant dire qu'il est intelligent et se sert de tromperies pour parvenir à ses fins. La lecture néo-testamentaire en fera une des figures du diable ce que ne vise pas nécessairement le texte de la Genèse : il n'empêche que son intervention consiste bien à se mettre en travers de la Parole divine et lui en substituant une autre.

> *Vous avez pour père le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement, et il ne se tient pas dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds; car il est menteur et le père du mensonge.* *Jn, 8.44*

Dans ce passage, il est fait explicitement référence au meurtre initial ainsi qu'à son inévitable répétition : pourquoi la parole n'est-elle pas entendue, dit en substance le Christ ? parce que, dès l'origine, une autre parole s'est interposée, s'est imposée. Il n'y a aucun hasard à entre le diable comme l'Antéchrist : étymologiquement le diable est effectivement le contraire du symbole, le premier disjoint, sépare, s'interpose quand le second réunit. Mais ils occupent tous les deux la même position d'intermédiaire, d'ange, d'ἄγγελος, c'est-à-dire de messager. Sur le canal de la communication l'un joue son propre jeu et trahit quand l'autre transmet, traduit.

Girard y voit le nom même de tout le processus mimétique générateur de violences répétées et qui ne parvient tout au mieux qu'à les canaliser en les répétant dans la ritualisation sacrificielle. Dès lors, le meurtre d'Abel, conflit mimétique par excellence où les deux frères luttent de vouloir la même chose - faveur divine - apparaît dans toute sa dimension fondatrice en ceci même que la crise se solde effectivement par la mise à mort

d'un des deux - le silencieux, le plus fragile peut-être, le moins malin sans doute, le plus pur sans doute... La crise est passée, les différences sont à nouveau marquées et l'histoire humaine peut commencer. A ce titre, si l'interprétation girardienne est juste, il n'y a peut-être pas de raison à chercher dans la préférence divine : c'eût pu être Caïn ; ce fut Abel. Sauf à considérer encore une fois que le meurtre est un meurtre que l'expulsion n'efface pas mais marque au contraire. On comprend mieux alors l'injonction à ne pas céder au péché : il s'agit bien de ce pas succomber au désir mimétique.

## 9 Culpabilité

Est-ce un hasard ? au sens de Girard, non - : de la même manière que sacrifice signifie rendre sacré justifiant par là même sa thèse selon quoi la victime sacrifiée au hasard est présumée sacrée par sa capacité à résoudre les conflits par sa mort ; de la même manière sanction et sacré ont la même source, le verbe *sancire* qui signifie à la fois consacrer, rendre inviolable par un acte religieux, mais aussi interdire et donc punir. Ainsi donc la sainteté - sanctitas - a-t-elle la même source que la sanction.

Il n'y a jamais loin de la coupe aux lèvres et tout a l'air de se passer comme si, le vin tiré, il fallait le boire jusqu'à la lie, la satiété, le dégoût. Dans l'idée de culpabilité, il y a d'abord ceci : tirer les conséquences et les assumer - ce que justement ne font ni Adam et Eve, en se jetant la responsabilité sur l'autre puis le serpent ; ni Caïn qui, d'abord, ment à Dieu. Mais il y a, aussi, la faillibilité : celui qui pèche, le peut et, finalement, tout dépend de la lecture que l'on fera de cette faillibilité : qu'on la relie à la finitude humaine, à sa faiblesse ou à son orgueil, à sa petitesse et à son irrépressible mégalomanie et l'on obtiendra irrémédiablement une représentation assez négative de l'homme justifiant, par exemple chez **Bossuet**, la nécessaire obéissance due au Roi par la corruption des hommes depuis le péché originel ; qu'on la relie au contraire à la puissance de l'arbitre humain et alors ce sera plutôt vers un droit exercice de la raison qu'on en appellera via notamment l'éducation.

On le voit, mais on le savait, le politique n'est jamais loin ! C'est un même geste, on l'a vu avec Romulus mais aussi avec Caïn, que de tracer et sacraliser ; de sacraliser et d'interdire. Poser une marque, c'est interdire et donc fonder. Soit ! Mais ce que révèle l'utilisation faite du texte de la Genèse et le concept même de péché, non plus originel, mais héréditaire, c'est bien, derrière des modèles politiques antagonistes sis soit sur l'obéissance absolue à une autorité conçue sinon comme transcendante en tout cas issue de la transcendance, soit, à l'inverse, sur la liberté perçue comme source de toute légitimité, c'est bien, oui, dans cette logique du prisme que nous avons adoptée, toucher aux principes essentiels qui fondent

toute morale et, en réalité, au plus important de tous : la grâce.

On présente parfois le christianisme comme une machine à culpabilité et force est de constater que la conception augustinienne d'un péché héréditaire place l'homme dans cette position d'autant plus inconfortable que diffuse d'une culpabilité devant une faute commise par un tiers - finalement d'une culpabilité collective.

Or, si tout, dans la morale se joue dans les principes qui la justifient, elle n'a pour autant de force qu'en comprenant ce qui nous pousse à les observer- à le tenter tout au moins.

## 9.1 Saint Augustin v/s Pélage [15]

La controverse entre les deux est connue et fut finalement l'occasion pour l'Eglise de fixer sa doctrine sur le péché originel et la grâce.

Le pélagianisme fut condamné une première fois par le pape Zosime en 418 et trois conciles successifs s'en emparèrent : Carthage, 415 et 418, celui d'Antioche en 424, celui œcuménique d'Éphèse, en 431.

### 9.1.1 Deux remarques préalables :

- l'orthodoxie se sera décidément toujours définie à partir des doctrines qu'elles rejettent comme hérétiques. On ne quitte ici ni la dialectique ni le conflit des interprétations. A la Révélation succède irrémédiablement la théologie et donc la polémique ; à la foi, la raison et ce texte célèbre par lequel Hume [16] fustigeait la philosophie s'appliquerait magnifiquement ici. Cette remarque n'a rien d'ironique quand même pourrait-elle le paraître : elle implique que même dans le cas de la Révélation, la Lumière n'est pas si naturelle que cela et que cette connaissance immédiate - qu'en d'autres lieux on appelle *intuition* - **fait défaut** - ce que Kant avait posé. *Vera index sui* indiquait Spinoza : pas vraiment ! Que la morale ne puisse qu'être universelle parce qu'objective - puisque se déterminant sur la nature de son objet, l'autre - évidemment, mais de là à prétendre la posséder, il y a un

[15] R Figuier, un rendez-vous avec Pélage ? Critique, 2006 n°715, p 1053 article commentant Jean-Marie Salamito, Les Virtuoses et la multitude Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens ,Grenoble, Éd. Jérôme Million, 2005

[16] Hume, Traité de la nature humaine , Introduction

Il n'est pas besoin d'une connaissance profonde pour découvrir la condition imparfaite des sciences de notre époque, car même la multitude, à l'extérieur des portes, peut, à partir du tapage et des cris, juger que tout ne va pas bien à l'intérieur. Il n'est rien qui ne soit sujet de débat, ni sur quoi les hommes instruits ne soient d'opinions contraires. La question la plus futile n'échappe pas à notre controverse, et aux questions capitales, nous ne sommes pas capables de donner une solution certaine. Les disputes se multiplient comme si toute chose était incertaine, et ces disputes sont menées avec la plus grande chaleur comme si toute chose était certaine. Dans ce remue-ménage, ce n'est pas la raison, mais l'éloquence, qui remporte le prix ; et nul ne doit jamais désespérer de gagner des prosélytes à l'hypothèse la plus extravagante s'il a assez d'habileté pour la représenter sous des couleurs favorables. La victoire n'est pas gagnée par les hommes en armes qui manient la pique et l'épée, mais par les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée.

gouffre : que le philosophe rêve d'une évidence morale comme il s'en pourrait être en mathématique, et ne conçoive pas autrement le trouble et l'incertitude que provoqués par les passions est compréhensible, mais ne résout de toute manière pas l'irréfragable certitude que la morale naît au moment même de l'incertitude, moment où je sais parfaitement que j'ai des devoirs envers l'autre, sans pour autant être capable de toujours les précisément définir. Il en va de même ici : la Révélation s'impose d'elle-même mais se trouble sitôt que je cherche à lui donner un contenu précis et à cerner avec rigueur les obligations où elle m'entraîne. Il y a bien une ligne, verticale, qui de la lumière à l'ombre égrène toutes les hypostases de la connaissance mais cette ligne s'incurve, se retourne sur elle-même et, bien vite, les positions extrêmes s'équivalent. Les conflits démarrent - ils n'ont en réalité jamais cessé - et le plus fort d'entre tous qu'on supposait être inaccessible devient l'objet de toutes les convoitises : de créateur il se fait agneau sacrifié, il cesse de parler et sitôt, l'on parle pour lui. Où la Parole s'applique à elle-même qui devient cet espace presque vide, tout juste occupé par le plus faible d'entre tous - qui en fait l'objet de tous les enjeux. Au Père absolu se substitue le Saint Père, ou un Père de l'Eglise voire seulement un vicaire ... oui une place presque vide. [17]

- la date à laquelle cette polémique prend place ne saurait être anodine : elle se situe bien autour du Sac de Rome (410) dont on peut légitimement dire qu'il marque la fin de l'Antiquité et le passage vers le bas Moyen-Age. La conversion de Rome au christianisme avait marqué une première étape ; celle-ci voit se mettre en place non seulement la domination de l'Eglise mais la mise en place de toutes les structures qui définiront la période médiévale si complexe par ailleurs. C'est dire que cette querelle n'est pas que théologique, elle est à la fois le reflet et l'acteur d'une mutation qui est en train d'en finir avec l'Antiquité tardive, en train d'installer ce qui fera la cohérence de la société médiévale. Or, précisément, tout le monde chrétien va s'organiser autour de la grâce dont l'Eglise est dispensatrice, grâce dont Pélage justement minimise l'enjeu.[18] Or, socialement Pélage réunit autour de lui les restes du monde ancien : son précepte essentiel selon quoi l'homme trouve assez dans son arbitre et la puissance de sa volonté de quoi assurer son salut sans

[17] si l'on devait être, cette fois, résolument ironique, on ne manquerait pas de relever que la réponse au 1e Commandement *Saint est le nom de Dieu, tu ne le prononceras pas en vain*, l'Eglise aura vite occupé la place : le Saint Père distribue les quolifichets de la sainteté ni plus ni moins que Napoléon sa légion d'honneur dans une logique courtisane bien connue.

[18] Pour plus de détail sur la querelle et son déroulement voir :
Histoire du christianisme, t. II, Naissance d'une chrétienté, IIIe partie, chap. IV par Ch. Pietri, Paris, Desclée, 1995, p. 453-479.
dans le même volume la petite synthèse de J.-M. Salamito, « La christianisation et les nouvelles règles de vie sociale », IVe partie, chap. IV, p. 675-717.

qu'il soit nécessairement besoin de la grâce divine, reproduit les canons de la sagesse antique à quoi une élite, ivre d'ascétisme peut s'adonner en même temps qu'asseoir sa suprématie face à un petit peuple qu'elle ne côtoie pas. Ce sera un des grands reproches qu'Augustin fera : en réservant le baptême à l'acte volontaire de l'adulte, il ne ferait que retraduire sans y rien changer les normes de la citoyenneté antique, ne ferait que reproduire les divisions de la société romaine. L'histoire n'est pas si simple pour autant : en rappelant que le chrétien se libère pour se mettre au service de dieu et accessoirement de l'Eglise, Augustin invente sans doute une religion pour tous, et pour le petit peuple, mais une religion de soumission surtout. Il n'y a pas à s'étonner alors que la modernité ait pu voir en Pélage sinon un précurseur de l'humanisme au moins le père d'une conception optimiste de l'homme, le promoteur d'un homme autonome sans la grâce au point qu'on put même évoquer le pélagianisme d'un JJ Rousseau ! A l'inverse, Augustin trace pour le chrétien une voie non pas ascétique mais vertueuse et surtout praticable par tous quand Pélage en appellerait à un chemin réservé à une élite et, en tout cas, peu adapté aux contraintes ordinaires de la vie sociale. Querelle d'autant plus intéressante qu'elle déborde de toutes parts ses dimensions sociales et théologiques, dira-t-on, parce qu'elle sous-tend finalement cette question que Paul avait suggérée, celle du combat intérieur, celle du mal qui me hante et que je ne parviens pas à éradiquer, question si chrétienne mais si peu antique tant la sagesse gréco-latine s'appuyait encore sur la représentation d'une perfection accessible à condition d'efforts, d'ascèse et de loisir studieux !

> *Car nous savons que la loi est spirituelle; mais moi, je suis charnel, vendu au péché. Car je ne sais pas ce que je fais; le bien que je veux, je ne le fais pas; mais le mal que je hais, je le fais .* Rom 7,14-15

C'est sans doute P Veyne qui le résume le mieux : la question si insistante qu'elle reparaîtra à chaque grand tournant de l'histoire - celle du mal radical : en faisant du péché originel un péché héréditaire et en l'érigeant en dogme central du credo catholique, Augustin ouvre paradoxalement les portes du salut et de l'espérance :

> *Il était réservé à saint Augustin, dans sa polémique avec Pélage, de mettre fin à cette fiction d'une perfection humaine […]. La grande question […] était d'avouer que l'ascèse personnelle était aussi impuissante à créer ce phénix qu'elle l'avait été à faire d'un homme un dieu mortel […]. Pour expliquer que l'humanité fût imparfaite alors que la perfection lui était possible, Pélage reprenait l'explication des stoïciens : c'était dû à la mauvaise éducation, à une pesanteur sociologique dont l'homme, selon lui, pouvait s'affranchir. […] Il y a en moi un infracassable noyau de nuit que je n'ai pas choisi, dont je ne dispose pas et que j'ignore ou méconnais*

### 9.1.2 Les termes de la discorde

A Pélage, en tout cas aux Pélagiens, dont surtout Julien d'Éclane supposé aller plus loin encore que Pélage, est reproché de réduire la grâce au libre arbitre et à la loi ; réfuter - en tout cas limiter - le rôle de la grâce ; réfuter le péché héréditaire ; refuser le baptême des

enfants

Il est clair que chacun de ces thèmes implique l'autre dans une pensée qui, à maints égards, fleure un humanisme qui mettra du temps à éclore. Sans aucun doute, les pélagiens attendaient du christianisme qu'il permît d'asseoir une société plus juste et moins brutale en en appelant à une démarche morale de chacun. Le coeur de la doctrine est ici : c'est l'homme qui est l'acteur essentiel de son salut et non la grâce divine. L'homme créé est un homme libre et cette liberté fait partie intégrante de sa nature : elle ne saurait en conséquence être affectée par l'accident que représente la faute d'un seul : Adam. On est très loin ici de la nature tellement corrompue de l'humain qui ne pourrait rien sans la grâce divine ni donc sans le baptême supposé précisément n'être pas un simple acte d'adhésion mais une véritable conversion spirituelle qui offre au baptisé l'opportunité d'être purifié de la souillure initiale. Non pas qu'Augustin eût jamais prétendu que le péché avait supprimé le libre arbitre entendu comme capacité de choisir entre le bien et le mal, mais que sa facilité à oeuvrer dans le sens de la volonté divine y fût entravée.

En somme, la grâce divine, pour les pélagiens, se résume dans ce surcroît offert du libre arbitre et de la loi : en lui laissant libre décision mais en lui indiquant le chemin à suivre le Créateur aurait suffisamment pourvu l'homme pour qu'il puisse réaliser sa nature et sa mission (garder et fructifier le jardin) ; l'autre part du chemin, c'est à l'homme de le parcourir par sa conversion, son ascèse, sa conversion morale. Au fond, le pélagianisme se résume à une morale, effectivement marquée par les canons du stoïcisme, plus qu'il n'est une théologie ou une doctrine du salut. Il met l'homme au centre - la part divine a été donnée de toute éternité - comme acteur de sa propre destinée. S'il fustige le fatalisme que peut contenir la doctrine du péché héréditaire, c'est précisément au nom de la liberté. Pour autant, Pélage n'échappe pas plus qu'Augustin : être libre revient toujours à se soumettre, à obéir aux lois divines, sauf à considérer qu'ici c'est l'individu lui-même en toute conscience et effort se soumet en étant acteur de son propre destin quand ailleurs il se contente de se couler dans une destinée que la miséricorde divine aura calculée pour lui. Le refus du baptême des enfants est ici révélateur : le baptême est une conversion - un retournement au sens le plus platonicien du terme - par quoi l'homme fait sa part de travail quand chez Augustin il est affaire ontologique - une véritable résurrection, l'entrée dans une nouvelle vie dans la fidélité au Christ - qui ne peut résulter que d'un don divin.

> *Cette grâce de Dieu, sans laquelle nous ne pouvons rien faire de bon, n'est autre que le libre arbitre : le Seigneur nous l'a donnée d'une manière toute gratuite, et, par sa loi comme par sa doctrine, il nous aide seulement à apprendre ce que nous devons faire et espérer : mais il ne nous aide aucunement, par le don de son Esprit, à faire ce que nous avons appris (Pélage)*

*S'il (Pélage) se bornait à dire que la grâce est le libre arbitre, ou la rémission des péchés, ou bien la loi elle-même, ce ne serait pas reconnaître ce qui nous aide à vaincre les passions et les tentations , grâce à l'Esprit-Saint abondamment répandu sur nous (St Augustin)*

Tout est dit dans ces quelques lignes où l'un semble répondre à l'autre : assurément Pélage, moins hardiment que certains de ses disciples, minimise le rôle de la grâce qu'il limite à la loi et au libre-arbitre. Pour l'un, même si la direction est fixée, c'est à l'homme seul de faire le chemin qui le mène à la réalisation du bien tandis que pour l'autre sans l'aide de la grâce il n'y aurait aucune victoire possible sur notre tendance au péché. [19]

Le thème de la prédestination que la Réforme accentuera encore naît de là : étrange pour nos oreilles modernes, mais déjà pour les pélagiens qui y virent un funeste fatalisme, pour autant qu'il semble suggérer qu'il n'y eût aucun lien entre les efforts que l'homme mettrait à retrouver le chemin de Dieu et son salut comme si tout était joué d'avance et qu'en même temps il n'y eût aucune continuité entre vertu et salut. Mais ce qui est en même temps suggérer que le salut ne fût pas le salaire exigible d'une vie vertueuse - ce dernier étant du seul ressort de Dieu. A sa façon, Augustin est un anti-utilitariste : ce n'est pas sur les conséquences de ses actes que l'homme sera jugé mais sur ce qu'il *est* - ce pourquoi, aussi le baptême ne saurait être considéré comme une simple adhésion à une quelconque communauté non plus qu'une identification à un groupe.

Foucault[20] n'a pas tort de souligner combien avec le baptême le chrétien entre dans une logique de lutte - avec Satan, contre la tentation - tant sa renaissance suppose que Satan cherche à récupérer cette âme perdue pour lui. Lutte à armes inégales tant la puissance de Satan est grande, lutte où l'homme devra faire ses preuves mais qu'il ne saurait emporter sans la grâce divine venant l'épauler. Il n'est donc pas vrai que le péché héréditaire condamne l'homme à la passivité fataliste de qui saurait l'issue déjà déterminée : il y a bien un combat, une lutte à mener - mais cette lutte est moins positive - un objectif à atteindre qu'elle n'est négative - résister à la tentation, à la part d'ombre qui nous habite.

L'interprétation du péché originel en péché héréditaire est donc en même temps une revisitation de la figure de Satan, revisitation délicate tant le risque hérétique du manichéisme pointe à chaque instant, qui apparaît dès lors comme la figure même de cette part d'ombre qui nous habite, comme cette faillibilité consubstantielle qui nous menace constamment : au fond, ce que suggère Augustin c'est bien que si le salut ne peut être que

[19] Augustin controverse pélagienne livre 4 ,2

[20] travaillant sur les textes de Tertullien, M Foucault a fourni de belles analyses du baptême dans ses cours du Collège de France : lire notamment les cours des 6, 13 et 20 fev 1980 pp 91-165 on lira notamment ces quelques pages éclairantes

l'oeuvre de Dieu, en revanche notre chute ne saurait être que de notre fait. Jeu à part inégale en tout cas. Si la question est moderne, le reste ou l'est redevenue, c'est assurément à la fois parce que l'humanisme se sera retourné contre lui-même à quoi l'on impute au mieux la naïveté, au pire la destruction - non sans mauvaise foi d'ailleurs. Le XXe siècle sera passé par là et son délire de violences et de crimes ; qu'inévitablement la question du mal s'est reposée, radical ou banal, dans toute son acuité.

## 9.2 Une affaire de relations ... mais de relations qui nous dépassent

C'est ici que joue la logique du prisme : derrière le débat théologique, une question sociale ; sous la question sociale, un problème moral et, tout au fond, presque effacée, presque enterrée la question de la grâce. Le chemin de la vertu n'est pas une avenue ; pas même un sentier ; peut-être de ces chemins qu'Heidegger nommait *Holzwege*, chemins forestiers qui ne mènent nulle part.

> *Large est la porte et spacieux le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui le trouvent (Mat. 7, 13, 14)*

Les jumeaux descendaient via leur mère de la forêt dont elle portait le nom. Sauvés des eaux, à l'écart de la cité, il fonderont demain, plus tard, mais d'abord cette solitude radicale de ceux que l'on cache, que l'on tait. Nombreux les mythes mais mêmes les contes qui privilégient ces héros à l'origine incertaine, périlleuse qui surgissent de la forêt après qu'on les y eut cachés pour accomplir leur destin - sauver ou se sauver. Les récits aiment les pérégrinations : Moïse entraîne son peuple dans le désert pour mieux le former : l'exode prend des allures d'épreuve ; Jésus, en ce même désert, affronte la tentation satanique. Non décidément rien ne peut débuter, ni de l'histoire ni de l'odyssée avant que ne fussent traversés ces espaces - ou trop vides ou trop pleins du désert ou de la forêt qui disent la matière brute, épaisse comme obstacle auquel se mesurer.

Ce que disent les fondements de la morale c'est cela aussi : avant même d'être de l'ordre de l'acte, elle est de l'ordre de la tentation, de l'épreuve qui trempe l'âme - ou l'arme - et ressemble furieusement à un parcours initiatique. La loi dira demain ce qui est interdit ; la morale ce qu'il faut faire et respecter mais avant, pour donner à ces principes non pas force d'évidence - ils ne l'auront jamais - mais profondeur abyssale du silence, il faut laisser s'écouler le temps de l'épreuve. On est loin ici, tellement loin de la dialectique, où les protagonistes définiraient leurs positions par leur antagonisme même, révélant combien ils sont à la fois parties liées, ennemis jumeaux. Non, ici, ce n'est pas l'être qui se joue, mais la relation : le tout début de la relation. Dans la tension, l'intention ; le désir.

L'homme que nous décrit Paul n'a pas de conscience heureuse : perdu dans un monde qui l'assaille et où les pièges menacent constamment il est aussi âme déchirée de découvrir cette part sombre qu'il ne peut éradiquer, qu'il ne peut combattre seul, sans le secours divin.

L'épreuve, la forêt ou le désert ? comment ne pas voir que c'est le monde lui-même qu'il est contraint de parcourir, loin de sa patrie originelle. Moment d'indécision parce que de mensonge, la morale commence exactement à ce point où le fruit vénéneux ressemble au mieux aux délices espérées. Où la modernité verra plutôt crise de la raison, faiblesse de la volonté, ou même arithmétique bien agencée des intérêts, on verra plutôt illusion, mensonge et tentation. Avant même de pouvoir oeuvrer dans la lumière de son créateur, l'homme devra faire ses preuves : résister et attester de sa force - qui est l'autre sens de vertu.

Il suffit de regarder le Décalogue pour le comprendre ; Girard a raison de souligner combien le dernier commandement a une facture particulière :

> *Le dixième et dernier commandement tranche sur ceux qui le précèdent et par sa longueur et par son objet : au lieu d'interdire une action il interdit un désir* [21]

Plus long que les autres, il ne peut évidemment préciser l'ensemble des objets interdits : en réalité il interdit le désir lui-même et postule le délit d'intention. Que Girard y considère la première formulation explicite des dangers de la mimesis d'acquisition n'a rien d'étonnant ; qu'il ne faille surtout pas le réduire au désir sexuel comme une certaine interprétation étriquée le laissa parfois entendre est un truisme. Mais ceci signifie surtout que ce qui se joue de pernicieux dans le désir ce n'est ni le sujet ni l'objet mais le type de relation qui se joue entre eux où l'un et l'autre tentent tour à tour dans une spirale effectivement infernale de se circonvenir. Où se découvre derechef le gouffre qui sépare la morale de l'intérêt de celle du sentiment : engager l'intention est un projet bien plus vaste, ambitieux mais insondable que celui de seulement parvenir à organiser un système social de sorte que l'intérêt bien compris de chacun le pousse à adopter un comportement correct. C'est d'âme dont il s'agit ici ; d'être ! Enjeu de Titans qui sans doute dépasse l'homme : il ne saurait être hasardeux alors qu'il se solde, à la fin, par le grand duel avec Satan comme si toute l'histoire ne pouvait que commencer et finir avec cette figure étrange. *Ap 20, 1-3*

Ce pour quoi il faut revenir sur la figure de Satan sans pour autant nous en étonner : la morale naissant de l'hésitation ou de l'incertitude, elle n'a de sens que si le mal a un sens, est possible et que quelque chose nous y pousse. Après tout n'est-ce pas, littéralement, le sens

[21] Girard, Je vois Satan tomber comme l'éclair

de culpabilité : non pas la faute mais la propension à la commettre .

## 10 La figure de Satan

Satan résume à lui seul toute la question morale que peuvent poser les différentes interprétations du texte de la Genèse. S'agit-il d'un être autonome, en face de dieu ? mais alors on n'est pas très loin du manichéisme et d'une dualité originaire qui fit le fond de maintes gnoses stigmatisées comme hérétiques. S'agit-il d'un être créé par Dieu mais alors quelle sens donner à un mal voulu et créé par Dieu ? S'agit-il d'un être dont Dieu n'a pu empêcher l'apparition non plus qu'opérer la destruction ? mais alors que reste-t-il de la toute-puissance ?

Cité à trois reprises seulement dans l'AT[22], mais il est clair, dans la pensée juive strictement monothéiste, que Satan ne pouvait être une seconde divinité ni accomplir autre chose que la volonté du créateur. C'est sans doute Job qui donne la représentation la plus claire de cet aspect : il y apparaît comme un ange, un conseiller qui, lui aussi, tente de ramener l'homme à Dieu, sauf à considérer qu'il le fait non sous la forme du lien ou du pardon mais sous celle de la provocation : il tente, il provoque et cherche à séparer le bon grain de l'ivraie !

> *L'Éternel dit à Satan: As-tu remarqué mon serviteur Job? Il n'y a personne comme lui sur la terre; c'est un homme intègre et droit, craignant Dieu, et se détournant du mal. Il demeure ferme dans son intégrité, et tu m'excites à le perdre sans motif. Et Satan répondit à l'Éternel: Peau pour peau! tout ce que possède un homme, il le donne pour sa vie. Mais étends ta main, touche à ses os et à sa chair, et je suis sûr qu'il te maudit en face.* Jb, 2, 3

Tout est dit ici : la *provocation*. Il est celui qui se méfie, qui soupçonne ; celui donc qui cherche le conflit pour révéler les dissentiments. Celui qui n'aime pas l'homme - supposé n'adorer Dieu que par intérêt. Le latin provocare le dit assez bien : il s'agit d'un défi, qui lui-même - *diffido* - traduit le manque de confiance. Celui qu'on défie est celui dont on se méfie, à qui on prête peu de foi, de fidélité. Satan cherche à produire une situation suffisamment douloureuse pour que Job cesse d'avoir confiance - c'est-à-dire foi - en Dieu : il attend - espère - le reniement. Figure exactement antonyme du Paraclet - puisque, décidément, l'on se situe dans le registre de la justice - il est l'accusation face à l'avocat - παράκλητος, celui qui console et intercède ; παακαλεω c'est appeler auprès de soi, d'où mander, inviter, appeler à son secours - et l'on retrouve la même opposition entre de *dia* de Διάβολος et le *sun* (cum en latin que l'on retrouve dans convocation) de σύμβολον. Le texte de Jean en tout cas annonce la fonction d'enseigneur des mondes et de consolateur.

[22] Jb I,6 - 1Ch XXI,1 - Za III,1

*il convaincra le monde en ce qui concerne le péché, la justice, et le jugement*[23]

et les trois items sont explicités autant que la référence au Prince de ce monde.

Deux choses paraissent toujours surprenantes à ce sujet : que Dieu accepte le pari que lui propose Satan même avec la condition de ne pas attenter à la vie de Job ; que la Parole divine ne s'impose pas d'elle-même.

La tradition juive le rappelle - ce que mentionne Bernheim - c'est parce que l'interdit initial n'a pas été entendu qu'il fallut le préciser, une première fois avec le Décalogue, une seconde fois avec les 613 mitzvot -מצ וה- idée que l'on retrouve aussi dans le Prologue de Jean :

> *La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue. (...) Cette lumière était la véritable lumière, qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme. 1.10 Elle était dans le monde, et le monde a été fait par elle, et le monde ne l'a point connue. 1.11 Elle est venue chez les siens, et les siens ne l'ont point reçue.*

La Parole révèle non l'impuissance mais l'arbitre humain, de manière évidente, mais surtout l'entêtement à sauver, sanctifier ou sanctionner, c'est le même terme, l'humain. Elle est d'union ou de réunion - le sun grec. La grâce est ici dans ce surcroît, ce supplément qui d'ailleurs est double : l'infinitude de l'arbitre humain que Dieu même ne peut contre-carrer faute de détruire l'homme lui-même - ce que justement il ne fait pas quand même il l'eût envisagé ; la promesse du salut

Gn, 6, 5 suggère ce regret de la Création qui produira le Déluge, mais ce dernier se soldera par l'Alliance qui précisément est refus de toute destruction[24] (Gn, 9,11)

Tel est aussi le sens de l'Alliance : la punition de la faute ne sera pas la destruction, ni le meurtre. A la violence de l'offense, au crime, Dieu ne répond pas par une autre nouvelle violence. Le cercle est brisé, l'engrenage est rompu. Le prix à payer du libre-arbitre était bien la possibilité de la faute : la réponse, sous l'Alliance, est l'enseignement, la Parole, qui réunissent et non la violence qui divise. Le pari que lui soumet Satan s'entend de là : il est acceptable aux yeux de dieu à la condition qu'on ne porte pas atteinte à la vie de Job. On peut y lire tel Girard une des nombreuses illustrations du processus victimaire ; il est lui-même victime de la foule qui se retourne contre lui, se soude autour de sa déchéance mais surtout, il est celui que ses proches incitent à se retourner contre dieu, c'est-à-dire

[23] Jn 14, 26 et 16, 5

[24] *J'établis mon alliance avec vous: aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge, et il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre.*
qui fait écho à Ex,32,9 :
*L'Éternel dit à Moïse: Je vois que ce peuple est un peuple au cou roide. Maintenant laisse-moi; ma colère va s'enflammer contre eux, et je les consumerai; mais je ferai de toi une grande nation. (....) 32,13 Et l'Éternel se repentit du mal qu'il avait déclaré vouloir faire à son peuple.*

finalement, à reproduire le processus mimétique. Ce que précisément il ne fait pas. Pari de l'épreuve, pari cynique au fond, qui jette Job en la même position que celle, volontaire, de Diogène.

Pour Girard, Satan est le nom même de la violence mimétique et la figure de tentation qu'il représente symbolise la médiation interne où il voit tous les dangers. שָׂטָן, en grec, Σατανάς - l'accusateur mais aussi l'adversaire. L'hébreu en fait un nom commun, désignant une fonction plutôt qu'un être.

Il y a pourtant dans l'accusation quelque chose qui devrait retenir notre attention : Satan soupçonne l'homme de ne pas vouloir payer le prix, de chercher à se défausser des conséquences de ses actes. Mais c'est exactement ce que le serpent avait instillé comme tentation à Eve : il n'y aura pas mort, il n'y aura pas de conséquences.

Au fond, Satan est un utilitariste avant la lettre : il n'imagine pas une seconde qu'on puisse se déterminer par autre chose que par intérêt et que n'importe quel acte devient possible, même la rébellion contre Dieu à condition que son auteur puisse légitimement espérer ne pas en subir les conséquences. Toute la modernité et ce depuis les Maximes de La Rochefoucauld, vise à étendre comme évidence les motivations égoïstes [25]

Entre cet égoïsme invétéré où l'on nous invite à voir le réalisme, et l'abnégation altruiste tout empreinte du sacrifice de soi où la tradition nous a habitué à lire un idéal de vertu d'autant plus scintillant que totalement inaccessible, il y a sans doute un moyen-terme - c'est en tout cas ce que suggère l'auteur. Ce qui semble en tout cas clair c'est que l'interdit originel porte justement sur ce désir qui tend à tout assimiler, à tout ramener à soi et que le péché porte précisément sur ces désirs qu'il s'agit non pas d'éradiquer mais de dominer. Ce qui est clair c'est que la vertu morale a partie liée avec le souci de l'autre.

Or, le processus sacrificiel consiste précisément à n'envisager l'autre que comme objet sur quoi déplacer ses responsabilités : choisir, au hasard, la victime pour sortir de l'indifférenciation maximale qui constitue la crise fondatrice, c'est se décharger de toute conséquence en les faisant endosser par un tiers - c'est agir par intérêt et que ce dernier soit collectif ne change pas grand chose à l'affaire.

Le mensonge que représente Satan, *mensonge et père du mensong*e, est ainsi triple : il fait croire à l'irresponsabilité ; il tait le cycle infernal de la violence ; il fait croire qu'il n'est pas d'autre solution que de se soumettre l'altérité.

[25] M Terestchenko, Un si fragile vernis d'humanité, Paris, La Découverte, p 9

A l'inverse le médiateur externe qu'est Dieu, mais aussi le Paraclet, celui qui parle en son nom, ouvre par sa transcendance même l'opportunité d'une imitation qui ne soit jamais mortifère et il le fait par trois fois :en offrant la toute puissance de l'arbitre et donc la plénitude de la responsabilité qui suppose le souci de l'autre ; en récusant toute violence et en explicitant les mécanismes du processus victimaire ; en offrant l'Alliance

Autant dire que ce que représente Satan c'est à la fois l'immoralité, la violence et la division.

Mais il y a plus : ange déchu, dit la tradition, autrement dit messager qui joue son propre jeu, trahit au lieu de traduire, il fait partie si l'on en croit les textes (Job, 1,6 & 2,1 ) de l'entourage du divin : il est celui qui *parcourt la terre et s'y promène.* On peut supposer que son rôle est de servir d'intermédiaire entre le divin et l'homme : *chérubin protecteur* dit Ezechiel. Ce en quoi il faillit semble assez clair : il ne protège plus mais provoque. Il fait cyniquement le tri entre les bons et les mauvais et se soucie peu des faibles qu'il ne secourt pas mais entraîne dans sa chute. Sous peine d'imaginer qu'il y eut une force du mal en face de Dieu, on ne peut pas imaginer que Lucifer veuille autre chose que réaliser la volonté divine mais il le fait sans aménité, sans tolérance, sans soutien - par pure et simple élimination des faibles et des médiocres.

C'est là poser la question classique de la nature du mal qu'un solide monothéisme ne peut poser autrement que comme une défaillance, un moindre d'être, quelque chose qui se situerait entre l'être et le néant. C'est dans cette tension entre l'être et le néant que se joue le fondement de toute morale dans une perspective théologique. En effet, à bien y regarder, il y a dans la figure de Satan une double dimension qui renvoie exactement à la double facette de la Révélation :

- *la culpabilité signe la possibilité du mal* : que l'homme soit faillible, voici la mauvaise nouvelle, d'autant plus cruciale qu'elle se situe à la racine, dès le début. Que l'homme, en dépit des grâces dont il fut doté, en dépit de la révélation qui lui indique le bon chemin, soit néanmoins susceptible de pencher du côté du mal montre que le mal est à rechercher en l'homme, et, plus précisément, dans la liberté de sa volonté. C'est sa nature d'être libre qui rend possible le mal : ce dernier est donc consubstantiel de la nature humaine. C'est en ceci qu'il est radical : être homme c'est constamment courir le risque du mal. Même un comportement vertueux ne saurait prémunir contre le mal tant il est impossible de savoir si les raisons qui nous y poussent ne sont pas elles-mêmes déjà entachées de quelque désir, inclination ou intérêt. Ce que Satan symbolise c'est justement cette faillibilité-ci.

- *la Révélation signe la possibilité du salut*. Le paradoxe réside dans le fait que la solution se niche dans le problème lui-même : la liberté de la volonté. Que nous fussions irrémédiablement condamnés au mal rendrait toute Révélation autant que toute morale inutile : le fait même de prescrire des commandements, de définir des interdits suppose qu'ils puissent être entendus et suivis. Que ceci soit vrai, effectif ou non importe peu ici ; que l'homme ait ou non les moyens réels de s'en sortir, en tout état de cause la morale va faire comme si. Il y a quelque chose de l'ordre du pari ici : *et si* la vertu était néanmoins possible ? malgré tout !

Ce pari est le sens qu'il faut donner à celui que Dieu accepte de la part de Lucifer : non nécessairement que Dieu fût certain d'avance que Job ne faillirait pas - on pourrait néanmoins imaginer que la toute puissance le lui permît - mais qu'il en acceptât l'augure comme d'une possibilité réelle. On est loin du **pari de Pascal** où par un savant calcul des chances l'on miserait ici ou là selon que l'on eût plus à gagner qu'à perdre : il n'a rien ici à gagner ou à perdre mais ce qui est certain c'est que l'arbitre humain ouvre le champ des possibles. Regardons de près sur quoi porte la mise : sur l'homme ! Dieu prend le parti de l'homme ; Lucifer, non ! l'un prend le parti de la création ; l'autre, non ! Autant dire que le pari porte sur le salut, sur la possibilité, même ultime, d'une vie vertueuse - ce que le récit des deux larrons illustre parfaitement *Lc 23,39*

C'est en ceci que la question du mal est cruciale : elle est à la croisée, comme si nulle orientation n'était définitivement engagée, et que l'histoire ne fût pas - tout à fait - écrite d'avance. C'est ici que se joue la grâce... la pesanteur ou la grâce !

## 10.1 Deux histoires ?

Mais si Satan est peu cité dans l'AT, en revanche il l'est à de multiples reprises dans le NT. Au point qu'on puisse avoir l'impression d'assister à deux histoires parallèles : l'une qui est le grand combat homérique de Dieu contre Satan qui se solde par son enchaînement final ; l'autre, tragique, difficile, aux multiples embûches, qui est celle non point tant de l'homme lui-même que de ses relations avec Dieu. A l'étage supérieur, une eschatologie ; à l'étage inférieur, une morale ; au moins une fable qui se solde par une morale. Ces deux histoires ne sont pas disjointes car l'une est le reflet, l'image de l'autre. Dans les deux cas, l'histoire est inscrite d'avance qui se solde par la défaite du mal ; dans les deux cas un grand combat, oui, d'où ne sortiront intacts que quelques uns - ceux en tout cas qui auront su, même à la dernière minute, se détourner des voies sataniques et rejoindre les préceptes divins.

Histoire fabuleuse, fantastique, épique[26], qui aura inspiré l'iconographie religieuse mais aussi toutes les expressions artistiques et exacerbé les imaginaires les plus fertiles, mais histoire, pourrait-on dire, qui ne nous regarde pas, qui, en tout cas, semble peu concerner notre interrogation des fondements de la morale.

Ce serait se tromper lourdement parce que, justement, ces deux histoires paraissent bien être le pendant, le miroir, l'une de l'autre. Bien sûr on pourrait n'y voir que l'allégorie de notre propre faillibilité mais ce serait rater l'essentiel. En érigeant le péché originel en péché héréditaire, en exacerbant la figure de Satan, Augustin et toute la doctrine chrétienne après lui nous enchaîne à une histoire qui nous dépasse.

Une histoire d'abord ou, plus exactement, ce que depuis Hegel on nomme une philosophie de l'histoire. Loin de la considérer comme une série chronologique sans signification, la tradition chrétienne, mais avant elle la tradition judaïque, a toujours voulu interpréter les textes en vertu de la doctrine des quatre sens comme si, derechef, sous le sens apparent, parfois furieusement désordonné, se nichait une signification cachée. Tant et si bien que sous la narration que l'on doit bien prendre au pied de la lettre, pour ce qu'elle raconte, il faudrait aller chercher aussi, pour le moins le sens moral, le sens secret

*la lettre enseigne les faits, l'allégorie ce que tu dois croire, la morale ce que tu dois faire, l'anagogie ce que tu dois viser*

Héritière en ceci du créationnisme judaïque pour lequel seul Dieu est créateur et qu'en conséquence tout est déjà inscrit et, notamment, dans les textes sacrés, la philosophie de l'histoire tend à considérer que le désordre des événements n'est qu'une apparence qu'il suffirait de dénouer pour en percer la signification morale, le sens secret. Ou, pour parler comme Freud, sous le manifeste, le latent.

Or, précisément ce que racontent les textes réunit bien les différentes caractéristiques d'une philosophie de l'histoire : il s'y agit bien de comprendre le déroulement de l'histoire humaine dans sa totalité ainsi que les lois générales de son développement : une série qui a un sens - une signification - qui en a même plusieurs à la fois historique, culturel, moral, spirituel et mystique ; une série qui a une direction : le salut de l'humanité ; des phases successives qui correspondent chacune à une étape de la réalisation de ce but final : (le péché; la loi mosaïque; la Rédemption par la naissance du Christ; le Jugement Dernier ; une loi d'ordre : les desseins de la Providence divine ; elle a un début - la Création - et une fin - le Jugement dernier - et chaque événement prend son sens en raison même des étapes parcourues

[26] *Ap, 20, 10-15*

Histoire curieuse mais fascinante où tout semble avoir été écrit d'avance en sorte que puisse être révélé (c'est bien le sens étymologique d'Apocalypse) ce qui avait été caché

> *afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par le prophète:*
>
> *J'ouvrirai ma bouche en paraboles, Je publierai des choses cachées depuis la création du monde.(* Mt, 13,34 *)*

On sait que Girard verra dans ce dévoilement la dénonciation du processus victimaire et que cette dénonciation est intimement liée à la crucifixion elle-même, celle d'une victime innocente, qui le sait et le proclame et, ce faisant, rendrait à l'avenir impossible, inefficace en tout cas, toute victimisation ultérieure. On aurait bien ici deux étapes essentielles, celle initiale des religions premières pratiquant le processus sacrificiel comme manière sinon de résoudre, au moins de canaliser la violence humaine, puis celle, chrétienne, et ce serait en ceci que consisterait la Bonne Nouvelle, le dépassement du processus victimaire.

Pour autant cette révélation se fait sous la forme de parabole - et l'on sait qu'il y en a de nombreuses dans le NT : figure de l'allégorie, la parabole illustre un enseignement, une morale par une courte histoire tirée de la vie quotidienne. παραβαλλω en grec c'est jeter de côté mais c'est aussi conduire, transporter ; tant et si bien que παραβολη désigne à la fois la comparaison, l'allégorie et l'action de s'écarter du droit chemin.

R Girard [27] voit dans la parabole une manière pour l'orateur de se prémunir de la violence de la foule ; je vois plutôt dans la transposition du discours l'obligation pour l'auditeur de se l'approprier, et donc de la traduire. Tout se joue ici, qui n'est pas rien et où l'on retrouve Saint Augustin : s'il lui semble hérétique de considérer que l'homme puisse par le seul truchement de sa volonté assurer son propre salut, et donc sans l'aide de dieu , en revanche ceci ne signifie aucunement que l'homme n'ait rien à faire, qu'il soit en la matière purement passif. On ne dira jamais assez combien dans la connaissance il y a relation entre le sujet et l'objet et que cette relation est complexe au moins dans le sens où elle est dynamique et s'offre de nombreuses boucles de rétroaction. Serres y voit un contrat [28] - sans doute ! J'y vois toute la différence qu'on peut mettre entre connaissance et sagesse. Dans le terme de philosophie c'est bien philia qu'il faut encore inventer c'est-à-dire très exactement inventer ce rapport au savoir qui engage, qui implique et donc une connaissance qui ne soit pas enjeu de pouvoir et donc de concurrence, qui ne soit pas enjeu de consommation ni donc

[27] Girard, Le bouc émissaire, p 270

paraballo signifie jeter quelque chose en pâture à la foule pour apaiser son appétit de violence, de préférence une victime, un condamné à mort; c'est ainsi qu'on se tire soi-même d'une situation épineuse, de toute évidence. C'est pour empêcher la foule de se retourner contre l'orateur que celui-ci recourt à la parabole, c'est-à-dire à la métaphore.

[28] Serres, Hominescence p 186

de sommation. Cette part-ci est celle de l'homme. On peut convenir avec Saint Augustin qu'il n'y parviendrait sans doute pas seul ; on peut convenir avec Pélage que cette part lui demeure. Satan laisse entendre qu'il n'y a rien à faire, qu'à laisser faire : c'est en cela qu'il est menteur.

Thalès, le maladroit, dit la chronique, que Platon se plaît à répéter, était tellement distrait, envahi de curiosité et ivre de connaissance à conquérir que, nez dans les étoiles, il tomba dans un puits. Mais ici, comme pour l'ombre portée par la pyramide qui lui permit de mesurer la hauteur de la pyramide, c'est bien de l'ombre que naquit le savoir. Qu'aveugle le soleil, qui ne se peut regarder en face, mais qu'en même temps ce soit l'ombre qui révèle désigne assez bien ce grand mouvement d'aller et retour entre le sujet et l'objet que dit assez bien le terme grec qui désigne le vrai : dévoilement. Pas plus que dans les sciences expérimentales où Bachelard a raison de noter que *rien ne va de soi, rien n'est donné, tout est construit*, la sagesse n'est une affaire de réception passive sauf à considérer ici que le travail de construction porte sur le sujet de la connaissance au moins autant que sur l'objet.

Je vois plutôt dans la parabole, dans ce pas de côté, quelque chose comme un nouveau rapport au savoir, qui engagerait autant l'objet que le sujet, une connaissance qui ne serait pas un enjeu de puissance ou de gloire et donc le risque de conflits mais au contraire de reconnaissance et de paix.

Cet écart, finalement, peut prendre plusieurs sens : c'est celui, d'abord, du retrait, dans sa librairie ou ailleurs, pour méditer ; celui du silence donc ; mais c'est celui aussi de l'invention et de l'art, on l'oublie trop, qui ne s'épanouit pas sur la place publique ; c'est celui encore de la transcendance qui empêche tout mimétisme destructeur qui la fait ne pouvoir jamais être vue mais sans cesse retrouvée, réinventée; c'est enfin celle de dieu, absent au moment du péché originel, comme pour mieux laisser le champ libre à l'arbitre humain. Le secret est peut-être ici, de ces deux histoires : celle d'un dieu qui ne saurait intervenir et empêcher l'homme de faillir sans ressembler à son ennemi - comme Diogène à la fin finit par jouer sur les mêmes marques qu'Alexandre - tant c'est finalement bien la liberté au moins autant que la vie qui sont au coeur de la création. Parler de la religion de l'amour a un sens du coup : pour autant qu'il s'y agit de la rencontre de l'autre et du souci d'être à sa hauteur et de se mettre à son service sans pour autant se nier soi-même ; de mettre de la vie où il n'y avait que de l'inerte ; dans la mesure même où il s'agit de rencontre et de reconnaissance de l'altérité.

*Aime ton prochain comme toi-même* m'aura toujours semblé essentiel et, sans doute, le versant

positif du Décalogue à la fois parce que le précepte n'exige pas l'abnégation et la soumission mais aussi et peut-être surtout parce qu'il envisage l'autre comme celui qui s'approche révélant au mieux ce qu'il peut y avoir ici de dynamique, de rétroactions, de complexités infiniment renouvelées. Mais celui qui s'approche ne le peut que parce qu'il est éloigné : pour qu'il y ait ce retour, il fallait bien, préalablement, qu'il y eût un aller. Cet écart de la parabole, de ce que l'on jette sur le côté, n'est finalement que la promesse d'un retour possible - que justement le diable barre.

Alors oui, la parabole est ce qui empêche la connaissance d'être un prêt à consommer . Alors oui, ces deux histoires sont parallèles : qu'importe qu'on imagine le diable être un être réel ou seulement une parabole : c'est qu'en réalité il est ce qui réifie et traque la faille. Dans la tradition chrétienne, Dieu secourt les faibles, les soutient ; Satan n'attend pas : il provoque et fait chuter. Bien plus que dans le surcroît de violences, de conflits et de meurtres qui n'est peut-être que l'illusion de l'inflation d'informations dont nous sommes submergés, c'est dans le temps précipité, impatient et nerveux que le lis plutôt le piège luciférien. Il faut du temps pour faire un homme

> *Détruire un homme c'est difficile, presque autant que le créer: cela n'a été ni aisé ni rapide, mais vous y êtes arrivés, Allemands. Nous voici dociles devant vous, vous n'avez plus rien à craindre de nous: ni les actes de révolte, ni les paroles de défi, ni même un regard qui vous juge* [29]

## 10.2 Figure du scandale ?

Tout dans cette histoire n'est peut-être finalement qu'affaire de pierre et d'arbre. Pierre d'achoppement ; pierre angulaire. Pierres qui se ressemblent de s'éviter, sur quoi l'on fonde et qui portent sur les sculptures qui les ornent les traces de la tragédie qu'elles camouflent malaisément. Le scandale est ici que nous ne parvenons pas à éviter, dans ces fondations qui toutes s'adossèrent à un meurtre initial, à une rivalité mimétique.

Il est pourtant, dans le récit de Tite Live[30] récit qui prend place au moment où Rome chasse Tarquin le Superbe et tente de se refonder sous l'aune de la liberté, il est oui une occurrence où quelque chose se fonde qui ne cache pas un meurtre.

Les possessions de la famille royale furent abandonnées au pillage royal : Rome sut, bien avant la Convention, rendre le temps irréversible. Oh, certes, on se contenta de chasser Tarquin mais, symboliquement au moins, on l'atteint par le pillage de ses possessions. Ses terres, dit le texte, étaient entre ville et Tibre et ce détail même importe qui ouvre la fondation dans l'interstice rare où se jouxtent dedans et dehors, culture et nature mais, pour

[29] Primo Levi, Si c'est un homme, p 160
[30] Tite Live Ab urbe condita, II, 5

une fois pas sous la forme brute et solide du bois, de la forêt, mais sous celle infiniment souple de l'eau, source de vie mais en même temps tellement dangereuse ! Les villes aiment à s'adosser aux fleuves qui les bornent en même temps que les protègent ; qui les nient en même temps d'être voie de passage, circulation infinie quand elles tentent d'inventer au contraire le siège. D'entre-deux, ces terres marquaient la puissance qui s'exhibe hors des murs et mimaient le geste antique du berger laissant s'égayer son troupeau. Rome trace l'empire qui s'étend en s'appropriant ces champs et les sacra en les consacrant à Mars. Quoi de plus normal après tout, Mars n'est-il pas le père des jumeaux ?

On pourrait croire ici une redite rituelle du meurtre primitif et traduire cette ritualisation comme la forme même de la culture qui canalise la violence comme elle peut ; on pourrait y lire derechef la théorie même du pouvoir qui fait de la royauté le moment parfois très court qui va du meurtre qu'il a perpétré jusqu'à son propre assassinat. Mais ici, curieusement, pas de meurtre ! la foule est rassemblée, non pour piller, même pas pour récolter et consommer le blé : elle se contente de rassembler les épis et les jettent dans le fleuve. Basses eaux du fleuve aidant sans doute, le blé s'entassa dans le lit et finit par former une ile. Sans doute, ajoute Tite Live y contribua-t-on par quelques remblais, toujours est-il que voici la chose est assez insolite, une fondation sans violence et sans terre.

Moment rare que cette fondation fragile sans soute : cette ile dit Tite Live formera pierre de soutènement qui porteront temples et autre portiques. Sous la gloire rendue à Mars, juste en dessous, une réalité presque atone, calme d'un temps qui ne passe pas. Moment rare que ces si basses eaux qui ne s'écoulent plus : viendra demain l'orage, les pluies et les crues ; les eaux monteront et l'histoire tragique pourra commencer : l'un s'y noiera ; d'autres en seront sauvés qui fonderont la ville. La tragédie de l'histoire est celle des eaux qui s'écoulent et inventent le temps qui passe. Mais pour le moment, rien ou presque rien - blé et eaux entremêlés : la vie. Simplement !

Cette configuration est anodine. Elle laisse entendre que sous le tombeau que l'on cache et qui fait la fondation, il y a encore quelque chose - presque rien : le monde !Nous avons appris à lire les temps de fondations comme des combats épiques, pleins de bruits et de fureurs : se pourrait-il qu'il y eût, avant cela, au moment qui précède la fondation un tel moment - presque d'éternité - où ce qui naît procéderait plutôt de la lente coagulation, de l'imperceptible coalescence qui fait le geste si précieux du berger ressembler à l'éclosion de l'être et de la pensée. Comment ne pas penser aux trois temps de Braudel et à celui-ci surtout si lent qu'il en paraît presque immobile mais qui pourtant soutient notre histoire ? Comment ne pas songer à ce septième jour où contemplant l'oeuvre achevée et la

présumant bonne, le créateur décida de se reposer ? Comme si le sens même du tumulte était le silence du recueillement ou que le sens même du mouvement fût le repos.

Ce temps-là, rare, précieux pour le calme dont il est l'invite, rassemble la prière et la pensée qui sont toutes deux de l'ordre du recueillement. Ce temps-là est de vérité car il est remontée lente de ce qui jusqu'alors avait été caché. On aimerait à entendre le lointain écho de ces toutes premières secondes de l'univers ....

Ce temps-ci assurément est celui de la grâce.

# 11 Les figures de l'abandon

*L'expérience humaine fondamentale c'est l'abandon*
*M Serres*

Pourquoi retenir ce petit passage d'un documentaire sur Serres, plutôt qu'un autre ? Au reste, pourquoi retenir d'abord arrachement avant de réaliser que c'était d'abandon dont il parlait ? Pourquoi d'ailleurs évoque-t-il *mon amour pourquoi m'as-tu abandonné* quand ma première pensée à ce mot serait plutôt le *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné* ?

## 11.1 Trahir

Abandon : l'étymologie est complexe mais a voir avec ban et le fait de faire signe. Abandonner c'est signifier la mise au ban, le bannissement. Matthieu écrit ἐγκατέλιπες qui évoque la même idée : être cerné mais au dehors ; n'avoir pas d'issue dans l'exclusion qui vous est imposée.

C'est chose triviale que d'évoquer le traumatisme de la naissance qui est arrachement à une fusion primitive, on le sait, mais en même temps qu'abandon, la condition même de la constitution de l'individu. Ce qu'il y a ici de négatif est dépassé dialectiquement : la négation que porte individu est éminemment positive. L'essentiel n'est peut-être pas ici mais dans la prégnance de ce que l'on abandonne qui vous marque en creux et de la répétition tout au long de nos existence de cet abandon primitif. Abandonnons-nous ou sommes-nous au contraire abandonnés ? Il n'est pas impossible que ceci revienne au même d'où surgit l'entêtant sentiment de solitude qui nous fait si rarement et si mal pouvoir lever la forteresse qui nous sépare des autres ; du monde. Ce moi, haïssable quand il se pique d'être au centre, est à ce point isolé, loin de tout et tous, incapable de rien échanger véritablement de ce qui le touche, l'affecte et le fait se mouvoir, on l'imagine tellement mal pouvoir délaisser quelque lieu que ce soit de n'être finalement de nulle part. Quoi lui est-il lié ? rien peut-être, jamais, sinon cette nostalgie originaire d'une fusion vite déchirée dont nous serions le surgeon. Qu'elle prît la forme de l'expulsion initiale qu'on nomme naissance, ou

de celle punitive qui chassa de l'Eden, comment oublier qu'il ne fut de fondateurs qui ne fussent initialement des enfants abandonnés (Moïse ; Romulus et Rémus) ; un abandon, certes, que nous reproduisons en quêtant conjoint à l'extérieur de la tribu, ou en le délaissant en dépit de la promesse faite. D'Œdipe qui transgresse l'interdit majeur, même sans le savoir, à Ariane que Thésée délaisse en dépit de la promesse faite, il y a toujours dans l'abandon quelque chose de la faute, de la trahison - et donc de la culpabilité ; quelque chose qui souffre ou fait souffrir autant au sens de la douleur qu'il suscite ou de la béance qu'il révèle.

Ariane a trahi les siens de permettre à Thésée d'en finir avec le Minotaure et de sortir indemne du labyrinthe et ne reçoit rien en retour qu'une promesse qui ne sera pas tenue. Œdipe, lui, brave les dieux, le mystère, le sphinx, et conquérant téméraire mais est défait nonobstant. Et que dire de Rhéa Silvia, enterrée vivante pour sanction d'un viol subi ? à la fois abandonnée et contrainte à l'abandon de ses propres enfants ; seule; figure innocente et angoissée de la fondation ? Comment, au reste, oublier que ce fut l'une des ultimes mots écrits à Cosima Wagner par Nietzsche dans sa crise de folie : *Ariane, je t'aime !*

Imaginaire ou réel, l'abandon ne va pas sans une faute initiale, une malédiction proférée. Culpabilité et abandon marchent de concert. L'enfant abandonné finira toujours par se supposer une indignité qui justifiât son délaissement d'où la quête effrénée des origines ... Pourtant d'abandonnés, nous finissons tous par être un jour un abandonneur : Lévi-Strauss nous a appris que l'interdit de l'inceste ne signifiait pas autre chose que l'obligation pour chacun qu'aller fonder ailleurs sa descendance ; la modernité, sous la forme de la mondialisation, que nous sommes condamnés à la transhumance systématique au point de ne plus pouvoir dire je suis d'ici mais seulement je suis parti d'ici pour aller ... partout, n'importe où ; ailleurs. La flexibilité à quoi le dogme libéral nous invite ou contraint prend les formes insolites de l'instabilité, de l'insécurité, réelle ou ressentie, dans nos vies intimes autant que professionnelles : nous ne savons plus que très mal maintenir des groupes sociaux stables ou pérennes ; nous ne savons plus faire bloc ou groupe, ou alors que très temporairement comme si l'individualité avait tout balayé et que nous ne dussions plus rien échafauder que sur le sable de nos propres incertitudes.

La mythologie grecque est pleine de ces récits de traîtres qui changent de camp, se retournent contre les leurs : Coriolan bien sûr ; Moïse eût pu l'être s'il ne fût confronté soudainement à ses origines mais dût néanmoins - choix tragique - choisir qui de sa famille native ou d'adoption il allait (fallait ?) renier.

Mais le traître, on le sait, est un traducteur. C'est un passeur. Le traître de haut vol joue son propre jeu, s'installe à califourchon sur la relation, la bloque et la fait jouer à son propre profit. Il change peut-être de camp mais ne sert personne ; personne d'autre que lui. La trahison a partie liée avec le mensonge. L'abandon pas toujours ; souvent avec le silence, plutôt, et la lâcheté.

Il peut paraître surprenant que le grec utilise le même terme - προδοσια - pour désigner à la fois l'abandon et la traîtrise ? Que le latin avec traditor, tiré de trado - abandonner, laisser mais aussi enseigner - fassent ainsi le lien avec la transmission et donc le don ? προδοσια renvoie effectivement à δοσις - l'action de donner ou ce que l'on donne ou confie et au verbe διδομι : donner. Le traître - προδοτης - c'est celui qui donne par avance. Le verbe est révélateur surtout quand il se présente ainsi avec le préfixe pro : donner, offrir, servir, mais aussi livrer, donc produire, avec pro : payer d'avance ; trahir, livrer.

Trahir d'une certaine manière c'est contrefaire le don non seulement parce qu'il serait intéressé - les fameux trente deniers - mais surtout parce qu'il serait redoublé. Au centre de la polysémie, au cœur de l'ambivalence, l'abandon et la traîtrise disent la même position qu'occupent symbole et diable, sur ce canal qui me relie à l'autre ; au monde. Ce que l'on donne ainsi c'est ce que l'on délaisse, livre aux chiens, abandonne. L'abandon n'est pas ainsi simplement le contraire du don - ce après tout à quoi l'on nous invite avec tant d'insistance[31] - c'est son simulacre que souligne assez bien le dédoublement en d de διδομι.

Il n'est pas d'aller sans retour on l'a écrit à maintes reprises, et l'on ne peut ainsi relier que ce qui est séparé ; distinct en tout cas. Si dans la tradition biblique, la création se présente comme une projection hors de soi de lumière, que celle de l'homme à son tour se signale par une très rapide expulsion de l'Eden, on le peut comprendre d'autant mieux comme un don qui autorise le monde et l'humain d'exister, en tant que tel, d'être posé hors de, comme une individualité, que la distance est immédiatement compensée par le lien de la Parole. La distance n'y vaut jamais séparation ; l'expulsion n'y est jamais abandon mais au contraire appel.

Alors oui, le don est un mouvement double qui suppose un récipiendaire autant qu'un donateur et, ainsi, leur distinction : je ne puis donner qu'à condition, d'un même mouvement, d'à la fois mettre l'autre à distance, dans la position de qui reçoit, et de me l'attacher. L'abandon est l'impossibilité voulue de ce lien ; de ce retour. Il est acte unilatéral,

[31] *cf : **2Cor, 9,7** :*
*Que chacun donne comme il l'a résolu en son cœur, sans tristesse ni contrainte ; car Dieu aime celui qui donne avec joie.*

qui nie l'autre plutôt que ne l'affirme, en le délaissant, au ban, comme ce qui peut être à n'importe quel moment et par n'importe qui, saisi, possédé, broyé. Qui donne, à sa façon, expulse mais continue de nourrir sollicitude à celui qu'ainsi il met à distance, tient en respect. A l'inverse, qui abandonne, ne nourrit plus qu'indifférence - et je tiens pour particulièrement révélateur que l'antonyme du soin que l'on prodigue à l'autre soit précisément cette posture qui cesse de rien distinguer et plonge l'autre dans le marais ou la masse du confus, de l'obscur - du néant. Abandonner revient à ne plus marquer de différence.

Remarquons bien qu'il y a dans le soin que l'on apporte à l'autre, dans le don qu'on lui prodigue, quelque chose de l'ordre du choix, de l'élection qui aime à comprendre pourquoi le latin nommait dilection une des formes de l'amour. Contrairement au politique où l'élection suppose toujours le choix du meilleur, ici, le lien est celui du privilège, d'une préférence marquée qui n'a pas à se justifier.

A bien y regarder la trahison est l'aggravation de l'abandon, son redoublement : non seulement la dilection cesse, mais au contraire d'un lien seulement rompu, il s'inverse, en déni de l'autre. Rien à cet égard n'est plus symbolique que le personnage de Judas. Il mime le service, l'écoute et l'obéissance ; il fait même du geste aimant une arme : le baiser lui aussi choisit, élit ; désigne mais c'est ici pour éliminer.

Abandonner se présente sans conteste comme le contraire d'aimer - αγαπαω - et donc l'opposé de la grâce. S'y joue quelque chose de l'ordre de la pesanteur, de cette matière collant aux semelles, qui entrave le mouvement ou l'envol ; qui enserre et enferme et c'est bien après tout aussi ce que signifie ἐγκατέλιπες qu'utilise Matthieu : une descente, une chute qui vous rive, fixe et enserre.

## 11.2 La figure de la mère

Sans doute est-ce la figure de la maternité qui l'illustre le mieux, même si cette icône devait être en même temps ce qui allait entraver la femme en l'affirmation de sa propre liberté. Peut-on ne pas être aimé de sa mère ? imaginer pire crime que celui d'infanticide ou, à l'inverse, de matricide ? que celle qui vous a donné vie, fût en même temps celle qui dénouerait tellement le lien qu'il n'y eût plus qu'indifférence ?

Il m'est arrivé de songer parfois qu'il y eût trois sexes et non pas deux : la mère étant une catégorie à part qui vînt s'y surajouter. En dépit de toutes les préventions que l'on peut nourrir à l'égard de la famille qui mérite bien parfois le *Je vous hais* de Gide ; malgré la constante prévention nourrie à l'égard du possessif que l'on adjoint pour désigner sa

progéniture - *mes* enfants - j'imagine malaisément que l'on puisse à ce point rompre le lien d'avec elle que finisse par y prévaloir l'indifférence - car, après tout, même le reniement de ses enfants est encore un lien. Je crois bien, et ai toujours tenu pour ma propre position de père à m'y tenir, à m'y maintenir, que nos enfants ne sont jamais que des hôtes - mais cette restriction n'est ici qu'une forme grammaticale. Non pas des êtres que nous posséderions et sur qui nous aurions droit de vie comme de mort ; non pas des êtres informels qu'il nous échoirait de former au sens où Aristote faisait de la forme ce qui rendait une substance actuelle et non plus seulement virtuelle ; mais des voyageurs de passage que nous nous engagerions à recevoir comme il était de tradition, autrefois, de réserver, toujours, à la table, une place pour le pauvre ou le voyageur. Figure éminente du don, de cet amour du prochain, il y va ici de la dilection, sans doute bien un peu aussi de la prédilection ; bien sûr. Le soin que l'on apporte ici, qui fait l'autre ne plus tout à fait pouvoir demeurer un quelconque, un *indifférent* : celui que les aléas, le destin, la bonne fortune vous présente et dont on s'engage à prendre soin.

C'est vrai, malgré ceci, j'imagine mal que l'on puisse cesser un jour, de se sentir lié à celui qu'un jour, ou pour de nombreuses années, l'on aura reçu chez soi. On ne cesse jamais vraiment d'être mère sans doute ; pas plus que père. La figure de la mère qui s'efface totalement en ses propres inclinations, qui se sacrifierait totalement pour ses propres enfants au point de ne plus chercher à accomplir ce qui de féminin en elle se joue, assurément est-elle excessive à souhait et a-t-elle contribué à entraver la femme sous la mère. Qu'il fût sans doute plus difficile pour une femme que pour un homme de concilier ces deux rôles de parent et d'individu libre, je n'en doute pas une seule seconde ; qu'il appartienne à chacun de se réaliser et que cet effacement, pour ne pas écrire cette négation, que l'on devine aisément sous le paradigme de la maternité, soit effectivement une impasse qui rejoint assez ce que par ailleurs l'on peut écrire de l'abnégation en général, mériterait d'être analysé plus avant ; il n'empêche que l'ambivalence même du terme hôte qui ne vaut qu'au masculin mais jamais au féminin - l'hôtesse est toujours celle qui reçoit et donc donne - indique bien combien la maternité est affaire de don sans retour, pour ne pas parler de parasitage ou d'épuisement. Dans les récits antiques, ce n'est jamais la mère qui est traîtresse mais la fille (Tarpéia par exemple). L'errance, la faute y sont toujours présentées comme la quête du temps, de la richesse voire du pouvoir. Ce qui est patent en tout cas c'est la collusion invariable du pouvoir et de la mort, en tout cas de la violence.

Oui, je crois bien que le refus du temps, du bien, l'affirmation du souci pérenne de l'autre font partie intégrante de la représentation de la maternité et ressemblent à s'y méprendre à

l'invite biblique du *Aime ton prochain comme toi-même*.

Comment se construire si celle-là même qui vous accueillit, cesse brutalement de vous regarder sinon avec bienveillance, en tout cas avec sollicitude ? Comment se construire avec, en creux, en absence, comme une boite noire dans laquelle il n'y eût rien, l'image d'une mère distante qui ne portât pas seulement un regard bienveillant mais pas de regard du tout ? Je ne doute pas que ce soit difficile ; indispensable pourtant. Se construire c'est, bien sûr, s'individuer et, pour cela, se mettre à l'écart. Mais il n'est d'écart que par rapport à quelque chose ou quelqu'un. Cet écart suppose un regard. Ceci est vrai de l'enfant comme de la mère : celle-ci ne saurait se résumer au souci de l'enfant, pas plus que ce dernier ne saurait se soustraire à l'impératif de l'ailleurs. Pour autant, il n'est d'affirmation de soi possible que sous le regard bienveillant de l'autre.

Je crains bien que l'abandon réside précisément en ceci : l'absence de regard.

Je me suis longtemps demandé ce qui faisait l'attachement que l'on continuait de nourrir à l'égard de ses enfants et, par entêtement peut-être, par conviction surtout, ai toujours récusé que l'instinct y jouât une quelconque part. Encore moins le devoir. Et surtout pas une quelconque quête d'invraisemblable éternité. Je persiste et signe : dans une dimension métaphysique qui, sûrement, nous dépasse, quelque chose de l'ordre de la générosité, du lien noué ; de ce qui se voudrait grâce mais qui est au moins hospitalité. Où nous nous grandissons ; où nous sommes auteurs.

La relation y est sempiternelle. Je ne puis omettre le *Femme, voici ton fils. Et à Jean : Voici ta mère* du Christ sur la croix. La tradition chrétienne y vit l'assomption du rôle de Marie ; j'y vois, plutôt, au delà du soin que le fils a pour sa mère, au delà de la réciprocité de la relation qui en fait son poids, ce que cette transmission implique de gravité. Il n'est pas de relation, et surtout pas celle-là, qui se puisse ainsi rompre d'un coup de tête ou de destin. Il n'est pas de nœud qu'un jour on tissa, dont nous ne soyons responsables. Ceux-là que nous croisâmes un jour ou longtemps, nous regardent, nous engagent.

## 11.3 Figure céleste

*Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? de* ***Mt, 27,46***

Formule terrible, parmi les sept paroles du Christ sur la Croix, pour la faiblesse qu'elle laisse augurer du Fils doutant du Père, ne serait ce que l'espace d'un instant. Peut-on imaginer seulement que ce dieu qui *aima tant le monde* (***Jn,3,6***) qu'il y envoya son fils, le préféra à ce dernier ? imaginer surtout une quelconque défaillance, que sa divinité semble pourtant interdire, qui lui ferait perdre foi, confiance en son Père .

Pour le comprendre sans doute faut-il revenir en arrière et considérer l'épisode du jardin des oliviers et la triple prière que le Christ adresse à son Père : c'est au fond l'histoire d'un lien qui ici se défait : d'avec ses disciples dont il endure la faiblesse, incapables qu'ils sont de veiller ne serait ce qu'une heure ; d'avec sa propre mission dont il entrevoit désormais le terme ; d'avec son propre corps, dont il faudra endurer la souffrance bien sûr, et d'avec lequel il faudra dénouer les fils qui y retiennent sa part de divin.

Le récit est ternaire comme souvent, comme notamment la question trois fois posée à Pierre du *M'aimes-tu* ? (***Mt, 22,37***)

> *Mon Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. (39)*
>
> *Mon Père, s'il n'est pas possible que cette coupe s'éloigne sans que je la boive, que ta volonté soit faite !(42)*

cette dernière répétée une seconde fois.

Entre les deux, l'acceptation de l'inéluctable- à proprement parler, de ce contre quoi on ne peut lutter.

Il est difficile d'imaginer, impossible de concevoir, que le Christ craignît en quoi que ce soit la mort ou même la souffrance. Et, dans la lignée du *Mon père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font,* on pourrait même imaginer que s'il envisagea un moment de fuir, plutôt que d'affronter la mort, ce fût moins pour lui-même que pour éviter à l'humanité le crime majeur du déicide. Mais, on l'a déjà noté, cette insistance à se placer sous la Volonté du Père plutôt que de réaliser la sienne, qui fait de lui un transmetteur et justement pas un traître, désigne assez que c'eût été défaillir et aller à l'encontre même du Message transmis que de faire prévaloir sa propre vie sur l'enseignement à transmettre et l'accomplissement de la Parole. A cet égard, l'attitude du Christ ressemble assez à celle de Socrate, telle que la traduit la prosopopée des lois : ce serait affaiblir les lois elles-mêmes que de tenter de s'enfuir, en dépit de l'iniquité de la condamnation. Ce serait ici affaiblir la portée du message que de tenter de s'enfuir.

Ces trois prières sont donc plutôt à interpréter comme une lente préparation par laquelle le Christ, d'une part, résiste à la tentation comme il l'avait fait dans le désert - et l'on remarquera que c'est toujours la même stratégie utilisée que de jouer l'efficacité immédiate - et, d'autre part, se prépare à affronter sa mort physique c'est-à-dire, ici, à dénouer les liens d'avec son enveloppe humaine - événement inédit pour le divin, on peut le supposer.

Il n'y a pas d'interprétation possible du *pourquoi m'as-tu abandonné* qui puisse éviter l'anthropocentrisme et celle que propose le dogme catholique n'y échappe évidemment pas

d'y voir la défaillance de la part humaine du Christ. On remarquera néanmoins que c'est un des rares passages, sinon le seul, où l'évangéliste a tenu à donner la version araméenne avant d'en présenter la traduction. Est-ce pour faire au mieux sentir au lecteur le corps même de la prière et de la souffrance ?

Ce qui semble néanmoins pouvoir s'entendre sans trop de risques d'erreur est l'équivalence absolue de l'abandon et de la solitude. Plongé aux antipodes du divin, au milieu d'une foule qui se retourne contre lui, confronté aux provocations, vite interprétées comme celles du Malin - descend de la croix, qu'est-ce dieu qui ne peut même pas s'aider lui-même ? ... - il se retrouve seul à pouvoir renverser le cours des événements et ne le pouvoir néanmoins pas faute de ruiner le sens même de ce qu'il cherche à transmettre ; impuissant à empêcher le crime majeur mais soucieux encore de préserver le peu qui peut l'être. En butte, oui, à toutes les provocations, à toutes les haines les plus crues et vulgaires ; sans doute mal armé pour les endurer. Seul oui, à ce moment précis, abandonné. Toute souffrance qu'elle fût, la mort lui fut assurément délivrance, qui non seulement le mettait hors de portée, mais valait promesse de retour au Père. Ce n'est certainement pas un hasard que la dernière parole fut *Père, entre tes mains je remets mon esprit* !

# 12 Idoles, idolâtrie

Au sens premier, l'idole est *la représentation d'une divinité que l'on adore et qui est l'objet d'un culte au même titre que la divinité elle-même.* On se trouve ici au centre de ce qui fera la crise de l'iconoclasme mais à y bien regarder ce qu'est pas le fait de représenter la divinité qui constitue en soi la faute mais bien plutôt le fait de l'adorer comme si elle était elle-même divine. ειδωλον : simulacre, fantôme ; image d'où imagination - provient de ειδος - aspect extérieur d'où forme, mais aussi forme de cette chose dans l'esprit et donc idée et, par extension, genre, espèce. Le terme latin *idolum* tiré directement du grec ειδωλον dit à peu près la même chose, image, spectre. Spectre, étymologiquement ce qui se regarde, décidément tous ces termes se renvoient les uns aux autres, au moins autant que fantômes qui dérive de φαντασμα - d'où nous avons tiré autant fantaisie, fantastique que phantasme, désignant l'apparition, la vision le songe et renvoie donc à l'imagination c'est-à-dire la capacité de se représenter par image les objets du réel. J'y soupçonne deux choses bien différentes

## 12.1 une théorie de la connaissance

Qu'on le veuille ou non, se cache ici une théorie de la connaissance : c'est toujours le rapport au réel qui est en jeu, toujours le risque sinon dénoncé en tout cas relevé d'une

distorsion entre ce réel et la représentation qu'on s'en forme, que celle-ci soit intellectuelle, soit une idée abstraite ou bien au contraire qu'elle soit une image, une sensation. Quand un Descartes, pour ne prendre que cet exemple, dénonce ce que les sens peuvent avoir de fallacieux et produit une démarche consistant à partir d'une proposition indéniable à produire de la connaissance par déduction rationnelle, il ne fait pas autre chose que de trier d'entre nos représentations, celles qui sont fiables de celles qui ne le seraient pas ; ne fait pas autre chose à sa façon que de stigmatiser l'image ; que de repérer combien ici c'est en terme d'erreur que se conjugue la faute.

Vérité toujours entendue comme adéquation entre la chose et sa représentation, l'erreur est distorsion entre les deux et en dépit même de l'arbitraire du signe et quelque soit la manière de l'atteindre, par l'expérimentation ou le calcul mathématique, le réel demeure l'ultime juge de la véracité.

Ceci pourtant : le schéma, le graphique, la courbe demeurent des facilitateurs de compréhension. Entre la représentation graphique d'une fonction et le vieil instituteur dessinant une ligne ou un cercle sur son tableau, il n'est sans doute pas de grande différence. Il y a bien quelque chose à entendre ou à voir mais ceci ne s'entend pas de soi seul. Est-ce parce que dans le réel tout est entremêlé que les sens qui procèdent de l'immédiateté, sont mieux à même de l'offrir quand la raison, elle, ne peut procéder que de pas en pas, et encore en décortiquant son objet, de manière médiate ? Est-ce parce que les sens seraient les seuls à pouvoir offrir une représentation globale quand la raison n'offre que des connaissances prouvées certes, mais de plus en plus locales, certes, et provisoires ? Toujours est-il que le mépris rationaliste entretenu depuis Descartes à l'endroit des sens n'aura jamais oblitéré la nécessité des sens et souligné même l'importance du signe.

Ce sera l'honneur de Kant de démontrer que le raisonnement mathématique est producteur de connaissance, que son jugement loin d'être seulement une analyse ne rendant les choses que plus précises permettait au contraire de produire un savoir que l'on ne possédait pas au départ - ce sont bien des *jugements synthétiques a priori* - mais remarquons-le c'est une chose que de fabriquer de la connaissance, c'en est une autre de la donner ; de la transmettre. Je puis bien entendre le vrai comme relevant du clair et du distinct, mais qu'en est-il de cette évidence qui s'imposerait à tous. Le vrai relève peut-être de l'indubitable mais rien pourtant n'est indéniable. Il faut bien, toujours, une volonté qui juge et considère ainsi comme évident ou au contraire le récuse même contre tous. Non plus que la vérité, l'évidence n'est dans les choses : la manière dont on peut, par exemple, chantourner les chiffres d'une courbe ou d'une statistique pour leur faire confirmer ce que

l'on veut en est un signe patent.

J'aime assez l'idée cartésienne d'une raison infaillible même si je la crois limitée ; celle d'une erreur qui ne proviendrait que de l'excès de puissance de la volonté sur la raison. Elle dit sur le plan de la raison, ce que les textes bibliques disent sur le plan religieux : à la fois qu'elle n'est pas fatale - ce qui est plutôt un message d'espoir - et qu'elle est de notre fait sitôt que nous sommes négligents et ne procédons pas avec prudence et méthode.

> *La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres. Elle fait croire, douter, nier la raison. Elle suspend les sens, elle les fait sentir. Elle a ses fous et ses sages. Et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison.*

Il y a plus encore cependant qu'entrevit parfaitement Pascal : la raison ne sait donner prix aux choses ; elle dit peut-être beaucoup sur le monde mais rien sur le rapport que j'entretiens ou dois entretenir avec lui. Elle m'en laisse à l'extérieur. Elle fait abstraction du désir qui est pourtant le seul moteur qui m'entraîne vers le monde et l'autre. Que désir se mêle à la volonté par le truchement de l'imagination et voici cette seconde nature que la raison ne parvient pas à contenir. Bien sûr le très subtil Pascal n'avance ceci que pour mieux illustrer combien seule la foi peut contenir les ravages de cette imagination désirante et dangereuse avant même que d'être délirante, pourtant il indique lui aussi à sa manière combien une représentation n'est rien en elle-même qui ne reçoit pas le consentement, qui ne résulte pas d'un combat, d'une hésitation.

Mais en tout cas, c'est en terme d'erreur que la question se joue du côté de la connaissance quand bien même nous en serions les acteurs et les victimes d'un même tenant.

## 12.2 une théorie du mal

C'est au contraire plutôt en terme de faute que la question se pose du côté de la morale : l'épisode du veau d'or Il s'agit explicitement d'une faute majeure : elle entraîne la fureur de Moïse mais aussi celle de Dieu. C'est tout le chapitre 32 de l'Exode qu'il faut ici relire, qui donne ici une partie des clés. La faute réside non tant en ce que l'on se serait fait une image du divin mais très précisément en ceci qu'on aura pris la représentation pour la chose, divinisé l'icône. Deux versets sont ici nécessaires pour que l'objet de la faute soit explicite : le peuple demande bien à Aaron de lui *faire un dieu* ; Dieu quant à lui évoque la corruption, une défaillance morale donc, résidant dans le fait de se prosterner devant l'idole, devant une représentation.

C'est en ce glissement, du moyen vers la fin, que réside la faute. L'image, le signe, ne

valent que pour ce vers quoi ils renvoient, ne valent que pour le chemin à quoi ils sont invite. Ils constituent en eux-mêmes un appel. Dès lors qu'on les prendrait pour des entités en soi, indépendantes, pour des réalités et non plus pour de simples représentations, pour des êtres pesants de valeurs intrinsèques et non plus simplement pour des symboles, alors il y aurait faute. Le symbole est fait pour être jeté - le terme en son étymologie le dit explicitement : σύμβολον, jeter avec, est un tesson de poterie brisée en deux, servant de signe de reconnaissance ou partagé entre les deux parties d'un contrat comme signe d'authentification. Autant dire qu'une fois reconnues, les deux parties contractantes n'ont plus besoin du symbole et, dès lors, le jettent. Le signe dit ainsi l'écart que l'on cherche à réduire, certes, mais cette distance d'abord : on ne cherche à relier que ce qui est séparé. Le signe - qui est un appel - est la marque de ce lien qui se veut resserrer. On comprend mieux la faute en ce qu'elle distingue ce qu'au contraire l'on veut nouer.

On comprend mieux l'insistance mise dans ces versets à souligner que les tables de la loi furent écrites de la main de Dieu lui-même. Nulle médiation ici - elle sera le fait, plus tard, de Moïse en sa mission de prophète - le texte ici donné n'est pas symbole d'un sens ; il est le sens lui-même. Il n'est pas une image, une représentation mais la Parole vivante, en elle-même sans qu'aucun écart ne se puisse imaginer entre ce qui est écrit et ce qui voulut être dit. C'est la même idée qui se dégage de ces *tables écrites des deux côtés* : de quelque point de vue où l'on se situe, de quelque perspective que l'on se prévale, elles donnent à voir et à entendre la même chose ; la même parole. Alors que la finitude humaine condamne à ne pouvoir jamais entendre et voir que d'un seul point de vue parmi tous ceux, infinis, possible, voici texte qui ne saurait se prêter à nulle interprétation parce qu'il les contiendrait toutes ; voici, devançant par avance les récriminations d'un Socrate à l'endroit de l'écriture, une parole non pas sans auditoire parce qu'elle est a tous d'emblée, non pas sans mémoire parce qu'elle englobe d'un seul tenant passé, présent et futur, non pas faible de ne pouvoir résister à l'interprétation de tout un chacun mais s'imposant au contraire à tous ; non pas morte mais vivante.

L'écho de la parole créatrice originaire. Ce même doigt qui représente chez Michel Ange l'acte créateur lui-même. Ce qui ne saurait être un hasard.

On comprend mieux également cet étrange dialogue où Moïse tente de tempérer la colère divine et de le convaincre de ne pas abandonner son peuple. Ce qui, dans ces lignes semble l'emporter ce sera, précisément, que Dieu eût appelé Moïse par son nom ; au même titre qu'il lui avait donné le sien - *Qui est* !

*Trouver grâce à ses yeux et connaître par son nom* [32]: deux termes qui paraissent équivalents et, par deux fois, conduisent Dieu à changer de posture : en ne brisant pas la nuque de ce peuple - la référence à la nuque raide intervient par deux fois en 32.9 et 33.5 - et en montant avec lui vers la Terre promise. Celui qui est appelé est nommé ; est, stricto sensu, désigné et porte le sceau du divin. Il se détourne de son chemin, sort de la masse dont à présent il se distingue. On comprend bien qu'ici nommer revient à reconnaître et est le signe même de ce *trouver grâce* que l'on retrouve à plusieurs reprises dans ce passage. Quelle est alors la différence entre le signe qui est appel et celui qui est phantasme, fantôme, idole ? Car qu'est ce qu'un fantôme sinon une simple image, une illusion, en tout cas une forme sans matière ?

C'est un autre passage[33] qui en donne la mesure, celui où Dieu désigne Moïse comme son porte-parole, son prophète et où ce dernier semble résister en arguant de sa bouche embarrassée : il était effectivement bègue. Est tout à fait significative ici la colère divine qui s'accompagne néanmoins d'une recommandation.

Cette colère dit l'injonction à ne pas confondre moyen et fin, outil et objectif à atteindre grâce à celui-ci. Ce qui importe ici c'est que la Parole soit transmise au peuple en toute fidélité. Que Dieu confirme qu'il sera avec sa bouche et lui indique quoi dire, souligne, avant la transmission de la loi écrite, mais comme elle, qu'il s'agit d'une Parole vivante, presque sans relais, sans interprétation.

Au même titre qu'est une corruption d'adorer l'image plutôt que le Dieu qu'elle est supposée représenter, au même titre serait une faute que de reconnaître le messager plutôt que le message qui est offert. La bouche est un facilitateur, comme l'image ou le graphe ; n'est qu'un moyen qui ne saurait être confondu avec une fin en soi. En l'occurrence Moïse est ici un facilitateur, en sa fonction de prophète : il est une bouche, qui peut même se donner une autre bouche pour relayer mais il n'est qu'une bouche. Regimber comme il le fait ici revient pour le moyen à se poser pour autre chose que pour un simple intermédiaire. Seul Dieu est principe et fin, alpha et omega ; l'homme, lui, au mieux ne peut tenir que la position intermédiaire.

# 13 Nihilisme

## 13.1 Nietzsche

Je l'ai découvert tôt celui-là, dès ma première année de fac, initié par un jeune prof

[32] Ex, 33, 13
[33] *Ex 4, 9-17*

passionné - E Blondel qui a fait son chemin depuis ce début des années 70. Il me fascina, évidemment : il y a chez lui quelque chose de cette incroyable insolence qui renverse la table, mais d'inventif surtout, qui ne pouvait que séduire. J'appris la philosophie ainsi, par les grandes remises en question avant même de bien connaître ceci même qui était renversé. Époque amusante au fond, où la trinité Marx/Freud/Nietzsche remplaçait celle plus vénérable de Platon/Aristote/Descartes. Saupoudrée de structuralisme dont je ne mesurais alors ni les implications ni les limites, l'époque qui ignorait vivre les ultimes illusions de l'après-guerre n'en finissait pas d'accoucher d'une modernité qu'elle voyait comme l'envers de l'ancien monde, qui s'achèverait pourtant dans un conformisme incroyable où sous l'aune de la liberté, suinte la soumission la plus implacable.

Nietzsche pourtant n'aura cessé d'à la fois me fasciner et déranger. Sans doute y eut-il dans cette philosophie *à coup de marteau* quelque chose qui y prédisposait. Avec Céline, dont je reconnais l'insolite et salutaire inventivité, mais Heidegger aussi, dernier des grands - je crains bien que depuis il n'y eût que des profs de philo - ils occupent l'Enfer de ma bibliothèque. Les trois pour leur rapport étrange avec le fascisme.

Oh bien sûr il n'y est pour rien et le fait est assez connu de l'édition posthume très orientée que la très scrupuleuse E Förster-Nietzsche assura de main autoritaire après la mort de celui-ci en 1900.

> *Définition de l'antisémite : envie, ressentiment, rage impuissante comme leitmotiv de l'instinct, la prétention de l'« élu » : la plus parfaite manière moralisante de se mentir à soi-même - celle qui n'a à la bouche que la vertu et tous les grands mots. Et ce trait typique : ils ne remarquent même pas à qui ils ressemblent à s'y méprendre. Un antisémite est un juif envieux - c'est à dire le plus stupide de tous... Fragment Posthume 21 [7]*

Ce seul passage suffira à le disculper et on en trouve d'autres tout aussi peu amènes sur l'Allemagne pour saisir qu'il n'aura jamais retraduit ses critiques acerbes d'une culture en jugement ethnique comme on dit aujourd'hui, raciste en fait. Mais ne fait pas disparaître tous ces aphorismes pour le moins ambigus sur le Surhomme, la force de l'instinct ... La sœurette n'était pas de la première honnêteté mais le style provocateur facilitait assurément les choses ...

Non ce qui, avec le recul, me gêne, tient plutôt à cette démarche commune à ce que l'on a nommé philosophie du soupçon, et qui sous l'évantaire de l'argumentation, consiste toujours à interroger non pas la validité, la cohérence d'une proposition ou d'une théorie, mais ses origines, évidemment troubles, sans doute inconscientes. Séduisant pour qui a un procès à intenter car l'on sait bien qu'en ce jeu-ci nul ne sort indemne, beaucoup moins pour qui crut naïvement philosophie signifier dialogue, controverse, débat, confrontation. K Popper avait dénoncé la non falsifiabilité de ces approches mais après tout qu'une

théorie ne soit pas scientifique n'est pas rédhibitoire en soi.

Ce qui dérange c'est que l'on ne s'adresse plus à ce que dit l'autre mais aux motivations secrètes qui l'animeraient - ce qu'à l'époque on résumait par cette invraisemblable question : *d'où parles-tu* ? Il y a ici quelque chose de l'ordre du jeu de massacre - était-ce vraiment cela philosopher *à coup de marteau* ? Nihilisme quand tu nous tiens !Qui pourtant plus que lui aura dit le bien, lui voulut parler au delà du bien et du mal ; qui plus que lui de son Zarathoustra à Ecce homo contrefit le religieux ou le prophétique ? qui plus que lui prit plus les armes contre le nihilisme lors même qu'il laissa derrière lui un champ de ruines ...

## 13.2 Nihil

*Si Dieu n'existe pas tout est permis.*

Si la formule n'existe pas telle quelle chez Dostoïevsky, on en retrouve néanmoins la substance dans ce passage des Frères Karamazov, dans lequel Dimitri (l'un des trois frères) s'exprime ainsi :

> *"Que faire si Dieu n'existe pas, si Rakitine a raison de prétendre que c'est une idée forgée par l'humanité ? Dans ce cas l'homme serait le roi de la terre, de l'univers. Très bien ! Seulement, comment sera-t-il vertueux sans Dieu ? Je me le demande. [...] En effet, qu'est ce que la vertu ? Réponds-moi Alexéi. Je ne me représente pas la vertu comme un chinois, c'est donc une chose relative ? L'est-elle, oui ou non ? Ou bien elle n'est pas une chose relative ? Question insidieuse. [...] Alors tout est permis ?"*[34].

La formule est en quelque sorte un condensé du nihilisme. On en retrouve le sens chez Nietzsche dans le § 28 de la 3e dissertation de la Généalogie où il relève que ne supportant pas que tout de son être fût dénué de sens, l'homme se sera réfugié dans un idéal qui ne signifie en réalité rien d'autre que ce lot de consolation qu'est la négation de la vie. [35]

Un peu comme si l'on découvrait que les fondations s'étaient effritées, ou que sous ces fondations il n'y eût rien qui fît office de soutènement, le nihilisme prend acte, non sans effroi, que l'être ne se justifie par rien d'autre que lui-même - qu'il est, à proprement parler absurde. D'où deux attitudes différentes selon que l'on y voie plutôt une promesse ou un danger :

---

[34] *Les frères Karamazov , 4e partie, Livre XI, chapitre 4*

[35] *Impossible d'ailleurs de se dissimuler la nature et le sens de la volonté à qui l'idéal ascétique avait donné une direction : cette haine de ce qui est humain, et plus encore de ce qui est « animal », et plus encore de ce qui est « matière » ; cette horreur des sens, de la raison même ; cette crainte du bonheur et de la beauté ; ce désir de fuir tout ce qui est apparence, changement, devenir, mort, effort, désir même — tout cela signifie, osons le comprendre, une volonté d'anéantissement, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie ; mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une volonté !*

on la retrouvera chez Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*

*"Dostoïevski avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis." C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses.*

- un *nihilisme passif* qui subit le désenchantement soudain du monde : de l'ordre du pathos, de l'abandon, il est une simple réaction négative, radicalement pessimiste sans doute mais aussi terriblement passif

- un *nihilisme actif*, tout aussi incapable de se remettre de la dévalorisation de toutes les valeurs etqui se complait ainsi à la destruction de tout ce qui est. Pas très éloigné de la phase sadique de Freud, ce nihilisme-ci épuisé d'avoir été nié par le monde, n'imagine pas pas d'autre voie que de nier, en le détruisant, ce monde qui le nie.

En réponse à ce nihilisme, Nietzsche en appelle à une philosophie de la vie, celle d'un surhomme qui assumerait l'existence dans toutes ses contradictions (Gai savoir § 343)

Sans entrer dans le détail de la pensée nietzschéenne, ce n'est pas l'objet ici, remarquons simplement : la solution nietzschéenne, semblable en ceci à celle de Sartre, consiste purement et simplement à transformer ce qui était obstacle en moyen : puisque rien n'a de sens, l'opportunité est offerte à la liberté humaine de s'en forger un qui lui convienne. Démarche classique qui est celle de la technique qui déplace les points d'application des forces ; elle prendra le nom de liberté chez Sartre, de volonté de puissance chez Nietzsche. *Rien n'a de sens* fait partie de ces formules qui se renversent elles-mêmes. Si cela n'a pas de sens de dire que rien n'a de sens autant affirmer en même temps que tout a un sens - et on ne sera pas beaucoup plus avancé. On suppose ici, et ce n'est qu'un autre de ces paradoxes qui se retrouve dans Zarathoustra où l'on ne fait en réalité que prolonger - mais à l'envers - la théologie, on reproduit, oui, l'idée que Dieu est la clé de voûte de l'être et que, lui disparu, tout s'effondre. Que l'on s'en prenne à ce que la morale chrétienne notamment, mais Nietzsche en voit poindre l'origine chez les juifs, peut comporter de dogmatique se peut comprendre aisément. Néanmoins, n'est-ce pas aller un peu vite de ne faire tenir le sens moral que sur la peur, ou la faiblesse à affronter le monde ? D'autant que la voie ouverte par Nietzsche demeure encore celle d'une morale, d'une autre morale certes, mais d'une morale néanmoins qui se pique de se donner des principes physiologiques, des moteurs instinctifs.

*Ex nihilo nihil* ! Il n'est sans doute rien de plus malaisé à entendre que le néant, on le sait au moins depuis Parménide. Mais ce rien-ci me semble terriblement synonyme de la pesanteur la plus brutale, la plus épaisse. Qu'il y eût quelque mérite à remettre en question le moi si suavement porté en apothéose par Descartes, qu'il devînt à la longue salutaire de reconnaître que la conscience n'était qu'une infime partie de notre être, que notre volonté - et en ceci Agamben a raison - qui signifie finalement commandement, aille aussi puiser à

des sources fangeuses, pourquoi pas. Je répugne - mais n'ignore pas que ce n'en est pas un argument pour autant - à ces philosophies qui rabaissent. Plutôt qu'aux tremblements timorés du faible, je rattacherais plutôt la source de la moralité à cette voix qui dit non, qui veut être plus, qui cherche à nous augmenter plutôt qu'à nous humilier. Cette voix-là nous est auteur.

## 13.3 Aveuglement

Y songe-t-on assez ? A la croisée de la pesanteur - pour ne pas écrire la lourdeur - et de la légèreté - pour ne pas écrire la grâce - ces trois incontournables :

- exister c'est être continûment présent à soi : on ne se débarrasse pas de soi-même pas plus qu'on ne parvient à faire la grève de l'être. Je suis à moi-même ma propre fatalité, l'essence même de ce qui est irrévocable à quoi nulle échappatoire n'est admise.

- nul ne se peut voir - il n'y a décidément pas que le soleil ou la mort - en tout cas pas tel qu'il est. Il n'y va pas seulement de ce que nous n'ayons pas assez de recul ou que nous y fussions à la fois juge et partie, il en retourne de ce que le miroir ne reflète jamais que notre image inversée.

- forteresse sans doute plus vide qu'on n'imaginera jamais : rien de nos émotions, sensations ne se transmet véritablement - même pas à nous-mêmes, finalement.

Narcisse se trompe de comprendre à la fin n'aimer que sa propre image. Pas même ! c'est celle que le monde lui renvoie. Ce qu'il voit c'est très exactement ce que nul ne voit jamais - les contours de ce que le monde qui nous regarde, voit. Dans cet épisode, comme dans celui de Panoptès, il y a un tiers. C'était ici Hermès, l'inventeur de la musique qui en suscitant les larmes de Panoptès le rendit aveugle, ce qui lui permit de le tuer. C'est là la nymphe Echo - Ἠχώ - condamnée par Héra de ses manigances amoureuses à l'endroit de Zeus à n'être plus qu'une voix répétant les derniers mots entendus.

Zeus, un peu comme ce Don Juan dont on dit que rien qu'en Espagne *il en eut mille et trois* : pris dans le tourbillon de la conquête, il est ici moins le symbole de la puissance que celui de l'éparpillement ; de l'épuisement. Ceux-ci se donnent tellement, ivres qu'ils demeurent de saisir le monde, qu'il est fort à craindre qu'à la fin ils n'eussent rien saisi ; ni conquis personne. Narcisse, au contraire, se condamne à la retenue infernale qui lui interdit de s'ouvrir au monde et de rien donner.

> *L'objet de mon désir est en moi : ma richesse est aussi mon manque. Ah ! Que ne puis-je me séparer de mon corps ! Voeu inattendu de la part d'un amant : je voudrais que s'éloigne l'être que j'aime. (Ovide)*

Le voici qui se consume de n'avoir pas ni extérieur ni altérité. Le voici condamné à

espérer s'éloigner de l'objet de son amour ! Il en va décidément du désir comme de la conscience : ils ne subsistent que de l'être de quelque chose ou de quelqu'un qui, parce que distant, s'approche, parce que proche, s'éloigne. Vivre, décidément c'est exister, et donc sortir ; de soi. Freud l'avait vu qui fit du dépassement de l'Œdipe le passage obligé vers la normalité ; Lévi-Strauss aussi qui assigna ce même rôle à l'interdit de l'inceste. Avaient-ils entendu que c'était avant tout une affaire de regard ?

Je comprends mieux Serres quand il énonce que le monde nous regarde : il est très exactement ce miroir qui renvoie une image de nous. Sas, filtre, écran, je ne sais : tout juste puis-je deviner qu'ici encore il n'est question que de réseau. Narcisse dans la légende finit par mourir prisonnier qu'il se fait de sa propre image. Mais c'est une figure dangereuse Que je sois seul à me regarder, moi qui ne puis me voir, qu'il n'y ait rien ni personne, à l'extérieur, qui me regarde et dont je pourrais souhaiter me rapprocher et voici que tel un trou noir, je finis par tout absorber sur mon passage et disparaître à mon tour.

Les Muselmänner des camps, nul ne les regardait plus et ils n'eurent plus la force non plus de rien voir ; Narcisse, lui, de n'avoir que lui-même à voir et désirer, finit par se dissoudre.Nous ne nous voyons pas et nourrissons de nous une image - corporelle notamment - si lente à se construire qu'elle peine également à se modifier. Sans doute est-ce pour cela que nous dérangent toujours un peu les photos que l'on peut prendre de nous ; les enregistrements de notre voix où nous peinons à nous reconnaître. Le moi n'est peut-être pas haïssable, il n'en demeure pas moins aveugle, de lui, du monde à quoi il peine à s'atteler. Exister revient peut-être à apprendre à regarder, à tolérer d'être vu. Narcisse est dans une telle légèreté qu'il finit par disparaître.

Se souvenir que parfois les cieux sont d'autant plus époustouflants que réverbérés par les eaux d'un lac des montagnes. La nuit révèle et il n'est pas de puits qui qui ne donne à voir ce que la lumière aveugle. Alors non ! Je ne sais trop qui, dans l'affaire regarde qui ; je sais juste ne pouvoir exister qu'au monde et que le monde sans conscience qui le saisisse ... Je ne sais trop qui de moi ou de l'autre forme image ... je sais juste combien c'est le télescopage de ces deux regards qui donnent épaisseur à l'être.

## 14 Une affaire de sens

Que la grâce soit un concept, voici quelque chose d'incontestable : elle est d'ailleurs au centre même de la théologie chrétienne. Qu'elle relève de l'action, voici tout aussi indéniable que la polémique Augustin/Pélage révèle : elle est ainsi au creux de la morale

chrétienne. Mais elle est aussi, faut-il s'en étonner, une affaire de sens, pour ne pas dire de sensation. Ce n'est d'ailleurs que par ceci qu'elle peut former un diptyque avec la pesanteur.

## 14.1 La vision d'Augustin

Des cinq sens, on le sait, c'est encore la vue qui a la primeur tout au moins dans le domaine de la connaissance et c'est au fond assez logique puisqu'il est celui qui non seulement s'accommode assez bien de la distance mais même l'exige pour mieux appréhender l'objet. L'ouïe impose une certaine proximité même s'il est vrai que la présence divine souvent s'accompagne de tonnerres tonitruants. Toucher, goût et odorat imposent contact. Ils se rangent résolument du côté de la pesanteur.

On l'oublie trop souvent : l'esthétique, avant d'être une théorie des beaux-arts, renvoie simplement à la sensibilité, à notre capacité à être affecté par les objets extérieurs.

Je l'ai écrit déjà : nous ne sommes pas des forteresses épaisses : quelque chose, de l'extérieur nous pénètre mais, en même temps, rien de ce que nous ressentons n'est réellement transmissible : la compassion est assurément la plus géniale galéjade qui se puisse être mais la relation demeure unilatérale : beaucoup entre ; peu, si peu en sort !

Est-il vraiment des sens plus pesants que d'autres ? Tout ce qui me ramène à moi, à la pesanteur du corps plutôt qu'au monde : odorat, goût et toucher y appartiennent. Même s'il est vrai que son esthétisation sous la forme du bon goût, le rend plus acceptable, je ne m'étonne pas que le goût soit plus souvent associé à la goinfrerie, à la gourmandise ; au péché. Quant au toucher, parce qu'il implique directement le corps, il ne peut assurément qu'être le vecteur de toutes les tentations. Restent ouïe et vue.

J'aime assez l'ouïe pour ce que d'une part, elle n'est pas nécessairement quête de plaisir mais surtout d'autre part elle appelle invariablement l'interprétation qui transformera la vibration en un son agréable ou pas, le bruit en musique ... C'est bien quand on parvient à donner du sens à un son qu'il cesse d'être un bruit pour devenir musique.

Est-ce un hasard si elle est omniprésente dans ce tableau consacré à l'ouïe : sous la forme

des instruments, évidemment, des partitions, de ce petit ensemble en train de jouer en arrière-plan, mais aussi sous la forme des oiseaux au

dehors, ou des perroquets, de ces horloges ici et là dont on attend, espère ou redoute le carillon, jusqu'aux nuées grises annonçant l'orage ... Ne manquent finalement à l'appel que les cloches d'une église ...

Bien plus qu'avec le goût, le toucher ou l'odorat où il ne s'agit finalement que de consommer ce qui de l'extérieur se présente à nous, avec l'ouïe, et c'est encore plus vrai avec la vue, c'est à un véritable dialogue auquel on assiste où l'objet n'est pas seulement ce qui gît là contre moi et que je dois subvertir, convertir voire ingérer et détruire mais quelque chose comme une idéalité, une abstraction qui ne se donne à moi que pour autant que je me donne à lui.

J'aime assez que la musique - μ ο υ σ ι κ η - porte le nom universel des arts ; je ne déteste pas que Hermès en soit supposé l'inventeur. Il y a, dans cette histoire de Panoptès tué par Hermès sur les ordres d'Héra, quelque chose de troublant qui ne signe pas seulement la victoire de l'audio sur le visuel, qui ne prolonge pas seulement le rapport trouble que nous entretenons avec l'image depuis Nicée : oui l'image est pauvre qui n'offre le monde que de notre seul point de vue si partiel, tellement partial. A l'opposé, le monde chante, bruisse et entonne tant de mélopées. Le monde nous parle, alors que nous nous satisfaisons de le regarder.

Platon nous invitait à sortir de la caverne pour parvenir enfin à contempler le Vrai : c'était assez dire que l'image peut-être trompeuse et que nous ne sommes mêmes pas capables de nous en apercevoir. Idée commune à Athènes et à Jérusalem que cette obsession à nous faire sortir du monde pour ce que la vérité ne s'y trouverait pas. Je ne suis pas certain du sens à donner à l'hypothèse de Serres selon quoi le monde nous verrait mais je comprends bien que s'il était une vérité du monde elle ne pourrait procéder que de l'intégrale des points de vue - et, sans doute, non exclusivement humains. Sans doute cette intégrale est-elle le monde lui-même et il n'est en tout cas pas étonnant que l'on vît dans cette position absolue qu'en logique on nomme *démon*, le regard même de Dieu. Mais Platon se trompe : l'aller ne vaut que pour le retour ; c'est bien ici et maintenant qu'il faut affronter le regard de l'être. En inventant le λόγος, Athènes a inventé non la Vérité, mais la proportion, la médiation.

Je ***cherchais*** ce qui faisait l'humanité de l'homme et ce qui la garantissait dans le diptyque pesanteur<->grâce. Au moins ceci : *être vu* ! Être vu comme un visage, disait Lévinas, sans doute mais, d'abord être vu. Ce n'est sans doute pas un hasard si ce qu'il y a de commun à tous les témoignages sur ceux-là que l'on nomma les ***musulmans*** il y eut ceci qu'à la fois ils

ne regardaient plus rien ni personne mais surtout qu'on ne les regardait pas.

Pourtant en dépit de la Parole qui initia l'être ; malgré l'impossibilité pour Moïse de regarder Dieu en face ; quoique ses apparitions se présentent plutôt sous les formes tonitruantes d'orages, d'éclairs et de tonnerres, de bourrasques ou de tempêtes, la vision, souvent nocturne, semble pourtant l'apanage de ceux qui sont habités. La lumière avant d'être synonyme de la raison, le sera de Dieu lui-même . Au travers du prisme du monde, pour que seulement nous puissions la supporter, par l'ombre qui s'y porte qui rend les choses visibles et l'être soutenable, la lumière nous appelle, nous interpelle.

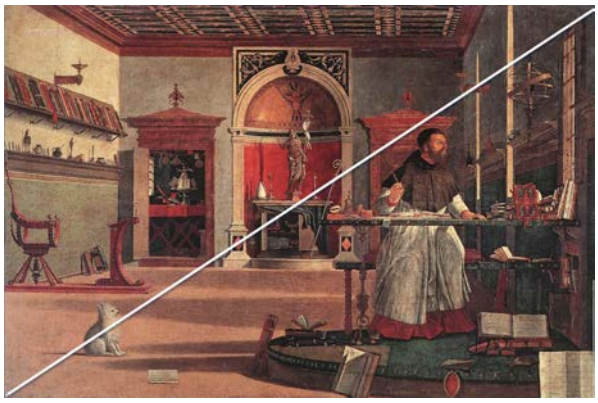
Il doit bien être un moment - comment imaginer autrement la grâce ? - où la lumière se fait musique. C'est ce moment, qu'au commencement l'on nomme λόγος.

## 14.2 Carpaccio

Ce tableau a été commandité par le cardinal Bessarion. Il symbolise, par le thème retenu, la synthèse entre héritages antiques, modernité et christianisme : Saint Augustin est en train d'écrire la vie de Saint Jérôme dont il entend alors la voix et qui lui annonce la mort proche et la promesse du Paradis .On est assez loin de la représentation que Fra Angelico a pu se former de la conversion et bien plutôt dans une lecture humaniste, catholique au sens de l'universalisme, de la foi et de la vision céleste.

Équilibre, proportions harmonieuses, architecture finement agencée, richesse du cadre ... tout contribue à faire de cette représentation un travail de synthèse, étonnamment paisible comme si la vision ou la voix céleste ne pouvait en rien perturber la rigueur, la sagesse du siècle.

Ce tableau de Carpaccio intitulé la *vision de Saint Augustin* est révélateur de la représentation qu'à la Renaissance, on s'en put faire. : suivant la diagonale parfaite du tableau, la lumière divine pénètre l'espace, dessinant des ombres et semblant avoir pour destinataire le bichon maltais qui regarde et qui semble même mieux voir qu'Augustin lui-même, dans une curieuse position d'attente. La lumière pour ainsi dire lui passe au-dessus de la tête et le surprend dans son activité, main suspendue avec son stylo indiquant que son

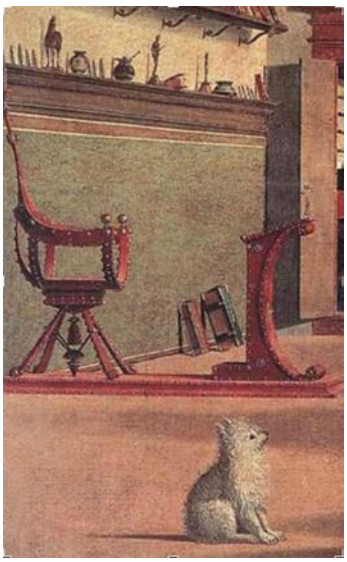
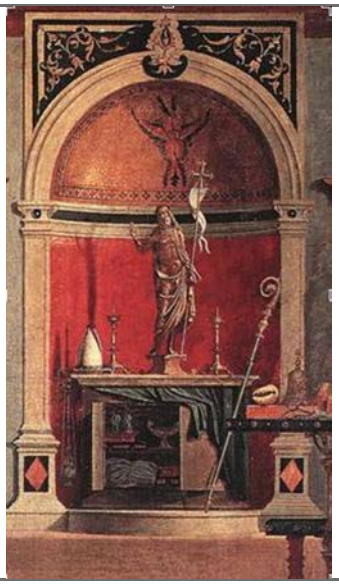


travail d'écriture aura été brusquement interrompu quand l'animal, quant à lui, paraît n'avoir attendu qu'elle. Saint Augustin n'est pas n'importe qui et surtout pas un illuminé. Sa conversion n'eut jamais la puissance de l'évidence, encore moins celle d'une révélation miraculeuse : elle fut au contraire, pour lui qui naquit païen et n'arriva à la foi qu'en passant par la philosophie d'abord et le manichéisme ensuite, l'objet de hautes luttes dont témoignent ses *Confessions*.

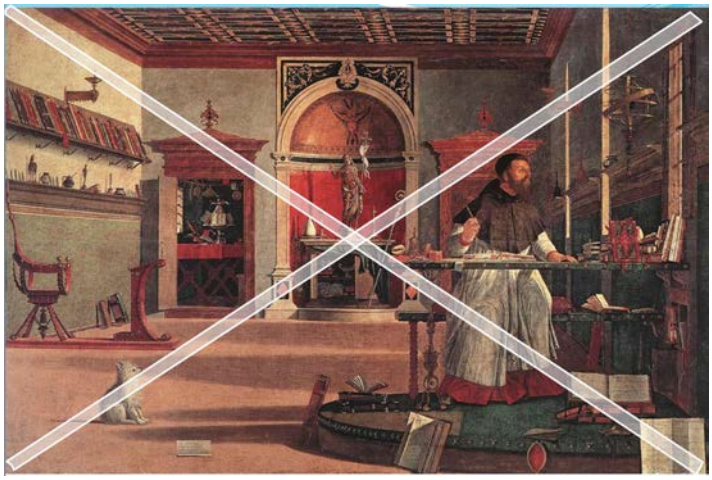
Aussi bien n'est-ce pas seulement une relecture humaniste de la Renaissance que de voir ici associés, à côté des signes évidents de sa foi et de ses attaches ecclésiales, tous les attributs de l'intellectuel. Il le fut éminemment lui à la fois docteur et père de l'Eglise, auteur d'une œuvre prolifique dont M Serres s'amusait à imaginer que les quelques quatre-vingt ouvrages éparpillés dans cette scène en fussent les exemplaires personnels.

Tout homme honnête est un homme mêlé, affirma Montaigne : celui-là le fut de haut vol lui qui n'imagina pas que l'Eglise pût se construire en barrant la route à ses sources grecques mais donc aussi latines.

Et c'est bien effectivement un triptyque que nous donne à voir Carpaccio :

| A gauche, | Au centre du tableau, | A droite, |
|---|---|---|
| un espace de lecture avec chaise et lutrin ; au mur deux étagères portant l'une des livres, l'autre des objets d'art. Décor classique d'un humaniste lettré | à la croisée exacte des deux diagonales, un espace de prière avec autel, mitre et crosse et dominant le Christ portant à la fois lance et croix. Qui est la seule figure de face regardant le spectateur. | Un espace de travail, d'écriture. Des livres partout, sur la table, à portée de main et par terre. On le voit écrivant, un stylo à la main, mais sur la table aussi, plume, encrier, ciseaux ; des lettres, un cahier, un livre : c'est donc à une triple écriture qu'il s'attelle. On remarquera aussi le globe illustrant o'ouverture au savoir scientifique autant que le sablier évoquant le temps ... |
|  |  | |

On remarquera de la même manière le jeu d'ombre et de lumière. La partie droite, l'espace de travail où se trouve Augustin est la partie la plus sombre du tableau alors qu'au contraire l'espace de lecture est celle la plus claire. L'autel, le Christ, on l'a dit, sont au centre, à l'intersection des deux diagonales partageant le tableau en quatre triangles : à gauche et à droite, se complétant, les espaces de réflexion et de travail, où obscurité et lumière le disputent aux couleurs chaudes et froides. Mais verticalement, on voit que, juste devant le Christ, se projette l'ombre portée par la vision ... Il n'est pas de lumière sans ombre portée et, contrairement à ce que peut faire croire Platon c'est moins souvent la lumière qui fait voir que l'obscurité ou mieux encore la pénombre : il n'est pas un astronome amateur qui ne le sache : la lumière pollue l'observation des astres



et des étoiles.

Le soleil ne se regarde pas en face : il y faut intercaler des filtres et écrans. Nous voici à l'essentiel que je voulais suggérer : ce n'est pas nous qui regardons Dieu, mais lui qui nous regarde. Remarquons combien la lumière qui pénètre par la fenêtre occupe latéralement la scène ; c'est celle qui de droite à gauche fait Augustin lever la tête et l'animal regarder fixement cette vision qui pénètre subitement l'espace et le colore d'ombre. Elle nous est donnée à voir mais ne nous engage pas. En revanche le regard du Christ, au centre exact du tableau, pointe en notre exacte direction et cette position centrale me laisse à croire que l'essentiel est ici.

L'accomplissement de l'être réside sans doute moins dans le fait de voir, fût ce *les choses cachées depuis la fondation du monde*, que d'être regardé !

Ce que ce tableau nous donne à voir, qui nous regarde dans les deux sens du terme, c'est ce que la vue peut comporter de dialogue : voir - mal - et être vu jusqu'à la transparence comme ce miroir réfléchissant, à l'envers, une image qui cesse d'être trompeuse ou pauvre sitôt qu'on l'envisage des deux points de vue. La vision n'est pas seulement cette sortie, de la caverne ou de soi, n'est pas uniquement cette besogneuse échappatoire de la pesanteur, elle est également cette douloureuse inquisition qui ramène à soi, et vous ramène au poids le plus lourd.

Mais voir, c'est aussi comprendre ; ce moment étrange où ce que l'on cherchait péniblement, au prix de contorsions et de raisonnements aussi complexes que, parfois, alambiqués, où ce qui semblait devoir nous échapper et résister si fort à notre saisie que l'on eût été tenté d'en conclure qu'il dépassait les limites de notre entendement, où cela même qui parut initialement se dérober comme l'horizon, éclate pourtant avec la force soudaine de l'évidence. Il y a, ainsi, quelque chose de l'intuition dans la connaissance et ce n'est assurément pas un hasard qu'elle fasse appel à l'imagination, cette dernière fût-elle strictement contrôlée ...

Maître Eckart, Serres le signale, l'avait compris : le monde est cet écran qui nous rend la lumière divine supportable ; il est ce point où se rejoignent le regard que je porte vers Dieu, et celui qu'il porte sur moi. Le monde est écran mais pas obstacle ; il est pont mais pas mur

Alors, subitement, je comprends - mais je devrais écrire *je vois* : je ne suis homme que parce que je vois et suis vu. Mais parce que la vision ne saurait se contenter d'être un semi-conducteur, que le monde est précisément cette frontière ou cet écran où ces deux mouvements se confondent, je ne puis demeurer homme qu'*au monde*.

Que par accident ou insupportable tyrannie, je me révèle *weltlos*, dans cet état que Arendt nommait Verlassenheit, et alors, immédiatement s'effrite mon humanité ... *Le monde est la frontière de l'être.*

Mais, sans doute, faut-il entendre cette frontière selon ses trois couches : le bord intérieur qui se hérisse de protection pour mieux préserver l'espace intime de l'être ; le bord extérieur qui représente l'altérité pure, à la fois menaçante et roborative ; la strate intermédiaire qui est celle du passage, de la translation ; de la communication, de la traduction.

*Défendre, protéger, interdire ou laisser passer : ainsi, triplement, fonctionne une frontière. Serres*

Au point de me demander si meilleur titre pour ce tableau n'eût pas été *Frontière de l'être* parce que les trois couches y sont présentes. Avec, au centre, conducteur, le Messager.

Le monde est traducteur de l'être.

Je regarde ce tableau de G de La Tour représentant Saint Jérôme lisant une lettre - ce même Saint Jérôme dont Augustin est en train d'écrire la vie au moment où il est saisi par une vision - une voix - lui annonçant mort proche et promesse de Paradis. Jérôme est le traducteur par excellence - celui qui permet à la voix de passer ; de faire passer le message. Pesanteur de l'âge, il lui faut, dans ces médiations en cascade, un autre écran, le prisme de ces verres pour se rendre accessible ce qui n'est déjà qu'un reflet, qu'une autre translation. Le rouge cardinalice domine ; demeure cette ligne, droite descendante qui part du visage vers le papier : minuscules, les verres, ici, aspirent tout l'espace.

C'est assez dire qu'ici s'entremêlent vue et ouïe, parole et image. Là est le miracle de l'être, quand musique et parole tissent le lien. *Au commencement était le logos !*

Ce n'est donc pas à une apothéose à quoi l'on assiste ici mais à l'enchevêtrement de deux regards, à la combinatoire de l'icône et du verbe, à cet entrelacs de grâce offerte et de pesanteur concédée, d'où je suppose surgir cet engagement qui nous fait être.

Au commencement - Ἐν ἀρχῇ - ce qui, Agamben le signale, sonne comme un commandement. Un engagement.

## 15 Cécité : ne plus voir, ne plus être vu

Faut-il vraiment pour comprendre l'humain l'approcher par le non humain, le presque plus humain ?[36]

Les deux livres de Robert Antelme[37], *L'espèce humaine*, et de Primo Levi, *Si c'est un homme*, semblent se donner le mot en faisant de l'humanité de l'homme la question centrale. Expérience *aux limites*, si difficile à comprendre, dont il est si malaisé de témoigner (Agamben) de ceux qui, pour reprendre l'expression de S Veil, étaient passés *de l'autre côté*. Faut-il s'étonner alors que tant se turent ? Faut-il s'étonner alors qu'on mît l'accent à la Libération plus sur les résistants que sur les déportés, qu'on mît surtout tant de temps à saisir la singularité de ce qui s'était là passé ?

M Serres, dans *Yeux*, évoque l'idée que la cécité serait moins handicapante que la surdité, y soupçonnant la pauvreté de l'image sur le son ! Soit ! à condition de ne pas oublier que la vision se joue toujours dans un doublet *vu*<->*être vu*. Or, s'agissant des musulmans, c'est exactement le même doublet qui se dégage : *ne plus voir* <-> *ne plus être regardé*.

*Ni le soleil ni la mort ne se peuvent regarder en face,* formule que l'on attribue à Héraclite mais que l'on trouve chez La Rochefoucauld, phrase qui ne cesse de m'intriguer. Veut-on souligner la débilité de nos facultés, impropre à soutenir l'absolu - tant la vérité si l'on se réfère à Platon que le néant si l'on songe à Parménide ? Mais c'est trop peu dire ! Veut-on suggérer par là - et ce serait bien dans la manière d'Héraclite - que les deux revinssent au même ? Mais c'est trop dire !

Que la mort soit une abstraction pour ce que nul n'en revient pour en décrire

[36] *Lorsque la fenêtre défoncée fut réparée et que le poêle commença à réchauffer l'atmosphère, il se produisit en nous tous comme une sensation de détente, et c'est alors que Towarowski (un Franco- Polonais de vingt-trois ans qui avait le typhus) fit cette proposition aux autres malades : pourquoi ne pas offrir chacun une tranche de pain aux trois travailleurs ? Ce fut aussitôt chose faite. La veille encore, pareil événement eût été inconcevable.*
*La loi du Lager disait : « mange ton pain, et si tu peux celui de ton voisin » ; elle ignorait la gratitude. C'était bien le signe que le Lager était mort.*
*Ce fut là le premier geste humain échangé entre nous. Et c'est avec ce geste, me semble-t-il, que naquit en nous le lent processus par lequel, nous qui n'étions pas morts, nous avons cessé d'être des Häftlinge pour apprendre à redevenir des hommes.*
*Primo Levi*

[37] R Antelme L'espèce humaine, p 11
*Les héros que nous connaissons, de l'histoire ou des littératures, qu'ils aient crié l'amour, la solitude, l'angoisse de l'être ou du non-être, la vengeance, qu' ils se soient dressés contre l'injustice, l'humiliation, nous ne croyons pas qu'ils aient jamais été amenés à exprimer comme seule et dernière revendication un sentiment ultime d'appartenance à l'espèce. Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres*

l'expérience, est un truisme. Elle n'en occupe pas moins notre identité tant la conscience que nous avons d'être mortels explique notre vie, nos désirs et le sentiment que nous avons du temps. Au reste, vérité mais aussi Dieu relèvent de la même observation. Nous ne pouvons penser validement et en tout cas juger sans posséder en nous l'idée de vérité ; qu'on le reconnaisse ou le nie, Dieu que nul ne peut regarder en face non plus, n'en demeure pas moins, pour chacun, la question à évacuer ou la réponse à offrir.

Non c'est de bien autre chose dont il s'agit : que ce qui nous échappe puisse en même temps nous soutenir ne pose pas véritablement difficulté mais il y a ici l'idée - qui est en même temps une perception immédiate que relatent tous les rescapés - d'être passés *de l'autre côté*, d'avoir franchi une limite jusque là interdite ou impossible. La transgression, la profanation absolue !

Le signe en est l'irréparable. Dans ce passage de l'ITV de 64 que cite Agamben, Arendt utilise deux fois l'expression *gut gemacht werden können*, ce qui est la règle ou la fonction du politique et elle ajoute *können muss* [38]! Cela peut être réparé ; cela doit pouvoir être réparé ! L'expression - et l'exception - méritent qu'on s'y attarde. *Gut machen* - faire bien ou le Bien - s'entend ici comme un jeu de compensation : l'action politique a pour rôle de gommer les aspérités, d'effacer les inégalités ou les violences du réel ; de *réparer*. Et c'est bien ainsi, aussi, que l'entendirent les grecs si l'on en croit Castoriadis. Même dans la perspective tragique qui fut la leur, même dans ce point de vue si angoissant selon lequel la vie serait une malédiction et qu'il eût mieux valu ne pas endurer ou qu'au moins la vie ne durât pas trop longtemps, demeurait néanmoins le projet qu'en édifiant, à l'intérieur de ce monde gouverné par la nécessité et la guerre, quelques limites ou frontières protectrices, il fût possible de ménager pour l'homme un espace sinon paisible en tout cas où les aspérités fussent moins rugueuses, moins insupportables.

Il n'est pas d'ordre humain qui ne comporte une limite tracée ; mais ici, celle-ci fut franchie ; irrémédiablement. Cette limite, que très vite les témoins ont perçu être celle de l'humain, en ayant été transgressée, signe l'irréparable mais aussi la singularité absolue du génocide qui n'a rien à voir avec le nombre de victimes. Ceci est une constante qui, après tout, s'entend géométriquement assez bien : la ligne, en séparant, donne à voir mais demeure en elle-même invisible. Et elle semble bien avoir un rapport avec la mort, avec ce

[38] *Avant cela, on disait : bien, nous avons des ennemis. C'est tout à fait normal. Pourquoi n'aurions-nous pas d'ennemis? Mais là, c'était autre chose. C'était vraiment comme si un abîme s'ouvrait. [ ... ] Cela n' aurait pas dû arriver. Je ne parle pas seulement du nombre des victimes. Je parle de la méthode, la fabrication de cadavres et tout le reste. Inutile ·d'entrer dans les détails. Cela ne devait pas arriver. Il est arrivé là quelque chose avéc quoi nous ne pouvons nous réconcilier. Aucun de nous ne le peut. » (Arendt, 2, p. 13-14.*

qu'Arendt nomme machine à produire des cadavres.

Toute la pensée occidentale repose sur cette conception, d'origine platonicienne, visant à faire de la pensée un dialogue intérieur, de soi avec soi-même qui, d'emblée, met à l'écart, met surtout en position de donner un sens et une valeur à ses actes. Y renoncer fut sans doute un des signes les plus patents du désastre moral qu'implique le nazisme. D'un coté le dévoiement des principes kantiens qui aura légitimé l'obéissance en soi et interdit toute remise en question de ses propres pratiques empêchait les acteurs nazis de seulement pouvoir voir leurs victimes. De l'autre, la - parfois rapide - déshumanisation des déportés qui les rendait comme indifférents au monde et à eux-mêmes, qui les réduisait à une simple mécanique visant

> *Ce sont eux, les Muselmänner, les damnés, le nerf du camp ; eux, la masse anonyme, continuellement renouvelée et toujours identique, des non-hommes en qui l'étincelle divine s'est éteinte, et qui marchent et peinent en silence, trop vides déjà pour souffrir vraiment. On hésite à les appeler des vivants : on hésite à appeler mort une mort qu'ils ne craignent pas parce qu'ils sont trop épuisés pour la comprendre. Ils peuplent ma mémoire de leur présence sans visage, et si je pouvais résumer tout le mal de notre temps en une seule image, je choisirais cette vision qui m'est familière : un homme décharné, le front courbé et les épaules voûtées, dont le visage et les yeux ne reflètent nulle trace de pensée. » (Levi, cité par Agamben.)*

Ce que Levi nomme étincelle divine, ce qu'Arendt nomme par ailleurs la ***conscience morale***, la capacité pour chacun de distinguer et de vouloir distinguer le bien du mal, quelque signification précise que l'on donne à ces deux termes, c'est cela précisément qui permet de regarder l'autre et soi en face ; c'est sa lente destruction qui empêcha tout regard. On leur avait volé leur mort même et toute idée d'une dignité possible.

C'est bien en terme de regard que la question se pose : ceux-là tout-à-coup n'avaient plus de visage ! et il n'était plus d'yeux pour les considérer, pas même ceux des autres déportés.

Ici, peut-être, l'illustration la plus crue, la plus violente, de la pesanteur délaissée à ses propres œuvres. Le ciel, Schwartz-Bart a raison[39], pèse désormais de ces millions d'âmes qui interdisent à jamais l'horizon d'être encore innocent.

Tout ou presque a été écrit sur cette monstruosité et je crois bien avoir moi-même commis quelques pages ... inutile d'en rajouter sinon pour dire que l'extravagance même du génocide est ceci qui me lie, non pas m'entrave, mais m'empèse à la quête d'une légèreté soutenable.

J'y repense souvent à ces pages introductives de Kundera[40]. Est-ce un hasard, au reste, si Arendt comme Agamben, presque naturellement, en viennent à faire référence à Nietzsche

[39] Dans les ultimes pages du *Dernier des Justes*
[40] celles de *l'Insoutenable légèreté de l'être*

et au *poids le plus lourd* ?

Serions-nous effectivement capables de supporter que ceci, demain, resurgisse mais surtout que cette inhumanité organisée, voulue et planifiée, fût la vérité ultime de l'humain ? A plus d'un titre, Auschwitz apparaît comme l'exact opposé de l''acte créateur, comme le signe incoercible de la mégalomanie qui ne put se hisser au rang de créateur qu'en balayant tout sur son passage. Un point à l'horizon mais qui, pour une fois, ne s'en fut pas enfui et nous mit en face de nous-mêmes. Un point qui me vise autant que mon œil y demeure rivé. Sans doute alors le rideau se déchira-t-il [41]

> *Et voici, le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas, la terre trembla, les rochers se fendirent,*
> *Mt, 27, 51*

car c'est même geste, même refus, même victoire de l'ombre qui, pourtant révèle ce qu'on n'aurait pas dû voir, mais savoir cependant. Même refus d'entendre et de voir, même réticence à croire l'irréversible : même paresseuse inclination ...

Il y a quelque chose d'émouvant dans le *ça n'aurait pas dû arriver* ( *dieses hätte nicht geschehen dürfen*) d'H Arendt, quelque chose comme l'aveu d'une double défaite, inexorable de l'humain que rien ni personne, ni les bonnes volontés, ni la raison, encore moins le bon sens ne put enrayer. Comme si, désormais, l'humain dût apprendre à survivre avec ce poids au cœur.

Cette émotion est la nôtre.

Quelque chose de destinal dans ce *il s'est là passé quelque chose dont nul ne peut se débarrasser* (*das ist irgend etwas passiert womit wir alle nicht mehr fertig werden*) : le *poids le plus lourd* que tel Sisyphe nous porterons indéfiniment en nous. Ce n'est pas tant que de ce mal, de cet aveuglement nous ne fussions tous capables, sans conteste, oui ; ce n'est pas non plus qu'il se fut agi ici d'irréparable ; évidemment. C'est que leur cécité répond à la nôtre.

J'aime à espérer tel Levi que l'homme jamais ne meure tout-à-fait à lui-même et qu'il suffit de presque rien pour que, subitement, se lève à nouveau le regard, se témoigne la gratitude et que renaisse le visage. *Détruire un homme est difficile*, écrit-il, on aimerait le croire. Pourtant tout laisse à voir l'extraordinaire fragilité de l'humain : la nuque n'est pas toujours aussi raide qu'on le croit. Néanmoins, de rien ou presque, la renaissance, un filet suintant des

[41] *Va, me dit le Seigneur, et tu diras à ce peuple : "Écoutez, écoutez et ne comprenez pas, voyez, voyez et ne percevez pas. Épaissis le cœur de ce peuple, appesantis ses oreilles et bouche-lui les yeux, de peur qu'il ne voie de ses yeux, qu'il n'entende de ses oreilles, que son cœur ne comprenne, qu'il ne se convertisse et qu'il ne soit guéri"*
*Isaïe 6, 9-10.*

roches, un fleuve qui tiendra ses promesses. Je ne sais. Ne sais surtout pas s'il faut désespérer de l'humain ou s'y consacrer nonobstant. Voici animal qui sollicite trop la bonne volonté et sait si mal se tenir à hauteur de l'humanisme qu'il revendique. Mais, la certitude qu'en face, seul vocifère le mépris de l'humain qui est menace du pire.

Reste à entendre.

## 16 Au mitant : Silence éternel

N'ont-elles rien à y voir, ces images de la planète Mars qui me rappellent furieusement un cauchemar d'enfance : moi, survolant, en tout cas scrutant d'en haut, la cité que nous habitions alors mais ... personne ; nulle part. Et ce silence, surtout. Paysages désertiques, d'une beauté froide et altière comme si ces reliefs burinés ne s'étaient dressés que pour la beauté du geste, gratuitement. Vainement !

Je n'en tire surtout aucune orientation philosophique - ce serait bien altier et trop peu rigoureux : ce fut sans doute quelque chose de cette angoisse qu'évoque Pascal mais ce n'était pas des espaces infinis - tout juste un monde - mon monde - que subitement tout le monde avait déserté. Pourquoi ce cauchemar m'est-il resté ? pourquoi me revois-je encore, effrayé, tout juste extirpé de sueurs et de stupeur ? J'aurais mauvaise foi à y scruter ma première expérience métaphysique, non plus que l'origine inconsciente de ma prédilection pour la philosophie. Je devinai en tout cas, à ce moment précis, qu'il n'était de monde que pour une conscience susceptible de le percevoir.

Je sais les écrans ; je connais les prismes ; j'ai appris les formes a priori ! Je sais que le monde ne nous est donné que comme objet de conscience et qu'il est impossible de savoir si, hors d'elle, subsistait quelque chose plutôt que rien ! Je ne crois pas mon imagination auteur du monde, ou alors seulement dans le sens originel où elle l'augmenterait. Je suis resté longtemps interdit devant ces antonymes trop policés - matérialisme/idéalisme - pour ne pas être simplificateurs même si, à leur abrupte manière, ils dessinent les deux écueils où ne pas sombrer. Je n'ai pas la superbe ombrageuse pour imaginer jamais que ce monde ne fut élevé que pour moi et crains plutôt d'être qui l'abîme plutôt que ne l'érige.

Curieux vis-à-vis quand même que celui de ce monde qui appelle une conscience pour exister et que cette conscience qui s'écroulerait bien vite de divagations abstruses si elle ne pouvait appeler quelque chose qui lui fût extérieur.

Où je retrouve l'écart. Car ici, décidément, il semble y avoir que pesanteur et tant de difficultés à y pressentir promesse de grâce …

# 17 Habiter sa pensée

Parce que penser n'est jamais si loin qu'on l'imagine de sentir. On a beau vouloir, à la Descartes, les opposer comme le vrai du faux, se prendre aux mots de *théorie* ou d'*évidence*, rien n'éclate jamais au grand jour avec cette force péremptoire qu'on imagine ou espère. L'évidence, elle-même, il faudra bien y consentir et, pour peu que l'on y quête quelque sagesse, la *vivre*. La morale commence à ce point ci : mettre non tant du sens que les sens dans sa pensée.

Habiter signifie souvent partir ; puis être enfermé ; être protégé pour devenir ; se tenir en équilibre nostalgique ; à la fois protéger, défendre et se mettre en danger ; et, du côté de la pensée, ne pouvoir adhérer à rien. Reste à dire ce que veut dire habiter sa pensée

Au risque de paraître trivial encore faut-il rappeler que savoir suppose toujours distance - qui, à sa façon, vaut exil. Savoir c'est toujours savoir quelque chose, certes, mais c'est toujours quelqu'un qui sait quelque chose - ou le croit. Mais surtout quelqu'un, qui se pense comme un sujet face à un objet, qu'il pose comme un objet. Il n'est de bonne connaissance que du clair et du distinct affirmait Descartes : oui ! mais la première distinction demeure cette *mise à distance* - ce qui vaut identiquement pour la conscience et le désir.

## 17.1 Préalables en forme d'apories

Tout ici semble simple et de bon aloi : je suis en face de cet objet que j'ai distingué, cerné et de cet objet mis à distance, je tire une connaissance et produit un discours, écrit ou non, qu'on nommera selon sa pertinence, opinion ou savoir, philosophie, science ...

Tout ici pourtant fait toujours question :

- le *sujet* d'abord : pourquoi donc nommer ainsi - *sub-jectus*, qui est jeté dessous - celui qui se veut au contraire autonome, auteur de ses actes, de ses désirs, de ses volitions comme de ses connaissances acquises, c'est-à-dire tout le contraire de qui serait soumis ? Certes, - voici question de grammaire comme de logique - il est support d'attributs et se présente comme un *je* qui sous les apparences diverses et changeantes présenterait une certaine permanence ; certes, il se veut *substance*, comme le dit Aristote, ce qui se tient en-dessous, c'est-à-dire ce qui *est* ou très exactement ce qui continue à être ce qu'il était *(a)* mais voici qu'il s'entend comme ce qui se tient, ce qui se maintient, se pose sans que nécessairement ceci se voie, comme ce qui peut-être se cache sous les apparences. Écran, encore et toujours.. Ce sujet, loin d'être toujours acteur, est aussi celui qui subit - éloge ou opprobre - le regard et la violence de l'autre.

Me voici, ainsi, sujet de la connaissance mais sujet qui se dérobe, qui s'éloigne ; sujet, en tout cas, tout sauf évident ; tellement peu qu'il fera bientôt l'objet de méditation, d'analyse, d'introspection. Sujet étrange dès lors que la philosophie s'en saisit mais qui ne parvient à exister qu'en se dupliquant, en devenant lui-même objet : mais *que vaut ce je qui pense et que vaut ce que je pense* ?

Ce sujet qui se regarde, ce moi dont Pascal disait qu'il était *haïssable*, mais qui pourtant ne cesse de se regarder et interroger, au risque du narcissisme, ce moi dont nous ne parvenons pas à sortir pour autant que ni nos perceptions, ni nos représentations, ni nos idées enfin, ne sauraient jamais être autre chose que les nôtres, que nous ne parviendrons jamais à sortir de nous-mêmes pour atteindre l'objet en soi, ce moi qui se veut à la fois bien le plus précieux - pouvons-nous accomplir autre chose que notre propre existence ? - mais se révèle prison qui nous reclut, sépare et empêche de jamais atteindre l'autre demeurant à distance, de tout et de lui-même, ce moi, oui, décidément se tient à distance et se dérobe dès lors que je crois le saisir.

Je sais aujourd'hui que ce sujet est un piège sans cesser néanmoins d'être l'unique horizon. Le peu que je puis - parvenons-nous jamais à avoir prise sur les choses, sur le monde ? - c'est sur moi-même et tout en l'occurrence m'y invite. Et, parce que, narcissiques comme nous ne pouvons que l'être ou anthropocentriques si l'on préfère, il n'est pas d'issue hors de ce sujet, je n'entrevois pas d'autre chemin que de considérer l'autre, et le monde avec lui sans doute, comme un sujet que je ne chercherais pas à soumettre ...

- *l'objet*, ensuite : plus simple en apparence, il est ce qui est jeté contre moi (ob) c'est-à-dire ce qui résiste alors même qu'il est, au contraire, ce que je désire saisir ( comprendre ou dominer). Il est, la langue le dit merveilleusement, *ce sur quoi porte* mon effort, ma tension, mon désir ou mon discours ... Mais l'objet n'est pas simple pour autant : il demeure, dans le savoir, ce à quoi je dois me fier ou plier - je ne suis, après tout, objectif que si mon discours coïncide et donc se soumet à ce qui est là, devant moi (*veritas est adæquatio intellectus et reis)* ; mais est, en même temps ce que dans l'acte, la technique, je veux dominer, décortiquer, utiliser ; assimiler c'est-à-dire précisément me soumettre. Mais ce serait trop simple si mon rapport à l'objet se résumait à cette attitude différente selon la pensée et l'acte. Si l'objet est ce qui se pose là devant et en réalité contre moi, s'il est à proprement parler ce que je ne suis pas, s'il est dans l'ordre du vivant par exemple, ce milieu extérieur à quoi je dois bien m'adapter pour survivre, je ne puis en fait m'affirmer face à cet objet qui me nie de n'être pas moi qu'en niant à mon tour ce qui me nie. La spirale dialectique commence, sans fin, de dépassement en dépassement : à ce jeu, où la violence a sa part, chacun résiste à

l'assimilation de l'autre mais on devine bien - autre forme que prend notre narcissisme - que si notre histoire tend difficilement à gommer les aspérités de ce grand combat avec l'autre, elle ne sut ni d'ailleurs ne voulut l'entreprendre à l'égard de l'objet. Reconnaître l'autre comme un sujet c'est sans doute le reconnaître comme un ***visage***, comme un autre moi-même et s'engager, en le mettant paradoxalement à distance, à s'approcher de lui sans le nier ; à l'inverse considérer comme objet revient purement et simplement à le mettre à ma disposition ; à l'arraisonner comme l'eût écrit Heidegger, à le réifier. On a parlé en son temps de *désenchantement du monde* : oui, de cesser d'y voir un être pour n'y considérer plus que la chose, de quitter insensiblement ce que Comte nommait fétichisme pour se targuer d'atteindre le positif, le scientifique ou le réalisme, nous avons fait de l'objet, non plus un être à part, à distance, mais une chose, inerte, à disposition.

L'objet est ainsi à la fois, non pas contradictoirement mais paradoxalement, en même temps et tour à tour, ce qui me résiste et ne me résiste pas.

Il ne me fait aucun doute sur ce que la mégalomanie humaine qui se résume tout entière dans le *devenir comme maître et possesseur de la Nature,* réside dans ce grand combat où l'homme comme sujet entend être seul au monde, seul sujet, quitte à scier la branche sur quoi il est assis et rompre la chaîne qui le lie à l'être.

S'il est, à cet égard, raison supplémentaire d'avoir choisi la voie de la pensée plutôt que les vertiges de l'action, ce serait encore celle-ci d'y devoir mettre l'objet à distance pour l'entendre, de se savoir ne jamais pouvoir l'épuiser ni donc le dominer ...

- *la distance* enfin : qui semble être à la fois condition et limite. Elle est affaire de tenue en tout cas. *Disto*, c'est se tenir à l'écart mais c'est aussi être différent. La même tenue que l'on retrouve dans l'épistémologie. Le même écart que l'on déniche dans distinction. Mais je remarque, non sans intérêt, que si distinction désigne aussi l'élégance et la prestance sociale, tout comme *mundus*, mais en grec désignait aussi l'ornement des femmes, tinguo - τεγγω en grec - indique le fait de mouiller, de teindre ou d'amollir ... Cette distinction, cette mise à l'écart qui me permet de penser les choses en ne restant pas dans le confus et le chaos, est effectivement un acte, une posture : où je me tiens mais en réalité me pose, me fiche à l'écart et où je décolore, désenjolive le monde ; le détrempe et, si l'on suit le sens grec, le durcit. Il y a de l'exil dans cette mise à distance ; il y a de l'écran dans cette séparation. Tout à l'air de se passer comme si la connaissance n'était possible que de loin, et partiellement et c'est bien après tout le cas. Dans l'acte de connaître, il y a ce *je n'en suis pas* qui me fait étranger à ceci même que je cherche à approcher. Qui me constitue en même temps que

me rend impuissant Il n'est rien de plus beau, mais tragique aussi, que cette quête de ce qui fuit ou s'enfuit à mesure qu'on le veut approcher. Qui pense à la fois se tient coi et crie - victime autant que prédateur - préservé seulement du pire par son impuissance même.

## 17.2 Tout reprendre

Le savoir a partie liée avec la vision : tout notre vocabulaire le proclame - théorie, évidence, contemplation, intuition ...- mais n'échappe pas pour autant de la division. Le geste même de la pensée, parce qu'à sa manière elle est action, c'est d'abord de distinguer, d'analyser, de découper. Son rêve, à la fin, celui de la grande synthèse, serait de réunir mais quand elle y parvient, elle se fait dogme.

Tel qu'il se présente aujourd'hui, le savoir (scientifique) est éparpillé entre des zones différentes (physique, chimie, biologie ...) qui ne communiquent pas toujours bien entre elles et n'ont en réalité de commun que le langage mathématique qu'elles utilisent. Très loin, et de plus en plus de la grande synthèse rêvée au XIXe, très loin de toute dogmatique.

C'est sans doute en ceci que Conche aura eu raison : entre une pensée qui se veut résolument philosophique et la foi, il y a radicale incompatibilité ; Bachelard n'avait pas dit autre chose à propos des sciences.

Oui, il aura fallu tout reprendre : je ne pouvais décidément pas, d'un côté, me défier des dogmes en tout genre auxquels je fus confronté et, de l'autre, fonder toute ma démarche sur un credo. C'eût été encourager ce que je dénonçais. Il eût de toute manière été malhonnête de prétendre chercher ce que je croyais posséder. C'eût été en outre me condamner à la glose, à l'interprétation, au commentaire. Il me fallut prendre mon parti de l'éparpillement des savoirs et demeurer vigilant devant toute synthèse trop bien huilée pour n'être ni dangereuse ni malhonnête.

On n'entre décidément pas en philosophie en faisant comme si ! Tricher se voit ! Aucune solution n'est à rechercher *dans le cahier du maître* comme le rappelait Bergson : de ce point de vue en tout cas Descartes reste indépassable. Il n'est pas vrai que nous puissions faire l'économie de cet arasement initial.

Ce ne me fut pas un travail mais un engagement ; il n'a pas de cesse et n'en peut avoir. Curieux chemin en tout cas où l'on est en brillante compagnie - il y a bien pire commerce que celui de Platon, Spinoza, Anaximandre ou Conche ... - mais où l'on demeure pourtant invariablement seul. On ne pense pas bien dans le brouhaha de la place publique : l'image n'est pas fausse qui fait du philosophe cet être à l'écart qui paradoxalement s'éloigne d'autant plus qu'il cherche à s'approcher de l'humain ... Exil, encore. Écart des vanités du

monde, ce qui n'est pas grave ; des autres souvent ; des siens, ce qui l'est beaucoup plus ; et, parfois, perte totale de la sensation de la durée comme si rien des trépidations du siècle ne pouvait altérer cette quête étale qui contrefaisait parfois l'éternité. Je mis longtemps à trouver non une vérité mais un chemin ; ceci a un nom : *méthode*. La tâche m'en fut assurément facilitée par la faillite globale de ces grands systèmes qui m'avaient néanmoins appris à me poser, me battre et débattre. Subitement, après les engouements frénétiques pour les idéologies ... la grande débandade, la désertion et, parfois, la trahison. Il faudrait sans doute écrire l'histoire de cette abdication en rase campagne qui vit la victoire, par défaut mais par lâcheté aussi, du pragmatisme libéral le plus éhonté ; toujours est-il qu'on cessa ici et là de croire ; on n'en pensa pas mieux pour autant. Les uns se mirent à compter ; d'autres à s'affairer ; certains même s'entichèrent de diriger. Le silence de la médiocrité plana sur le désengagement de tous. Fin de l'histoire !

Au moins pus-je m'ébattre à ma guise sans craindre le regard sourcilleux de celui-ci ou celui-là. Dans le camp des déserteurs, les aveugles étaient rois ...

Mais on ne bâtit rien sur du sable : Descartes l'avait joliment esquissé. Il faut un point d'appui !

Le mien fut quelque chose que j'ose à peine nommer *voix intérieure* et pourtant il s'agit bien de cela. Quoique je fasse ou pense, quand bien même je l'eusse préalablement passé au crible de la critique ou à l'acide du doute, je ne pouvais faire fi de ce *sentiment* - mais en était-ce un ? - que ce fût juste ou non - dans les deux sens du terme. Je l'avais compris depuis longtemps : il n'est pas une de nos actions qui ne suppose une évaluation implicite - une idéologie ou une métaphysique ; pas une de nos pensées qui ne porte en elle un axiome préalable. Or tout ensemble, évaluation, idéologie, métaphysique, axiome, tout ceci m'entraînait toujours dans le même sens. J'eus beau me dire que c'était ici l'ultime rémanence d'un Sur-moi que je n'eusse pas suffisamment décrypté, ou la viscosité de préjugés plus résistants que je ne l'eusse désiré, leurs voix susurraient toujours. Oh je n'étais pas le seul : après tout Socrate n'évoquait-il pas son démon ?

Cette voix avait tout de l'immédiat : non pas le fruit de quelque raisonnement ou de quelque observation ; quelque chose au contraire d'originaire, toujours déjà présent comme une pierre d'achoppement où j'échouais sempiternellement, une voix que je ne pouvais taire. Un scandale, oui, ce que le grec nomme σκανδαλον - piège, obstacle pour faire tomber. Pouvais-je oublier que Kant avait barré la route d'une intuition intellectuelle, d'un mode d'appréhension qui fût immédiat comme l'est l'intuition sensible, mais portant sur

l'idée, l'abstrait sans pour autant être le fruit de la transaction d'un raisonnement, d'une déduction, d'une argumentation ? Elle était là, pourtant, qui résonnait.

Qu'était cette voix que ne pouvais s'éteindre ? de quels abysses ou de quelles hauteurs surgissait-elle ? de quelles illusions ?

Je ne pouvais cependant pas oublier que c'était ce même terme - σκανδαλον - que l'on retrouvait dans *1 Pierre, 2,8*

> *L'honneur est donc pour vous, qui croyez. Mais, pour les incrédules, La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient Est devenue la principale de l'angle,*
>
> *Et une pierre d'achoppement Et un rocher de scandale; ils s'y heurtent pour n'avoir pas cru à la parole, et c'est à cela qu'ils sont destinés.*

D'achoppement la pierre était devenue d'angle : la même inversion qu'entre la sagesse et la folie *(1Cor,1,25*) !

Piège ou soutènement ?

## 17.3 Voir, savoir ? valse hésitation entre voir et entendre

La langue nomme cela *intuition* qu'elle ne distingue pas toujours, au moins dans l'usage courant de prémonition. Avoir de l'intuition y revient souvent à anticiper, prévoir mais toujours avec cette idée que le raisonnement n'y eût aucune part. L'allemand quant à lui dit *Empfindung* - Kant utilise ce terme notamment. S'y entend *trouver* justement, plutôt que de chercher, mais aussi découvrir, rencontrer liée à la particule *emp* la particule - éloignement, encore et toujours. *Intuieri*, en revanche, suggère plutôt l'image, le regard mais attentif que l'on porte sur quelque chose quand l'*intuitio* désigne l'image réfléchie par le miroir.

L'intuition hésite ainsi entre image et son, qui auraient néanmoins en commun d'être des instantanés ; des flashs et, pourquoi pas, des aveuglements.

S'agit-il de cette *imagination* scientifique qu'évoque Bachelard par exemple et qui fait la démarche rigoureuse partir en réalité toujours de la fin - de cette hypothèse surgie non pas de nulle part puisqu'elle s'appuie sur tout le corpus de connaissances et d'expériences déjà acquis, mais d'on ne sait où tant elle échappe au labeur et à l'effort, toujours inédite, souvent intempestive ? Mais est-ce un hasard si on l'appelle imagination cette faculté de se former des représentations abstraites ? Est-ce véritablement un hasard si elle jouxte si intimement ce qui fait le prix de l'art et le mystère de la création ?

La pensée est toujours pensée de quelque chose qui ne m'est peut-être pas donné - au sens où quelque puissance céleste en ferait présent ou bien vous y appellerait, mais à coup sûr qui s'incruste aux prémisses de toute démarche, comme un principe, ou un axiome.

Voici l'alpha. Qui demande à être analysé, prouvé ou vérifié, et se retrouve donc à la fin, comme conclusion. Voici l'omega.

## 17.4 Premier récit : le don de la loi au Sinaï

Première configuration - apparemment la plus dogmatique - celle de la Révélation où le principe se présente comme un donné irrécusable ... et d'abord une exception. Même si la parole est transmise par le truchement d'un intermédiaire prophétique, Dieu y intervient directement. Moïse est prophète : *interprète des dieux* dit le dictionnaire, non, plutôt transmetteur. On peut y considérer la figure emblématique de tous les dogmatismes et, certes, les interprétations littérales qui en furent faites n'y contreviennent vraiment pas ; on peut aussi, simplement, y voir posé le fondement de la loi, le principe de la loi et entendre alors la révélation comme la simple mise en évidence de la nature axiomatique de toute pensée, de toute philosophie, de tout droit.

Mais il y a plus : cette histoire prend place sur les hauteurs, sur une montagne. Elle est, dans l'ordre de l'exhaussement le point extrême accessible ; un point limite - celui, précisément que la tour de Babel avait transgressé. Cet épisode, en même temps qu'il dit la loi transmise ; en même temps qu'il préfigure tous les actes de transmission, en même temps qu'il consacre la prééminence de la Parole sur l'acte violent, dit la frontière en même temps qu'il fonde une alliance, en même temps qu'il est lien.

Une frontière, oui, qui sépare le divin de l'humain, une frontière symbolisée par le Sinaï, mais une frontière à nouveau qui laisse apparaître ses trois couches : au bord intérieur ce qui protège : Dieu ne se montre que de dos. (Ex, 33,18-23) ; au mitan, Moïse qui est le grand traducteur mais qui avant de transmettre fait passer du registre de la lumière et donc de la vue à celui de la parole et donc de l'ouïe ; au bord extérieur, ce qui défend, interdit, menace contre toute intrusion, le peuple maintenu à l'écart au pied de la Montagne, la colère divine lors de l'épisode du Veau d'or mais surtout ce buisson ardent qui aveugle, cette face de Dieu qui ne se pourrait voir sans périr ...

Comment oublier que, repoussant le peuple au pied de la montagne, Dieu se laissa bien moins voir qu'entendre ... Moïse peut bien s'approcher, il sera ébloui et ne verra finalement Dieu que de dos, s'il entendit sa voix tonitruante.

Voici relation étonnante : la frontière entre le divin et l'humain est marquée et dans l'épaisseur de son trait, il y a bien cette porosité qui par semi-conduction laisse passer le message, laisse tonner la parole. En revanche, la vision reste impuissante : la lumière aveugle et marque comme si l'ouïe était, contrairement à nos habitudes de pensée, faculté

plus ample, plus féconde.Dieu est celui qui voit mais ne peut être vu - semi-conduction ; celui qui parle et peut être entendu - dialogue, réciprocité. A sa façon, le récit raconte, au moins du point de vue de l'homme, l'immense supériorité de l'ouïe sur la vue

## 17.5 Second récit : Panoptès

Le grand rêve d'un J Bentham aura été, on le sait, de voir sans être vu ; celui de Junon de surveiller son intempérant époux.

M Foucault dans *Surveiller et Punir* avait en son temps montré ce qui pouvait se jouer de pouvoir dans la visibilité et l'exigence de transparence sociale que réalise l'invention de la police. Punir efficacement et justement impliquait de tout savoir et donc de tout voir. L'ironie et le grand effort d'arasement rationnel feront que la surveillance - prison - deviendra la forme emblématique de la punition, tout juste distincte en durée selon la gravité de la faute commise. La vue est ici figure autant de prévention que de sanction. Une figure de pouvoir. Semi-conduction encore, puisqu'il s'agit pour une autorité qui se voudrait efficace de voir sans être vu. Celui qui est sujet, soumis, c'est justement celui qui reste toujours visible, repérable. La vue est ici auxiliaire du pouvoir au moins autant que du savoir.

Mais plus riche d'interprétations sans doute que cette histoire *réelle*, celle que reprend Ovide dans ses *Métamorphoses*. Junon, agacée par les infidélités de son divin époux cherche à le prendre sur le fait. Elle a besoin pour cela de quelqu'un qui ne se laisserait pas abuser par les constantes métamorphoses de Jupiter, de quelqu'un qui verrait tout, tout le temps. Il s'agit de Panoptès - Πανόπτης - aussi nommé Argos qui a la particularité d'avoir des yeux sur tout le corps ce qui lui permet de voir tout, tout le temps aussi puisque lorsqu'une partie de ses yeux est endormie, l'autre veille. Bentham, assurément, devait connaître cette histoire : c'est après tout la même que celle de nos hôpitaux, prisons ou école ...

Voici Jupiter pris au piège de la vue - à proprement parler, *surveillé*. Panoptès le voit se métamorphosant et donc n'est trompé ni par l'agilité ni par la ruse. Tout savoir c'est tout voir. La vue, suprême dispositif du pouvoir ? Pas sûr ! Jupiter, ne s'avouant pas vaincu, fit appel à Mercure (Hermès) le dieu des messagers, des commerçants et des voleurs mais aussi l'inventeur de la musique. Le voici charmant Panoptès de cette musique inédite qu'il n'avait jamais entendue ... et l'endormant ou, selon les versions, l'émouvant tellement qu'il en eût tous ses yeux embués de larmes. Il ne lui reste plus qu'à le tuer.

Voici l'audio prenant le pas sur le visuel. Le discours sur l'image. Nous n'en sommes jamais revenu. L'âge classique, rationaliste jusqu'aux délices, n'aura de cesse de déconsidérer

les sens pour la part fallacieuse qu'ils véhiculaient : l'image n'était plus seulement faible, elle devint trompeuse. Savons-nous, qu'en jetant ainsi le discrédit sur elle nous ne faisons pourtant que reprendre les termes de l'antique discorde de l'iconoclasme que le second concile de Nicée (787) n'épuisera pas.

## 17.6 Troisième récit : le poète juif assassiné

Le héros Paltiel Kossover, pris dans la tourmente des purges staliniennes, se voit condamné à ne pas parler, pas même à penser - celle-ci n'est-elle pas un dialogue intérieur aux dires de Platon ? Il est condamné à la pire des tortures, pour un poète, mais pour tout homme, assurément, ne plus pouvoir passer à l'acte de la parole. Comment oublier ?

> *Le Rabbi de Worke se trompe. Il dit que le cri le plus haut est celui qu'on contient. Non. C'est celui qu'on n'entend pas ; c'est le cri qu'on voit.*

La torture absolue, suggère-t-il, c'est quand le chemin de la parole est barré. Autre façon de dire, comme le laissait entendre Ovide que l'ouïe prévaut sur l'image. Un peu comme si l'humanité de l'homme se jouait plus sur les sons que sur les images ou que dans le partage entre le divin et l'humain, l'image fût la prérogative de ce dernier ou que, puisque représentation du réel de toute manière il y a, celle que pût offrir la musique parce qu'universelle, ou la parole, parce qu'abstraite, fût plus ample, riche et, finalement fidèle, que l'image si brouillonne, confuse et entremêlée - si fallacieuse, pour tout dire. Ou que le silence fût toujours signe de mort ce que l'on sait vrai tant pour les relations humaines que politiques. Il n'est pas vrai que l'on puisse faire silence, fût ce dans sa tête : ce qui raisonne fait en réalité vacarme immense. C'est être que faire musique.

Mais il dit plus : l'épouvante quand les images cessent de se transformer en mots !

Oui, il y a un chemin mais il est unilatéral - semi-conduction ai-je écrit : l'acte de la création va de la Lumière éblouissante à la parole, mais pour moi, le chemin est barré qui va du *lux fiat* à l'effervescence de la lumière. Qui me crée et parle me considère au moins comme un être susceptible d'entendre, de comprendre, de choisir, d'obéir ou d'aller ailleurs. Sa parole me constitue. Vouloir remonter au delà de la Parole, se nicher sur le promontoire de l'infini, c'est, au-delà de toute logique vouloir penser au-delà des principes, remonter à l'instant d'avant et faire exploser toute cohérence.

Il n'y a rien au delà des principes ou rien qui n'aveugle, indéfiniment. *J Bosch* représente la création sous la forme d'une sphère fermée sur elle-même et, paradoxalement, si un rayon de lumière l'illumine, tout alentour n'est qu'ombre et obscurité. C'est à peine si l'on repère, en haut à gauche, un homme tenant un livre : Dieu dont l'inscription, reprenant un verset

d'Isaïe énonce *Lui parle, ceci est. Lui commande, ceci existe.*

Voici qui me ramène à Platon : certes, la lumière y est au-dehors à quoi il faudra lentement s'accoutumer ; chaque étape de la sortie sera ainsi accompagnée d'éblouissements soulignant combien la conversion ainsi engagée est loin d'être aisée. Mais Platon n'avait-il pas souligné combien la redescente dans la caverne représentait symétriquement la même gêne, un aveuglement tel qu'il faudrait contraindre les philosophes à reprendre ce chemin et s'y occuper des affaires humaines ...

Voici qui me ramène à Thalès que trop de lumière empêchait d'observer ciel et étoiles et qui ne dut qu'au puits où il descendit de pouvoir enfin contempler. Comme si ce n'était pas l'ombre qui empêchait de voir, mais la lumière ou que, plus justement ce fût le contraste d'entre les deux, la différence ou mieux, la frontière, qui rendît la vision possible.

Et si tous nos modèles étaient inversés ? Que ce ne fût pas à l'extérieur qu'il fallût chercher mais à l'intérieur - de la caverne, de nous mêmes ? - et que la langue eût définitivement raison d'ériger impulsion en antonyme parfait d'expulsion ?

Comment ce globe transparent ne ferait-il pas songer à cette intégrale des perspectives, à cette croisée des points de vue qui ferait le savoir total ? Comme si la création n'était autre que la représentation géométrale du divin.

## 17.7 Intuition ou vision intérieure

> *L'intuition est un don sacré et la rationalité en est un loyal serviteur.*
>
> *Nous avons créé une société qui honore le serviteur et a oublié le don*
>
> *Einstein*

Voici qui me ramène à l'intuition - à cette parole intérieure qui subitement m'apparaît non plus comme une voix mais bien au contraire comme une vision. Maître Eckart le suggère :

> *Si l'âme était capable de connaître Dieu sans le monde, le monde n'aurait jamais été créé pour elle. Le monde a été créé pour l'âme afin que l'oeil de l'âme s'exerce et se fortifie pour supporter la lumière divine. Comme l'éclat du Soleil ne tombe pas sur la Terre avant d'avoir été, au préalable, atténué dans l'air et répandu sur d'autres choses, parce qu'autrement l'oeil de l'homme ne pourrait la supporter, la lumière divine est d'une puissance et d'une clarté telles que l'oeil de notre âme ne pourrait la supporter si notre regard n'était pas affermi par la matière, élevé par des images, dirigé vers la lumière divine et progressivement habitué à elle. L'œil dans lequel je vois dieu est le même que celui dans lequel dieu me voit. mon œil est l'œil de dieu sont un seul et même œil, une seule et même vision , une seule et même connaissance, un seul et même amour.*
>
> *Maître Eckart Sermon 32*

L'écran encore, qui est le monde en lui-même, protecteur, comme si la conversion ne pouvait être qu'un long moment d'accoutumance ou qu'exister fût une indécise accoutumance à l'être. Un monde qui nous épargne la mégalomanie de nous prendre pour le divin, mais un monde qui est l'exacte interface d'entre lui et nous. Ce qui suppose que le

monde soit quelque chose comme le regard divin porté sur sa création et qu'il me puisse à raison d'efforts, de veille, devenir demain le regard, désormais supporté que je puis jeter vers Dieu.

J'aime assez cette idée d'une connaissance qui s'exhausse pour bientôt dépasser la limite de nos points de vue si particuliers, dépasser celle des mots et atteindre ce point, à la frontière, où tout s'évide d'être évident.

Alors oui, quand même : Kant a peut-être tort, il y a bien, troisième voie d'entre la raison et l'intuition sensible, une intuition qui dépasserait les limites des deux premières, mais qui précisément, au lieu d'être une voie serait une vision, serait, puisqu'il en fait écran, l'autre côté du miroir du monde.

Que nous ayons désappris le monde, je ne le sais que trop ; qu'il nous faille en retrouver le chemin, je n'en doute pas. Nous en usons et l'usons trop pour le regarder encore, lui qui est pourtant l'œil de l'infini ...

Mais je sais désormais que si savoir il y a, il se conjugue en images qui seules m'en augmentent.

## 17.8 Écrire ? Parler ? être en veille

Je comprends mieux pourquoi me hante l'écriture et trouble la photo. Pourquoi je tente là une morale, ici une métaphysique après avoir abandonné tout espoir d'une écriture esthétique.

Je ne puis pas dire que j'aie trouvé ni plus que je sois perdu : je tourne autour d'une image qui se sera lentement extirpée de la confusion initiale pour laisser émerger, ici un peu, là de plus en plus, des îlots de sens.

D'aucuns (fut ce Picasso, ou bien Einstein, je ne sais) affirmèrent avoir d'abord trouvé et cherché ensuite : élégante manière de suggérer l'éblouissement initial qui vous survient toujours de manière inopinée, en l'ayant certes toujours désirée mais ne pouvant la susciter par aucun labeur. Je sais juste que le chemin de la raison, tout incontournable qu'il soit, ne sera jamais qu'une des formes, pas même la plus prodigue, du regard qui se porte vers cet infini qui nous interpelle ; qu'entre l'esthétique la plus apurée et la méditation la plus précautionneuse, il doit bien exister, oui, un intervalle où se nicherait ce dont désormais je rêve : une image qui parle ; une page qui dessine ; un argument qui chante.

L'opéra, à coup sûr, s'en approche. Je rêve d'une philosophie qui eût les accents de la Flûte enchantée ... récit et musique mêlées.

Mais si le monde nous voit, s'il s'intercale d'entre nous et l'être pour nous en rendre la lumière seulement supportable, s'il fait ainsi *écran*, comme le conçut Maître Eckart ; qu'il fût ainsi à la fois ce qui cache, filtre et révèle tel l'évantaire qui s'offre comme une invitation à goûter la vie, se pourrait-il vraiment qu'il ne se fît pas entendre ? les espaces infinis nous desservent-ils comme autant de silences éternels comme le crut Pascal ? Les astrophysiciens ne seraient-ils pas mieux dans le vrai, qui ne cessent de scruter *le bruit de fond du monde*, le lointain écho de l'explosion initiale ?

Alors oui la légende aurait raison qui fit la musique s'inventer bien longtemps après la lumière ...

Mais comment oublier que c'est elle qui, à la fin l'aura supplantée : Hermès emplit tant de larmes les yeux de Panoptès que ce dernier, aveuglé, ne put se défendre et succomba *. Les iconoclastes ont peut-être raison finalement de juger l'image trop pauvre, même s'il est sot de s'en dispenser, absurde de l'interdire ...

Écoutons, prêtons plutôt l'oreille et souvenons-nous : Narcisse lui-même succomba, aveuglé par sa propre image ; ne restait plus à Écho, éperdument amoureuse, qu'à répéter son adieu, et plus tard à répercuter les gémissements des Dryades. Le son, décidément, certes succède, mais survit à l'image ... Il n'est peut-être qu'en Dieu que les deux coïncident : son Esprit planait peut-être au-dessus des eaux mais en même temps que tonitrua la Parole originaire, éclatait la lumière ... Est-ce ceci, Eckart, que nous ne parvenons pas à supporter, cette connivence intime d'entre musique et lumière ? Aurions-nous des oreilles trop faibles pour endurer cette enchevêtrure de l'être qu'il faille ainsi nous la retraduire en paraboles - en images donc ?

> *Que celui qui a des oreilles pour entendre entende (Mt, 11, 15)*

Pourtant, avant même que nous ne nous extirpions de la matrice originaire, avant même que nous ne fermions les yeux d'être éblouis d'une lueur soudaine - mais je ne puis même pas écrire *souvenons-nous* - ne fûmes-nous pas engloutis de bruits, de voix ... de musique ?

Le premier bruit, la première répétition, le premier rythme qui est cadence, scansion autant que chute, ou danse peut-être : les battements du cœur maternel. Au plus loin de notre amnésie, qui nous pétrit néanmoins, avant même que de l'extérieur nous parviennent les échos lointains et sans doute déformés de la voix, ce battement, cette période, cette proportion qui noue la première encolure et invente le réseau.

*Dans la plaine*

*Naît un bruit.*

*Hugo*

Du plus loin qu'il me souvienne, de mes premières inquiétudes ou ultimes interrogations, voire les leçons initiales que j'aurai quêtées auprès d'un père taiseux demeurent toutes liées à ces accords fervents de JS Bach dont il ornait sa si difficile présence comme d'une précieuse éclisse. Pas un dimanche où nous ne l'accompagnions dans l'écoute d'une cantate. Rituel obligé de mon éducation, passage étroit où s'infiltra la parole qu'il ne put prononcer : la musique m'est fondation, pas envolée.

Je le sens, je le vois, je le sais, depuis toujours ce monstre prolifique de puissance et d'exaltation comme si je l'avais toujours connu. Sa musique ne s'offre pas à moi, ne me pénètre pas, elle sourd de mes tréfonds et m'atteste comme une relique qu'on eût enfouie pour mieux scander le temps des fondations. Rien ne m'est pourtant plus lointain que ces raideurs luthériennes, rien ne m'est plus proche que cet entrelacs intime du souffle et des cordes, où j'imagine que se fait chair la parole.

Qu'est-ce être au monde, y advenir en premier lieu, sinon recevoir, tant et tant. L'enfant que je fus eût tôt le pressentiment que ce qui alors lui fut donné, un jour, il faudrait non pas le rendre mais l'offrir à son tour. Tout entier à l'écoute, éponge ou antenne, je ne sais, je prenais, oui, je crois, j'avalais les paroles. La candeur est sans doute faite de ceci qu'il n'est pas malséant de n'être encore qu'oreille. Mais tout ce qui alors me pénétra et me construit, qui de l'extérieur tissa les liens qui m'obligent encore, je crois bien qu'il fut l'écho sonore de ces accords et jointures. Là, à la surface de ma peau qui parfois aura tressailli, ici, à l'aboutage du siècle et de l'intime, le sens me put apparaître et le goût de comprendre se repaître parce que, justement, musique, accords et contrepoints ne m'étaient pas seulement offerts de l'extérieur mais surgissaient du plus profond de moi, de mon histoire, de mon chemin.

Je ne sais pas finalement qui de nous ou du monde répercute l'autre : je pense souvent à cette malheureuse Écho condamnée à répéter l'ultime parole prononcée. Elle n'est finalement pas si maudite de ne pouvoir être singulière : il n'est pas d'apprentissage, c'est vrai, sans répétition. Mais il y va de plus grave encore : il n'est pas d'humanité qui se soutienne. Le monde nous regarde au moins autant que nous le regardons - sans doute mieux que nous ; au reste. Le monde nous fait-il écho ou bien à l'inverse est-ce nous qui le réverbérons ? Qu'importe au fond : c'est ainsi que commence le dialogue ; qu'émerge le sens.

Et ne détesterait pas qu'il épousât les accords d'un *Vergnügte Ruh*

C'est une affaire de théologie que de comprendre ce que signifie le Verbe soudainement animer le monde et lui donner forme ; une affaire de maternité de sentir ce que signifie la chair brusquement se faire chair. Une affaire de morale de voir ainsi s'intriquer vue et ouïe et se mettre en réseau pesanteur et grâce. M Serres dans *Musique* a consacré de longues pages au récit de la *Visitation* que propose Luc. Sans trop s'y attarder, on y retrouve l'idée d'une continuité entre le bruit de fond du monde et la parole et certainement pas d'une rupture. Être au monde c'est être sans cesse en face de rythmes, ceux du cosmos, du cycle des jours, de ceux de notre corps, de notre voix, même. Des trois récits qu'il offre, celui de la Visitation se présente effectivement comme une pièce de musique où chaque son fait écho à l'autre pour s'achever dans la glorification : quoi d'étonnant alors que ce soit ainsi le *Cantique de Marie* qui serve de support au *Magnificat* ?

Au salut que Marie adresse à Elisabeth, répondent les premiers tressaillements du futur Jean le Baptiste. A quoi, comme en réponse, Elisabeth se sent emplie de l'Esprit Saint. En réponse toujours, la bénédiction adressée à Marie - qui constitue les premiers versets de l'*Ave Maria*. Mais cette bénédiction ne se contente pas à dire le bien - même si elle est déjà une réponse et atteste l'acheminement vers la Parole : elle est reconnaissance de la réalisation de la promesse : l'Incarnation. Marie en apothéose entonne son Magnificat ! Alors oui, on peut considérer que la Visitation est le contrepoint exact de l'Annonciation : par celle-ci la promesse que le Verbe se ferait chair ; par celle-là que la chair se fait Verbe?

Le chemin est tracé qui va du brouhaha initial au Message transmis : la Bonne Nouvelle est l'écho ultime de la grâce originelle. De traduction en réponse, de réseau en combinaison, ce qui n'était que bruit, qui pouvait paraître déflagration se mue en Verbe. On l'oublierait presque ce Jean le Baptiste qui eut pour mission de défricher le terrain : oui il courut en avant - précurseur - oui il fut le serviteur qui baptiserait le maître ; oui il illustre qu'au plus intime, l'être est chemin que l'on scande de prières et de chants. Il mourra, comme son maître. Jean l'écrira en son prologue : les ténèbres ne l'ont pas reçu. Parfaite antithèse en ceci de la Passion, la Visitation marque ce moment privilégié où l'homme écoute le monde. Mais ce sont ici des femmes et ce n'est sans doute pas un hasard.

Alors oui, la musique, universelle entre toute, est le précurseur de la Parole comme Baptiste le fut du Christ. Elle est, à l'intersection, transition et traduction, cette grande croisée qui métamorphose le tohu-bohu en sens. La musique scande l'Incarnation parce qu'elle est le langage du monde

## 19 Musique enfouie
יִידישלאַנד

Celle-ci encore transpire cette culture engloutie des stettl dont l'émotion me surprend. Ne surtout pas l'écouter à la lumière de ce qui s'est passé depuis, mais n'y jamais véritablement y parvenir : l'étrange tristesse teintée d'attente n'a rien à y voir. Pourtant c'est maintenant que ces voix se sont tues que l'on saisit combien irrémédiablement manque une mélodie au monde. Comme si les cultures humaines étaient d'amples mélopées que, de génération en génération, on se fût acharné à prolonger et qu'il y eût comme une béance soudain ouverte dans les strates de l'être puisqu'il n'est plus personne pour en désaltérer l'usure naturelle.

Oui, à l'autre extrémité du brouhaha, du bruit intempestif ou tellement mystérieux qu'il semble surgi des profondeurs éternelles et des infinités muettes, les clameurs d'enfants, les pleurs des femmes au chevet d'un disparu, ces émotions à la veillée où se pansaient les angoisses du siècle et s'inventait une solidarité par où résista l'humain, ces rythmes tellement anonymes qu'ils paraissent être ceux de la terre pour ceux-là même qui n'y eurent jamais accès, ces entrevues furtives avec le Rav, ces repas de shabbat où se mimait l'ultime écho d'une hospitalité même pas feinte, oui, ici, aux antipodes du bruit sourd du monde, ces chants, prières, ces litanies angoissées; ces histoires entendues et mille fois répétées, ces exégèses sempiternellement recommencées forment comme un tout, quelque chose comme le grand refrain de l'odyssée humaine.

Je ne sais si elles se disent ou se chantent, mais ces histoires[42] de loin en loin répétées qui, à leur manière prolongeaient le récit des aèdes antiques, disent quelque chose de l'harmonie de l'homme et du monde et qu'effacées désormais, elles auront laissé le champ libre au brouhaha.

Coincé comme un soupir intercalé entre deux croches, écartelé entre l'océan immense et soudainement quiet de l'histoire et l'appel du large, que puis-je d'autre sinon, pour le

[42] *Quand le Baal Shem Tov avait une tâche difficile à accomplir, il se rendait à un certain endroit dans la forêt, allumait un feu et se plongeait dans une prière silencieuse ; et ce qu'il avait à accomplir se réalisait. Quand, une génération plus tard, le Maggid de Meseritz se trouva confronté à la même tâche, il se rendit à ce même endroit dans la forêt et dit : « Nous ne savons plus allumer le feu, mais nous savons encore dire la prière » ; et ce qu'il avait à accomplir se réalisa. Une génération plus tard, Rabbi Moshe Leib de Sassov eut à accomplir la même tâche. Lui aussi alla dans la forêt et dit : « Nous ne savons plus allumer le feu, nous ne connaissons plus les mystères de la prière, mais nous connaissons encore l'endroit précis dans la forêt où cela se passait, et cela doit suffire » ; et ce fut suffisant. Mais quand une autre génération fut passée et que Rabbi Israël de Rishin dut faire face à la même tâche, il resta dans sa maison, assis sur son fauteuil, et dit : « Nous ne savons plus allumer le feu, nous ne savons plus dire les prières, nous ne connaissons même plus l'endroit dans la forêt, mais nous savons encore raconter l'histoire » ; et l'histoire qu'il raconta eut le même effet que les pratiques de ses prédécesseurs.*
*G. Scholem, Les Grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1973, p368.*

serment prêté mais pour la promesse de l'horizon, oui, que puis-je d'autre sinon en prolonger l'indéchiffrable écho ? S'il se peut encore.

Au Verbe tonitruant des origines, répliqua l'allégresse d'un cantique incroyable qu'on eût pu croire ne jamais s'épuiser. Nous, héritiers transis, étions ensemble ces voix ferventes d'un chœur fier et tonitruant qui parfois alla jusqu'à couvrir les grandes orgues et les borborygmes de nos petitesses.

Je l'ai compris un soir, parcourant les dernières lignes du *Dernier des Justes*. Je ne pus oublier jamais cette phrase qui me meurtrit

*Les voix mouraient une à une le long du poème inachevé **

Bientôt il n'y aura plus personne pour prolonger la puissance éternelle de notre reconnaissance originaire.

Alors oui, se taira le monde et je crois bien que c'est ceci qui m'effraie.

---

## 20 Bruits ...

*« La musique, c'est du bruit qui pense ». Victor Hugo*

*« La musique est une mathématique de l'âme qui compte sans savoir qu'elle compte ». Leibniz*

Voix qui s'éteignent, voix qui enflent ... mais tout-à-coup au lieu de ce *vieux poème d'amour qu'ils traçaient en lettres de sang sur la dure écorce terrestre*, qui suit presque le même rythme mais semble pourtant ne plus jamais pouvoir d'éteindre, ***un chorus universel de haine et de proscription*** !

Se pourrait-il qu'amour et haine se fissent aussi simplement face à face ? Pourtant du bruit, léger mais si étrangement lointain d'abord, au *Magnificat* ivre de ferveur, il n'y a pas de rupture. Le son qui se donne à moi, celui qui me parvient pour peu que j'y prête l'oreille, éclate, tonitrue, parfois murmure mais il ne se fait musique que pour autant que je lui donne un sens.

Je ne puis m'empêcher de songer à cette formule - presque universelle à force d'être reprise par tous - *la nature est belle mais elle ne le sait pas* ! Ne parviens pas à oublier non plus, à l'inverse *l'homme-loup, l'homme-renard, l'homme-castor rassemblant en lui toutes les ingéniosités animales, celui dont la tradition rabbinique dit que la terre refusa à Dieu une poignée de sa boue pour lui donner forme, et dont les contes arabes assurent que les animaux tremblèrent quand ils aperçurent ce ver nu* (Yourcenar) Comment concilier ces deux images si parfaitement contradictoires d'un homme seul capable d'exhausser une nature bellement ordonnancée mais tout aussi vite

enclin à la dévaster ? C'est au fond toute l'histoire de notre rapport au monde qui est ici résumé d'entre un monde que je désenchanterais d'un bruit plus brutal encore et du cri de mes angoisses, ou qu'au contraire je magnifierais de l'ériger en musique. Comment oublier la mégalomanie de qui n'est finalement qu'une *éloise dans le cours infini d'une nuict éternelle* (Montaigne) qui s'empêtre pourtant non sans abrupt entêtement dans ce récit ***plein de bruit et de fureur*** (Shakespeare) ?

Chez Hugo le bruit enfle jusqu'à la démesure et manque de peu d'écraser les hommes

*Cris de l'enfer! voix qui hurle et qui pleure !*
*L'horrible essaim, poussé par l'aquilon,*
*Sans doute, ô ciel ! s'abat sur ma demeure.*
*Le mur fléchit sous le noir bataillon.*
*La maison crie et chancelle penchée,*
*Et l'on dirait que, du sol arrachée,*
*Ainsi qu'il chasse une feuille séchée,*
*Le vent la roule avec leur tourbillon !*
*Les Djinns*

mais tout aussi progressivement qu'il avait eu grandi, il s'épuisera bientôt ...

*Ils sont passés ! - Leur cohorte*
*S'envole, et fuit, et leurs pieds*
*Cessent de battre ma porte*

ce qui n'est pas le cas de la calomnie qui s'achève en chorus universel ...

Chez Hugo, l'espace, bienveillant, écartera bientôt la menace ; chez Beaumarchais, au contraire, c'est la malignité qui au final efface l'espace.

*On doute*
*La nuit...*
*J'écoute : -*
*Tout fuit,*
*Tout passe*
*L'espace*
*Efface*
*Le bruit.*

Beaumarchais n'envisage que le bruit d'entre les hommes. Pesanteur.

Hugo, quant à lui, devine les forces malignes avalées par un espace protecteur. Légèreté.

L'un ne cesse de grandir et illustre combien le mouvement ascendant sait être figure du

mal. L'autre dans une dynamique horizontale s'éploie au point d'occuper presque tout l'espace mais cède à la fin ...

Je devine la geste originelle au dialogue qui me crée : comment m'ordonner de ne pas tuer si je n'étais capable ni de l'entendre ni d'y obéir i.e de l'écouter ; comment me l'ordonner encore si j'étais substantiellement incapable de m'y conformer ? C'est cela qui distingue la parole du bruit : celle-là n'est pas dénégation, mais appel de l'autre, convocation dans l'être.

La musique est le *dialogue que j'entretiens avec le monde.* Ne faisons pas d'elle le parangon d'une communication universelle : c'est de n'en avoir pas que la musique parvient à prendre tous les sens. Il faut prendre dialogue au plein sens du terme : διαλεγω signifie sans doute converser, s'entretenir avec mais d'abord *mettre à part, choisir, trier*.

Mais nous savons la plasticité des tendances, n'ignorons pas l'ambivalence des sentiments. Ce serait trop simple ; trop binaire ; pour tout dire trop manichéen - même si toute notre éducation nous aura appris à nous délecter des harmonies savantes et de nous tenir à l'écart de ces notes que l'on nomme fausses mais qui ne le sont que parce qu'elles n'occupent pas une place idoine.

Mais justement : il ne s'agit pas de sentiment

> *Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Jn, 3, 16*

Le terme - αγαπαω, cité 117 fois dans le Nouveau Testament, y a la particularité de désigner en même temps la relation Dieu/homme et celle qui doit prévaloir entre les hommes, c'est à dire à la fois un état de fait et une vertu à réaliser. Il couvre donc, verticalement comme horizontalement tout l'espace. Traduit en latin par caritas, charité, d'où l'anglais a tiré *care*, le terme ne donne pas toute sa dimension :

- *du côté de Dieu* il désigne une relation indéfectible avec la création comme s'il était impossible qu'il en détournât jamais le regard. Quand bien même cette relation pût à l'occasion s'accompagner de courroux, et se solder par le Jugement, elle ne saurait jamais se conjuguer en terme d'indifférence. Remarquable à cet égard que le terme, s'il signifie aimer, chérir, veuille aussi dire avoir une préférence et que le verbe correspondant signifie à la fois être satisfait et être irrité ... Le bruit de fond du monde, qu'il se conjugue en terme de don ou de colère, qu'importe ici se décline en terme de dilection voire de prédilection. Qu'elle engage l'humain universellement. Terme curieux, au reste, que celui de dilection que l'on n'utilise plus dans la langue moderne sous la forme de *pré*dilection mais qui par sa construction - præ dilectio - désigne à peu près tout ce qu'il y a à entendre ici :

*l'approche vers*, le fait de se mettre au devant de ; le *rassemblement* que donne lego (idem) en grec ; la *distinction* et donc aussi la mise à l'écart, en tout cas le tri, la séparation que donne dia

Comment dire mieux combien il s'agit ici d'un processus continu où sans cesse se rassemble ce qui tend à se séparer mais aussi se séparer ce qui tend à se mélanger ? Le bruit de fond d'un monde en expansion réverbère en réalité un mouvement, une tension, comme on le dirait d'une main qui se tend et appelle l'autre. Moins contradictoire qu'ambivalent, moins l'écho s'une explosion initiale qu'un tourbillon.

- *du côté de l'homme*, il désigne à la fois les rapports qu'il devrait entretenir avec l'autre et donc un acte à accomplir, si peu évident qu'il faille y inviter et la vénération pleine de reconnaissance qu'il voue à son dieu. C'est ce terme qu'utilise le Christ (***Mt, 22, 37***) à deux reprises pour désigner les deux commandements principaux - *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée* - et le second qu'il déclare lui être semblable - *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* - autre façon de dire que l'accomplissement total de l'être réside dans l'équipotence entre la relation verticale et horizontale.

Il est un épisode troublant qui peut ici nous éclairer - qui clôt l'évangile de Jean : Jn 21, 15-19 : à trois reprises, le Christ demande à Pierre *M'aimes-tu* ? Mais si la question use du verbe αγαπαω, la réponse de Pierre, elle, utilise φιλεῖν. Ce n'est qu'à la troisième reprise, qui offusque d'ailleurs Pierre, que le Christ utilise lui-même φιλεῖν. Quel sens donner à cette question trois fois répétée ? Bien entendu elle est une référence explicite au triple reniement de Pierre ; sans doute dans sa répétition, vise-t-elle à souligner que le reniement est pardonné, qu'il n'entrave pas la mission à lui confiée (*Pais mes agneaux, mes brebis* ).

Mais l'essentiel n'est peut-être pas ici mais plutôt dans l'asymétrie entre question et réponse. Bruit !

Comment oublier cette longue série de défaillances ? La relation Dieu/homme est loin d'être simple qui met l'homme constamment en mesure de déjouer les plans divins : Aaron qui se laisse embarquer dans l'épisode du veau d'or n'est que la préfiguration du reniement de Pierre, qui lui non plus ne verra pas annulée pour autant sa mission pastorale. *Les ténèbres ne l'ont pas reçue* ! Au bruit de fond qui est appel et promesse de musique, répond souvent bruit et fureur.

La question en αγαπαω désignait bien plus qu'un sentiment si noble ou éthéré fût-il qui liât deux êtres, elle visait cet amour du premier commandement aimer *de tout ton cœur, de toute*

*ton âme, et de toute ta pensée* (καρδία ; ψυχῆ ; διανοίᾳ) ; une relation qui engage l'être entier dans sa triple dimension sentimentale, spirituelle et intellectuelle ; une relation qui mette en harmonie et donc dans un agencement ou rapport juste les différentes dimensions de l'être. La défaillance spirituelle s'entend ainsi comme une fausse note. Le bruit, ce sens que nous ne parvenons pas à donner à ce monde qui nous parle. Pour peu que l'on n'oublie pas que l'harmonie désigne à la fois la combinaison en un ensemble et la convergence vers un même but, que s'y niche ainsi à la fois une statique et une dynamique, que se conjuguent en quelque sorte ici chemin, vérité et vie, on comprend mieux la déclinaison de la question en trois ; on devine mieux combien le reniement n'aura pas été seulement manque de courage mais dissonance. Celle qui rompt le lien étroit entre les mots et les choses qui fonde le serment, comme le souligne justement Agamben, qui dénoue l'engagement. Celle qui fait Pierre récuser, même provisoirement, la place qui est sienne. Qui par le parjure, rompt et rend impossible l'exhaussement de la musique.

Troublante configuration que celle qu'installent les Évangiles où l'homme demeure ce grand perturbateur par qui malheurs et violences arrivent ; celui qui rompt l'harmonie moins en opposant son bruit au bruit de fond du monde que celui qui n'en sait pas extirper le sens. Celui qui n'entend pas ! Qui comprend parfois mais ne fait pas !

Je comprends mieux désormais en quoi la rumeur est bruit. Elle n'est pas uniquement refus du sens mais refus du monde. Je comprends mieux désormais ce qu'agapé suppose : ce lent arrachement à la pesanteur - l'invention de la musique.

Il n'est pas de texte qui ne le dise à sa façon : la pesanteur revient à un regard que l'on ne porte même plus, à une voix que l'on n'entend plus - ce qui ne serait encore que désolation - mais surtout à ces fureur et aveuglement qui nous feraient errer et enlaidir le monde.

Il n'est pas de morale qui ne se fonde sur cette paralysie qui nous réduit à être vagabonds de l'être ; sur cette empesage qui nous fait ignorer ce que nous devons faire. Pesanteur. Il n'est pourtant pas de morale qui vaille qui n'offre en réponse ne serait ce qu'une trouée d'espérance. Grâce. J'aime assez que la langue dise *rendre* grâce : oui, elle est la réplique, une réponse ... le commencement d'un dialogue interrompu. Chemin au sens où méthode est antonyme d'exode.

## 21 De la légèreté

> *l'absence totale de fardeau fait que l'être humain devient plus léger que l'air, qu'il s'envole, qu'il s'éloigne de la terre, de l'être terrestre, qu'il n'est plus qu'à demi réel et que ses mouvements sont aussi libres qu'insignifiants. Kundera l'insoutenable légèreté de l'être*

Curieuse époque que la nôtre qui frôle les catastrophes les plus impérieuses, flirte constamment avec la tragédie, quand elle n'y tombe pas, mais qui en même temps, vante les mérites insoupçonnés de la légèreté considérée comme l'antidote magique à nos tourments. Curieuse tradition que la nôtre qui n'a pas de mot plus dur pour fustiger quelqu'un que de le cataloguer comme superficiel, léger quand pour elle profondeur rime toujours avec gravité. L'âme légère est pourtant celle qui s'envole au mieux vers les cieux quand la lourdeur, souvent synonyme de grossièreté ou de vulgarité, demeure ceci précisément qui arrime au monde au point de promettre l'enfer.

Comment s'articulent pesanteur et grâce : la pesanteur poussée à son extrême est menace d'inhumanité, on l'a vu. Mais de quoi la grâce est-elle promesse ? De légèreté ou d'apothéose ? J'aime assez que le même mot puisse désigner ainsi à la fois l'érémitisme le plus acharné visant à dépouiller l'âme des ultimes scories du siècle et l'inclination oisive aux plaisirs faciles.

G Lipovetsky dans son dernier ouvrage en fait la marque de ce qu'il nomme l'hypermodernité : débarrassés des surplombs de la famille et des grands desseins des États, nous courrons avec gourmandise vers tout ce qui peut nous connecter à un monde désormais perçu comme un spectacle où foisonnent images et petites phrases, où la proximité d'avec l'autre ressemble plus à un spectacle de masse qu'à une réalité politique, rêvée ou recherchée. Tout passe par l'instrument, le plus léger possible, et nos attaches, tant politiques, professionnelles qu'affectives, s'essaient au volage au moins autant qu'au précaire. La légèreté fonctionnait autrefois comme un exutoire festif, et, souvent réservé aux élites, à la dureté du siècle ; c'est aujourd'hui l'inverse : elle est le fond même de notre présence au monde dont la gravité, toujours présente ne serait ce que dans les stress et autre précarité observable dans le champ économique, ne serait désormais plus que le tribut à payer.

Un esprit chagrin, *grand papa ronchon* dirait Serres, s'offusquerait assurément de tant de fuites en piaffant que tout fout le camp. Il est vrai que jamais, ce dont la suprématie de l'idéologie libérale est le témoin, jamais la fragilité des cadres ne fut plus criante ni que l'individualisme réduit au consumérisme joyeux sans doute mais empêtré de ses propres contradictions, ne fit autant florès.

Société en perdition ? je ne sais ! mais société qui joue avec le feu, frôlant à chaque instant la catastrophe, croyant se jouer d'elle ; qui semble fuir dans une course poursuite finalement angoissante le sentiment qu'elle conserve de sa propre frivolité. Ce n'est assurément pas la

première fois dans l'histoire humaine qu'on mît à bas l'ordre ancien. Ceci est arrivé à plusieurs reprises déjà, mais, ce qui est nouveau, c'est que nous ne savons pas, toujours pas par quoi le remplacer.

Où légèreté semble pouvoir prendre un sens précis : ne tenir à rien ; n'être soutenu de rien. Ne pas savoir où aller mais faire comme si ... Il m'arrive de songer que nos liens sociaux dérivent à peu près de la même manière que celles de ces cités gagnées par la peste et mises en quarantaine. Quand rôde la mort, plus rien ne vaut.

La valeur, on l'a dit, c'est d'abord ce qui pèse, qui donne à l'objet ou à l'être son poids: je veux comprendre ce paradoxe d'une pesanteur qui exhausse et d'une légèreté qui engloutisse. Est-elle seulement possible, comme le crut S Weil, cette pesanteur qui élève ?

> *S'abaisser, c'est monter à l'égard de la pesanteur morale. La pesanteur morale nous fait tomber vers le haut.*
> *S Weil*

Personnage étonnant que cette jeune philosophe qui n'imagina pas de ne pas entrer dans le monde, de s'y engager pleinement au point d'à la fois vivre dans sa chair la condition ouvrière, de faire acte de résistance en dépit de ses maigres forces physiques et qui, en même temps par une foi soudainement éclairée rentra, à sa manière, comme dans les ordres. Comme si sortir du monde revenait à y entrer ; y prendre sa place équivalait à le quitter.

Tentation terrible que celle de tout délaisser pour ne se consacrer qu'à la grâce ainsi offerte ! *Viens et suis-mo*i et ils suivirent !

> *Il leur dit : Suivez-moi, et je vous ferai pêcheurs d'hommes. Aussitôt, ils laissèrent les filets, et le suivirent. Mt, 4, 19, 20*

Vocation inverse en même temps d'entrer dans le monde et d'y œuvrer ! Même souci de répondre à l'appel !

> *Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres Ex,19,6*

Même exigence de ne se soustraire jamais à l'ardente obligation d'obéir. Obéir, on le sait, c'est d'abord écouter. Je comprends mieux pourquoi, oui, l'ouïe prime sur la vue : le chemin est sonore qui va de l'ombre à la lumière.

Je sais assez l'histoire de l'Eglise pour connaître les tentations concurrentes du siècle et de la règle, du cénobitisme et de l'érémitisme. L'élan fut grand de se mettre à l'écart et de faire vivre la communauté dans l'attente de l'accomplissement de la promesse. La nécessité fut tout aussi impérieuse, bientôt, d'affronter le monde et d'y prêcher. De Saint Antoine, en proie aux tentations à Paul de Tarse c'est peut-être même chemin, à tout prendre

honorable, de ne pas prendre pour vétille la voix qui se fit entendre. J'ai décidément respect pour ceux que la révélation ne laissa ni indifférents ni intacts. Aux antipodes de toute légèreté, il y a ici, dangereuse assurément pour les risques dogmatiques que ceci suggère, quelque chose néanmoins de cette loi du mouvement descendant où Weil entrevoyait la grâce.

### 21.1 Trois questions restées ouvertes

Tout ceci est bel et bon mais laisse sur sa faim. Je ne sais décidément que faire de cette notion qui tout à la fois, et de manière parfaitement contradictoire, confine au seul antidote possible à la balourdise et paraît ainsi plutôt une qualité mais qui, d'un autre côté ressemble tellement à la plus indigne des superficialités qu'on voit mal quel autre traitement lui infliger qu'une franche indifférence. Quoi ? aurions nous plus de chance avec son antonyme, la pesanteur ? Saurait-il y avoir liberté de rien, volonté de rien ? On devine bien que toute morale sous-entend et organise un rapport au monde où d'un même tenant elle nous enracine et exalte.

Non, décidément, il n'y a pas de morale qui tienne qui en même temps impose des règles mais suggère qu'elles puissent ne pas être observées. Non il n'y a pas de morale qui s'impose, s'il n'était incertitude, aléa, écart, interstice. C'est ici, très exactement que se joue la question de la légèreté. Elle m'apprend, ici encore, qu'elle ne saurait être un état mais plutôt une continue oscillation autour d'un point d'équilibre qu'on ne trouve pas. D'un côté, la grâce ; de l'autre, rien, le néant ou plus exactement le nihilisme.

Kundera a raison : Parménide nous a laissé une question bien épineuse.

Réciprocité et solidarité fondaient les principes de notre rapport à l'autre. Avec pesanteur et grâce, c'est au monde que nous avons affaire ; à l'être.

Quoi entendre sous *légèreté* ? Quid du *nihilisme* ? Quid du *salut* ? Par la grâce ou par les œuvres ?

---

## 22 Le souffle

> *Il dit alors: Va, et dis à ce peuple: Vous entendrez, et vous ne comprendrez point; Vous verrez, et vous ne saisirez point. Is,6,9*[43]

Qu'est-il de plus aérien, de plus léger et en même temps de plus imprévisible que le vent. C'est, on le sait, le mot πνεῦμα, souffle de vent mais aussi d'esprit, qui désigne ici l'Esprit.

[43] *Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit. Jn,3,8*

Et donc la vie.

A l'opposé du *poids le plus lourd* de Nietzsche, antonyme exact de ce qui serait prévisible de s'être toujours déjà produit :

> *Comme tu ne sais pas quel est le chemin du vent, ni comment se forment les os dans le ventre de la femme enceinte, tu ne connais pas non plus l'œuvre de Dieu qui fait tout. Ecc, 11,5*

Qu'est-il de plus imprévisible que cet enfant qui sera demain ce qu'il pourra ou voudra mais si loin des savantes extrapolations que ses parents en nourrirent ? quoi de plus incertain que le fruit de nos actions en dépit des soins et efforts que nous y mîmes ? quoi de plus fragile que ce bien que nous cherchons à faire et que nous échouons nonobstant à accomplir ?

> *Car je ne sais pas ce que je fais: je ne fais point ce que je veux, et je fais ce que je hais. Rm, 7, 15*

*Nous ne tenons jamais au temps présent*, souligne Pascal, tout empesés que nous demeurons de regretter le passé ou d'espérer en l'avenir si bien que nous échouons à vivre. Elle est peut-être ici, notre légèreté : dans cette incapacité à entendre ou voir, dans cet engourdissement de l'âme qui nous arrime et nous laisse inaptes à saisir le vent.

Je ne doute pas de notre sens moral : au reste la volonté pourrait-elle incliner vers autre que ce qu'elle estime bon pour elle ? Qu'importe au fond que ce bien nous fût inculqué par le siècle, nos rites, nos éducations ou nos habitudes, il y a bien une voix que nous étouffons ou scrutons, une voix qui ne cesse de nous confier sinon le bien que nous quêtons du moins le mal dont elle tente de nous prémunir. Cette voix, qui n'est pas si éloignée de ce que Levi nomme l'*étincelle divine*, qui ressemble à s'y méprendre à ce que Socrate nommait son *démon*, cette voix qui semble comme l'ultime ressac de la parole originelle, cette voix, oui, nous engage, nous interpelle, même si Nietzsche n'a pas tort de regretter qu'elle nous indique plus le mal à éviter que le bien à faire ...

Où j'entrevois la confrontation entre légèreté et souffle. Où je devine la grande fragilité de l'humain si prompt à errer, si mal disposé à l'équilibre que sa santé même semble miracle, si aisé à détruire ou être détruit.

Ce dont résonne ce souffle, qui est aussi celui, simplement de la vie, ce refrain entonné depuis toujours dont parle Schwartz-Bart, c'est ce qu'il y a de plus ancien et qui fait le prix de l'être, et l'on peut y voir, au gré mais en même temps, ou bien l'appel de l'être ou son oubli, ou bien l'assentiment qui vous oblige ou bien encore la révolte qui fait dire non qui est si intimement inscrite en notre humanité. Comment ne pas voir que cette voix, mais ici Nietzsche a tort, est à la fois affirmation et négation du monde, à la fois révolte contre la

fatalité et affirmation d'un monde dont on ne saurait ni voudrait se dispenser ?

Ici réside le fondement ultime de notre moralité, dans ce souffle à la fois destructeur et prometteur, en tout cas toujours imprévisible, dans ces accords qui nous maintiennent au monde que pourtant nous ne saurions tolérer tel quel et où nous désespérons de laisser quelque trace. Notre moralité tient tout entière dans ce refus de n'être que ce que nous sommes, et, sans doute, de notre animalité, en même temps que dans l'attente, naïve parfois, entêtée assurément, d'une voix qui éclaire notre chemin, qui fût en tout cas plus assurée que nous ne parvenons à être.

Pourquoi légère ? pour ce que cette voix nous augmente et nous incite à augmenter le monde - à être des auteurs ! Pourquoi donc si légère ? pour ne parvenir que si malaisément à être à hauteur de notre destin.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser ce n'est pas la pesanteur qui nous incite à nous révolter ; au contraire c'est toujours elle qui nous tente plutôt d'obéir. En revanche ce que nous tenons de notre légèreté, paradoxalement nous incite à dire non, à nous révolter - et d'abord contre nous-mêmes. Notre mémoire est saturée de ces récits d'un dieu tempêtant contre son peuple à la nuque raide, qui n'entend ni ne veut entendre, ce peuple si souvent menacé de disparition pour son indéfectible transgression ; elle l'est tellement que nous nous accoutumons à accroire une figure autoritaire qui n'en appellerait qu'à la soumission, à l'observance stricte de la loi .

Et pourtant

> *Il nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit; car la lettre tue, mais l'esprit vivifie. 2 Corinthiens 3; 6*

Sans doute sommes-nous parvenus ici au cœur de l'ordre qu'instaure toute moralité, à la croisée de la tension qu'elle ne peut manquer de susciter. Nietzsche, sans doute, a raison lorsqu'il fustige ce qui dans la morale a de confortable et d'assuré : que peut-il bien y avoir de plus paisible qu'une nature humaine qui fût si bien définie et saisissable qu'il n'y eût plus qu'à se laisser entraîner dans les limites qu'elle contient ? quelle autre configuration serait plus rassurante que celle d'une Parole avérée, de commandements fermes et assurés dont la cohérence au monde fût assise sur la plénitude divine ? quel autre message pourrait être mieux consolateur que celui qui parviendrait ainsi à dépasser les contradictions et épreuves du monde que celle qui clame ainsi que l'essentiel du sens se jouerait ailleurs, que les épreuves, nécessairement transitoires, ne seraient que promesse d'un monde meilleur ? Comment mieux pourfendre alors la paresseuse servilité qui inclinerait à se conformer en

tout point à l'ordre établi.

Vieux modèle, commun finalement à Athènes et à Jérusalem, que celui d'imaginer une lumière unique (le soleil, Dieu) et qu'il suffirait de sortir de la caverne, de se mettre en d'heureuses dispositions pour bien voir, bien comprendre. Le dogme n'est jamais loin et l'histoire l'illustrera jusqu'à l'écœurement !

Pour autant rien n'est si simple : si l'ordre moral prescrit par le décalogue s'énonce souvent par la négative et engage surtout l'interdit de la violence, que par ailleurs la synthèse qu'en énonce le Christ - *Aime ton prochain comme toi-même* - en est une heureuse formulation positive, le moins que l'on puisse dire est que le chemin qui mène de ces universels-ci aux situations particulières que je puis affronter est, quant à lui, loin d'être clair. Il l'est d'ailleurs tellement peu que l'Eglise peinera à se formuler une doctrine du salut qui tranche résolument entre le salut par la grâce et le salut par les œuvre.

Demeure, quoiqu'on dise, l'incertitude !

Celle qui sourd de cette irrésistible faiblesse qui me fait échouer où je désirais bien faire, celle que distille le doute d'un égotisme chronique qui se cacherait sous les élans altruistes, celle qu'engendre la paresse qui fait suivre la règle à la lettre, sans plus trop se poser de questions et vous fait croire par cette mécanique observance en avoir fini avec la question morale.

Et tout semble comme si la moralité était question à quoi nulle réponse - en tout cas définitive - ne saurait être apportée.

D'un côté la loi que tout nous invite à observer ne serait ce que pour notre tranquillité. De l'autre la Révélation. Entre, cette voix intérieure ! Rien ne me garantira jamais que je prisse la Révélation pour ce qu'elle est, que je ne l'eusse pas déjà interprétée à mon propre profit - en tout cas maladroitement. Il n'est pas vrai que la posture de la foi conduise nécessairement au dogmatisme : l'idée que le vrai eût une seule source, le soleil, Dieu, la Parole, peut aisément laisser accroire que tout ce qui s'en écarterait fût faux et qu'il n'y eût qu'à se laisser entraîner dans le courant. Le philosophe répugne à la vérité intangible où il voit plus de risques que d'opportunités et ne voit pas la valeur d'une réflexion qui ne prît pas le soin préalable de remettre en question ses présupposés ultimes * Coincés entre la tentation du dogme et les périls du nihilisme, en tout cas du scepticisme, nous errons, incertains des choses comme de nous-mêmes.

Reste cette voix !

## 22.1 Petit détour par Ovide

Celle qui fait hésiter entre le chemin de l'humilité qu'on n'espère pas feinte, celle qui vous ferait écouter, obéir, en tout cas se mettre au service - notamment de l'autre - qui vous fait assurément accepter son destin pour ce qu'il est en tâchant simplement de l'embellir de sa propre sincérité : c'est le chemin de l'œuvre. Suggéré par ces arbres qu'on *reconnaît à leurs fruits.* (Mt 7,16) par cette idée que l'on serait jugé d'après ses actes

> *Et si vous invoquez comme Père celui qui juge selon l'oeuvre de chacun, sans acception de personnes, conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre pèlerinage*
>
> *1Pierre,1 ,17*

Comment ne pas songer au récit que fait Ovide de la rencontre de Philémon et Baucis avec Zeus et Hermès ? Voici scène ramenant à l'envi aux contes de fées de notre enfance. Un vieux couple, vertueux, uni et qui le désire jusqu'à la mort, généreux, n'hésitant pas, en dépit de son extrême pauvreté à sacrifier aux rites de l'hospitalité due aux voyageurs de passage ; voici des voyageurs qui se révèlent des dieux - et pas n'importe lesquels - prompts à exaucer les vœux de l'humain.

Mais sous ce récit, sirupeux à loisir, il y a au moins trois lectures possibles :

- celle d'abord de l'hospitalité qui est l'autre nom de la générosité toujours d'autant plus remarquable qu'elle est le fait de la pauvreté.

> *Zeus est l'Hospitalier qui amène les hôtes et veut qu'on les respecte Odyssée, chant IX*

Mal accueillir l'étranger revient à blasphémer Zeus lui-même. Accueillir l'étranger ne consiste pas seulement à lui offrir gîte et repas, c'est au fond plutôt aimer l'étranger en l'autre, tant et si bien qu'on peut aisément considérer l'hospitalité comme l'antonyme exact de la xénophobie. Rite au moins autant qu'obligation morale qu'on retrouvera inscrite dans la tradition musulmane, l'hospitalité ouvre l'horizon d'une société ouverte, soucieuse de l'autre, passionnée de ce qui se trouve à son extérieur. Nous souvenons-nous que toute la postérité d'Israël tient dans l'accueil qu'Abraham fit de l'étranger ? (Gn, 18) L'accueil de l'autre vaut promesse et, quand il s'agit du divin, vaut exaucement des vœux. Mais il ne s'agit ici pas de n'importe quels dieux mais de Zeus et d'Hermès - de la puissance à l'échange alliée. Hermès, qui se tient à la porte, lui le commerçant par excellence mais le grand traducteur en même temps qu'inventeur de la musique est comme le garant d'une société ouverte

- *recevoir c'est se mettre au service* : il n'est pas de don qui s'entende qui ne cherche à se prolonger vers l'autre. Tout à fait caractéristique dans ce récit que le vieux couple n'ait

d'autre vœu à formuler que d'être, ensemble, gardiens du temple. Servir, écouter, obéir autant de variantes, qui n'ont rien à voir avec la servilité, de la même notion d'engagement. On n'est jamais moral à tempérament et du plus profond la voix intérieure semble toujours en appeler au serment, à l'effort sans cesse renouvelé d'une coïncidence quêtée d'entre les actes et la pensée. Ce service est quelque chose comme un relais : prolonger vers l'autre la grâce reçue et l'offrande faite aux dieux.

> *Comme de bons dispensateurs des diverses grâces de Dieu, que chacun de vous mette au service des autres le don qu'il a reçu, 1Pierre 4:10* **

Du bienfait finalement de n'avoir rien : le peu que l'on offre respire nécessairement l'authenticité.

- *la nature nous regarde*, autrement dit, elle porte témoignage : la clôture du récit - Baucis devient Tilleul, Philémon devient Chêne. *On les va voir encore, afin de mériter Les douceurs qu'en hymen Amour leur fit goûter.* (La Fontaine) - dit beaucoup plus que la beauté éternelle d'un amour fidèle. Il y a continuité d'entre les choses et les hommes - autre façon de dire que l'engagement se doit être tenu ici et maintenant et non ailleurs.

## 22.2 Retour à l'incertitude

Qui s'exprime, à l'écrit comme à l'oral, croit nécessairement en ce qu'il énonce : il faudrait être fou - ou vouloir simplement mentir - pour affirmer ce que l'on sait péremptoirement être faux. Nous ne pouvons décidément décidément nous dispenser de vérité quand même nous n lui attribuons pas nécessairement les attributs de l'être. Il en va de même du bien : nous n'agissons jamais qu'en inclinant naturellement vers ce que nous croyons être bon. Comment être sûr de ne pas se tromper ?

Je ne saurai oublier cette petite phrase incluse dans la définition qu'Alain donna du préjugé : *il n'est point de vérité qui subsiste sans serment à soi ;* en cet engagement où nous sommes tous invariablement défaillants se dessinent les deux versants de notre incroyable légèreté. Nous contentons-nous de suivre benoîtement et sans trop y vouloir réfléchir les préceptes donnés et nous courrons le risque du préjugé, du dogmatisme et bientôt du fanatisme ; ne nous engageons-nous pas avec assez de constante et c'est bien le risque de la superficialité velléitaire que nous encourons.

Deux écueils : pesanteur insoutenable du fanatisme ou légèreté frivole ! On ne peut décidément pas se contenter de proclamer que la moralité soit œuvre aisée pour faibles ivres de vengeance.

Quand on peut ainsi dire deux choses aussi contradictoires c'est que l'on a

vraisemblablement affaire à une boucle de rétroaction. (***Morin***) Autre façon de dire que seule l'interaction pesanteur/grâce nous permet de prendre le meilleur de la légèreté sans en endurer le dire.

## 23 Noli me tangere

La scène est célèbre et a été à maintes reprises représentée, qui est restée sous le nom de *noli me tangere* d'après la traduction de St Jérôme .[44]

Scène étrange que celle-ci et l'on ne s'étonnera pas que le *noli me tangere* ait retenu l'attention tant il tranche avec le reste du passage. Moment de transition puisqu'il relie le désespoir des disciples avec la joie intense de la résurrection et de la promesse qu'elle signifie.

Moment sans doute de culpabilité de la part des disciples : ils n'ont rien fait, rien pu faire pour empêcher l'issue fatale. Moment assurément d'autant plus intense pour Pierre qui aura renié son maître à trois reprises : faiblesse, lâcheté beaucoup plus que trahison, assurément mais reniement quand même. Ce désœuvrement répond sans conteste au *Veillez et priez* du jardin des Oliviers qui ne reçut en réponse que l'endormissement, même des plus fidèles.

A l'intersection, une femme, Marie Madeleine : une fois n'est pas coutume dans ce monde où les femmes comptent, mais toujours à l'écart. Les légendes courent sur elle et même sur son identité : il se dit même que d'Égypte en Provence, elle finit par échouer à Vézelay, nantie de quelques reliques volées. J'aime ces légendes qui ne se résolvent ni à fixer une origine, ni à leur assigner un terme : comment mieux souligner que l'on aurait affaire à un personnage hors norme ? C'est en tout cas le même processus qui imagina que Rémus, blessé mais pas mort, s'exila pour se retrouver l'un des fondateurs de Reims ... Elle fait même l'objet d'un évangile mystique faisant d'elle le dépositaire de secrets que Jésus n'eût pas le temps de révéler ...

[44] *Marie se tenait près du tombeau, au-dehors, tout en pleurs. Or, tout en pleurant, elle se pencha vers l'intérieur du tombeau*
*et elle voit deux anges, en vêtements blancs, assis là où avait reposé le corps de Jésus, l'un à la tête et l'autre aux pieds.*
*Ceux-ci lui disent : « Femme, pourquoi pleures-tu ? » Elle leur dit : « Parce qu'on a enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où on l'a mis. »*
*Ayant dit cela, elle se retourna, et elle voit Jésus qui se tenait là, mais elle ne savait pas que c'était Jésus.*
*Jésus lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Le prenant pour le jardinier, elle lui dit : « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je l'enlèverai. »*
*Jésus lui dit : « Marie ! » Se retournant, elle lui dit en hébreu : « Rabbouni ! » - ce qui veut dire : « Maître ».*
*Jésus lui dit : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur : "je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu". »*
*Vient Marie de Magdala, qui annonce aux disciples : « J'ai vu le Seigneur et voilà ce qu'il m'a dit. »*
*Jn, 20, 11-18*

Laissons de côté l'idée qu'elle fût la maîtresse de Jésus : elle n'a pas grande signification ici. En revanche qu'elle fut avec Marie, la seule femme à jouer un rôle ne saurait être anodin. Elle joue ici, manifestement, l'intermédiaire.

### 23.1 L'antithèse ? non plutôt le complément du buisson ardent

Dans son mémorial, Pascal fait immédiatement se succéder la référence au buisson ardent (*le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob)* par celle-ci (*Deum meum et Deum vestrum*). On peut bien entendu traduire ἅπτου par toucher et alors la signification, sinon sensuelle en tout cas très physique, n'est autre qu'une affirmation de la nature divine du Christ et la fin de l'épisode terrestre. Immédiatement doublée d'une promesse : le Père vers lequel il retourne est le nôtre - autre manière de dire qu'il ne nous quitte pas véritablement, que sa mission ne s'achève pas par sa mort terrestre ; autre manière encore de suggérer que si grave que fût sa mise à mort, elle n'annule ni la promesse ni l'Alliance.

On peut aussi traduire le verbe ἅπτω par *ajuster, attacher, nouer, toucher pour prendre.* Ainsi au delà de la dimension physique du toucher, se jouerait plutôt le refus de tout lien qui l'entraverait dans son ascension vers le Père. Et l'expression vaudrait alors pour *Ne me retiens pas !*

Ici, l'index de la main gauche désigne le ciel, d'où il vient, et qui est le Royaume du Père. Rien ne doit le retenir et sa main droite abaissée fait signe d'interdiction. Elle plonge vers le bas presque parallèle au bras droit de Madeleine . La ligne traverse la diagonale du tableau : au loin, un paysage apaisé, comme pour mieux souligner que les temps d'épreuves sont achevés. Mais cette ligne est bien ascendante : cette interdiction est lue comme une promesse. Mais cette ligne est discontinue qui dit la distance immense d'entre l'humain et le divin.

Dans les deux cas (le Buisson) et ici, à la fois ce qui sépare et ce qui lie. Dieu appelle Moïse par son nom, à proprement parler l'interpelle, et lui fait quitter son chemin. Cette adresse est le lien par excellence mais la distance entre les deux est trop grande pour que les sens puissent l'appréhender. Ici le refus du lien personnel pour une promesse plus large et encore le refus de toute approche sensorielle : le lien est métaphysique (mon dieu, votre dieu).

## 23.2 Configuration d'un paradoxe ou d'une boucle de rétroaction ?

Deux forces, ici, qui ne s'affrontent pas mais se placent bien en un étrange vis-à-vis : cette puissance ascendante à quoi Jésus ne peut se soustraire qui l'appelle en ses lieux d'origine. L'aller toujours appelle un retour. Sa fonction de messager n'avait qu'un temps ; qui s'achève : on se situe ici au moment exact de l'intermède. A gauche, Madeleine, qu'il a délivrée de ses démons, qui l'a suivi et l'appelle Maître et s'agenouille devant lui : elle est symbole de la terre de mission mais en même temps d'une période en train de s'achever. Au centre, le Paraclet, mais à droite, en haut pointé par le doigt, invisible, l'origine absolue et la fin éternelle. Il est ici, encore pour quelques temps, dans cet étrange entre-deux.

> *Descendre d'un mouvement où la pesanteur n'a aucune part... La pesanteur fait descendre, l'aile fait monter: quelle aile à la deuxième puissance peut faire descendre sans pesanteur? La création est faite du mouvement descendant de la pesanteur, du mouvement ascendant de la grâce et du mouvement descendant de la grâce à la deuxième puissance. La grâce, c'est la loi du mouvement descendant. S'abaisser, c'est monter à l'égard de la pesanteur morale. La pesanteur morale nous fait tomber vers le haut.* *S Weil*

Voici l'exact contre-point de ce qu'entendait Eckhart : ce monde qui a été créé pour que l'âme humaine puisse *supporter la lumière divine*, cet écran pour l'homme, devient obstacle pour le Christ.

Est-il plus belle illustration à cette boucle de rétroaction entre pesanteur et grâce, à quoi S Weil a consacré des lignes aussi superbes qu'énigmatiques ? Elle doit bien être un peu ici cette grâce à la seconde puissance qui fait tomber vers le haut.

Dans cet intermède où, déjà désincarné mais pas encore monté vers le Père, où pas encore absent mais déjà plus présent, le Christ semble fragile comme à l'instant du *Père, pourquoi m'as-tu abandonné,* en proie à tous les assauts qui viseraient à le détourner de son chemin, de son être. Dans l'épisode de la tentation du désert, les trois tentations à quoi Satan le soumet renvoient toutes à la pesanteur :

- Tentation de transformer les pierres en pain
- Tentation de sauter en bas du temple
- Tentation de prendre les royaumes du monde

A chaque fois, le privilège accordé à la matière, la primauté via le miracle, le signe ou le pouvoir concédée à soi plutôt que la fidélité à la Parole. A chaque fois, le détour qui entraîne vers le bas. L'épisode, toujours présenté comme une préparation à sa mission, ces quarante jours de jeûne et de retrait sont autant d'épreuves qui visent à aguerrir le corps, ce qui est physique en ce Verbe incarné, à dépasser ce en quoi le monde est poids, entrave pour n'en conserver que la protection.

On aurait sans doute tort de se contenter d'une vision confortable certes mais naïve d'une divinité toujours omnipotente, assurée d'elle-même et conquérante. C'est bien d'ailleurs ce qui choqua le plus les romains et attira leurs quolibets : qu'était ce dieu qui pût mourir ainsi humilié sur la croix. En réalité la divinité n'est triomphante qu'hors d'atteinte, n'est impérieuse qu'invisible. En revanche, sitôt qu'incarnée, elle paraît sinon fragile en tout cas suffisamment à portée de main pour être l'objet d'attaques, d'assauts ; de tentations. Configuration étrange que celle-ci, qui permet de mesurer ce qu'a d'insolite l'incarnation du Verbe.

*Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. Ex, 33, 20*

L'avènement du Christ représente effectivement une radicale nouveauté : jusque là, la Révélation aura toujours été l'objet d'une médiation préalable, l'élection d'un porte-parole dont Moïse est évidemment le modèle. Intermédiaire, ange au sens étymologique du terme, le prophète est un logophore dont toute la mission réside dans la transmission. Dieu ne se révèle directement qu'au prophète et encore ne le fait-il qu'entouré de nuées, demeurant invisible à tous et ne se laissant entrapercevoir et encore que de dos ...

Ici, la Parole est directe et Dieu outrepasse toute médiation. Incarnée doit bien un peu signifier aussi qu'elle s'enrobe de chair, se fait visible et audible à tous. Que c'est elle qui du principe glisse vers la place de la médiation - du mélange. Étrange situation où tout semble s'inverser, où la matière, de protectrice se fait péril ... comme si la puissance n'avait lieu qu'en ses terres d'origine et qu'il fallût, pour le migrant, se préparer, s'aguerrir pour parvenir à endurer les terres étrangères.

Or, de fait, sitôt qu'incarné, le Christ fait l'objet de menaces - ce que la fuite initiale devant les menaces d'Hérode confirme bien. Être au monde c'est bien être sous les yeux, sous l'emprise de l'autre, des autres et de celui qui symbolise l'égarement absolu : le diable. La relation ne peut plus être tout à fait asymétrique comme elle le fut avec Moïse : alors, Dieu pouvait voir et nommer sans être vu ni véritablement nommé - je persiste à penser que le nom *Qui est* par quoi Dieu répond à Moïse, dans cette antique tradition où nommer c'est déjà avoir prise, est à la fois une réponse et un subterfuge - mais ici, avec le Christ incarné, avec ce dieu enrobé sinon d'humanité en tout cas de chair, la symétrie est tellement parfaite qu'il lui faut se préparer à un monde et une relation inédite pour lui. Un monde où, au fond, il est l'Etranger.

De tels moments de préparation, j'en entrevois au moins deux, à l'origine et au terme de sa mission :

*Alors Jésus fut emmené par l'Esprit dans le désert, pour être tenté par le diable. (Mt 4,1)*

*les quarante jours dans le désert* sont explicitement présentés comme tels. Une épreuve, un test, une expérience, comme s'il s'agissait de vérifier que la protection tienne, fût assez solide. Le grec utilise πειρασθῆναι où l'on reconnaît πειρα - *épreuve, tentative, essai* mais qui peut aussi désigner la pointe de l'épée - mais aussi ασθενοω - affaiblir. Comme s'il s'agissait de tester la résistance de cette fine pellicule protectrice. C'est bien elle qui est sollicitée - la faim, le pouvoir - autant que la volonté du Père.

*la veillée dans le jardin de Gethsemani* (Mt, 26, 36) où le Christ s'éloigne pour prier. Son âme, dit le texte, est *triste jusqu'à la mort* et [il] *commença à éprouver de la tristesse et des angoisses.* (Mt, 26,37-38). Interpréter ces tristesse et angoisse, s'agissant du Christ, est difficile, qui dessine toujours le risque de lui prêter des penchants humains. J'imagine mal qu'il éprouvât quelque inquiétude devant la mort ou la souffrance ... il s'agit donc d'autre chose. La triple prière, qu'à l'écart il adresse, ne vise pas à interposer sa volonté face à celle du Père : il y a quelque chose d'irrémédiable - au sens d'irréparable - dans la mise à mort qui s'annonce, quelque chose qui, sous l'incroyable déicide, sous l'acte péremptoire de désobéissance, signifie en réalité le désaveu du message christique. La mort comme réponse au *Aime ton prochain comme toi-même* ! Prier, se préparer à l'épreuve revient ici à accepter l'échec, à renoncer à toute ultime tentative. Comment imaginer que ceci n'incitât point à la tristesse. Dans ἀδημονεῖν, il peut y avoir jusqu'à l'idée de lassitude, de dégoût ***[2]***: c'est ici un lien qui se défait, qui doit se défaire pour n'être plus engagé par la souffrance qui vient.

> *si Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais s'il les a précipités dans les abîmes de ténèbres et les réserve pour le jugement;* *2Pierre, 2, 4*

Comment comprendre ceci ?

Le divin a beau en être l'origine, il est étranger au monde et aux usages du monde. Dans la sphère qui est la sienne, il n'a affaire qu'à soi et ce qui le vénère puisqu'aussi bien toute révolte ou désobéissance y vaut expulsion. La chute de Lucifer aussi bien que la mystérieuse ***révolte des anges*** l'illustrent parfaitement. Seul le monde, tel qu'il se donne à nous, est confrontation ou rencontre en tout cas de l'autre, du différent ; mais donc aussi du Mal tel que l'entendent les textes bibliques puisqu'aussi bien la terre est le règne de Satan. C'est à cette confrontation - directe dans le désert, mais aussi sur la Croix - que se prépare le Christ une confrontation où le corps semble jouer à la fois le rôle de protection et de danger. Comment alors ne pas songer à ce que Serres énonçait à propos de la frontière.

*Défendre, protéger, interdire ou laisser passer : ainsi, triplement, fonctionne une frontière. Serres, le mal propre p 44*

D'un côté, interne, ce qui protège, garde intact, permet de conserver l'intégrité de l'être - ici du divin ; de l'autre, externe, tout ce qui est assaut, intrusion, tout ce qui du monde attaque, pourfend - les forces du mal ; au centre, tout ce qui permet la circulation entre les deux. Corps vivant, fait de ces relations, corps ambivalent donc qui fait l'objet à la fois de la protection et du danger mais qui surtout est l'espace où se meut la mission même qui est celle de la Parole, du Message à transmettre. Tant que se déroule la mission, le corps est écran ; non pas une force puisque c'est la seule puissance de l'Esprit qui permet de résister à la tentation infligée par le diable. Mais sitôt celle-ci achevée, sitôt celle-ci rendue en tout cas impossible, le corps devient muraille qui empêche le retour au Père ; dont il faut se défaire.

Sans aucun doute le moment le plus délicat demeure, sur la Croix, celui où ce corps à la fois affaibli mais obsédé de souffrances, laisse le divin seul, sans arme et sans bouclier, face à l'assaut. S'il est un enseignement à tirer de cette configuration, qui engage autant les principes de la morale que les fondements de toute métaphysique, il tiendrait à ceci.

Il y a bien un jeu d'équilibre, de poids/contrepoids entre ce qui pèse et ce qui vaut, entre ce qui menace et qui sauve. Hölderlin avait vu juste : c'est peut-être du plus grand danger que naît ce qui sauve. Pour qui devient - ce qui ne saurait être le cas du divin - être est une incontournable tension dont le corps est le champ de bataille et l'altérité, l'enjeu. Pour qui advient, au contraire, au sens où l'on parle de l'avènement, être est un déploiement, une irrésistible ascension où l'altérité devient obstacle. C'est aimer au sens de la grâce, au sens d'αγαπαω, que de faire venir à soi cette altérité et de la tenir pour telle. C'est aimer encore que d'affronter cette épreuve qu'est toujours l'altérité qui, au mieux, intrigue ; au pire, menace.

Il y a donc bien ici deux lignes :

- la première, ascendante, qui toujours appelle à en revenir à l'origine, à fermer le cercle du cheminement : pour l'homme à retrouver le chemin de l'Éden, cette fois accompli en son être ; pour le Christ, de revenir, sa mission achevée, au règne qui est le sien, à côté du Père.
- la seconde, descendante - celle que Weil nomme pesanteur - qui toujours ramène à soi, au local, à l'individuel ; au monde. Étonnant jeu de poids et contrepoids où chacune de ces forces, prise isolément, est tour à tour bénéfique et danger.

Que l'homme se laisse entraîner par la pesanteur et c'est l'oubli de Dieu - la faute majeure - mais qu'il se laisse entraîné et libre cours à la tension vers le haut et, au mieux, le voici qui s'isole tel l'anachorète et oublie le monde ; au pire, est aveuglé ! La matière est bien cet écran protecteur qui autorise ce qu'il y a en lui d'humain en devenir ; d'*hominescence*. Au

même titre, pour le Christ, la matière est le truchement par quoi sa mission est possible pour autant qu'elle n'entraîne pas trop bas - a-t-on assez remarqué combien la seule colère du Christ, le seul moment où il agit et ne privilégie pas la parole soit justement cet épisode où il chasse les marchands du Temple, un Temple souillé d'être ainsi entraîné trop bas. Mais pour le divin, l'enveloppe charnelle ne saurait être que provisoire, s'y laisser enfermer reviendrait à trahir ; à échouer. L'appel vers le haut constitue bien ce moment du *noli me tangere* où ce qui demeure d'individuel et de physique doit être délaissé comme on se débarrasse d'une vêture devenue inutile et gênante, ce moment, oui, où la pesanteur cesse d'être moyen pour n'être plus qu'obstacle.

La pesanteur est signe de notre présence au monde ; la grâce cette part qui nous rappelle que nous n'en sommes pas. La pesanteur, cette résignation ou cette paresse qui nous fait nous y réduire et enclore. La grâce, cet appel sourd des cimes ou du large. L'une est là pour empêcher l'exclusivité de l'autre.

L'homme, pèlerin ; le Christ missionnaire : ensemble ils ne sont que de passage. Mais c'est dans ce passage-ci que s'articule la compensation nécessaire de la pesanteur et de la grâce. Elle vaut ici et maintenant, pour le temps du chemin. Pour le Christ, dans ce jardin, à ce moment précis, le chemin a abouti : toute pesanteur est entrave, au même titre qu'elle le fut sur la Croix.

*Noli me tangere !*

# LES FIGURES DE LA GRÂCE

Parce que, peut-être, il n'y aurait que deux voies, dont l'une, invariablement passerait par l'image. Qu'en fin de compte la querelle des iconoclastes n'aura pas été seulement une controverse abstruse de théologiens obtus ou l'ultime dérive de dogmatisés fanatiques. Qu'il est toujours un moment où, tel Pascal, ou Parménide, l'on se trouve à la croisée de deux voies et qu'il faut bien, à la fin, en choisir une.

Ils ne sont pas si nombreux que cela ces philosophes qui surent faire simultanément œuvre de raison et œuvre esthétique : Sartre s'y essaya mais sa prose - *Les mots* mis à part - est souvent pénible à lire ; Rousseau s'essaya à la musique mais son *Devin du Village* ne sera jamais mieux qu'une charmante mais bien trop niaise bluette ; je dois bien en omettre quelques uns mais non décidément ils sont bien rares. Diderot et surtout Montaigne dans des registres très différents me paraissent être les seuls à sortir du lot. Nietzsche peut-être encore pour sa musique - mais Zarathoustra sûrement non à cause de son ton trop insupportablement lénifiant.

Est-il seulement sentier qui sache serpenter le long de la ligne qui sépare ces deux univers ? Je ne sais ; l'ai cru ; l'ai cherché.

## 24.1 Autour de la ligne

Un soir de 1654, cette ligne, Pascal la vit. Curieux texte que ce *Mémorial*[45] que Pascal

[45] ***Pascal, Mémorial***
+
***L'an de grâce 1654.***
***Lundi 23 novembre, jour de saint Clément pape et martyr et autres au martyrologe.***
***Veille de saint Chrysogone martyr et autres.***
***Depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi.***
***Feu***
***Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,***
***non des philosophes et des savants.***
***Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.***
***Dieu de Jésus-Christ.***
***Deum meum et Deum vestrum.***
***Ton Dieu sera mon Dieu.***
***Oubli du monde et de tout hormis Dieu.***
***Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.***
***Grandeur de l'âme humaine.***
***Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.***
***Joie, joie, joie, pleurs de joie.***
***Je m'en suis séparé. ----------***
***Dereliquerunt me fontem aquae vivae.***
***Mon Dieu, me quitterez-vous ----------***
***que je n'en sois pas séparé éternellement.***
***----------***
***Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé J.-C.***
***Jésus-Christ. ----------***

coucha sur un parchemin soigneusement plié et camouflé dans la doublure de son pourpoint. Curieux texte que celui-ci qui semble avouer une rupture, une Révélation, mais si intime que nul ne dut jamais la voir, même pas lui qui sans doute pouvait de ses doigts sentir la présence de ce document dans sa vêture, mais plus jamais la relire.

Feu ! Qui barre la ligne comme s'il était un avant et un après et que ce fût précisément cet aveuglement-ci dont Pascal voulut consigner les ultimes tressaillements. La référence au Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob n'est pas anodine, si elle n'est pas rare dans les textes bibliques. Elle dit une promesse, trois fois renouvelée, bien sûr ; elle dit une relation, non pas avec une abstraction ou un rituel renouvelé mais avec une entité individuelle, qui porte un nom, et qui vous appelle. C'est exactement sous ce vocable que se présente Dieu lorsqu'il interpelle Moïse [46]

> *L'Éternel vit qu'il se détournait pour voir; et Dieu l'appela du milieu du buisson, et dit: Moïse! Moïse! Et il répondit: Me voici! Dieu dit: N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. Et il ajouta: Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Moïse se cacha le visage, car il craignait de regarder Dieu. Ex,3,4-6*

Un dieu personnel qui donne son nom - même sous la forme énigmatique du Tétragramme (Qui est) avec qui une relation est possible qui est de crainte et d'amour ; un dieu qui s'engage et vous met en mouvement ; qui fait promesse et tient sa promesse - un dieu d'Alliance.

Tout le contraire de ce que conçurent Platon ou Aristote : l'un n'y considérant que l'Idée dont toutes les autres ne seraient que les déclinaisons dégradées et qui ne serait accessible que pour des élites savamment préparées à cet effet ; l'autre comme un moteur immobile, forme pure qui rendrait tout explicable mais forme tellement abstraite que presque vide. Tout le contraire aussi, même si ce n'est pas forcément à eux qu'il songea, d'un Descartes pour qui Dieu s'avère être une nécessité de la démonstration ; une garantie ultime de l'évidence ou d'un Leibniz qui l'imagina comme un calculateur suprême extirpant l'être du néant au gré d'une combinatoire parfaite. Le dieu des philosophes et des savants aide peut-être à penser ; il ne met pas en mouvement; il n'invoque ni ne convoque ; il ne vous appelle

---

***Jésus-Christ. ----------***
***je l'ai fui, renoncé, crucifié***
***Je m'en suis séparé, ----------***
***Que je n'en sois jamais séparé ! ----------***
***Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.***
***Renonciation totale et douce.***
***Etc.***

[46] appel vient de appello (adpello) qui a aussi le sens de pousser, diriger ; pello signifiant mettre en mouvement d'où pulsion est une forme

pas. Ne meut ni ne produit aucune émotion.

Les dieux grecs ne regardent pas l'homme, leurs yeux sont, sinon aveugles comme le faisait remarquer Hegel, en tout cas extatiques ; il n'y a pas de place pour l'homme dans le nouvel ordre que fonde Zeus. C'est, évidemment, tout le contraire ici.

Dieu appelle, baptise -Βάπτειν - plonge dans l'eau, dans le monde. On a pu voir dans le rituel liquide toutes les flexions de la naissance , purification et mort vers une renaissance ; on peut y voir aussi l'acte par quoi dieu plonge son regard sur le monde, s'y plonge au sens de s'y implique et engage avec l'homme une histoire. Dès lors, nommer l'homme, l'interpeller revient non seulement à le sortir de l'anonymat, signifie surtout la responsabilité engagée. L'histoire ici ne commence pas par une plénitude qu'il n'y aurait qu'à contempler et où l'homme n'aurait d'autre part que, en étant exclu, de la contempler à l'écart, mais par une rencontre, par une demande, par une interpellation. On glisse alors définitivement l de la contemplation à la responsabilité. Qui vous appelle, vous reconnaît comme susceptible d'entendre et appelle une réponse. Celui-là s'engage et n'en attend pas moins de moi.

Entre les deux, un gouffre. Il y va de quelque chose du désir. Non pas du désir humain qui signe un manque mais de la grâce qui signe un don en écart de quoi je ne puis que demeurer, dont je resterai à jamais indigne, défaillant en tout cas, mais qui en tout cas ouvre l'horizon et me propulse au delà de moi-même. L'homme, tout-à-coup devient : l'histoire résolument commence.

> *« Certitude joye certitude sentiment vue joye »*
>
> *Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur, c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre.(L 110)*

Bien sûr, certitude apparaît ici par deux fois mais encadrée par joie et sentiment. Cette certitude n'est ainsi pas celle que peut produire l'ordre des raisons, la rigueur de la déduction : elle est, au contraire, cette puisée dans les fondements que seule la Révélation autorise. Pascal le dit ailleurs : c'est sur le cœur que la raison doit s'appuyer ! Ce cœur n'est pas plus siège des sentiments que le désir n'était appétence physique résultant d'un manque. C'est au cœur que s'adresse la grâce, ce cœur qui sent, éprouve, s'émeut et met en mouvement : il est intuition première, ce sur quoi peut s'appuyer la raison mais sans quoi il n'est que froidure et cécité. *Deux excès : exclure la raison ; n'admettre que la raison*, énonce Pascal ! On le comprend mieux ici. Cela dépasse, de loin, la nécessaire prise en compte de la dimension passionnelle de l'humain ; ceci engage ce qui, de l'esprit, est sensible à la Révélation ; à l'interpellation.

Au delà de l'engagement religieux, et de la question métaphysique, il y a bien ici une ligne de partage qui d'un côté place la raison comme outil, nécessaire et producteur de connaissances, certes, mais comme un outil seulement qui ne saurait être valablement mobilisé qu'après coup - qu'après le coup de grâce que représente la Révélation. De l'autre, l'intuition offerte, seule susceptible de solliciter l'engagement, le mouvement, la vie.

Une ligne qui sépare ce qui est connaissable de ce qui est humain et que M Merleau-Ponty avait parfaitement cernée : la raison ne peut fonctionner que du même au même et, pour cette raison, quantifie. Ces qualités, qu'elle rejette, elle les tient pour négligeables : elles ne pèsent pas assez pour rendre la connaissance fausse à la fin.

Cette omission est la ligne elle-même. Que Merleau-Ponty l'interprète comme ce qui distingue les sciences de l'art[47] alors que Pascal l'envisage plutôt comme ce qui sépare la raison de la révélation n'est pas étonnant et s'ils n'en disent pas tout à fait la même chose, ils se rejoignent nonobstant. Il y a bien un espace où foi et art se rejoignent : dans cette obsession à prendre à bras le corps ce que la raison, par nécessité, exclue ; dans la certitude où ils se trouvent tous les deux que ce qui constitue notre relation au monde relève justement de l'émotion, de la pulsion, de cette interpellation originaire. La connaissance, si nécessaire et étonnante qu'elle se puisse faire, jamais ne me pousse vers le monde ; au contraire tend plutôt à m'en éloigner dans quelque antre d'anachorète ou autre figure moderne de laboratoire qui lui ressemble étrangement. M'éloigne de l'autre quand je voudrais tant parvenir à m'en approcher.

L'imaginaire comme doublure ; ce qui lui donne l'épaisseur. Nous y voici !

C'est exactement ce qu'énonce Conche dans ***la voie certaine vers dieu*** :

> *Il y a deux voies pour aller vers «Dieu»: la voie du concept, la voie de l'image. Je parlerai d'abord de la voie du concept, ensuite de la voie de l'image, laquelle est la seule voie certaine pour aller vers « Dieu ».*

L'image ; encore et toujours[48]. Celle de cet homme fait à l'image de Dieu. A sa ressemblance. (Gn,1-27)

On ne peut faire l'économie, dès lors que l'on aborde la question de l'imagination, de s'interroger sur le statut de l'image, encore moins de la tradition biblique qui jeta sur elle un interdit majeur. Il y a en réalité trois reproches majeurs faits à l'image :

---

[47] Si pour le savant le monde doit être disponible, grâce à l'artiste il devient habitable. ***Éloge de la philosophie***

[48] Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosterneras point devant elles, et tu ne les serviras point;. Exode 20, 4-***6***

- elle est *fallacieuse* : elle donne à voir ce qui n'est pas et induit ainsi en erreur. Ce ne saurait être tout à fait un hasard si le terme même d'imagination ait plus souvent une connotation péjorative et frôle ainsi le délire, dès lors en tout cas qu'il n'est pas associé à la production artistique, et s'oppose ainsi au réel. Elle ne donne, au mieux, à voir qu'une infime partie de ce qui est. Elle est pauvre et, derechef, en dépit de cette éventuelle once de vérité qu'elle peut contenir, ne saurait servir d'appui à rien. A sa façon, le rationalisme triomphant d'un Descartes en prolonge la tradition. Les sens - et donc l'image - sont trompeurs.

- elle est *blasphématoire* (βλασφημέω - parler mal, injurier, calomnier) et, de ce point de vue, elle est attentat, atteinte au ***serment*** au sens qu'Agamben lui donnait, c'est-à-dire rompt le lien nécessaire entre le réel et sa représentation, que ce soit par le verbe ou l'image, d'ailleurs. Pas plus que Dieu ne se regarde ou puisse voir, il ne se peut dire ou représenter. Toute tentative est vouée à l'échec, à l'erreur ; à l'offense.
- elle est *perdition* : la forme même que prendra l'hérésie ou l'idolâtrie. Ce dont l'épisode du veau d'or est évidemment l'exemple emblématique et fondateur.

Ceci n'a pas empêché le catholicisme, le courant orthodoxe de néanmoins produire de l'image : les deux crises de l'iconoclasme qui agitèrent Byzance avaient des causes autant théologiques que politiques et, sans doute, économiques. Elles aboutirent au schisme mais préfigurèrent aussi, à leur violente façon les deux manières de résoudre les rapports entre pouvoir spirituel et temporel.

De l'image donc : pauvre, assurément, mais pouvant servir de support, d'appui. Mais salutaire en même temps, qui de n'être jamais qu'un point de vue, qu'une vérité parmi d'autres, appelant l'autre pour se compléter, est en même temps appel, certes à la tolérance, mais surtout à l'écoute - qui à sa façon est obéissance.

Voici la seconde manière de voir cette ligne : Conche la signale assez bien, précisant que finalement la question de l'existence ou non de Dieu n'a aucune importance, n'est jamais que théologique et, pour ce qu'elle renferme d'analyse rationnelle, plus facteur de divisions que de rencontre. Est-ce un hasard si parmi les trois manières de longer cette ligne ( l'action ; mais aussi le non-agir, la vertu de la faiblesse) figure la création artistique ?

Je continue de rêver d'une voie mitoyenne qui s'insinuerait d'entre les rigueurs de la raison et les effervescences de l'imagination. Je la sais rare et sans doute inaccessible ; peut-être même n'est-elle qu'un angle mort. J'ai dit ce que création pouvait avoir de métaphysique ; je réalise soudain que regarder l'est tout autant.

Inversons simplement les perspectives et, au lieu de nous lamenter de ce que l'image soit pauvre, tronquée, tâchons d'y considérer quelque agrément. Sans doute est-elle plutôt protectrice. Je n'ai cessé d'être intrigué par l'interdiction faite à Moïse de regarder Dieu en face autant que par l'injonction faite d'avancer pieds nus parce que la terre était là, sacrée.

Toutes nos représentations font de la Lumière un synonyme de vérité - Lumière dans certains textes est le nom prêté à Dieu ; au pluriel, on le sait, il désigne le triomphe de la Raison au XVIIIe siècle. Mais cette lumière aveugle, empêche paradoxalement de rien distinguer quand c'est l'ombre plutôt voire l'épaisseur de la nuit qui laisse au contraire percer les lueurs des galaxies, l'effervescence des étoiles. Qu'eût pu voir Thalès s'il n'était tombé dans le puits ?

Tel un écran, l'image nous protège.

De n'être qu'un point de vue parmi d'autres, l'image nous protège d'abord du dogmatisme le plus étroit. De ses conséquences les plus détestables. Il n'est qu'à considérer combien aisément nous imposons, et parfois à juste mesure, sitôt que nous sommes convaincus de l'absolue certitude de nos postures pour admettre que notre finitude est une chance, et l'absolu notre plus grand danger. Assurément nous n'avons ni assez de sagesse et encore moins de grâce pour le supporter fût ce seulement du regard.

Le regard absolu, l'image totale que nous ne parvenons qu'à peine à envisager et que les grands classiques nommaient le *géométral*, n'est rien d'autre que le regard de Dieu, celui qu'il porte sur le monde parce que lui seul rassemble d'une seule tenure l'ensemble de l'être. Mais en lui se joue la grâce à hauteur de quoi nous peinons à nous hisser. De la promesse sans cesse rappelée, à l'appel du prophète, de la parole originaire au commandement de l'ἀγάπη, je lis promesse de l'être ; je devine l'ouverture ; j'entends l'appel.

L'écran, à l'instar de la fenêtre, à la fois sépare et relie ; à la fois protège et prête au regard ; au danger.

Inverser la perspective revient ici à se dire que l'image serait riche de ce que pauvre ; protectrice de ce qu'offertoire. L'image nous ressemble ; elle est à l'intersection : d'entre l'intérieur et l'extérieur quand elle offre à l'autre les échos ultimes d'un paysage intime ; d'entre la vérité et le mensonge quand elle se pique d'être réaliste alors qu'elle n'est que saisie, toujours originale, d'une conscience qui se cherche ; d'entre grâce et misère quand elle s'offre à l'autre. Elle est écran parce qu'elle en dit vraisemblablement autant sur ce qu'elle donne à entrevoir que sur nous qui la contemplons. Dis moi ce que tu vois, je te dirai qui tu es. Elle révèle autant qu'elle cache mais elle nous révèle.

Il faudrait relire en entier le sermon 32 de Maître Eckhart : ceci d'abord.

> *Saint Augustin dit que l'âme est si noble et qu'elle a été créée si supérieure à toutes les créatures qu'aucune chose périssable, destinée à disparaître au jour du jugement dernier, ne peut parler à l'âme, ni agir en elle, sans intermédiaire ou sans messager. C'est le rôle des yeux et des oreilles et des cinq sens. Voilà les sentiers par lesquels l'âme s'en va dans le monde et par lesquels le monde, en retour, pénètre dans l'Ame.*

L'âme est entre un et deux ; elle est bien un intermédiaire qui par un côté touche au sublime et par l'autre incline invariablement au matériel. Non l'un ou l'autre ; les deux en même temps : coincée entre éternité et devenir ; entre grâce et indignité.

*Les yeux sont le portail de l'âme*, disait-on autrefois : oui, avec les autre sens ils sont bien ce nécessaire médiateur, cet ange qui porte le message, dans les deux sens et fait l'être à la fois pouvoir vivre dans le monde tout en n'en étant jamais tout à fait. Il en tire substance en même temps, au mieux, qu'il l'enrichit, au pire qu'il le souille ou épuise. L'image en est le lieu de passage. Quelque chose comme la tension constante entre l'épaisseur la plus brutale et la grâce la plus digne : ce qui de l'humain signe le devenir. J'aime assez le conseil d'Eckhart de protéger soigneusement ses yeux : la belle image revigore et ennoblit ; les autres souillent ...

Je ne connais pas de plus bel éloge de la nécessité de l'art.

Ce qui change du tout au tout le statut de la matière : elle qui fut constamment présentée comme un lieu de perdition et de tentation, comme la forme même que revêt la culpabilité humaine, se métamorphose ici, face à une faillibilité avérée, en une incroyable protection. L'image, d'obstacle, se meut en bouclier. L'écran avait bien un double sens. Et l'image, ainsi, cesse d'être cette irrémédiable inclination à la fausseté ou au mensonge pour devenir l'étai par quoi l'âme se peut hisser. En dépit de tout ; de ses faiblesses ; à cause d'elles peut-être.

Je ne connais pas de plus bel éloge de l'image.

Tel est assez noble pour supporter l'appel : celui-ci sera messager. Tel autre assez généreux pour offrir à d'autres les résonances ultimes d'un horizon perdu : celui-là sera peintre ou écrivain.

Je sais en tout cas pourquoi je hante depuis des années églises, temples et synagogues : j'y sais trouver, parfois, le lointain écho d'une ferveur. Elle m'est parfois étrangère ; me paraît quelque fois tapageuse mais dans ces décors parfois trop riches, si outrageusement baroques ou au contraire si ombrageusement austères, je reconnais cette pellicule si fine, si fragile parfois, qui protège de l'ignominie.

L'image, oui, est appel de l'être.

## 25 L'appel

Celui-ci n'est pas tout à fait un homme comme les autres et s'il n'est pas le premier qui fût

interpellé, il n'en reste pas moins le fondateur, celui qui parle, transmet et donne la loi. Il est en même temps la cheville ouvrière d'une promesse qui se veut tenir. Lui aussi, à sa façon aura du être préparé.

Étrange destin en effet que celui de Moïse : la rage de Pharaon de voir les juifs croître en dépit de l'asservissement où il les avait réduits lui avait fait enjoindre les sage-femmes de tuer tous les nouveaux-nés mâles. Le refus de celles-ci et l'ingéniosité de sa mère en firent un survivant mais aussi un exilé dans sa propre maison. Élevé comme un frère dans la famille des puissants, mais fils d'esclave, il se rebelle et doit fuir. Il se fera berger, nomade par excellence, lui qui n'a pas de terre et ne peut même revenir sur les lieux de ses entraves.

L'histoire est connue ; mérite néanmoins qu'on s'y arrête. Car j'y vois au moins trois traits qui signent l'Envoyé :

- *la violence*, toujours, dont il réchappent miraculeusement : à l'instar des jumeaux de Rhéa Silva, victime de viol et condamnée à être enterrée vivante, qui ne durent leur survie qu'au fleuve, il est placé toujours au lieu inverse de sa naissance. Les fils de roi seront élevés par une louve, Moïse par une fille d'empereur. Ils parcourent ainsi, sans le savoir tous les points qui forment la ligne séparant le faible du puissant. Jésus, lui-même, emmené en Égypte, cette fois terre d'asile, pour échapper à la folie mégalomaniaque d'Hérode.
- *l'eau,* omniprésente : comment dire mieux à la fois l'origine et son impossibilité ? L'envoyé ne peut être tout à fait d'ici et maintenant et tel le Danube dont on discute encore la source, il faudra toujours remonter, au delà des apparences. Il est d'ici mais aussi et surtout d'ailleurs : quelque chose, un signe, l'appel précisément, le fait bifurquer et ne jamais se résumer à ce que ses sources parurent contenir. C'est éminemment vrai pour Moïse et les jumeaux, mais plus discrètement aussi pour Jésus, dont le baptême marquera sans conteste l'élection.

  > *Dès que Jésus eut été baptisé, il sortit de l'eau. Et voici, les cieux s'ouvrirent, et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et voici, une voix fit entendre des cieux ces paroles : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection.* Mt, 3, 16

- *la loi,* qu'ils fondent mais qu'en même temps ils défont tant on ne peut rien bâtir sur du sable. La sortie d'Égypte est la figure spatiale de ce bouleversement de la loi ; le sermon sur la Montagne la forme que revêtira ce mixte d'accomplissement et d'abolition qui caractérise le message christique ; les rituels romains - celui du pomerium en premier lieu - l'indice des grands commencements. Qu'ils l'enfouissent, tel Rome, ou l'exhaussent, telle Jérusalem, les fondateurs toujours posent la règle, tracent la ligne droite, disent la frontière et attendent des cieux le signe qui les justifiera de la proclamer. Il viendra, ambigu, et donc source de violence, pour les jumeaux ; aveuglant pour Moïse ; apaisant pour le Christ.

## 25.1 Des signes

Je ne puis détourner mon attention de ce passage de l'Épître aux Corinthiens[49] laissant

[49]. 1, Cor, 1, 19

dos à dos philosophie grecque et religion hébraïque, sagesse et signe, comme si ces deux fondements de notre culture, qui forment pourtant l'intersection même où se meut Paul, n'étaient jamais que la marque même de l'échec. Un échec, une dérive en tout cas qui débute très tôt; l'épisode du péché original mis à part, puisqu'on le retrouve dès la redescente du Sinaï avec celui du veau d'or.

Il y a quelque chose ici d'à la fois pathétique et paradoxal : la toute-puissance divine tenue en échec par la nuque raide de son peuple ! L'histoire, assurément peut commencer puisque justement elle n'était pas écrite d'avance. Est-ce un dialogue ? encore faudrait-il reconnaître qu'il commence mal ; encore faut-il reconnaître que ce n'est pas un dialogue d'égaux même si reconnaissance il y a : l'un commande, l'autre doit obéir même si c'est cela à quoi il est rétif. Or ceci revient exactement à ne pas voir les signes ; à ne pas écouter ...

L'histoire humano-divine est celle d'une série continue d'échecs dont il est de mise de convenir qu'ils sont le fait de l'homme mais qui illustrent néanmoins combien la relation n'est ni aisée ni évidente ; combien il ne suffit pas de parler pour être entendu - ce que tout enseignant apprend très vite en son métier ; combien elle met à mal - c'est le cas de l'écrire - la toute puissance divine. Avec la parole, puis avec le signe, c'est le fragile qui s'insinue dans le relation. Il faut y regarder de plus près.

De quoi s'agissait-il alors sinon d'idolâtrie ?

## 26 Du signe au commandement

Ce qu'on en peut tirer qui engage à la fois une théorie du signe, une compréhension de la mission de prophète et surtout une véritable théorie du mal tient très exactement à cette configuration si particulière d'un dialogue où Dieu fait monter Moïse jusqu'à lui après avoir fait le chemin inverse mais où cet appel ne vaut pour Moïse que pour une descente qui soit une fondation, celle d'une cité ; celle d'un peuple mais plus essentiellement une élection.

On peut en décliner plusieurs axes :

- *l'intermédiaire ne décide pas de sa place* ou de son rôle. Ne le peut ni de son acceptation ni de sa dérobade. Le moyen décidément n'est qu'un moyen.

- *l'appel vaut ordre de mission*. Il ne s'agit pas exclusivement d'un signe de reconnaissance mais bien plutôt d'une injonction à se mettre au service. On remarquera ainsi que c'est un ange qui aiguise la curiosité de Moïse et lui fait quitter son chemin mais que c'est au

contraire Dieu qui lui parle directement. Ici encore l'ange - l'intermédiaire, le messager - ne sert que de facilitateur. L'originalité de la tradition prophétique consiste précisément dans le fait que ce n'y est jamais l'homme qui a l'initiative mais au contraire toujours Dieu : nulle mise en condition, nul rite extatique qui permette de s'exhausser à hauteur du divin. C'est Dieu qui exhausse, en nommant ; en appelant.

- *l'appel est un don* qui s'entend comme une invite à se donner : grâce, il l'est parce qu'il n'attend rien en retour - il est à proprement parler gratuit. Néanmoins parole à quoi l'on ne saurait se soustraire. Ce qui est appelé ici c'est un dévouement total, une mise à disposition entière - l'obéissance c'est-à-dire aussi l'écoute. L'appelé n'est pas invité à agir en vue d'une fin extérieure, en espérance d'une quelconque rétribution mais, dans ce subtil dialogue où chacun s'appelle de son nom, à assumer sa rôle - comme une action de grâce.

- *la nuque raide*, supposée caractéristique du peuple juif, est le signe ambivalent d'une résistance coutumière à obéir, à écouter, mais, partant, l'est aussi du libre arbitre. s'il y a bien une histoire entre le Créateur et sa création, c'est que cette dernière n'était pas écrite d'avance et que les carrefours se multiplient qui lui font prendre une tournure inédite. La Parole peut ainsi ne pas s'entendre, en tout cas mal s'entendre et être interprétée ou bien encore être entendue mais ne pas être suivie. Mais vivante elle est omega en même temps qu'alpha : créatrice, elle est vivante parce qu'elle impose d'être vécue ; elle est ainsi en même temps une finalité. Les recommandations que transmet Moïse sont multiples et très détaillées ; elles forment un véritable cadre législatif, un ensemble cohérent de prescriptions rituelles et sociales qui constituent l'architecture de la cité à venir à quoi il ne manque qu'une terre vers quoi ce peuple se voit, nonobstant sa faute, invité à monter.

- *il y a faute sitôt que le moyen se targue de jouer son propre rôle,* bref, s'érige en fin. C'est donc le cas pour Moïse quand il regimbe à l'idée de porter la parole divine ; c'est aussi le cas pour l'icône qui appelle à être vénérée pour elle-même, s'interposant ainsi devant la divinité qu'elle est pourtant supposée représenter. Ce qui me paraît être une règle morale absolue ; fondatrice. Elle permet de comprendre l'insistance du Christ lui-même à ne pas substituer sa volonté à celle du Père ; elle permet surtout de faire le tri d'entre les actes qui ne sont que des moyens, des techniques de ceux qui, gratuits, révèlent le service. L'appel entend le service d'une cause et ne saurait en conséquence être instrumentalisé. Cette règle peut s'entendre de deux manières qui soulignent les deux aspects de toute faute : ou bien l'intermédiaire, cessant de remplir son rôle de transmetteur, se met à jouer à son propre profit et alors il cesse d'être un traducteur pour devenir à proprement parler un traître ; son action de moyen devient ainsi une fin en soi ; ou bien il instrumentalise ce qui était une fin

en soi pour le transformer en moyen en vue d'une fin qui lui soit propice. En vérité, l'un de va jamais sans l'autre. La faute réside donc bien dans cette inversion des positions.

> *32.25 Moïse vit que le peuple était livré au désordre, et qu'Aaron l'avait laissé dans ce désordre, exposé à l'opprobre parmi ses ennemis. 32.26 Moïse se plaça à la porte du camp, et dit: A moi ceux qui sont pour l'Éternel! Et tous les enfants de Lévi s'assemblèrent auprès de lui. 32.27 Il leur dit: Ainsi parle l'Éternel, le Dieu d'Israël: Que chacun de vous mette son épée au côté; traversez et parcourez le camp d'une porte à l'autre, et que chacun tue son frère, son parent. 32.28 Les enfants de Lévi firent ce qu'ordonnait Moïse; et environ trois mille hommes parmi le peuple périrent en cette journée.*

- *la sanction de la faute* n'en est pas moins forte : la corruption de ce peuple se paie de morts. A l'appel de dieu répond celui de Moïse à se placer à ses côtés : appel est synonyme de choix décisif. Il peut paraître étrange - et ça l'est - que d'un même mouvement qui instaure le commandement Tu ne tueras point, la fondation débute par la mise à mort de trois mille hommes. Ce peut paraître étrange mais pas moins que cette colère divine qui se termine par un repentir après les suppliques de Moïse ; mais pas moins que ce livre de la vie dont il est fait mention jusque dans l'Apocalypse. Il y a décidément quelque chose d'irréversible dans l'appel.

> *Ah! ce peuple a commis un grand péché. Ils se sont fait un dieu d'or. 32.32 Pardonne maintenant leur péché! Sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit. 32.33 L'Éternel dit à Moïse: C'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre.*

- *Ce livre où sont consignés les noms des vivants*, et des appelés parmi eux, est la forme même que prend l'Alliance, celle de la loi et non justement de l'arbitraire : l'écrit n'est donc pas un affaiblissement mais une consécration de la Parole. Il est le don de l'Alliance avec ce *Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, 34.7 qui conserve son amour jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la rébellion et le péché, mais qui ne tient point le coupable pour innocent, et qui punit l'iniquité des pères sur les enfants et sur les enfants des enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération !* (34.6) Ce livre est la loi. On pourrait y voir la manifestation antique de cet adage qui veut que la justice soit la monopolisation de la violence légitime. Il y va pourtant de bien autre chose ; de bien plus grave. Au delà du pardon, il y a bien quelque chose qui relève du Mal absolu pour justifier ainsi la mort, bien plus profond que la défaillance ou les manquements, le refus de nommer, la non reconnaissance.

## 26.1 Qu'est ce que commander ?

On sait que les dix commandements ont reçu deux formulations[50] : quelque soit la numérotation des premiers, et, en particulier, que l'on considère le premier comme un simple préambule, ou comme un commandement à part entière, il faut bien constater que

[50] ) Ex, 20, 2-17 et Dt, 4, 13

c'est bien la vénération d'un Dieu unique qui est ici prescrite et, par conséquent, l'idolâtrie proscrite. Il n'est pas faux que l'une implique logiquement l'autre mais n'est pas nécessairement anodin que le texte prît la peine de les distinguer. En tout cas les premiers engagent les relations de l'homme à Dieu.

> *Tu ne te prosterneras point devant un autre dieu; car l'Éternel porte le nom de jaloux, il est un Dieu jaloux. Ex, 34, 14*

Un dieu qui se présente comme jaloux ce qui ne donne à la dénomination une dimension psychologique négative que si l'on entend le terme dans son acception courante. En réalité jaloux avant de désigner une passion exclusive et ombrageuse, signifie un attachement vif. Si la théologie l'entend comme le fait d'un Dieu *qui veut être aimé et servi sans partage*, c'est plutôt du côté du grec qu'il faut l'entendre - ζηλος bouillonnement, ardeur, zèle - et du latin qui par zelosus entend amour et prévenance. Certes, en mauvaise part le terme évoque émulation, rivalité et jalousie mais ceci aurait-il un sens de l'entendre ainsi s'agissant de dieu ?

Alors, oui, sans doute faut-il considérer le premier des commandements

Commander en latin (de mandare) a le sens d'ordonner mais aussi de confier et il est bien vrai que si commander suppose autorité, il indique bien aussi l'autorité que l'on possède à obtenir l'exécution d'un acte que l'on a ordonné. Le grec utilise αρχη que l'on retrouve dans archonte qui désigne les dirigeants politiques de la cité, mais aussi archaïque ou encore architecture etc. Le terme signifie ce qui est en avant et donc à la fois ce qui est premier dans l'ordre du temps et donc le principe, l'origine mais aussi le commandement, le pouvoir.

Il y a quelque logique à voir ces deux sens voisiner dans le même mot : après tout, commencer absolument un série causale n'est-ce pas en être la cause pleine et entière ? n'est-ce pas commander au déroulement des choses. Celui qui est au commencement, qui est devant - que l'on retrouve jusque dans les rituels protocolaires actuels - est bien celui qui a le pouvoir, qui commande aux choses. Le *au commencement* - Ἐν ἀρχῇ - que l'on retrouve aussi bien dans la *Genèse* que dans le *Prologue* de Jean conserve quelque chose de cette ambivalence puisqu'après tout s'en suit presque immédiatement l'impératif *Que la Lumière soit !* La tradition des Septante évoque le δεκάλογος - le *Décalogue* plutôt que les commandements - elle n'a évidemment pas tort ; pour autant ces paroles s'énoncent bien sous la forme de l'impératif.

Il n'y a donc pas à s'étonner que les premiers commandements envisagent les rapports

que l'homme se doit d'entretenir avec le divin quand seuls les derniers règlent les rapports entre les hommes eux-mêmes. La relation à Dieu est au fondement, donc en premier : elle est pour cette raison même impérative.

On pourrait évidemment envisager la question d'un point de vue historique en rappelant que l'originalité du judaïsme consista précisément en l'invention du monothéisme et que, par voie de conséquence, toute idolâtrie reviendrait inexorablement à une régression vers le polythéisme ambiant. S'affirmer dans une relation exclusive avec un Dieu unique revient effectivement à s'affirmer en tant que juif et il faudrait être aveugle pour ne pas constater que cette affirmation prend un sens historique précis ; politique. Y affirmer Dieu revient à affirmer la Cité ; à revendiquer la légitimité de la Terre Promise.

Je gage cependant que la question a un sens bien plus profond, archaïque, précisément, où se jouent tant la métaphysique que la morale.

*Morale*, parce que le Décalogue se présente finalement, avant même les prescriptions détaillées qui suivront et que résument assez bien les 613 mitzvot, comme principe même de la loi. Au même titre qu'une constitution est la loi de la loi qui règle le rapport entre les pouvoirs et que son éventuel préambule en souligne la philosophie implicite (3), le Décalogue peut être entendu comme indiquant le principe des principes, la conception implicite de la loi. Il en est l'axiome. Il en a la valeur - portée universelle - et la place de principe - non démontré ni démontrable mais constitue la condition de possibilité de tout le reste. A proprement parler, il commande tous les autres commandements.

> *Il n'y a pas d'archë pour le commandement, car c'est le commandement lui-même qui est l'archë - ou qui, à tout le moins, est dans le lieu de l'origine. Agamben, p 20*

Agamben a raison : il n'y a pas de fondement au commandement parce qu'il est le principe même ; le commandement est origine. Sans doute faut-il en tirer toutes les conséquences : l'axiome c'est ce qui pèse, qui importe, qui a de la valeur - αξιος. Ce qui se pose, à l'origine, et donc s'impose. L'a-t-il encore quand il se propose de confronter une ontologie de l'esti à une ontologie de l'esto ? Il est exact en tout cas que depuis Aristote, toute la tradition philosophique a laissé de côté tous les énoncés non apophantiques. L'impératif qui ne se prononce pas sur l'existence ou non de l'aspect du réel qu'il désigne, ne décrit ni ne nie un état des choses et renvoie à un devoir être et non à un être. Rien d'étonnant alors que Kant en fasse le fondement de sa morale ou qu'on le pense comme principe du Droit.

*Métaphysique* aussi. A bien y regarder le discours qu'Austin nomme performatif ne dit rien

sur notre rapport au monde mais nous commande d'en entretenir un comme si le lux fiat signifiait non pas qu'il y ait de l'être mais *sois au monde*. Ce qui signifie ici sois à Dieu. On comprend mieux alors le zèle dont Dieu se prévaut : il est tourbillon, donation constante de puissance, de lumière et de force. Être à Dieu, se mettre en heureuse disposition devant ce déversement de puissance revient justement à passer de la puissance à l'acte, à investir le monde - occuper la Terre Promise - à l'organiser et en cité à poser le rapport à l'autre. Ontologie du commandement ? en tout cas discours du passage à l'acte. Le monde en réalité commence avec l'interdit de l'arbre de la connaissance : au commencement, le commandement parce que c'est commander que de commencer.

Il y a plus néanmoins : il s'agit d'une représentation exacte du passage à l'acte. Il s'opère sous la forme de la délégation - ce qu'après tout dit aussi *commander*. Même quand il agit, organise et crée, l'homme ne fait jamais que suivre la voie qui a été tracée pour lui ; il écoute, obéit, exécute. Ultime ambassadeur de la volonté divine, mais seul aussi à regimber, l'homme ne subsiste que lorsqu'il soumet sa volonté à la puissance divine.

## 26.2 Reconnaître, nommer

A y bien regarder, les textes prophétiques pas plus du reste que les Évangiles ne donnent de réelle connaissance ni sur Dieu lui-même ni sur ce qui se passe ou a pu se passer dans les sphères divines. Mises à part l'existence des anges (près de 400 références) et la mystérieuse révolte des anges, rien et il faut attendre l'Apocalypse pour en savoir un peu plus sur *ces choses cachées depuis la fondation du monde*. Qu'existent autour de la sphère divine d'autres êtres, tous les textes le suggèrent mais tout au plus, outre parfois leurs noms (Gabriel, Michel etc) ou leurs qualités (chérubins, séraphins, archanges ...) y apprend-on qu'ils sont messager ce que tant le terme grec ἄγγελος qu'hébreux מלאך signifient.

La révélation est ainsi moins un acte de connaissance que de reconnaissance. Elle nomme et se nomme, elle appelle - et parfois révoque - elle sauve et parfois perd mais elle dit assez peu sur le divin, tout ou presque sur les rapports que l'homme doit entretenir avec dieu et les hommes entre eux. Ce que souligne assez ben l'impossibilité pour l'homme de soutenir le regard de Dieu. Visible, presque jamais et encore que de dos, et encore que pour ceux qu'il a élus, Dieu néanmoins se nomme, établit une alliance. et en quelques rares occasions se laisse fléchir. C'est dans ce dialogue que débute l'histoire et l'humanité. Même si cette reconnaissance ne l'est pas à parité c'en est une néanmoins ; d'où les signes, le nom ; l'appel.

## 26.3 Retour au signe : les leçons d'un échec

Signe, plutôt que miracle comme le traduit Segond, σημεῖον désigne la marque, la preuve,

le présage ou le prodige venu d'en haut. Au reste, σημα désigne tout trait distinctif et pas exclusivement l'augure ou le présage et ainsi tout sceau dont on marque un être ou un objet en signe distinctif de reconnaissance.

Voici l'une des traces les plus anciennes de ce qu'on appela un peu trop hâtivement la pensée magique et qui atteste combien toute représentation du monde obéit toujours au principe de cohérence : avant le règne du déterminisme des philosophes, celui des signes, ceux dont Dieu avait marqué les objets comme autant de repères par où se mouvoir - convenances, ressemblances, proximité, émulation. Ce signe n'est pas nécessairement un miracle, et peut n'être qu'un trait physique : il est clair qu'en tout cas que nul ne peut approcher du divin sans en être marqué - visiblement. Ainsi quand après quarante jours Moïse redescendit de la Montagne, il parut au yeux de tous le visage *rayonnant* (Ex, 34, 29)

Oui, l'appelé porte la marque, le sceau du divin : encore faut-il le voir. Mais le voir, de loin ; toujours.

> *Il nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit ; car la lettre tue, mais l'esprit vivifie* 2Cor, 3, 6

Mais signe qu'on peut ne pas *voir*. Mais ici qu'est-ce donc que ne pas voir, ne pas reconnaître le signe ? L'épopée christique en désigne la figure extrême qui se solde par la mise à mort. C'est récuser le message en éliminant le Messager. C'est peut-être s'en tenir à la *lettre qui tue* quand l'esprit vivifie ... γράμμα - d'où nous avons tiré grammaire mais aussi graphe - désigne d'abord la lettre, tout caractère gravé dans le bois; la cire, la pierre. γραφω, écrire, signifie d'abord creuser, graver. Nous voici au cœur même de cette théorie des signes qui ne veut pas oublier qu'ils ne sont jamais que symbole d'un sens et exigent, plus ou moins explicitement, qu'ils fondent leur rapport au réel (d'où le serment). Prendre le mot pour la chose, vénérer le signe plutôt que ce qu'il représente n'était ce pas la faute même de l'épisode du veau d'or ? ἀποκτέννει dit le texte : tuer mais au sens de mettre à mort, exécuter condamner à mort. Le signe, abandonné à lui-même est accusateur. C'est une leçon qu'après la Passion, on ne peut oublier, qui l'illustre si parfaitement. Ce n'est peut-être pas tout à fait un hasard que Segond traduise signe par miracle- ce qu'il n'est pourtant pas.[51]

La voûte céleste parfois s'entrouvre ce qui ne va jamais sans tapage ni tonnerre ou éclair. L'infini ne saurait percer le fini du monde sans en même temps le faire craqueler. Le message passe dans la nuée et dans cette partie médiane de la ligne, au mitan de la voûte,

[51] *Ex, 19,17-20 Ex, 24, 16*

transite l'Incarnation ou l'Apothéose.

L'homme est être qu'on appelle, que l'on rappelle à ses devoirs ou à ses origines.

L'appel est la confrontation de la grâce et de la pesanteur quand cette dernière se fait trop exclusive, trop envahissante. Chez Platon, déjà, la réminiscence représentait cette force qui incite à se retourner et à sortir de la caverne. Être au monde c'est toujours courir le risque de l'oubli. Est-ce un hasard si l'une des flexions d'appel soit rappel qui est lutte contre l'oubli ?

En réalité appel et vocation ont partie liée : ce que l'on comprend vite quand on prend soin d'écouter ce que les mots ont à nous dire.

Quand la voix perce du ciel ceci ne va jamais sans ombrage :

C'est à peu près la même chose quand sonne l'heure de la fin :[52]

A Rome, ce sont les dieux qui élèvent Romulus et c'est le sens précis qu'a apothéose ; à Jérusalem ce sont les hommes qui précipitent la fin et il s'agit d un retour au Père. Mais, dans les deux cas, orage, ténèbres et ici, en plus le voile déchiré comme pour mieux marquer la rupture. A la gloire aveuglante de la théophanie, répond l'ombre de l'absence, de celui qui s'éloigne ... Jamais plus qu'en cet instant-ci le ciel ne cessa d'être cette lumière par où avaient filtré espérance et promesse pour se transformer en cette chape immense d'où suintait la menace. L'auréole ici et là, la glossolalie marqueront les rares élus qui demeurent.

Le silence, implacable, s'abat, ne resteront plus qu'exégèses et théologies.

Reste le temps du Jugement.

Il faut peut-être reprendre la leçon de l'épître *aux Corinthiens*, cette impuissance des juifs à voir les signes ; cette incapacité des grecs à faire de leur philosophie une voie vers dieu. A comprendre cette double impasse. A saisir cette volte-face entre sagesse et folie. Il faut peut-être reprendre la leçon de l'Apocalypse qui est le seul texte à véritablement mériter le nom de prophétie pour ce qu'il annonce ce qui adviendra, comprendre surtout pourquoi

[52] Il n'est qu'à comparer ces deux passages :
*Depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième, il y eut des ténèbres sur toute la terre.*
***Mt, 25, 45***
*(...) Et voici, le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas, la terre trembla, les rochers se fendirent,*
***Mt, 25, 52***
Avec
Après ces immortels travaux, et un jour qu'il assistait à une assemblée, dans un lieu voisin du marais de la Chèvre, pour procéder au recensement de l'armée, survint tout à coup un orage, accompagné d'éclats de tonnerre, et le roi, enveloppé d'une vapeur épaisse, fut soustrait à tous les regards.
**Tite Live, Ab urbe condito, 1, 16**

c'est ce texte-ci qui clôt le Nouveau Testament

## 27 De l'impossible surdité

Mais qu'est-ce qu'obéir et obéir à quoi ?

> *Car, comme par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été rendus pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul beaucoup seront rendus justes.* ***Rom, 5, 19***

Obéir c'est écouter : de *oboedire - prêter l'oreille à quelqu'un* - du grec ακουω et ακουη - *bruit, son, nouvelle*. Le bruit, le son, le verbe qu'ils soient musique ou parole, chant ou sermon, toujours vous adviennent sans qu'on y prenne nécessairement garde à l'origine ; s'imposent à vous, presque involontairement. Que je les écoute, les scrute pour les mieux percevoir ou que je me contente de les entendre paresseusement, toujours ils m'obligent comme un donné incontournable. Comme un commandement ? Est-ce d'ailleurs un hasard si ακουσιος signifie *contre son gré, involontaire* ou encore *qui contraint* ?

Une voix s'élève ; un souffle, une parole, peut-être simplement le vent s'insinuant dans les feuillages bruissant de mélopées, qu'importe. Je l'entends, ne puis que l'entendre. Je peux toujours s'il m'agrée, fermer les yeux et ne rien voir ; au reste ce serait même inutile tant nous affectons de ne voir que ce que nous voulons bien voir. Je puis me gaver de substances anesthésiantes pour ne rien sentir ; au reste n'est-ce pas ce que nous faisons d'ordinaire à longueur de trépidations en nous gavant d'imaginaires, de délices et de contraintes ? Mais jamais nous ne parvenons à nous boucher les oreilles au point de ne pas percevoir le bruit de fond du monde. Sans doute est-ce pour cela que nous le couvrons de ce brouhaha immense et continu que nous appelons civilisation : des bruits de la ville à cette musique dont nous saturons nos oreilles, des cris de haine aux cliquetis des armes. Cela se tente parfois, même sous la noble aspiration d'une méditation sereine mais en réalité se couper du monde nous est interdit et ne feignons d'y parvenir qu'en rajoutant du vacarme au tumulte. Mais la voix, le souffle, la parole demeure, qui ne s'éteint jamais, presque inaudible, présente pourtant.

*Au commencement était le Verbe*, dit Jean. Mais le Verbe est ειρω qui dit l'acte du lien, du nœud, de l'entrelacs bien avant celui de la parole prononcée et je rêve de lire combien ρεω avant de signifier *dire*, signale ce qui *coule, ruisselle, s'élance* ... Rembrandt avait vu juste de faire ainsi l'ange susurrer à l'oreille de Matthieu. Presque inaudible tant elle est couverte le plus souvent par le vacarme de nos affairements mondains. L'entendre c'est lui donner sa chance. L'isoler. S'isoler.

Il faut en tirer la leçon qui est double. Ne pas écouter est impossible qui revient en réalité

à écouter autre chose. Ne pas obéir est impossible qui se réduit seulement à se soumettre à une autre voix. Être au monde c'est être traversé de part en part par l'écho ultime de l'être.

## 27.1 Trois courts récits qui n'en forment peut-être qu'un seul

> *Il n'est pas besoin d'une connaissance profonde pour découvrir la condition imparfaite des sciences de notre époque, car même la multitude, à l'extérieur des portes, peut, à partir du tapage et des cris, juger que tout ne va pas bien à l'intérieur. [...] La victoire n'est pas gagnée par les hommes en armes qui manient la pique et l'épée, mais par les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée.* D Hume *Traité de la nature humaine, Introduction*

Toute notre culture le dit et répète : que seraient notre histoire - nos histoires - sans ces bruits, fureur, cliquetis de nos armes, ou cris vengeurs ? au point que même les débats philosophiques y ressemblent ce que Hume ne s'est pas privé de souligner. Nos textes sacrés n'imaginent pas la création autrement que sous la forme soudaine de tonnerre et d'éclairs fendant l'obscurité et l'on ne saurait oublier ainsi le *Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde* de Haydn qui conjugue sur le mot Lumière un fortissimo tonitruant. Le bruit est partout, qui nous accompagne et pénètre si bien que nous manquera toujours l'essentiel pour comprendre les Grecs, ignorant la musique qui fut la leur, qui pourtant accompagne tous leurs récits.

Les *sirènes* d'abord, bien sûr, telles qu'Homère nous les relate. Voici créatures au chant si sublime que nul l'entendant ne saurait résister, courant ainsi à sa perte. Ulysse le sachant, se fait attacher pour ne pas succomber. Nul récit ne dit mieux cette musique qui vous pénètre et à quoi l'on n'échappe pas. Mais cette musique est de mort, quand bien même elle serait le fait de femmes superbes, à la voix d'or ... Lyre, flûte et voix, font perdre aux hommes tout sens de l'orientation si bien que leurs bateaux échouant sur les récifs, ils se font dévorer par elles. Mais d'où viennent-elles ces sirènes mi-femmes, mi-oiseaux incarnant jusqu'à la caricature la figure ambivalente de la femme - séductrice mais mortifère ?

On l'oublie souvent, où les récits commencent de s'enchevêtrer, elles étaient les compagnes de jeu de *Perséphone*. Est-ce pour avoir laissé Hadès l'emmener sans rien (pouvoir) faire ou au contraire pour les remercier d'avoir neuf jours durant secondé Déméter dans la recherche de sa fille, toujours est-il que les voici pourvues, tels des oiseaux libres, d'ailes, de plumes et de griffes sans pour autant perdre leurs visages de femmes et donc leurs voix ... *Filles de la Muse Calliope* (ou de Terpsichore) les voici prédestinées à la beauté, à servir la voix.

Second enchevêtrement, Calliope est également la mère d'Orphée qui est l'aède, poète musicien par excellence, prophète à ses heures. On le sait, il perdit son épouse, mordue par un serpent, et, inconsolable, partit la rechercher dans les Enfers. Grâce à son art, il réussit à endormir Cerbère le gardien de l'entrée des Enfers, puis émut Hadès lui-même qui, à

condition de ne pas se retourner ni de parler à Eurydice, lui accorda la vie d'Eurydice. On sait ce qu'il advint ... Il demeura inconsolable. A sa mort, peut-être provoquée par les Bacchantes jalouses de le voir ainsi demeurer fidèle à son amour, Phoebus attacha au sol, par de tortueuses racines, toutes les Bacchantes présentes à la mort d'Orphée. et les racines grimpant, elles finirent métamorphosées en arbres.

Étrange configuration que celle de ces récits qui mêlent systématiquement la musique à la mort soit parce qu'elle la produit (les sirènes mais ce fut déjà le cas pour Panoptès tué par Hermès et sa musique) soit parce qu'elle est incapable de l'empêcher. Étonnante répétition du destin qui fait le salut se manquer à la dernière minute (Perséphone, vaincue par la ruse avait mangé sept pépins de grenade ; Orphée, par maladresse, mégarde se retourne)

Ce qui, à chaque fois, perd le héros, tient à la relation entretenue avec l'extérieur, tient à ce qui inexorablement pénètre son corps (bruit, nourriture) mais, faut-il le dire aussi ce qui le sauve. Orphée incarne à lui seul le pouvoir des muses dont il est le fils : c'est lui qui traduit au mieux les bruits du monde, sa respiration. La légende veut que ce soit en se promenant et entendant les coups répétés sur l'enclume d'un forgeron que Pythagore saisit les rapports constants entre eux : d'un même tenant il révéla musique et arithmétique !

Sans doute est-elle ici, la leçon à tirer de ces récits enchevêtrés qui tissent la toile des origines : bien sûr il n'y est question que de rapt, de mort, de violence mais en même temps que de la puissance d'évitement que contient la musique. La rupture n'est sans doute pas aussi grande qu'on le crut d'entre bruit et musique et j'imagine assez bien que cette dernière ne soit jamais que le sens humain que nous n'avons jamais cessé de vouloir donner au bruit de fond du monde. L'écouter, c'est saisir les archaïques répétitions que suggère le tohu-bohu initial ; le surprendre c'est repérer le rythme même de la création où d'un mouvement qui ressemble à s'y méprendre à celui de la respiration, se scandent à six reprises les temps de la séparation qui donnent le *la* de la fondation du monde et se terminent tous par *et Dieu vit que c'était bon*.

Bruit et rythmes nous entourent, nous encerclent et sans doute nous disent - ruissellent vers nous. Comment ne pas les entendre ? Du vent qui chante d'entre les feuillages bruissant au tonnerre qui gronde ; parfois même, plus inquiétants des craquèlements de la terre quand elle se prend de trembler aux bourrasques des volcans ; mais plus près de nous, et parfois en nous, ces rythmes du corps, de la respiration au cœur haletant. Oui le monde chante : de la terre qui crisse à nos corps qui brament, nous ne faisons jamais que rajouter d'autres bruits, ceux de la ville, de nos affairements et, souvent, de nos vains bavardages.

L'a-t-on assez souligné ? Il n'est pas de rite, religieux, primitif ou mystique, qui ne s'accompagnât de musique. Elle est le champ du monde, le refrain de la création continuée. Et je gage que lorsqu'un Leibniz traqua les combinatoires de l'harmonie préétablie, ce dût bien être sur fond d'un choral de Bach qu'il y songea ...

Cette voix, surgie des entrailles de la terre, ce chant susurré du plus intime de mon être, comment ne pas l'entendre ?

Voici !

Dès lors que nous entreprenons de penser, méditer ou seulement songer, que nous nous enquérons de saisir quelque chose du monde, toujours nous nous mettons à l'écart ; fuyons tout ce qui ressemblerait à un parasite. Moïse, appelé, se détourne de son chemin et rejoint, en un coin reculé, lumière ardente du buisson et parole. Montaigne s'était retiré dans sa librairie et le chercheur contemporain dans son laboratoire. Y songe-t-on assez : on ne pense pas bien sur la place publique ! on n'y entend rien de trop entendre.

Les sciences modernes s'enorgueillissent d'avoir inventé outre l'expérience, l'expérimentation qui est, à l'écart d'une réalité trop mêlée, trop brouillonne, l'invention d'un réel où fût isolé cela même que l'on cherche à comprendre et observer. Elles ont tort ! elles ne font que reproduire l'antique geste, involontaire certes, de Thalès, la prudence du sage grec, la provocation de Diogène en son tonneau, ou le silence de l'ermite en sa caverne. Thalès nous l'avait pourtant fait comprendre : trop de lumière empêche de rien discerner. Il n'est de lueur qu'à l'ombre de l'obscurité. Il en va de même ici. Trop de bruit interdit de rien entendre : il n'est de musique que par la grâce du silence ou du soupir. Platon avait sans doute tort : méditer n'est pas sortir de la caverne. Mais y entrer.

Écouter le bruit de fond du monde impose le silence.

Je comprends soudain tout ce qui peut me surprendre - plus que me gêner - dans cette cohorte brownienne de citadins empressés de rejoindre son labeur, mais cloîtrée sous son casque d'ambiance. J'ai longtemps imaginé que ce fût là manière moderne de refuser le rapport à l'autre, trop présent en ces espaces confinés que la ville nous réserve. J'oubliais que *casque*, même étymologiquement, signifiait briser. En réalité ce n'est pas seulement d'avec l'autre qu'un mur ainsi s'érige. Mais d'avec le monde.

> *Josué entendit la voix du peuple, qui poussait des cris, et il dit à Moïse: Il y a un cri de guerre dans le camp. Moïse répondit: Ce n'est ni un cri de vainqueurs, ni un cri de vaincus; ce que j'entends, c'est la voix de gens qui chantent. Ex, 32,17*

Ne surtout pas voir ; ne surtout pas entendre ; ne pas vouloir comprendre ! Ceux-là, à

proprement parler *désobéissent*. Cessent de vouloir écouter, en couvrant d'une voix bien plus tonitruante encore, le susurrement de l'être. Celui-là même de l'ange à nos oreilles. Que font-ils d'autre, ceux-là, sinon reproduire ce même geste d'impatience au pied du Sinaï ? Couvrir d'une autre voix, celle qu'ils ne voulurent pas entendre, ou s'impatientaient d'écouter. Regarder ailleurs ...

> *Mais quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, et prie ton Père qui est là dans le lieu secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.* Mt, 6, 6

Je comprends mieux, alors, l'impératif du silence ; le florilège de l'écart. La parole, qu'elle soit de commandement ou de prière, jamais n'éclot de la foule ni n'émerge d'une place publique. Le silence est la chance offerte de la Parole. Oui, c'est bien de ceci qu'il s'agit : désobéir pour n'entendre plus cette voix qui appelle à l'être.

## 28 Entendre ? D'abord ne pas abandonner

> *Mon Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. Mt, 26,39 [...] Mon Père, s'il n'est pas possible que cette coupe s'éloigne sans que je la boive, que ta volonté soit faite ! 26,42*

Derechef on peut saisir toute la mesure des premiers commandements et la tentation satanique qui vise toujours à parasiter la parole divine en la couvrant de la sienne propre. L'insistance surtout dans la prière du jardin des oliviers : que jamais d'avec la volonté du Père, rien ne vienne s'interposer. Et rien effectivement ne le peut - ce que les trois tentations dans le désert avaient pointé. Ce n'est qu'agonisant, presque inconscient, à demi-mort déjà, que le Christ, effrayé sans doute devant cette voie étroite que nul ne peut emprunter à la place d'un autre, assiégé par tous les relents de haine de la foule à ses pieds ...

Être abandonné, c'est cela d'abord, appeler et n'avoir pour toute réponse que ces cris, cette rumeur, ce bruit, ce chorus universel de proscription et de haine ...

Déméter, métamorphosée en vieille femme parcourut neuf jours durant le monde à la recherche de sa fille Perséphone avant d'apprendre qu'elle avait été ravie par Hadès. Celle qui était *mère de la terre* pouvait-elle abandonner sa fille ? Et d'ailleurs cette dernière pouvait-elle imaginer que sa mère ne fît pas tout pour la sortir de ce mauvais pas. Je devine Déméter hurlant, criant, appelant aux quatre vents. Elle nous apprend ce qu'est aimer : appeler. Elle nous dit ce que serait abandonner : ne plus appeler.

Eurydice, prématurément arrachée à la vie, pouvait-elle s'accommoder des Enfers sans espérer secrètement qu'un retour fût possible ? Orphée, le prince des aèdes, pouvait-il sans trahir ce qu'il chantait aux dieux eux-mêmes ne pas s'acharner à retrouver son épouse ? Lui

aussi l'appelle mais nous suggère en même temps combien, sous l'appel, se joue de retour, d'arrière ; de tentative désespérée mais esquissée pourtant de conjurer le sort. Il y a derrière tout ceci une foi dans la réversibilité qui fascine. Les grecs n'ignoraient pourtant pas le cycle et redoutaient l'éternel retour du même.

Ensemble, ils nous le disent : être abandonné c'est ne même plus être appelé.

C'est que l'abandonné souvent se fait abandonneur. Déméter dans sa course folle néglige la terre et menace les récoltes, forçant ainsi Zeus à intervenir. Le retour n'est plus vraiment possible : Hadès, rusé, a fait manger des pépins de grenade à Perséphone ; de même il imposera à Orphée deux conditions qu'il devine intenables : ne pas parler, lui, l'aède ? ne pas se retourner quand toute son action consistait dans ce retournement ? Il l'aura perdue définitivement et restera inconsolable ; Perséphone devra partager son temps entre l'Olympe et les Enfers. Elle invente le cycle des saisons et, périodiquement, délaisse la terre pour s'occuper des morts. Comme si l'abandon n'était que la face cachée de l'appel ou que l'un se fût toujours nourri de l'autre : les grecs ont toujours su que la vie avait partie liée avec la mort, que l'ordre n'était jamais que l'infime concession que le chaos faisait à la vie - ce que les *sciences modernes* font mine de redécouvrir. Je comprends mieux dans ces histoires-ci l'omniprésence de la mort.

Je le crois bien : notre chemin souvent se déroute. Parfois, oui, parce que quelque chose ou quelqu'un nous y appelle. Parfois seulement, ce qui est moins glorieux, par inadvertance, lâcheté ou simple habitude. Alors, oui, d'abandonnés que nous fûmes, projetés en ce monde saturé de bruits et de clameurs, à notre tour, nous nous éloignerons pour sacrifier à cette autonomie qui nous tenaille, ne cessant de payer lourdement le prix de ce retour impossible. Il nous fallait bien, à notre tour, nous dérouter, anxieux de trouver sur l'autre rive ce que nous avons désappris d'entendre. Je sais ce que cette course éperdue a d'erratique ; de nécessaire pourtant. Toujours. Nous courrons, impatients de nouveautés, ivres d'aventures : reste cette voix, ce chant, ce rythme que sais-je, qui nous pétrit et nous étreint.

A l'aube de tout commencement, cette prosodie si régulièrement scandée : je ne détesterais pas que mes rêves et mes craintes, mes espérances et désolations eussent l'intonation de la première palpitation perçue : le cœur d'une mère. Revenir sur ses pas, réécrire l'histoire, retrouver cette croisée qui fut fatale, que l'on aurait pu éviter avec si peu de prudence. A l'instar d'Orphée qui le rata ou de Perséphone qui le réussit à moitié, qui n'en rêva ? Impossible ? je ne sais ! inutile, assurément. Cette voix inexorablement monte

qui nous rappelle à nous-mêmes et finalement nous libère ... Réapprendre à l'écouter, simplement.

Les dieux ne courent pas seulement le monde où ravir et séduire les jeunes filles. Parfois, simplement, ils errent à l'affût d'une ***hospitalité qu'on leur refuse*** ... Parfois, les voici reçus par deux vieillards. De la (trop) charmante bluette que rapporte Ovide, je veux retenir non pas l'adorable couple de vieillards n'aspirant qu'à mourir ensemble et ne pas à souffrir de l'abandon de l'autre mais plutôt la prévenance de qui sut recevoir les voyageurs et ne rien en espérer que le plaisir de l'hôte.

J'y lis au plus précieux ce qu'écouter signifie : accueillir.

*Que celui qui a des oreilles entende* ... Est-il encore des oreilles non épuisées par le vacarme, prête à entendre cette voix qui s'élance, cette parole qui bruisse, ce chant qui noue et veille ?

---

## 29 Enfanter

L'incapacité d'imaginer une vie sans enfants même si on réalise bientôt combien la portion de vie où l'enfant nous accompagne n'était en fin de compte qu'une bien courte mais bienheureuse parenthèse.

Je n' ai jamais cru ni au reste ne l'ai ressentie en cette idée que l'enfantement fût une manière de se prolonger, de quêter quelque éternité que ce soit, ou, pire encore, d'atténuer les affres de la mort.

Bien plutôt, accueillir un être, l'accompagner jusqu'au seuil de sa propre demeure : un de ces rares actes où la générosité pût se déployer en toute grâce. Pourquoi aime-t-on ses enfants ? pourrait-on ne pas aimer l'un des siens qui ne fût point aimable ? Je ne l'imagine pas sans pour autant accréditer la sotte illusion de la voix du sang non plus que la médiocre injonction de la morale ordinaire. Je n'ai jamais vu mes filles comme *mes* filles : le délire de possession n'a nul lieu d'être invoqué ici ; hôtes provisoires que la trajectoire obligée éloigne imperturbablement, elles m'offrirent simplement le plaisir d'une rencontre non par devoir entretenue mais par désir réinventée. Mes filles n'ont rien d'extraordinaire : ce sont des femmes qui s'inventent au gré de leurs chemins respectifs, au gré d'espérances, d'épreuves et de joies - comme tout le monde ; elles ont tout d'exceptionnel d'avoir su orner d'affection, de volonté et surtout pas d'obligation, une main qui à jamais restera offerte.

De quelle besace nantit-on ses enfants à l'heure du départ ? ce viatique dont on espère qu'il les épaule suffisamment à l'instant des épreuves, en quoi consiste-t-il, finalement ?

Il n'y a pas si longtemps encore je croyais pouvoir écrire *générosité* pour croire encore qu'il est ici aller sans espoir de retour ; transmission pour croire vital de prolonger, encore et toujours, la portée de notes qui conservent la mémoire de celles qui la précédèrent et s'offrir ainsi la grâce d'une mélodie où bruissent encore, presque éteints, les ultimes accords et le souffle antique d'un cri originaire. Se pourrait-il pourtant que nous n'engendrions que pour notre agrément, notre plaisir ? L'acte est il véritablement gratuit ?

Il faut bien admettre pourtant le confort où l'on se vautre aisément d'une parenté qui vous permet, au moins provisoirement, de donner un sens à son existence : d'année en année, comme pour le jeune enfant que je fus qui se voyait gravir les classes les unes après les autres, et remplir donc ses obligations avec la quiétude fière de celui qui y réussit sans trop d'encombres, être père, pourvoir aux besoins de l'enfant, et je n'y entends pas seulement ceux matériels qui sont évidents, permet assurément de taire l'angoisse devant l'absurde : pris dans le maelström des obligations, des contraintes, des heurts comme des bonheurs, on n'a même plus le temps de s'écarter quelques secondes et se demander si tout ceci a encore un sens. Le quotidien s'y offre la parure de la vertu et la gloire de l'accomplissement. Mais que reste-t-il, quand, pour l'enfant, advient l'heure du départ ? Voici calme illusion d'une trajectoire légitime où apaiser ses angoisses ; voici orviétan bien pratique !

Alors, oui, sans doute sous les exhortations à la générosité, se cache aussi, insidieuse, une propension bien étriquée à esquiver angoisse et souffrance. L'ironie veut que ce soit, ici où nous imaginons le moins incertains du bien fondé de nos actes que nos erreurs foisonnent !

Il n'empêche : je maintiens qu'il n'est pas tant d'actes qui puissent nous grandir et susciter le meilleur de soi. Souci et soin de l'enfant en sont qui nous rassurent sans doute mais nous contraignent à nous dépasser en même temps que nous permettent de prolonger la mélopée de l'être. Certes nous ne nous y résumons pas et générosité n'y a jamais rimé avec abnégation : en aucun cas, la parentalité ne saurait servir d'exclusif viatique qui autrement vous abandonnerait en une cruelle vacuité. Elle est, pour le temps de l'action, la forme de ce mouvement à quoi vivre nous appelle mais une forme seulement, tout émouvante qu'elle puisse parfois être, provisoire.

Je le réalise depuis quelques temps déjà : cette enfance que l'on s'empresse jeune, de délaisser, remonte inexorablement. Elle qui vous fit, ne cesse de vous pétrir : pesante quand

elle fut malheureuse, diaphane quand elle sut vous porter, mais toujours présence obsédante.

## 29.1 Bonheur

Le mot n'est pas à la hauteur de ce qu'il suggère et la définition que le dictionnaire lui affecte est décidément bien faible. Il excède de loin la seule réalisation de ses désirs et projets et semble approcher au plus près de cet équilibre toujours un peu miraculeux qui s'accomplit ou se trouve d'entre soi et le monde. Le mot le trahit où perce encore l'augure : s'y joue moins la bonne fortune que le destin, quelque chose de ce geste antique tentant de percer les mystères de l'être dans le vol des oiseaux.

J'aurai trop frayé avec la dialectique pour ne pas avoir cru longtemps que la réalisation de soi dût invariablement passer par la négation du monde et qu'il nous échût peut-être simplement d'inventer les formes les moins agressives possibles, les plus constructives souhaitables pour ce grand combat auquel nous ne saurions nous soustraire. Je sais désormais combien la dialectique parvient au mieux à déplacer les termes de la lutte et ne dissout jamais ce que la violence peut avoir de plus cruel, de plus désastreux.

Le sentiment que je pus avoir, ici et là, de bonheur - mais peut-être ne fut ce que de la joie - survinrent toujours aux moments où les objets cessaient de glisser entre mes doigts, où j'eus la sensation - l'illusion ? - qu'enfin mes efforts parvenaient à produire effet pas trop éloigné de mes intentions ou aspirations. Je les ai perçus comme des moments de puissance entendue non comme pouvoir ou maîtrise mais comme harmonie : je le réalise en l'écrivant, et suis tenté de l'interpréter comme une névrose - comment faire autrement ? - je ne me suis jamais perçu autrement que comme un intrus dans un monde dont je soupçonnais qu'il n'était pas fait pour moi, où, en tout cas, je ne me suis jamais senti à l'aise.

On trouve, ici et là, des définitions qui font du bonheur un intermédiaire d'entre la joie qui ne serait que plaisir passager et la béatitude qui confine à l'état de grâce et participe de cette profonde communion avec ce qui est - avec l'être. Sans doute y a-t-il dans la joie quelque chose de fugace, certes, mais d'intense, qui dépasse de loin les plaisirs matériels et sensibles : Spinoza n'a pas tort d'y voir le passage vers un état de plus grande perfection. Il faut y voir quelque chose de cette augmentation que suggère augere, par laquelle nous nous faisons - ou nous croyons tout au moins - auteurs de nos actes et donc celui qui augmente et s'augmente lui-même. Le dictionnaire, parfois, rejoint la vie : c'est exactement, le sentiment que j'en ai. Ces moments, intenses, éprouvés à chaque fois que ma main se fit

moins malhabile, où je crus parvenir à saisir les choses, à produire quelque effet sur les choses ou les êtres, où un lien s'établit d'avec l'autre ou le monde - lien que la raison entend comme causalité mais où je sais qu'il ne s'agit de rien d'autre que de ce geste antique du tisserand par quoi l'être est et s'accomplit.

On se trompe en y voulant considérer une quelconque quête d'éternité ou une tendance presque instinctive à laisser des traces - ce qui d'ailleurs revient au même. Ce serait encore tout renvoyer à soi quand ceci engage bien plutôt notre rapport au monde. Nous n'avons jamais ignoré devoir bientôt disparaître et je n'imagine pas qu'on puisse être à ce point sot ou vaniteux pour se croire à ce point exceptionnel qu'une quelconque de nos réalisation, qu'un quelconque de nos actes bouleversât à ce point l'histoire de l'humanité qu'il faille à jamais le commémorer. Croit-on vraiment qu'on n'écrive que pour que demain quelqu'un se souvînt de vous et vous permît d'échapper à la mort ? qu'on n'enfante que pour le souvenir que ses descendants perpétueront de soi ? qu'on ne cherche le pouvoir que pour la vanité d'une rue, d'une place ou d'un monument qui portât son nom ?

Je crois que s'y niche de la métaphysique bien plutôt. Qui quêterait la fortune ou la gloire aurait mieux à réussir qu'en politique où les écueils sont nombreux et l'ingratitude la loi ! Qui chercherait le pouvoir ne saurait le trouver ni dans l'œuvre - qui toujours vous échappe - ni dans l'enfant qui toujours s'enfuit et parfois vous renie. On n'expliquera jamais par des désirs ordinaires ni la mégalomanie du politique, ni la tension de l'artiste, ni même ce besoin soudain irrépressible de l'enfant.

J'en reste convaincu.

Quelque chose en nous crie, que nous pouvons faire mine d'ignorer ou d'étouffer mais qui néanmoins nous anime, que je répugne à nommer conscience mais qui doit bien un peu ressembler à ce que Socrate nommait son démon, une voix qui susurre l'insidieuse question Homme qu'as-tu fait de ton talent ? Je n'ai, en tout cas, jamais cessé de l'entendre.

Mais justement ! nos actes répondent assurément à deux pulsions convergentes : éviter la souffrance ; rechercher le plaisir. Elles expliquent sans conteste la plupart de nos comportements et de nos choix qui nous font pratiquer une manière d'arithmétique des plaisirs. Si la quête de plaisir ou d'agrément explique assez bien nos amours, nos amitiés et nos petites pratiques culturelles, que c'est le plus souvent l'évitement d'une souffrance plus grande encore qui nous fait travailler, croire choisir tel ou tel métier plutôt qu'un autre, respecter loi, règlements et convenances sociales, voire pousser l'audace jusqu'à rêver d'un métier qui fût autant rémunérateur que passionnant, elles rendent malaisément compte de

ce que je crois être des actes métaphysiques. La balance rarement convaincante des plaisirs, des contraintes dit si mal l'entêtement à faire œuvre esthétique, l'acharnement au pouvoir ou le désir d'enfant. Elle esquisse certes nos actes ordinaires mais pas ceux-ci.

Je n'ai jamais été convaincu ni par les préceptes stoïciens ni par les conseils d'un Epicure qui me semblèrent toujours devoir aboutir à la même conclusion : renoncer au provisoire et ne se vouer qu'à se qui est permanent. Que l'on entende ceci comme renoncement ou comme accomplissement, identiquement il s'y sera agi de refouler dans une même catégorie honnie l'instant, le fugace, l'apparence : tout s'y ramène à un incroyable éloge d'une sortie de la caverne comme si vivre n'était finalement que n'y pas vivre. On y retrouve sans doute les traces ultimes de ce pessimisme grec pour qui vivre était moins une chance ou une opportunité qu'une malédiction dont on pouvait tout au plus souhaiter qu'elle se prolongeât le moins longtemps possible. Mais cette quête, imaginée et métaphorique d'éternité ne sera jamais qu'un phantasme même si elle revêt les atours d'une vertueuse sublimation. Non ! vivre n'est pas une excursion mais bien plutôt une incursion.

C'est bien ici et maintenant qu'est notre champ de bataille ! et si rêver d'un ailleurs peut à l'occasion stimuler ce n'en demeure pas moins une fuite. Et de ces trois tensions métaphysiques que j'ai relevées, comment ne pas voir combien, aux antipodes de toute échappatoire, signifie toujours son ensemencement : augmenter le monde d'un être, d'une œuvre, d'un regard ...

Aux trois naissances de mes filles, m'étreignit une bouffée de larmes : je sais que loin de la fierté imbécile du mâle, m'anima plutôt le mystère de la création. L'être va à l'être, ne se justifie et prolonge que par lui-même. Rien, ni les soucis des années qui suivirent, ni les inquiétudes ni les contrariétés inévitables devant un être qui se construit n'altérèrent jamais la ferveur de ce moment inaugural où je devine les contours du bonheur. Ce fut un instant, évidemment, mais son écho se laisse encore percevoir. Un visage, subitement, devant soi ; une rencontre ; une promesse à tenir. A chaque fois la même extase où se dessinaient les prémices de la puissance. Et quand je les regarde désormais qui s'en sont allées ou ne vont pas tarder à le faire, ce n'est pas tant la fierté qui m'étreint que la joie de chemins esquissés, d'épreuves offertes.

J'ai toujours été convaincu que ne fût pas un hasard que de la puissance à la virtualité perce précisément la vertu. Aristote m'aura aidé à le comprendre : agir c'est tout autant conduire, mener ou emmener qu'animer c'est-à-dire conférer quelque forme à une matière inerte. Être heureux tourne autour de la vie que l'on prête et emprunte ; il n'est de bonheur

que dans le don. Dans cet augmenter qui vous exhausse en auteur. Car qui ne cherche que gloire ou trace, ne parle encore que de lui-même et trahit le geste archaïque de la main tentant de saisir, étreindre et posséder. Ne fait que se laisser enfermer dans la spirale infernale d'une quête de maîtrise d'autant plus frustrante que, réussie ou ratée, il la faudra incessamment réitérer comme si la mégalomanie devait toujours le disputer à l'insatisfaction égotiste.

Le bonheur n'est pas dans la main qui saisit mais en celle qui se tend ; dans la rencontre du regard de l'autre.

Mais écrire ceci ne me fit toujours pas si je suis ou ai été heureux même si je sais que des fulgurances qui s'en approchent me furent néanmoins offertes, ici ou là. Je ne suis d'ailleurs pas certain que la chose eût quelque importance.

Parce que libres, parce que condamnés à donner un sens à ce qui n'en a pas nécessairement, parce que plongés dans un tourbillon incessant qui nous interdit tout repos et nous offre l'inquiétude comme seul viatique stimulant, nous n'avons pas d'autre choix que d'imiter l'artiste en ce miraculeux grand œuvre qui lui fait transfigurer la matière inerte. Peut-être devrions-nous nous considérer et ce que nous parvenons à réaliser comme un marbre brut que seuls polissage et regard puissent ériger en œuvres d'art et nous astreindre, en l'échec comme en réussite à ce qu'au moins nous y nichions quelque élégance.

S'efforcer plutôt que d'enlaidir le monde d'y dénicher les lueurs ; plutôt que de l'appesantir, d'en honorer l'incroyable légèreté.

Ce fut, ce reste, mon ambition : chaque fois que je crus y parvenir, la joie fut en tout cas au rendez-vous.

L'être est un chant que nous ornons de notre musique intérieure.

## 30 De la grâce

Les deux premières lignes ont fait voir ce qui, dans les fondations morales, se jouait de la réciprocité et de la solidarité. Existe dans les textes sacrés toute une série de métaphores

qui relient la faute à la pesanteur comme si le mal pesait plus que le bien et entraînait inexorablement vers le bas. Héritières sans doute d'une conception pré-euclidienne de l'espace, où; contrairement à la pensée grecque, tout s'organise non pas autour d'un centre - le foyer - mais à partir d'un point haut - Dieu - mais où l'on retrouve aussi quelque chose de la pensée aristotélicienne sur la pesanteur qui imaginait qu'un corps léger s'élevait quand seuls les corps lourds tombaient.

A l'inverse, la grâce apparaît comme ce qui élève, exauce en même temps qu'exhausse.

## 30.1 Détour étymologique

Sans rentrer dans le débat qui anima le christianisme dès le début d'un salut par la seule grâce, la foi ou les oeuvres, mais en rappelant que c'est aussi sur cette même question que finit par se faire la séparation luthérienne, il n'est pas inintéressant de revenir sur le terme lui-même :

Gratia, c'est d'abord le fait d'être agréable et de le laisser percevoir par autrui ; c'est donc une faveur que l'on accorde ou reçoit, c'est un remerciement que l'on adresse - action de grâce - une remise que l'on accorde ; puis le résultat de ces faveurs : la gratitude ou la reconnaissance ; c'est enfin le charme émanant de quelqu'un.

Le terme n'a donc en aucune manière en latin de connotation religieuse - tout au plus peut-on suggérer qu'il suppose quelque chose de l'ordre de la gratuité puisque cette gratia est accordée sans qu'elle soit due. Le mot gratuit n'a d'ailleurs pas d'autre origine. Sans aucun doute l'utilisation de ce terme dans la tradition chrétienne vient-elle de là : la grâce divine n'est assurément pas la contre-partie d'un quelconque contrat ; elle ne s'explique pas ni ne se justifie par autre chose qu'elle-même : la miséricorde. C'est cette même acception qui fera utiliser le terme quand il s'agira en droit d'une remise totale ou partielle d'une peine. Ici aussi celui qui dispose du droit de grâce n'a rien à justifier : l'acte est bien gratuit. Enfin, être en état de grâce, dans la terminologie chrétienne c'est n'avoir commis aucun péché mortel ou bien en avoir été absous.

Mais si ce terme n'est pas d'origine religieuse, on comprend qu'il en ait pénétré vite le registre tant il renvoie à une situation sinon d'exception, en tout cas peu rationalisable. Lors même que tout ne peut s'expliquer que par des causes ou des motifs, voici un acte qui échappe à tout calcul d'intérêt, à toute contre-partie : la grâce relève de la générosité pure. On remarquera au passage que si l'on traduit volontiers *generositas* par magnanimité, grandeur d'âme - *magnus animus*-, le terme via *genu*s désigne d'abord la qualité de la race pour les animaux , de l'extraction sociale pour les hommes. La grâce est un surcroît de générosité

; celle-ci s'explique par son être ; celle-là ne s'explique pas.

Ultime connotation du terme qui lui confère également ce caractère d'exception : le charme émanant de la personne et il ne faut pas beaucoup chercher pour y trouver tout le registre du fantastique ou de la magie . Le charme c'est carmen : ce chant que l'on entonne et qui peut vous envoûter ... les sirènes ne sont jamais loin. De la poésie aux paroles magiques, de la séduction en général et des femmes en particulier, l'enchantement c'est aussi ce qui, pour le meilleur ou le pire vous entraîne au risque de vous perdre.

Enfin et ce fera le lien avec son équivalent grec, les Grâces( Charites - Χάριτες - au nombre de trois : Euphrosyne - l'allégresse, la joie de vivre ; Thalie - l'abondance ; Aglaé - la beauté. Elles représentent ensemble la plénitude, la vie et donc aussi la puissance et la séduction. Elles l'incarnent, non pas dans l'excès, mais manifestement dans l'abondance : en réalité elles sont la vitalité même. Elles tiennent leur nom du verbe χαίρω - se réjouir. Le terme χαρισ qui est l'équivalent grec de gratia désigne d'abord ceci : la beauté, la joie contagieuse ; puis ensuite la bienveillance mais aussi le désir de plaire ; la reconnaissance mais aussi la rémunération. Autant que pour gratia, il y a dans le terme quelque chose qui relève du surcroît qui précisément ne s'explique pas rationnellement, plus associé à la vie chez les grecs qu'à la socialité.

On retrouvera ce terme deux fois : *les* charismes désignent les dons du Saint Esprit : on les trouve explicités par Paul dans **1Co, 12**, 13 et 14 ; *le* charisme désigne avec Max Weber un type d'autorité basée non tant sur un rapport de force que sur la croyance que le chef dispose de pouvoirs sinon surnaturels en tout cas exceptionnels qui lui viendraient de sa procession d'avec le divin.

Sont ainsi réunies les quatre caractéristiques à quoi l'on reconnaît la grâce :son origine divine en tout cas sur-naturelle ; sa gratuité ; son caractère débordant en tout cas surabondant ; l'impossibilité de la justifier ; à quoi il faut rajouter sauf dans son acception politique : la joie

## 30.2 Le fondement ultime

En abordant la question de la grâce, on a légitimement l'impression d'atteindre le creux des fondations, ce qu'il y a de plus profond dans les principes qui régissent toute morale. Non pas tant parce que la chrétienté en eût fait la solution ultime qui mène au salut - avoir la foi et s'en remettre à la grâce divine - encore moins parce qu'elle rassemble de nos souches gréco-latines ce qui se jouait de socialité ; non, en réalité la grâce - avec son inévitable doublet la pesanteur - apparaît être le croisement, en réalité l'intégrale des deux

autres lignes.

Pour le comprendre sans doute vaut-il mieux la prendre à rebours en envisageant tout ce qu'elle n'est pas. Les pages éclairantes que S Weil écrivit sur la question méritent d'être lues attentivement : elles disent l'essentiel d'autant plus révélateur que cette femme devait d'ailleurs. Intellectuelle de haut vol, philosophe de formation, enseignante, elle avait aussi l'engagement chevillé au corps. Venue des rives marxistes avec l'obsession de la question sociale, elle glissera progressivement vers une forme de spiritualité pas très éloignée du mysticisme qui la conduira à la conversion. S Weil est un parcours, à elle seule ; une transhumance humaine accomplie qui, paradoxalement lui fera maintenir l'essentiel de son engagement en abordant d'autres rives et pousser son amour de la vie jusqu'à l'épuisement.

Si l'on devine assez bien en quoi la grâce rejoint la solidarité en ce qu'elle est ouverture au prochain et engage un réseau de don qui assure la cohérence du tissu social mais sans doute aussi de notre propre humanité, en revanche la gratuité inscrite dans les principes même de la grâce, le fait qu'elle est sans retour ou qu'en tout cas elle n'en attende aucun semble contrevenir au principe de la réciprocité. C'est donc par ceci qu'il faut débuter.

# D'ENTRE PESANTEUR & GRÂCE

## 31 Semer, récolter : répondre

Il faudrait pouvoir citer tout le chapitre 4 de Marc, consacré à l'enseignement du Christ sous la forme de parabole. Le verbe ακουω y figure treize fois et l'ensemble du chapitre est ponctué par *Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende !* que l'on retrouvera dans l'Apocalypse (Ap, 3, 6) L'intérêt de ce passage ne tient pas uniquement à la parabole du semeur - une des plus célèbres et la plus commentée des Évangiles - mais à la grille de lecture qu'il offre de la parabole.

> *Il leur dit : C'est à vous qu'a été donné le mystère du royaume de Dieu ; mais pour ceux qui sont dehors tout se passe en paraboles, afin qu'en voyant ils voient et n'aperçoivent point, et qu'en entendant ils entendent et ne comprennent point, de peur qu'ils ne se convertissent, et que les péchés ne leur soient pardonnés. 4, 11-12*

On pourra s'interroger sur la dimension rhétorique de la parabole, présente à peine cinq fois dans les textes vétérotestamentaires mais plus de quarante fois dans les Évangiles ; n'y voir qu'une simple figure de style ou bien encore une manière de ne pas nommer Dieu ; ou bien encore une manière de se prémunir, par avance, des colères de la foule (*1*). Mais il y va de bien autre chose qui demeure une sorte de dépôt de significations par couches successives. Où se joue cette logique du prisme que nous cherchions. A la surface, une histoire ; en profondeur une vérité cachée : entre les deux, un florilège d'interprétations de la plus triviale au mysticisme le plus accompli. Comme s'il ne suffisait pas d'entendre pour comprendre ou que la clé ne fût point dans le texte mais dans l'âme de qui l'entend.

Je gage que c'est la parabole du semeur qui en donne la clé en distinguant les quatre manières qu'a la semence de lever - ou non - qui correspondent à quatre manière d'entendre l'appel.

Premier indice de ce que nous suggérions : à défaut d'être un dialogue entre égaux, la relation homme/dieu, ce que sous-tend le diptyque commandement/obéissance, en se révélant être une boucle parole<->prière, érigent bien l'homme en un véritable interlocuteur qui, en tout cas, ne se réduit pas à n'être qu'un récepteur ou un exécutant servile. Tout en réalité dépend de lui : à lui de dévoiler les différentes strates. La vérité qui lui est offerte est bien un dévoilement dont il est acteur autant que destinataire. Quatre chemins ; quatre oreilles ; quatre degrés de l'âme qui vont de la surdité absolue à la communion parfaite. Voici schéma connu qui n'est pas seulement le propre des lectures gnostiques ; que l'on retrouve déjà dans la théorie platonicienne de la ligne.

Cette logique du prisme, qui me semble être la caractéristique du point où se rejoignent les trois lignes, est évidemment celle de la profondeur ou plus exactement du volume : celle

où pesanteur et grâce en un jeu continu non de compensation mais de rétroaction confèrent son socle à la moralité. N'y aurait-il que solidarité et réciprocité que la morale se résumerait à un corps de préceptes à observer mais parce que, ici, la signification est, non pas cachée, mais latente, qu'il ne dépend que du récipiendaire de la pouvoir dévoiler et faire fructifier, la boucle pesanteur<->grâce demeure le meilleur garant d'une écoute qui ne saurait se fonder que sur le vouloir libre.

## 31.1 Premier moment

> *Comme il semait, une partie de la semence tomba le long du chemin : les oiseaux vinrent, et la mangèrent. (...)*
>
> *Les uns sont le long du chemin, où la parole est semée ; quand ils l'ont entendue, aussitôt Satan vient et enlève la parole qui a été semée en eux.*

Cette première graine, par accident ou *négligence*, tombe mais ne pénètre pas la terre. Ce premier temps, qui est celui de l'inadvertance, de la superficialité pure est donc en même temps celui de la surdité. Ceux-là entendent mais n'écoutent pas : il n'est pas d'oreille prête à accueillir la parole. Ils ne la reconnaissent tout simplement pas. Moment assurément de la passivité pure comme si entendre relevait seulement d'une perception d'une impression : Un rien vient la perturber - mais ici il s'agit de Satan - ou des oiseaux - de ce qui vole ou est volage. Voici le bruit de fond, mêlé au bruit du monde.

## 31.2 Second moment

> *Une autre partie tomba dans un endroit pierreux, où elle n'avait pas beaucoup de terre ; elle leva aussitôt, parce qu'elle ne trouva pas un sol profond ; mais, quand le soleil parut, elle fut brûlée et sécha, faute de racines. (...)*
>
> *Les autres, pareillement, reçoivent la semence dans les endroits pierreux ; quand ils entendent la parole, ils la reçoivent d'abord avec joie ; mais ils n'ont pas de racine en eux-mêmes, ils manquent de persistance, et, dès que survient une tribulation ou une persécution à cause de la parole, ils y trouvent une occasion de chute.*

Ce moment est celui, assurément, de l'*illusion*. La semence semble prendre mais si peu longtemps faute de trouver terrain propice. Ici c'est le soleil qui consume la pousse qui ne résiste pas. Manquent les racines : pour entendre, encore fallait-il de la volonté. Ceux-là reçoivent mais ne savent que faire de cette parole qui, au regard des préoccupations du monde, semble de si peu d'utilité ... Dès lors ce qui devait être appui, secours, s'inverse pour devenir catastrophe : c'est le moment du *parasitage* ou de ce que Pascal nommera *divertissement*. C'est en tout cas le moment de la négligence au sens où elle est délitement, le contraire de la religion au sens de recueillement. Ceux-ci ne sont pas endurants et manquent de courage.

## 31.3 Troisième moment

> *Une autre partie tomba parmi les épines : les épines montèrent, et l'étouffèrent, et elle ne donna point de fruit.*
>
> *(...)*
>
> *D'autres reçoivent la semence parmi les épines ; ce sont ceux qui entendent la parole, mais en qui les soucis du siècle, la séduction des richesses et l'invasion des autres convoitises, étouffent la parole, et la rendent infructueuse.*

C'est le moment de la *présomption* - ou de l'orgueil. Le siècle passe toujours devant et la parole y est peut-être un souci mais seulement subsidiaire, après tous les autres ... Ceux-ci entendent mais n'en font rien. La parole ne résonne pas en eux - ou si peu. Ceux-ci portent ce casque que nous évoquions et couvrent la parole par le vacarme du monde. Trop fragiles ou trop paresseux, ils s'abandonnent aux délices du siècle. Ce sont peut-être les plus défaillants des trois : ils ont entendu, ont reçu mais n'en ont rien fait ou reportent toujours à plus tard le moment de le faire. Eux se détournent, après avoir reçu ; manquent de confiance en la Parole - ce qui est une autre manière de ne pas croire - voilent ce qui a été dévoilé et, sans doute n'entendent-ils que pour recevoir et se dépitent de n'en recevoir jamais assez.

## 31.4 Quatrième moment

> *Une autre partie tomba dans la bonne terre : elle donna du fruit qui montait et croissait, et elle rapporta trente, soixante, et cent pour un.*
>
> *(...)*
>
> *D'autres reçoivent la semence dans la bonne terre ; ce sont ceux qui entendent la parole, la reçoivent, et portent du fruit, trente, soixante, et cent pour un.*

Ceux-ci entendent et reçoivent. Intéressant de repérer que si Marc utilise recevoir - παραδέχονται - en revanche Matthieu (13,23) en revanche utilise le verbe συνιημι.

Entre les deux, l'action : συνιημι signifie *rapprocher par la pensée, faire attention à, écouter ; s'entendre* ; *s'accorder*. Avec préfixe sun qui indique l'union mais le verbe ιημι signifie mouvoir en avant, envoyer,, se porter de désir vers, - ιιος c'est ce que l'on invoque avec le cri. *On ne fait pas boire un âne qui n'a pas soif*, dit l'adage, il s'agit un peu de ceci. Pour que la parole porte des fruits, encore faut-il préalablement qu'il y ait volonté (désir ?) de la part de celui à qui elle est adressée. Obéir, alors, désigne bien, aux antipodes d'une soumission servile, un acte d'adhésion, un accord à nouer, une démarche à poursuivre sans cesse. Obéir, tel Moïse, revient à se détourner, à aller quérir la Parole et la semer en soi, en son cœur, comme l'indiquent à plusieurs reprises les textes. Cœur, pour âme, s'entend. καρδια, le dit assez bien en grec, *siège des passions et des facultés de l'âme*. Au même titre que la terre, l'âme se prépare, s'apprête et c'est dans cet apprêt que réside l'écoute. Que Moïse fût bègue, eût *la bouche et la langue embarrassées* (Ex, 4, 11) non seulement n'a pas d'importance mais illustre au contraire au mieux combien la réponse à l'appel, l'obéissance ou l'écoute, pour être fructueuses, impliquent effort, volonté, engagement intime.

## 31.5 Écouter c'est s'apprêter, c'est déjà agir

Que les trois premières phases désignent les trois manières différentes d'être un mauvais chrétien, c'est bien ainsi que l'Église l'interprétera. Elles soulignent pourtant d'abord trois

modalités de la surdité qui en réalité désignent trois degrés de la passivité. Au fond, voici détaillé ce que dira plus tard la *Gestalttheorie* : la perception est tout sauf cette modalité passive et immédiate par quoi on serait impressionné par un donné de l'extérieur, ne saurait être cette pointe acérée venant s'incruster et inscrire dans la cire molle que serait notre sensibilité. Pour qu'elle soit reçue, la perception est toujours/déjà codée, structurée. par le sujet selon le contexte où se présente l'objet perçu.

Voici en tout cas manière de proclamer que la Parole à la fois s'adresse à tout le monde et pourtant n'engagera jamais que quelques uns ; qu'elle se présente de manière imagée ou non en sorte que chacun en puisse retirer son miel, s'il le veut ; qu'elle est donc un parcours, un chemin - une méthode.

- Où la grâce ? qu'elle s'adresse à tout le monde !
- Où la pesanteur ? que toujours je sois tenté de m'en écarter, affairé que je demeure en des préoccupations que tout m'invite à croire plus importantes, plus immédiatement importantes en tout cas.
- Où la boucle d'entre les deux ? Dans ce que le mouvement qui vient vers moi, qui s'adresse à moi, jamais ne suffise ; qu'il me faille me retourner ou au moins me détourner, quitter les voies larges et évidentes, emprunter la *porte étroite* ... A moi de m'extirper, de m'exhausser. A moi de me donner les oreilles pour entendre

Nous sommes loin pourtant de la mécanique ordinaire des procédures ésotériques où se nicherait, sous l'apparence anodine des textes, un sens caché qui fût réservé aux initiés et révélerait, pourquoi pas, une signification exactement inverse à celle proclamée devant le tout venant.

> *Il leur dit encore : Prenez garde à ce que vous entendez. On vous mesurera avec la mesure dont vous vous serez servis, et on y ajoutera pour vous.*
>
> *Car on donnera à celui qui a ; mais à celui qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a.*
>
> *24 25.*
>
> *Car le cœur de ce peuple est devenu insensible ; Ils ont endurci leurs oreilles, et ils ont fermé leurs yeux, De peur qu'ils ne voient de leurs yeux, qu'ils n'entendent de leurs oreilles, Qu'ils ne comprennent de leur cœur, Qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisse.(Mt, 13, 15)*

Il y aurait bien pourtant ce verset troublant qui laisserait à penser que la vérité fût cachée pour le plus grand nombre, d'autant plus étonnant que chez Matthieu notamment le verset précède de peu la référence aux choses cachées :

*Je publierai des choses cachées depuis la création du monde (35)* puis cet autre évoquant qu'on ôterait à celui qui n'a pas le peu qu'il posséderait

Mais à y bien regarder, si fermeture il y a, si mystère subsiste ce n'est jamais le fait de l'émetteur mais bien du récepteur : cœur insensible, oreilles endurcis, yeux fermés, par *peur*.

Car c'est le récipiendaire qui possède les clés puisque de toute manière la voix se sera élevée. La terre doit être préparée pour recevoir la semence ...

Cette parole est une ***adresse*** au sens exact du terme tel qu'en son temps M Serres l'avait explicité : on y trouve, à la fois, la direction donc le mouvement, le pouvoir et la loi. Ce lieu, où l'on réside, où donc l'on est repérable et assignable, qui à la fois vous définit et vous enferme, demeurait le fait du prince et de la loi. Nulle politique qui ne s'appuie sur des conflits de territoires, nulle législation qui ne se promette de défendre la propriété ... Mais voici précisément quelque chose de nouveau, d'insolite en tout cas à l'orée de notre ère, à quoi nous avons bien été contraints de nous habituer depuis, mais qui bouleverse alors le rapport au monde tel qu'il s'inscrivait alors mais donc aussi le rapport au pouvoir et à l'autorité. Cette parole s'adresse à tout le monde, quelque soit la terre d'où il est issu ; cette parole vient de nulle part ou, plus précisément, de partout. Nos outils modernes de communication ne renvoient plus à un lieu, mais à un nom, à une personne ...

L'appel, de même.

## 31.6 Petit retour à nos trois récits ...

Que ce soit Déméter partie négocier avec Hadès le retour de sa fille Perséphone dans le monde des vivants ou Orphée parti séduire le même Hadès de sa lyre pour obtenir celui de sa femme Eurydice, que ce soit enfin les sirènes, êtres hybrides jouant continuellement de la séduction et de la mort, tous repassent le Léthé - ce fleuve qui sépare le monde des vivants des Enfers dont l'accès est en outre gardé par Cerbère. Les récits attestent qu'après de longs siècles passés en enfer pour expier leurs fautes, certaines âmes obtenaient la faveur d'une nouvelle vie : elles s'immergeaient ainsi dans les eaux du Léthé qu'elles buvaient perdant ainsi tout souvenir de leur vie antérieure. D'où son nom de *fleuve de l'oubli*.

Heidegger avait fait, on le sait, de la traduction de ἀλήθεια par vérité, un des signes de l'oubli de l'être, la réduisant à n'être qu'une modalité du jugement : la traduire par dé-voilement revient à la fois à en faire un événement ontologique, plutôt qu'un simple acte cognitif, mais surtout un processus par lequel l'homme se place en face du déploiement de l'être - un être lui-même toujours en mouvement. Dès lors, ἀλήθεια allait prendre un sens voisin d'apocalypse - révélation, passage du caché au non-caché.

## 31.7 De l'oubli à la gloire en passant par la vérité ...

On pourrait évidemment aussi y soupçonner, plus simplement cette gloire, réservée au petit nombre de ceux qui, de retour des Enfers, n'en ont pourtant pas perdu la mémoire, gloire que portent les aèdes dont le plus réputé d'entre eux - Homère : le terme dans sa

construction ne dit effectivement pas autre chose que la négation de l'oubli (3) Voici vérité fabriquée par les puissants de la Cité, pour le peuple, voici discours officiel qui distribue la réputation et donc la gloire Sans être totalement convaincu par l'idée que la vérité - philosophique et scientifique - fût une conquête de haute lutte - et d'ailleurs toujours provisoire - contre cette gloire somme toute littéraire, il faut néanmoins reconnaître que seules trois voix - détentrices de vérité- faisaient autorité dans la Grèce antique : l'aède, le devin, le roi de justice. Cette vérité, qu'ils dispensaient, dont ils étaient à la fois porteurs et publicistes, se trouvait exactement à la croisée du rituel religieux, du droit et de l'astrologie ... Jamais très éloignée de la magie, encore moins de l'imprécation, cette vérité est un discours de puissant pour le peuple, un lien sans doute plus social et politique que cognitif - ce qu'on appelait au XIXe une idéologie ; ce que la modernité nomme *communication*. Voici en tout cas discours qui part du bas pour s'élever dans les cieux ; voici discours de communication. Voici discours qui *sort* de l'espace de la Cité, pour conquérir le monde et l'envahir de sa musique tonitruante.

A l'opposé exact, cette parole *venue d'en haut* : qu'elle soit le fait d'une transcendance désigne assez bien qu'elle s'impose à tous et s'oppose presque terme à terme à cette *gloria mundi* que sécrètent les structures sociales de communication. La rapprocher de la vérité philosophique me semble délicat : ces deux vérités se sont tellement contrebattues ! Ce qui les identifie néanmoins tient à ce qu'elles eurent toutes deux à se justifier dans les prétoires, qu'elles se heurtèrent toujours à la parole dominante ; qu'elles bouleversent et dérangent presque systématiquement la représentation du monde que les maîtres de vérité se sont donnée et ont construite pour le peuple.

Ce qui les rapproche, indéniablement, en dépit de toutes les controverses, tient au moins en ceci que la vérité s'impose d'elle-même, porte en elle sa propre marque qui doit permettre de la reconnaître ; mais pour autant qu'elle doive se vérifier et prouver, qu'elle est l'objet d'un véritable travail tant dans sa production que dans sa réception - la terre, ici comme là, doit être préparée pour recevoir la semence. Le monothéisme invente une vérité qui s'impose, qui, loin d'être au service de la gloire des puissants, au contraire les fustige, loin de mettre en scène par un jeu de guerres et de sacrifices une gloire mondaine, en appelle plutôt à l'écoute et à la prière , loin de se mettre au service du monde, exige au contraire que ce soit ce dernier qui se mette à son service.

Elle n'est plus une histoire qui se raconte et flatte la renommée des héros pour devenir une voie que l'on emprunte, une voix que l'on écoute et se veut un chemin de sagesse *ad*

*majorem gloriam dei*. Bien sûr, la polémique ne sera jamais éteinte d'entre ceux qui voient dans ce monothéisme le ferment assuré de tous les totalitarismes et ceux au contraire qui y considèrent plutôt son antidote. Que l'idée d'une vérité transcendante prête le flanc à tous les dogmatismes - et donc aussi toutes les terreurs - ne fait aucun doute : l'histoire se sera bien chargée de confirmer ; néanmoins, si l'on envisage le contenu même de cette Parole révélée et transmise et en premier chef l'interdit initial de la violence comme pendant de la proscription de toute idolâtrie, on est fondé à penser, en tout cas, que cette Parole porte en son sein son propre antidote ... Sans nul doute est-ce plutôt le rapport - dogmatique et bientôt fanatique - que l'on nourrit avec cette vérité qui est source de dangers plutôt que cette vérité elle-même et l'on sera toujours bien avisé de considérer que les sacrifices, guerres et morts qu'elle aura encouragés resteront à jamais la marque des concessions faites à la gloire du monde, dont le prix n'aura cessé, au fil de l'histoire, de s'alourdir.

> *Car ce n'est pas seulement l'intérêt qui fait s'entre-tuer les hommes. C'est aussi le dogmatisme. Rien n'est aussi dangereux que la certitude d'avoir raison F Jacob*

C'est ici, incontestablement que vérité révélée et vérité scientifique se rejoignent en dépit des apparences : ce n'est pas le savoir en lui-même qui est mortifère mais le rapport que l'on entretient avec lui. Que la certitude où se trouvent les scientifiques de l'impossibilité d'accéder jamais à une vérité globale et intangible les protège - mais beaucoup moins les techniciens et encore moins les technocrates - de toute dérive totalitaire est incontestable : la méthode même qui y préside les en protège. Que, parallèlement, il ne suffise pas d'entendre la parole pour la comprendre et qu'il y ait, du côté du récipiendaire, un véritable travail à mener sur lui-même - ce que suggère la parabole du semeur - devrait, en tout cas aurait dû, prémunir la foi de toute dérive : comment être jamais certain d'avoir compris cette Parole comme il se devait ?

Alors, oui, une histoire de vérité, qui se reconnaît à ceci qu'elle ne laisse jamais indemne.

## 31.8 De la prière

Ainsi, récolter revient à répondre ; à prier. La prière se veut, avec l'observance des commandements, la réponse faite à la parole donnée. La preuve donnée que la parabole du semeur fut comprise, le signe que la semence aura germé en un terrain fécond.

Curieux terme que celui-ci. Savons-nous toujours que nous n'utilisons pas le même terme que les latins pour ce faire, qui, eux, privilégiaient *oro*, parler - venant de *os* signifiant la bouche, l'organe de la parole et donc l'entrée, d'où *l'orée* - alors que prière qui signifie d'abord demande dérive de *precor* - supplier, demander, souhaiter, d'où imprécation mais aussi précaire.

Entre les deux, un monde ! D'entre qui quémande et qui rend grâce.

Incontestablement, la prière est manière de reconnaître sa propre fragilité - *précarité* - que ce que l'on est ou possède n'est que sous l'aune d'une mansuétude ou de la complaisance et a effectivement tout du passager et du fragile. Mais elle est en même temps signe de l'authenticité de qui prie, de la sincérité de sa foi, de la puissance de sa ferveur. Un révélateur, en somme, d'où la parabole de la lampe.

> *Quiconque aura honte de moi et de mes paroles au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aura aussi honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père, avec les saints anges. (Marc,8, 38)*

Encore faut-il ajouter que tout y est invite dans le passage même qui explicite la parabole du semeur. Mais sera donné à celui qui n'a pas honte, qui ne renie pas, aux autres, on l'a vu, tout sera ôté... D'où la parabole du talent.

Mais elle est d'abord origine, source en même temps que relation. Il n'est pas difficile d'en retracer la fonction sans même faire appel aux canons de la psychanalyse. Elle est l'organe de transmission par excellence, à la frontière de l'intérieur et de l'extérieur. Il n'y a, dès lors pas à s'étonner que la prière soit, par excellence, un acte autant intime que social : frontière du milieu intérieur et du milieu extérieur, portique par où tout ce qui fait la vie circule, entre et sort, la bouche est la dénégation même de toute semi-conduction. Bien plus, parce qu'elle couvre autant la dimension intellectuelle, spirituelle que physique, elle se présente comme le signe de la pesanteur la plus tenace ou au contraire de la grâce la plus céleste : tentation, vénération, concupiscence ou adoration, serment et parjure ... s'y disputent la primeur. En réalité, parce que canal même où transite ce qui se communique, s'échange et se partage, elle peut indifféremment être le symbole de la traduction ou le signe de la trahison. Pourtant, la prière n'apparaît pas autant dans les textes qu'on pourrait l'imaginer (*4*) beaucoup moins en tout cas que le mot bouche - στομα, bouche comme organe de la parole comme de l'alimentation ; par extension tout orifice, entrée ou ouverture.

> *Ne comprenez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche va dans le ventre, puis est jeté dans les lieux secrets ?*
>
> *Mais ce qui sort de la bouche vient du coeur, et c'est ce qui souille l'homme.*
>
> *Car c'est du coeur que viennent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les impudicités, les vols, les faux témoignages, les calomnies.*
>
> *Voilà les choses qui souillent l'homme ; mais manger sans s'être lavé les mains, cela ne souille point l'homme. Mt, 15, 18-20*

Où l'on retrouve quelque chose de l'ordre de la semi-conduction : l'aller ne vaut effectivement pas le retour ; seul ce qui sort, parce que venant du plus intime de l'homme est susceptible de perdre et de souiller, jamais ce qui entre. D'où la recommandation de la discrétion dans la prière, d'où le refus du serment... La bouche, ainsi, occupe exactement la

même place que cette porte dessinée lors de la fondation de Rome et pour qui, lors du traçage du pomerium, Romulus souleva sa charrue - la ligne symbolique du rempart étant sacrée et ne pouvant donc être franchie.

Cette porte - est-ce un hasard ? - se nomme *Mundus* et s'y tient, qui la garde, ou bien Hermès qui forme avec Hestia un ***couple indissociable***, ou bien Janus, le dieu biface, maître du temps, qui contrôle en tout cas qui entre, qui sort. Dieu gémellaire dont le temple conservait les portes fermées en temps de paix pour ne les ouvrir qu'en temps de guerre, protecteur de l'espace sacré de la cité, il est révélateur au plus haut point de cette béance qui n'est favorable que pour ce qui entre ; toujours néfaste dès lors qu'on en voudrait s'échapper. Où l'espace politique rejoint le religieux. En tout cas le consacre. Rome ouverte ? oui en temps de guerre. Mais Rome est un espace attrape-tout : fondée de rien, ou de presque rien, elle n'existe que de ce et ceux qu'elle laisse pénétrer - qui que tu sois, entre, tu sers Romain - et manque toujours de se déliter de ce qu'elle laisse échapper. Sans surprise, son histoire peut débuter lorsqu'est châtié celui-là même qui tenta d'en transgresser la loi - Rémus qui franchit, par provocation le sillon. Rome est un empire de se nourrir de tout et de ne surtout rien laisser s'échapper ; d'incruster dans la pierre tout ce qui la peut enrichir aux antipodes exacts d'un Platon qui ne voyait le salut et le savoir que dans la fuite, dans la sortie ...

Dumézil, on le sait, l'érigera en l'une des trois fonctions structurant selon lui toutes les sociétés partageant le même fond indo-européen, qui en aurait en tout cas déterminé l'imaginaire ? *Orare* renvoie ainsi à la fonction du sacré mais aussi de la souveraineté. De là, toute théocratie... Où, encore, la prière se place aux confins de l'intime et du public comme une sorte de filtre ou de passeur. Ce sera finalement tout le problème de la *Cité de Dieu* d'Augustin : faut-il faire entrer la Cité de Dieu dans la Cité des hommes, ou au contraire exhausser celle-ci ? Selon les interprétations, on y verra plutôt une philosophie de l'histoire ou au contraire une politique. Il est vrai que la chrétienté, et ce d'autant plus qu'elle est assise sur un projet universel, n'aura pu échapper à la question du politique qui n'est autre que celle du *que faire ?* Comment ajuster son existence à l'ordre du monde dès lors que l'on se sent mû d'une ferveur spirituelle ?

> *Gardez-vous bien d'aimer le monde, et ce qui est dans le monde (nolite diligere mundum). Si quelqu'un vient à aimer le monde, l'amour du Père n'est plus en lui, car tout ce qui est dans le monde : convoitise de la chair, convoitise des yeux et forfanterie de cette vie: tout cela ne vient pas du Père, mais du monde. Et le monde passe avec sa convoitise, alors que celui qui fait le bon vouloir de Dieu demeure définitivement. 1Jn.2, 15-17*

Le *Rendez à César ce qui appartient à César* mais également les moments 2 et 3 de la parabole du semeur suggèrent plutôt une franche circonspection à l'endroit du siècle, un refus de

s'en mêler, un quant-à-soi définitif. De manière assez radicale - et en réalité impraticable - qui incita les premières communautés chrétiennes à vivre à l'écart du monde dans l'attente du Jugement, les textes représentent le monde - et pas seulement la cité - comme un lieu dangereux, comme une tentation continue mettant l'âme à l'épreuve et où elle manque toujours de succomber. Ici, encore, tout mouvement de sortie est perçu négativement, non pas comme inéluctablement pervers mais en tout cas comme hautement dangereux. Tout se passe comme si les deux Cités coïncideraient assurément aux temps du Jugement mais qu'il fût vain de l'espérer auparavant ou de tenter quoique ce soit pour y parvenir. Il n'est pas anodin que la seule colère manifeste dans les textes concerne les marchands du Temple : *ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic* (Jn, 2, 16) est une autre manière de proclamer le caractère sacré du Temple mais aussi le risque toujours élevé de la contamination. Le Temple ici peut être entendu également comme une métaphore de l'âme, qui se doit, au plus profond, d'être protégée. A l'orée, à la frontière, où se jouxtent le dedans et le dehors : Janus, qui par son ambivalence, est à la fois transmetteur et risque de contamination.

A ce titre la prière, qui est la parole humaine qui s'élève est le révélateur de l'humain. C'est que la prière est semence, ou, plus exactement, le second temps de la semence. De ***semino***, d'où nous avons tiré séminal qui a supplanté *sero*. La semence, quant à elle, vient de *semen* - même sens, mais aussi origine, race, principe, source, tiré précisément de sero qui signifie d'abord entrelacer, joindre, unir avant de désigner *planter, semer* voire même *engendrer*.

Voici ! le cercle se referme : *sero* dérive de ειρω qui à la fois signifie nouer, attacher en même temps que dire, proclamer, annoncer d'où le latin tirera verbum - mais nous aussi ironie ...

La parabole, finalement, n'en était pas tout à fait une : qui sème, en réalité parle et se lie à son interlocuteur. Et Jérôme n'avait pas tort de traduire le

> *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.*

du ***Prologue de Jean***, par

> *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*

car oui, *Verbum* et λόγος disent ce lien, l'acte de la main qui recueille et rassemble, disent combien il ne saurait être de dialogue sans reconnaissance de chacun des interlocuteurs. Mais en même temps, ce très léger écart d'avec le monde, cette morale des profondeurs qui fait l'écoute et la prières tenter de répondre ... au creux du silence. Ce très léger écart, qu'on nomme ironie, tenant à cet effort pris sur soi de n'être jamais la dupe ni de soi-même ni de

ses certitudes. Et laisser se jouer cette oscillation indispensable d'entre ce qui se recueille et qui se disperse.

## 31.9 Semer ... puis répondre : un chemin donc une méthode

Ce qui, précisément, avait déjà commencé ... avec le monothéisme et fut amplifié avec le christianisme. Que je veux ici retenir plutôt que ce binôme commander <->obéir plutôt trompeur en ce qu'il suggèrerait soumission passive ; plutôt que cette ontologie du commandement qui serait la vérité ultime de l'être. Oui, retenir cette correspondance, *à l'impératif* précisément, entre commandement et prière ; ce qui se présente comme un recueillement - dans tous les sens du terme - où le récipiendaire tient les clés : ce chemin en écart face à la *gloire du monde*, quoique constamment tenté par elle mais dans le monde nonobstant - comment faire autrement ? Mais, et surtout, cette correspondance qui nous engage tous.

> *La vérité naît, un peu et parfois, des colloques, des rencontres, du débat, dont dépendent au contraire plus souvent la puissance et la gloire. La nouveauté naît rarement de la communication en général, qui tend de toutes parts à la vitrification monotone. Proportionnelle à la rareté, l'information, au contraire, la vraie, timide et cachée, apparaît plus fréquemment aux solitaires et aux silencieux. La différence jaillit des singularités; mais celles-ci disparaîtraient sans toile de fond, globale, unique et transparente. Peu de gloire favorise un peu la vérité, mais beaucoup la dissout en totalité.* *Serres, Hominescence, p 219*

D'être au monde, *pesanteur*, avec la sempiternelle contrainte de n'être pas parasité par le bruit de fond - autre terme de la tentation - mais en même temps de ne s'y sentir jamais résumé, *grâce*, appelés que nous nous sentons vers d'autres cieux ; mais surtout de devoir sans cesse négocier cet écart, souhaitable, avec une présence, nécessaire, fait de la moralité, tel Janus, un impératif ambivalent signifiant à la fois faiblesse et puissance. Souligne ainsi - ce qui fut notre hypothèse - qu'au fondement de toute morale, la valeur de toutes les valeurs, le principe structurant, tient bien moins en une valeur princeps qu'en cette boucle de rétroaction entre pesanteur et grâce : une boucle qui, loin d'être une réponse toute faite, érige la moralité en une question sans cesse posée et reposée, un état d'esprit ou, si l'on préfère, une méthode c'est-à-dire un chemin ; une boucle qui, sempiternellement viendrait compenser ce que notre existence pourrait avoir d'engluement ; ce que nos aspirations pourraient comporter d'irénisme. Maître Eckart avait souligné combien notre présence au monde était indispensable ne serait-ce que pour percevoir et supporter la lumière sans négliger pour autant ce qu'elle pouvait comporter de périlleux : nous y voici ! M Serres ne dit pas autre chose : la contrainte que suppose toute vérité de se confronter au tribunal de la preuve, certes, mais aussi aux délices de la gloire du monde ; mais encore à l'impératif du doute qui interdit - ou le devrait - toute tentation à l'empire. La tentation dans le désert l'avait déjà suggéré : même le divin se dut aguerrir aux turpitudes du monde ; résister à

l'acide du doute ...

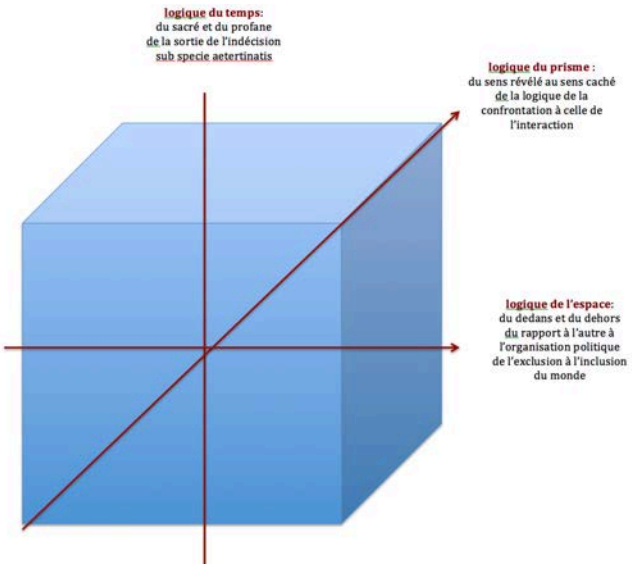
Je ne déteste pas que le terme utilisé lors de l'épisode des marchands du Temple soit maison de *trafic* : en français comme en grec - ἐμπορος - avant de désigner le commerce ou même des manœuvres frauduleuses, *trafic* désigne la circulation, le voyage, le passager bref le réseau, la relation, la communication. Sous la morale, un itinéraire, un voyage, une incessante oscillation qui fait le sel de la réponse, de l'obéissance, de la prière puisqu'après tout, elles reviennent au même.

Alors aller jusqu'au terme de l'hypothèse de Nietzsche reprise par Agamben selon quoi en réalité, derrière la volonté, il n'y aurait que le commandement ; mais comprendre par là que ce qui est requis, sous le commandement, l'obéissance à quoi ils appellent ensemble, n'est autre que la mise en marche d'une volonté qui incite à passer de la puissance à l'acte.

Ce qui donne tout son prix au *Je suis le chemin, la vérité et la vie* (Jn 14, 6)

## 32 Semi-conducteur

Revenir encore sur ce passage parce qu'il donne incontestablement une des clés que nous cherchions. Elle se trouve à la croisée des trois lignes que nous avions repérées . Sous toute morale, il y a une théorie du mal et donc du bien. Une conception de la faute et donc du salut. Une manière donc de penser notre rapport au monde.




Mais cette *théorie* - même si étymologiquement elle relève de la contemplation - ne se dévoile pas toute seule, ni d'ailleurs d'un seul tenant. Tel croit l'avoir saisie mais voici qu'elle lui échappe et n'en aura, au mieux, saisi que la surface. Tel autre maugrée d'y soupçonner rien moins qu'une dogmatique qui l'asservira. Tel autre enfin la toise d'un œil indifférent et sans doute agacé d'avoir d'autres affaires bien plus importantes où vaquer.

Il ne suffit décidément pas d'entendre, ni même d'y reconnaître un commandement, pour

le saisir ... Il aura suffi de quelques quarante jours pour que le peuple, s'impatientant, aille quérir d'autre guides ! Mettre ceci sur le compte de cette nuque raide ou sur cette incirconcision de cœur ? Comment comprendre ce dialogue qui semble n'aller jamais de soi, ne fonctionner que dans un seul sens ?

Semi-conducteur.

## 32.1 Trois Apories

### 32.1.1 Etienne, le premier martyr

Il faut écouter Étienne, en ce long discours qui occupe les soixante versets du livre VII des Actes des Apôtres : plutôt fin rhéteur, il fait aisément justice des accusations de blasphème contre Dieu, Moïse, la Loi et le Temple mais ce faisant, brossant une assez saisissante fresque de l'histoire d'Israël, il pointe chacun des manquements de ce peuple à l'Alliance : vengeance des Patriarches contre Joseph ; menaces contre Moïse - qui t'a fait chef et juge - ; l'épisode du veau d'or. et tous ces retournements contre chacun des prophètes ...[53]

L'homme est habile, sans doute est-il cultivé à l'instar de Saül de Tarse qui assiste à la scène : voici, au cœur du second drame et du premier martyre de l'ère chrétienne ce délicat mélange de dialectique grecque et d'interprétation hébraïque, mais évidemment Étienne ne fait qu'attiser la colère des sacrificateurs et n'emporte pas l'adhésion de Saül - il y faudra bien plus - voici en quelque sorte, en une scène curieuse, à peine suggérée, la sagesse grecque et les signes hébraïques en dialogue avec eux-mêmes ; voici l'homme, bravache, qui soudain abandonne l'argumentaire et cède à l'invective. Et proclame leur infidélité aux sacrificateurs rappelant en filigrane le et *les ténèbres ne l'ont point reçue* de Jn 1, 5

Voici, on ne peut mieux illustré combien *la lettre tue* c'est-à-dire *met en accusation*...

Il y a plus. *Les Actes* initient une démarche : aux onze, qui bientôt s'adjoignent Matthias pour remplacer Judas, mission est confiée de poursuivre la tâche interrompue d'annonce de la Nouvelle - ce dont la glossolalie est évidemment le symbole parfait. Relais de la parole, ils

---

[53] Hommes au cou raide, incirconcis de coeur et d'oreilles! vous vous opposez toujours au Saint Esprit. Ce que vos pères ont été, vous l'êtes aussi.
Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécuté? Ils ont tué ceux qui annonçaient d'avance la venue du Juste, que vous avez livré maintenant, et dont vous avez été les meurtriers,
vous qui avez reçu la loi d'après des commandements d'anges, et qui ne l'avez point gardée!...
Ac, 7, 51-53
[...]
Et ils lapidaient Étienne, qui priait et disait: Seigneur Jésus, reçois mon esprit! 7.60 Puis, s'étant mis à genoux, il s'écria d'une voix forte: Seigneur, ne leur impute pas ce péché! Et, après ces paroles, il s'endormit.
7,59-60

occupent exactement la même position vis-à-vis du Christ qu'Aaron vis-à-vis de Moïse : porte-parole, transmetteurs. Il importe donc de lui être fidèle en tout. Débute ainsi en même temps cette démarche d'imitation que l'on retrouve de la thaumaturgie à la mort suppliciée. Que l'on retrouve dans cette étonnante transfiguration de ces hommes qui, il y a peu, semblaient encore fragiles, hésitants et sans cesse demandeurs d'explications et de signes mais qui, subitement, semblent dominer de toute assurance la hauteur de leur position. Or, l'imitation, chez Étienne, va jusqu'à reproduire le *pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font*.

Nuançons cependant : le pardon va à la foule ; l'accusation aux accusateurs.

### 32.1.2 Première aporie

**C'est que, tapie au plus profond de la doctrine chrétienne, il y a sinon une contradiction en tout cas une aporie :** le pardon peut certes être accordé, même à l'ultime instant, à ceux qui ont entendu mais pas compris, à ceux, simples ou naïfs, qui ont suivi la voix tracée par les princes ; il est refusé à ces derniers, aux prêtres, aux sacrificateurs, à tous ceux dont ce fut le métier - la mission - que d'interpréter et guider, d'être des intermédiaires mais qui n'ont pas su ou voulu le faire ; à ceux surtout qui, par rigidité et paresse intellectuelle, ou pire encore, par intérêt, ne se sont pas contentés de suivre le mouvement mais l'ont initié et ont, en quelque sorte, *jeté de l'huile sur le feux*.

Rien n'est plus édifiant à cet égard que l'épisode du bon et du mauvais larron [54]: on y voit bien la provocation de l'un - faire passer son intérêt immédiat, sa volonté avant celle du Père - il en va ici de la même ruse dont avait usé Satan dans l'épisode du désert. Mais où se joue son blasphème* est plus subtil : il y a bien offense et elle consiste dans ce stratagème visant à *nier* la divinité du Christ mais cette négation n'est pas proclamée mais au contraire suggérée par ce *Sauve-toi toi-même* qui n'aura pas lieu. Il s'agit bien d'une médisance ! Intéressant ici que chacun impute à l'autre l'anathème du blasphème : le Christ est en croix pour avoir affirmé sa divinité et avoir ainsi offensé les commandements ; Gesmas quant à lui provoque pour nier cette divinité.

A l'inverse, on comprend ce qu'il peut y avoir de vertueux dans l'attitude de Dismas : lui,

[54] L'un des malfaiteurs crucifiés l'injuriait, disant : N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et sauve-nous !
Mais l'autre le reprenait, et disait : Ne crains-tu pas Dieu, toi qui subis la même condamnation ?
Pour nous, c'est justice, car nous recevons ce qu'ont mérité nos crimes ; mais celui-ci n'a rien fait de mal. Et il dit à Jésus : Souviens-toi de moi, quand tu viendras dans ton règne.
Jésus lui répondit : Je te le dis en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis.
Luc, 23, 39-43

reconnaît le divin et se soumet à la loi, à la règle ; reconnaît ses fautes et s'offusque de l'iniquité du Christ en croix ...

Qu'en tirer comme leçon sinon que la divinité ne se prouve pas, ne relève ni des signes ni d'une quelconque argumentation, mais se reconnaît en s'y soumettant ?

Seconde leçon qui dessine la première des semi-conductions que je supposais : le divin est accusé mais n'accuse pas. Est provoqué mais ne provoque pas. Répond au blasphème par l'euphémisme ... par l'intercession.

On l'avait vu déjà dans la figure de Satan et combien à cet égard l'expression d'antéchrist à un sens profond : non pas parce qu'il serait contre lui, s'y opposant terme à terme - ce qu'il est effectivement - mais parce qu'il est plutôt son exact négatif. Tous deux occupent la place d'intermédiaire, de messager ; d'ange ; tous deux occupent la même place dans le dispositif mais le Christ est un rassembleur, il tente l'union ou plus exactement la réunion - en ceci il est symbole. Satan, en revanche, cherche à séparer, et donc pousse à la faute - en ceci il est diable. Le premier appelle ; convoque ; le second provoque ; révoque.

> *La morale n'est pas affaire d'opinion; elle se fonde sur le simple fait du dialogue et ce qu'il implique -à savoir, se justifie à partir du fait que, dans le dialogue, tout homme reconnaisse son interlocuteur comme étant en droit son égal*
>
> *M Conche Métaphysique, Avertissement*

Seconde figure *de semi-conduction* pour au moins deux raisons : d'une part c'est toujours le divin qui prend l'initiative de la relation contrairement, on l'a vu, aux religions dites païennes ; d'autre part, et surtout, parce que si ce dialogue qu'entame le divin avec l'humain implique bien une reconnaissance, il ne s'agit en aucune manière pour autant d'une reconnaissance entre égaux ; d'une quelconque parité. Autant le dialogue entre les hommes suppose effectivement la reconnaissance de l'autre non seulement en son existence mais en sa capacité libre de penser identiquement à soi-même ; autant effectivement le fondement de la morale - qui régit mon rapport à l'autre - réside effectivement, selon M Conche, dans le dialogue, autant ici, s'agissant du rapport de l'homme au divin, quoiqu'il y ait incontestablement reconnaissance, il ne saurait s'agir d'une reconnaissance à parité.

Ceci cesse-t-il pour autant d'être un dialogue ? Non, au moins dans le sens où les deux interlocuteurs se parlent et parfois s'invectivent ; où Dieu se plaint de n'être pas entendu et parfois se met en fureur mais où l'autre - Moïse en l'occurrence - n'hésite pas à formuler des requêtes (*Ex 33,18-34:9*) ; où le Christ prêche mais se soucie en même temps de répondre aux questions de ses disciples. Non au sens déjà souligné où le fait même de se révéler à l'homme, et de le faire notamment sous la forme du Décalogue suppose à la fois

la capacité de l'homme à l'entendre et comprendre et celle d'y déroger - sinon le commandement eût été inutile.

Est-ce ceci qu'entend Agamben lorsqu'il évoque une ontologie du commandement ? Force en tout cas est de constater que ce dialogue s'énonce effectivement toujours sous la forme de l'impératif : la prière, elle aussi exprimée à l'impératif, constituant la réponse humaine au commandement divin. Est-ce à dire qu'être, pour l'homme, revienne à obéir, que ceci concerne son être-au-monde mais plus généralement sa relation à Dieu ?

C'est ici toute la nuance pouvant se jouer entre obéir et se soumettre ; tout le rapport avec l'autorité et le pouvoir - en tout cas avec les autorités en place et les pouvoirs politiques ... Nous avons tous en mémoire le *Rendez à César ce qui appartient à César* : il est une autre forme du *je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir*. Mais ce qui peut s'entendre du Christ, dont on peut admettre la mission plus spirituelle que temporelle - une mission qui, dès lors s'entend plus en terme de construction que de destruction ou de conflit - qui aurait pour résultat ultime mais non pour objectif l'effondrement des fausses autorités, peut-il s'entendre de la même manière pour l'homme lui-même ? Et, de manière plus générale, peut-on, doit-on, sans nuance, mettre sur un même plan d'égalité les rapports homme/dieu et les rapports entre les hommes ?

### 32.1.3 Seconde aporie

**C'est que, tapie au plus profond de la doctrine chrétienne, il y a sinon une contradiction en tout cas une aporie :** elle tient tout entière dans cet appel à l'obéissance simultanément à l'affirmation du libre arbitre, ce dernier fût il grevé du péché originel. A l'appel à un engagement intime à se mettre au service.

> *le secret de la véritable langue de commandement est qu'elle ne fait pas de promesses mais qu'elle pose des exigences. Le bonheur le plus profond de l'homme consiste à être sacrifié, et l'art suprême du commandement à montrer des buts qui soient dignes de sacrifice* E Jünger, *le Travailleur*

S'agit-il, en évoquant une ontologie du commandement, d'affirmer que l'être au monde de l'homme réside dans l'obéissance ? qu'il n'y ait d'autre voie pour se réaliser que la soumission à un ordre qui le dépasse ? On voit bien dans l'histoire combien cette logique, chaque fois qu'elle fut affirmée en comptant pour négligeable l'arbitre humain a débouché sur des logiques perverses : ce sera bien l'une des antiennes du fascisme que de considérer l'individu comme quantité négligeable ou ne pouvant prendre sa pleine mesure que dans l'État, de privilégier la communauté ou l'enracinement (du ***Blut und Boden*** au ***nomos de la Terre***). C'est pourtant précisément avec cette logique identitaire que semble rompre le christianisme - *il n'y a plus ni juifs ni grecs* ...- Servitude volontaire n'est peut-être pas cet

élégant ou fort ironique oxymore que nous soupçonnions : après tout, de l'histoire des sciences avec F Bacon ou même Descartes à l'histoire politique avec Rousseau [3], nous sommes habitués à ces retournements qui transmuent la contrainte en moyen, en opportunité, qui rabattent la pseudo-liberté récusant toute contrainte en un simple caprice, impuissant ; infécond.

Deux notions me semblent ici se télescoper qui, ensemble, constituent le paradoxe évoqué :

*le refus d'abord de toute logique identitaire* qui semble bien être la marque - pas toujours consciente - de l'Église chrétienne. Qu'historiquement elle soit portée par Paul de Tarse, l'apôtre des Gentils, celui qui d'une certaine manière ouvre la porte à tous, au non-juifs, lui-même au carrefour de la culture grecque, juive et latine, n'est évidemment pas anodin. Période de transition, oui, de profonde mutation assurément. On quitte la logique identitaire des juifs mais aussi de l'*habiter* grec pour entrer, politiquement d'abord, dans une logique romaine - mais si ce ne sera visible qu'après coup il n'est finalement pas étonnant que Rome trouvât son content dans sa christianisation dont l'universalité satisfaisait à la fois sa fragile origine et ses ambitions globale - religieusement ensuite mais en réalité morale dans ce qui est bien après tout l'invention du sujet autonome.

Celui qui se présente - et les *Actes* soulignent combien les conversions furent rapidement nombreuses, posant d'ailleurs très vite des problèmes d'orthodoxie dont témoignent les différentes épîtres qui suivent - a le choix et il est sidéral : soit rester sur le côté et s'en tenir aux attaches et habitudes qui sont les siennes s'il est de culture grecque, soit devenir juif, soit enfin devenir chrétien. Choix radical, et pour ceci même libérateur : *obéir aux lois qu'on s'est données* ... Le propre de toute épopée qui débute ? Sans doute un peu ! comment ne pas songer ici encore à cette formule de Flaubert reprise par Yourcenar : voici bien un temps où les dieux n'étaient plus ; Dieu pas encore ; où l'homme était seul. Seul ? Voire ! En réalité on lui parle et l'alternative lui est offerte. Et ce choix ne peut qu'être le sien propre. M Serres y voit une logique de fils - et même de fils adoptif::

*L'affirmation de la liberté* où la question de la circoncision prend sa place dans ce contexte : ne pas l'exiger des nouveaux convertis revint à affirmer l'universalité du message. Ne pas l'exiger revint d'ailleurs à ne pas les entraver de contraintes trop étroites : demeure néanmoins cette idée que tout engagement doit être honoré, qu'il n'est ainsi pas pire faute que la désobéissance à une loi qu'on se serait donnée.

Est-ce tout à fait un hasard ? fides et fidelitas ont la même origine : la foi est peut-être

une confiance que l'on porte mais elle n'est possible qu'à condition de la constance. Pourtant le terme grec qu'utilisent les textes- πιστις- terme que l'on retrouve 229 fois dans le NT a une tout autre signification qui n'est d'ailleurs pas d'origine religieuse mais relève plutôt d'abord soit des relations entre individus et des contrats qu'ils peuvent nouer entre eux soit du domaine de la connaissance où, chez Platon par exemple, la pistis relève d'un niveau inférieur, parce que sensible, de la connaissance. πιστις en son radical dit d'abord le lien mais donc aussi un serment de fidélité ; elle oblige en ce sens et implique d'en répondre mais en son sens premier elle suggère la liberté - ce que dit Paul au reste dans la lettre aux Galates.

Rien ne suggère mieux ce lien que l'expression curieuse en soi d'être *en* Jésus Christ dont tous les Pères de l'Église useront : au même titre que le credo affirme une foi qui ne se résume pas dans le fait de croire en l'existence de Dieu mais dit *en* Dieu ce qui suppose d'intégrer dans sa vie les ultimes conséquences de sa foi et conforte assez le mouvement, cette stimulation que suggère notamment πειθω. C'est assurément la parabole du semeur qui précise le mieux cet engagement libre par quoi il faut comprendre l'écoute et donc l'obéissance.

### 32.1.4 Troisième aporie

**C'est que, tapie au plus profond de la doctrine chrétienne, il y a sinon une contradiction en tout cas une aporie :** d'un côté un message tout entier axé autour du *Aime ton prochain comme toi-même* présenté comme la synthèse parfaite du Décalogue, laissant entendre que le salut par les œuvres est possible, qu'il y suffit de bonne volonté, et de la foi pour gagner le Royaume des cieux. Mais de l'autre, le péché originel qui plombe la destinée humaine et ne laisse espérance d'un quelconque salut que par la grâce qu'il agréerait à Dieu d'accorder ou non.

Cette aporie connaît au moins deux variantes : comment conjuguer la toute-puissance divine avec l'existence du mal sans faire jouer le libre-arbitre humain ? Mais si libre-arbitre il y a, et donc puissance de dire non et de déroger aux commandements, comment justifier que l'homme n'en fût doté que pour, à l'arrivée, se soumettre à un principe qui le dépasse sachant, en outre, que cette soumission n'est même pas suffisante pour assurer le salut ?

Une lecture des Évangiles et même de l'Apocalypse[55] semble pourtant donner une

[55] Celui qui vaincra héritera ces choses; je serai son Dieu, et il sera mon fils. 21.8 Mais pour les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les enchanteurs, les idolâtres, et tous les menteurs, leur part sera dans l'étang ardent de feu et de soufre, ce qui est la seconde mort. 21.9

réponse apparemment simple : idolâtrie, mensonge, crime et impudicité constituent bien le carré du mal, ceci même qui vous condamne. Ce qui suggère deux réflexions :

- pour l'homme de bonne volonté voici chemin qui ne semble pas si difficile que cela à emprunter et laisse à entendre qu'on ne lui demande finalement rien de bien extraordinaire ; que son salut est à sa portée - ce qu'au reste le Christ se sera acharné à proclamer

- c'est bien un engagement intime, personnel, moral qui est ici demandé et non pas une obéissance servile. On a déjà souligné avec Kant combien la morale suppose la liberté de la volonté et ceci est loin d'être anodin. A l'engagement individuel répond une responsabilité individuelle qui interdit à chacun de se retrancher derrière le bouclier du groupe .

Ce que suggère Agamben[56] en soulignant le retour du refoulé que représenterait la domination moderne d'une ontologie du commandement, c'est bien que derrière cette suprématie apparente du commander, se jouerait en réalité une victoire de l'obéir. Une curieuse relation où manquerait toujours un des deux termes comme si pour dieu commander appelait logiquement l'obéissance sans y atteindre jamais ou que, pour l'homme, commander fût une illusion qui revînt à une obéissance incontournable. Un système en forme de semi-conduction où l'obéissance suppose toujours le commandement mais ce dernier que lui-même. On pourra toujours s'interroger sur les raisons qui font l'homme obéir - le plus bel exemple en demeure encore La Boétie et son ***Discours de la servitude volontaire*** - et l'on ne manquera pas d'en trouver tant peuvent y entrer autant intérêt que raison, conviction que lâcheté, malchance que renoncement, demeure toujours ouverte la question de ce commencement qui prend l'allure du commandement.

---

[...]
Dehors les chiens, les enchanteurs, les impudiques, les meurtriers, les idolâtres, et quiconque aime et pratique le mensonge! 22.16 Moi, Jésus, j'ai envoyé mon ange pour vous attester ces choses dans les Églises. Je suis le rejeton et la postérité de David, l'étoile brillante du matin. Ap, 22. 17

[56] Je crois même qu'on pourrait donner une bonne description des sociétés prétendument démocratiques dans lesquelles nous vivons par ce simple constat que, au sein de ces sociétés, l'ontologie du commandement a pris la place de l'ontologie de l'assertion non sous la forme claire d'un impératif, mais sous celle, plus insidieuse, du conseil, 'de l'invite, de l'avertissement donnés au nom de la sécurité, de sorte que l'obéissance à un ordre prend la forme d'une coopération et, souvent, celle d'un commandement donné à soi-même. Je ne pense pas ici seulement à la sphère de la publicité ni à celle des prescriptions sécuritaires données sous forme d'invitations, mais aussi à la sphère des dispositifs technologiques. Ces dispositifs sont définis par le fait que le sujet qui les utilise croit les commander (et, en effet, il presse des touches définies comme « commandes »), mais en réalité il ne fait qu'obéir à un commandement inscrit dans la structure même du dispositif. Le citoyen libre des sociétés démocratico-technologiques est un être qui obéit sans cesse dans le geste même par lequel il donne un commandement.
***Agamben p 46-60***

On comprendra mieux en tout cas la place initiale de l'interdiction de l'idolâtrie : pour autant que commander revienne à commencer, que seul celui qui se trouve à la place initiale d'une série causale puisse la déterminer, alors, invariablement celui qui se targue de vouloir et de commander, ne serait ce que dans sa propre et limitée sphère d'influence, celui-là, qu'il le veuille ou non, usurpe la place inaugurale, usurpe la place du divin. Se peut-il être d'autre place pour qui est créé, qui occupe ainsi la seconde place, que celle du serviteur, de celui qui obéit et ne peut qu'obéir ?

Pour autant ... et en même temps !

Où sans doute on reconnaîtra toute l'ambiguïté - ou duplicité - de Heidegger : que peut bien signifier cet irréfragable retour du refoulé que représenterait cette ontologie du commandement sinon cet arraisonnement de l'Être où Heidegger concevait la marque de la modernité, une marque qu'il fait mine de réprouver, qu'il avait cependant encensée en évoquant la vérité et grandeur interne du mouvement nazi (qu'il définit précisément comme *la rencontre, la correspondance entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne*) ; que peut-il signifier sinon un aller sans retour ?

Cela nous mènerait trop loin, qui n'est de toute manière pas notre objet ici, que de repérer ce qui, dans la démarche de Heidegger peut avoir de trouble. Sa conception même du Da-Sein comme jeté dans pas dans le monde, mais dans un monde, l'utilisation même du terme *werfen* - jeter - qui renvoie non pas à la naissance humaine mais à l'accouchement animal, celle encore de *leiben* - Leib signifie corps - en lieu et place de *leben* - vivre - son hostilité systématique à Descartes et à son *ego cogitans*, celle enfin, non moins systématique à toute référence chrétienne, tout cela, oui, donne un sens on ne peut plus inquiétant à cet arraisonnement comme vérité interne. Il ne fait aucun doute, ce que sa conception de l'*habiter* avait déjà suggéré, qu'il y a chez Heidegger une approche de l'enracinement très *Blut und Boden*, qui se situe en tout cas aux antipodes de la foi chrétienne entendue comme libératrice. [4]

Mais il y a lieu en tout cas de se défier de ces lourds retournement qui permettront à un Carl Schmitt de suggérer que les crimes nazis seraient directement imputables à l'humanisme et qu'il faille chercher plutôt dans la terre de quoi fonder le droit (le nomos de la terre) ou à un Heidegger de faire mine de se dédouaner de ses engagements nazis en mettant en avant une réification de l'homme qu'en réalité il fonde.

## 32.2 Ce qui demeure incontestable

Il n'est jamais indifférent, dans ses approches, de privilégier soit les sources grecques, soit

les sources chrétiennes ; il ne l'est en tout cas jamais quand on tente de faire jouer les premières contre les secondes comme le fit constamment Heidegger. C'est se tromper gravement, et fauter contre la rigueur, d'exciper dans le fonds grec je ne sais quel arrière-plan barbare où la puissance serait reine et l'enracinement, la règle. C'est oublier que dans leur approche si pessimiste, les grecs, tout en constatant le chaos à quoi tout revient irrémédiablement, virent dans l'ananké de quoi penser le monde et y ménager un îlot d'ordre qui ferait le monde vivable. Inventer la démocratie, comme le firent les Athéniens, c'était reconnaître que, même sous la menace constante de l'ὕβρις et de la dégradation inévitable de tout ordre, la loi pouvait être libératrice, et l'humanité un projet à construire à la fois dans et devant le monde - ce qui confère à l'autochtonie grecque un tout autre sens que celui, racial, qu'on veut lui prêter parfois.

Sans doute, le christianisme en n'en appelant plus à un peuple mais à tous, et, en réalité à chacun, en se voulant universel (de καθολου - signifiant général, ensemble) fait-il appel à la volonté de chacun beaucoup plus qu'à la puissance telle que l'entendaient les grecs : ce faisant, il invente l'individu qui ne cesse d'avoir besoin de lois et d'ordre mais pour qui lois et ordre sont des moyens, des *pédagogues* comme le souligne Paul, qui n'ont de sens qu'à condition de mener au-delà, vers cet engagement que représente pour lui la foi, qui exige d'être vécu, intériorisé - librement. Ce qu'il invente ainsi, et c'est en ce sens que Serres a raison de parler d'une logique de *fils adoptif*, c'est un rapport nouveau à la loi qui n'implique ni d'accuser, ni d'ailleurs de tuer le père. C'est le rapport rigide à la loi qui est fustigé (*la lettre tue*) pas la loi en elle-même ( *je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir*) d'où l'absence d'accusation, d'où l'appel systématique au pardon.

Où, dans tout ceci, la grâce ; où la pesanteur ?

La pesanteur, manifestement, dans cette semi-conduction, dans ce dialogue qui se bloque ou parasite. La grâce, dans cette intériorisation, dans cette écoute libre. Je comprends mieux alors pourquoi la prière elle-même s'énonce à l'impératif : elle est bien, sous sa forme si particulière qui ne relève pas tant de la requête que de la quête, pas tant de la demande que de la commande, l'invention d'un dialogue où de part et d'autre, s'entend l'être.

## 33 ἀγάπη Ou comment se jouer de la pesanteur

ἀγάπη est l'un de ces termes qui désigne l'amour en grec, à côté d'Eros et de philia, amour spirituel qui en tout cas prend toujours une valeur universelle et qui désigne dans le Nouveau Testament l'amour de Dieu pour sa création. Cité à de maintes reprises, 117 fois,

dans le Nouveau Testament, il ne l'est que trois fois dans l'Ancien Testament[57]. C'est assez dire que le concept est au centre des Évangiles - de la bonne nouvelle !

C'est que l'ἀγάπη désigne à la fois l'amour de Dieu pour les hommes, et celui que ces derniers doivent nourrir entre eux.

> *Au fond, l'agapè, dans le Nouveau Testament, désigne dans le même temps cet amour de Dieu pour l'homme et cet amour fraternel entre les hommes, qui constitue une exhortation à aimer son prochain jusqu'à son ennemi, ce qui constitue le point d'orgue du message de Jésus 1*

Nous cherchions le point de rencontre entre les trois lignes - horizontale, verticale et diagonale: la voici : l'ἀγάπη !

La question de savoir s'il s'agit d'une nouveauté résolue par rapport à la tradition vétéro-testamentaire ou non importe peu ici : ce qu'il faut repérer, et sur quoi insister - tient surtout à sa position singulière, à l'intersection de la solidarité et de la réciprocité, comme si elle en était l'intégrale.

Elle est ce qui doit être imité. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un ouvrage comme l'*Imitation de Notre Seigneur Jésus Christ* ait pu devenir le registre incontournable de la chrétienté : imitation exemplaire puisque dénuée des risques victimaires de la mimesis d'appropriation ; imitation hyperbolique puisqu'elle va jusqu'à préconiser d'aimer l'ennemi, celui vous lèse et ne se contente pas de ne simplement pas lui causer du tort ; imitation tierce puisqu'elle consiste d'une part à prendre l'amour divin pour modèle ; à ériger son propre comportement à l'égard de l'autre comme modèle à suivre ; enfin à fonder un ordre - religieux - mais aussi une morale où le partage sans retour serait la norme.

Que cette imitation fonde les premiers actes chrétiens - de la communion à l'eucharistie, légitime les engagements tels le baptême, on le comprend aisément. Y gît un idéal d'absolu qui confère à la grâce cette dimension radicale, fondatrice qu'on ne peut s'étonner de trouver. Néanmoins, il faut encore regarder ailleurs.

Et cet ailleurs a partie liée avec la pesanteur.

La tension chrétienne, poussée à son paroxysme, le désir intense d'être parfait miroir de la grâce, incite manifestement à s'éloigner du monde, à se replier dans une communauté qui soit suffisamment étanche pour ne pas subir les affres du siècle, ni subir les impératifs de César : dès le début, le christianisme - songeons simplement au *Mon Royaume n'est pas de ce monde* et à *Rendez à César ce qui appartient à César* - aura été confronté, comme n'importe quel ordre, à la tentation ou bien de composer avec le système existant ou bien de le fuir ! Or,

[57] Olivier Bobineau, Qu'est-ce que l'Agapè ?

après tout, la morale est bien faite pour aider chacun à adopter le comportement juste en des temps ordinaires ! Il faut bien admettre que la morale deviendrait bien inutile dans un ordre d'où tout mal, et donc toute tentation d'y succomber, en auraient été préalablement bannis.

Tout a l'air de se passer comme si l'homme, uniquement gouverné par la grâce, fût comme happé par le divin et tenté de fuir l'ordre du réel. Ou que, sans la pesanteur qui l'y ramenât irrésistiblement, la grâce fût ou bien son plus grand danger ou l'horizon inaccessible qui lui renverrait comme une gifle la médiocrité de sa nature.

Comment comprendre autrement la tentation si fréquente de Dieu de voiler sa face ? la tentation si fréquente de l'homme à errer hors des sentiers tracés pour lui ?

Comment comprendre autrement cette formule déjà citée de S Weil :

> *Descendre d'un mouvement où la pesanteur n'a aucune part... La pesanteur fait descendre, l'aile fait monter: quelle aile à la deuxième puissance peut faire descendre sans pesanteur ? La création est faite du mouvement descendant de la pesanteur, du mouvement ascendant de la grâce et du mouvement descendant de la grâce à la deuxième puissance. La grâce, c'est la loi du mouvement descendant. (Weil)*

Il faudrait considérer la grâce du côté du divin : nous ne nous y hasarderons pas : tout ce que l'on peut supposer, à en demeurer dans la logique de S Weil est qu'il dût falloir une forte dose de pesanteur pour donner une chance de survie à la création qui, sans elle, n'eût assurément pas pu demeurer à l'écart du divin et s'y fût dissout. Entre pesanteur et grâce, il n'y a pas contradiction, ni antinomie, encore moins dialectique mais bien une boucle de rétroaction. Une relation que Morin dirait dialogique, en tout cas pas dialectique : il n'y a pas en soi de contradiction entre la pesanteur et la grâce tant les deux contribuent ensemble à la possibilité même de la création. Deux lignes qui se croisent, mais celle-ci est métaphysique, qui engage l'être : elle n'est pas, directement en tout cas, ce qui fonde la morale, mais ce qui donne un sens à l'être. La création dispose une manière d'être face au Créateur : à l'écart maintenu, sous le regard de, mais sans pour autant qu'il puisse se soutenir. Elle est un chemin où le retour tarde à s'accomplir quand l'aller hésite entre la grâce et la pesanteur. Fruit exclusif de la parole créatrice, le monde projeté ex nihilo, se maintient dans la dynamique même de ce *big bang* qui n'en finit pas de dérouler ses effets. La pesanteur l'éloigne toujours plus ; la grâce est ce qui interdit que le lien se distorde irrémédiablement - la forme que prend la dynamique créatrice.

Car c'est bien au fond de ceci dont il s'agit : à l'instar du désir qui est tension vers l'objet mais qui s'étiole de l'avoir conquis ; à l'identique de toute tendance qui nécessite finalement d'être inhibée pour pouvoir seulement dérouler sa dynamique ; au même titre que ce désir

dont Freud rappelait que quelque chose dans sa constitution impliquait qu'il ne pût jamais être totalement satisfait 2 ; l'idée même de création combine la double réalité d'une rupture réelle et d'une union imaginaire - en tout cas imaginée. La création est une rupture que l'on ne cesse d'endiguer. Est un aller qui appelle un retour mais un retour impossible. La pesanteur n'est pas la calamité de la création : elle en est au contraire l'intime condition de possibilité.

Il n'y a pas à s'étonner que les récits de la Genèse épousent tous les contours du traumatisme de la naissance : la conception y est toujours de l'ordre d'une fusion, d'une intimité, d'une symbiose que brutalement l'on rompt. L'être que l'on porte hors de soi est d'abord un être que l'on rejette et la création n'est autre que cette tension infinie et infiniment renouvelée visant à réinventer le lien qui se distend irrémédiablement. On n'est pas très loin de l'approche d'une vie entendue comme l'ensemble des processus luttant contre la mort non plus que de l'être entendu comme entropie irréversible quand bien même celle-ci n'interdirait pas l'émergence, ça et là, d'ilôts de néguentropie. Non pas violence, mais rupture initiale ; ce que le grec entendait comme τραῦμα - blessure, dommage ou choc - qui fonctionne comme l'étincelle même qui signe l'éveil de la conscience. Au moins autant que physique, la création est un événement psychologique - en tout cas pour celui qui naît : une rupture initiale qui permet à la conscience de se poser - même si d'abord confusément - en face de, mais pas forcément contre, ce qui n'est pas elle. La γενεσις est bien, étymologiquement, une naissance. Et l'on peut tenir pour particulièrement signifiant que la générosité lui soit liée. Au commencement est bien le lien - la relation qui se rompt ; l'histoire n'est jamais que la tentative réitérée de renouer ce qui originellement est rompu. La grâce est empêchement de toute distorsion.

La pesanteur est le nom de cette rupture. *Ex nihilo* ne peut pas vouloir dire autre chose qu'à partir de dieu lui-même ! L'être surgit de l'être mais ce qui désormais jaillit à l'écart du divin, qui advient d'ailleurs plus que n'est, est un chemin, une dynamique, une méthode - est un poids, peut-être de celui que Nietzsche nommait le plus lourd. Être est une fatalité qui s'impose, échappe tellement à notre volonté que les différentes modalités de cette dernière ne pourront jamais que la réitérer en d'infinies variations.

On pourrait aisément ériger la pesanteur en ce second terme antithétique de la relation dialectique et concevoir qu'elle serait ce moment du duel qui autorise la possibilité du dépassement. Définition même de la négation, la pesanteur serait alors l'instance même du conflit dans l'être, l'introduction du mal - le ver dans le fruit. Ce n'est à notre sens pas de

cela dont il s'agit. La pesanteur n'est pas une négation mais une modalité de l'être. Elle n'est pas - au risque encouru du manichéisme - une force négative qui viendrait braver la puissance originaire. Mais il est vrai qu'on retrouve ici tous les éléments qui dès l'aube de la pensée grecque, firent l'opposition entre Parménide et Héraclite.

Car la pesanteur n'est pas la guerre : elle est la forme que revêt la création-séparation. Loi de la triangulation, boucle de rétroaction, retour au même ? comment dire, comment penser cet événement qu'est la naissance sans ni sous-estimer ni exacerber ce moment cruel de la séparation. Ce qui pèse éloigne, certes, mais en même temps, parce qu'il n'est pas d'être qui ne subsiste sans s'inter-poser, moment d'approche. Où l'on découvre que la pesanteur a partie liée avec celui qui s'éloigne quand la grâce engage celui qui s'approche mais surtout combien ce dernier ne le peut qu'à condition de s'être préalablement éloigné que ce fût de sa propre initiative ou du fait même pour lui d'exister.

La question doit donc bien s'entendre de deux manières et les anciens l'avaient compris qui entendaient l'ἀγάπη à la fois comme ce qui ordonnait la relation de dieu à la création en même temps que ce qui devait présider aux relations des hommes entre eux.

Du côté de Dieu, la pesanteur, parce qu'elle est la condition même de la naissance, est une grâce ; mais, ainsi que l'énonce S Weil, puisqu'elle n'est pas une impasse mais un chemin, qu'il est un retour possible, qu'il existe une générosité qui ne soit pas descente mais exhaussement, parousie ou apothéose, il y a une grâce de la grâce en somme qui demeure l'apanage du Créateur.

Du côté de l'être créé, englué quant à lui dans la séparation et la pesanteur, la grâce est un mouvement ascendant qu'il se doit - *imitatio* - de trouver. Tous les termes qui consacrent la quête spirituelle renvoient à la légèreté et en premier lieu πνεῦμα pneuma - l'esprit : ce n'est pas un hasard. *Insoutenable légèreté de l'être* pour qui rien ne pèse ni donc ne vaut à un extrême, mystique légèreté de qui s'est affranchi de toute entrave matérielle qui l'eussent éloigné de Dieu, à l'autre bout. Être, finalement, c'est osciller entre deux légèretés, celle, insupportable de la vacuité ; celle espérée de la parousie. Être c'est se jouer et déjouer de la pesanteur ; c'est vouloir que ce qui pèse soit précisément ce qui vous élève.

## 33.1 Point de rencontre : ou l'intégrale des trois lignes

Les agapes vont prendre dans la tradition chrétienne une importance cruciale : sans pour autant faire toujours référence à la Cène et à l'Eucharistie qu'elle annonce, l'agape est au moins ce repas pris ensemble et qui atteste de la communion mais aussi du partage avec les pauvres. Les agapes sont donc, d'un même mouvement rencontre de l'autre et générosité.

On se trouve ici au centre de ce que la chrétienté estime être sa nouveauté : non seulement récuser la violence - ce qui n'est pas nouveau - non pas exclusivement pardonner ceux qui vous eussent porté préjudice mais surtout tendre la joue et donc aussi aimer son ennemi, répondre aux torts par la bienveillance.

Rupture évidente de la réciprocité, pourrait-on croire au profit exclusif de la solidarité, tel serait le chemin assumé, imité que devrait emprunter tout chrétien : hyperbole de la générosité qui va jusqu'au renoncement de soi au profit de l'autre au point d'ériger l'abnégation en paradigme de la soumission, tel est en tout cas l'ἀγάπη que les premiers textes et les premières crises semblent dégager. Il y a cependant une autre lecture qu'on en peut faire .

- c'est une *dynamique* : tout le contraire d'un état où l'amour divin vous mettrait, elle est plutôt un processus sans cesse recommencé, qui engage chaque moment de la vie, tant quotidienne qu'exceptionnelle, qui porte témoignage en son geste autant qu'en son corps de l'engagement pris - on se souvient que le martyr est d'abord celui qui porte témoignage. L'idée que la morale ne se réduise pas à un simple compendium de préceptes si nobles soient-ils, mais qu'elle est l'épreuve constante qu'impose l'existence et le rapport à l'autre trouve ici son illustration parfaite : l'agapé est un acte continu, une réponse renouvelée à la création continue. Autant dire qu'on n'est jamais chrétien et qu'on ne cesse de tenter de le devenir. Qu'il ne s'agit pas ici d'une identité dont on pourrait se prévaloir comme d'un rempart ou d'une arme bien au contraire !

- c'est un *mouvement ouvert* vers l'autre et non fermé vers soi : une main que l'on tend - ou une joue - car elle a tout d'une sortie, d'une irruption. Quel qu'il soit, ami ou ennemi ! et c'est bien ici la grande nouveauté proclamée du christianisme que de non seulement récuser toute violence, de récuser toute spirale de rétorsion, vengeance ; que de seulement pardonner mais au contraire d'aimer son ennemi non pas malgré le tort qu'il vous aurait fait, mais à cause de celui-ci. Religion de l'amour non pas proclamé mais en acte mais où l'autre, d'emblée est moins un vis-à-vis qui menacerait que la destination incontournable de son propre chemin. L'autre n'est pas quelqu'un que l'on découvre dans les affres, épreuves et conflits : il est toujours déjà là, présent - étymologiquement au devant de moi ! Lévinas [58]

[58] À cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède. Elle n'est pas une participation à un troisième terme – personne intermédiaire, vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habita-tion, repas – c'est-à-dire elle n'est pas une communion. Elle est le face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation. Dès lors l'interpersonnel n'est pas la relation en soi indifférente et réciproque de deux termes interchangeables. Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas : il est le faible alors que moi je suis le fort ; il est le pauvre, il est « la veuve et l'orphelin ».

a raison de proclamer que cette relation à la fois originaire et finale est asymétrique : nulle mieux qu'elle ne peut illustrer ce qu'est l'intentionnalité de la conscience, qui n'a pas d'extérieur et demeure tout entière arcboutée sur la visée de l'autre qui s'impose à moi autant que je m'expose à lui. La communauté qui s'institue est le contraire d'une secte : nul mur derrière quoi se retrancher ou réfugier ; nulle identité dont on pût se prévaloir mais ce n'est pas non plus une société que l'agora de quelque échange élitaire

- c'est enfin un choix et donc le fruit d'une volonté qui s'affirme. rien n'est moins évident, spontané que cette table qu'on se propose de laisser ouverte. Il y faut tout l'effort d'un retour sur toutes les pratiques archaïques, une refonte de tous nos schémas mentaux. On y trouve toute l'ambivalence d'un Christ qui à la fois affirme ne pas vouloir abolir mais accomplir mais qui en même temps ne cesse d'en appeler au nouveau. Rien ne serait plus faux à cet égard que d'y voir un renoncement à soi, une abnégation : c'est au contraire la plus ferme affirmation de soi que cette volonté d'inverser les valeurs et de faire ainsi que ce qui pèse soit en même temps ce qui élève.

L'agapé est effectivement l'intégrale des principes. Elle réinvente l'espace du redresseur. On a déjà repéré cette position : c'est celle de la mère de Coriolan mais c'est aussi celle de Rome quand elle accueille les Sabins tout en ravissant leurs femmes, chaque fois en réalité qu'elle se joue des limites, et des espaces contigus. Comble de la rouerie ou de l'habileté que cette manigance qui fait comprendre la si grande proximité d'entre l'hostilité et l'hospitalité mais ici point de rouerie, point de stratégie, juste cette volonté d'inverser les courbes et d'offrir un retour. Nietzsche n'avait pas tort d'y voir une transvaluation de toutes les valeurs : il a seulement pris le parti des puissants contre les faibles, des sacrificateurs contre les sacrifiés.

Où l'agapé se fait politique : comme pour elle, il s'agit ici d'un coup de force; d'un refus. Il n'est pas de pensée politique qui s'accommode simplement de l'état des choses : toujours s'y niche la recherche de moyens, la fondation d'une organisation, la réforme des rapports sociaux et économiques qui permettent, à même coût, à même effort de créer une société qui serve l'homme plutôt que le contraigne, qui lui rende la vie plus livre plutôt que ne l'asservisse. Il en va de même ici : il n'est pas de morale qui ne vise, en en appelant au respect de certains principes, en en appelant au devoir, à substituer à l'ordre spontané des rapports violents, un ordre plus pacifique, un ordre qui affirme la prééminence des valeurs.

> *On aura remarqué que la notion même de devoir est contraire à celle d'adaptation. On s'adapte en effet à ce qui est, non à ce qui devrait être. Aussi est-on d'autant plus capable de s'adapter qu'on est moins soucieux de son devoir.*

> *Sentir l'intense exigence d'un devoir, c'est déjà refuser de s'adapter aux circonstances. Ceux qui ne s'adaptent pas : les rebelles, les dissidents, les ci-devant, les insoumis.* [59]

N Grimaldi a raison : la morale est l'antonyme parfait de l'adaptation. Elle vise non pas à ce que l'homme s'adapte au réel mais au contraire à adapter le réel à ce qu'il y a de valeurs en l'homme.

La table ouverte, c'est le refus des frontières et des identités closes. La main tendue à l'ennemi c'est le refus de toute spirale mimétique qui déboucherait sur une victimisation. Le don c'est le refus d'entendre le sujet comme une soumission, la bravade de qui se présente sans vouloir aliéner.

Il est ici le sens profond de toute morale : en appeler à la réciprocité de ce refus ; à la solidarité de cette main tendue, à la grâce d'une pesanteur qui ne fût pas centripète mais au contraire l'invention d'un espace qui permette d'échapper au לויתן - au chaos que représente le Léviathan. Dès lors, oui, l'agapé est ce moment si particulier de la boucle de rétroaction où la pesanteur cesse d'affirmer le sujet pour écraser l'autre pour devenir le truchement par quoi, inversion de toutes les tendances spontanées, ce qui permet de se tenir en face de l'autre devient en même temps ce qui autorise qu'on s'en approche. La boucle est ici : l'autre est peut-être aussi celui qui s'approche, mais surtout celui vers qui l'on s'approche.

C'est exactement à cet endroit qu'elle rejoint l'ευχαριστια -action de grâce, reconnaissance - qui est un dérivé de χαρις - la grâce. Mouvement descendant mais sans pesanteur telle est la triangulation entre réciprocité/solidarité et grâce : ce que S Weil nomme *aile au carré*. Il faut y comprendre toute l'inversion que suppose ce refus de la mimesis d'appropriation : au lieu de déboucher sur l'agonie de la victime - sur la tragédie - la pesanteur devient ce qui permet au contraire le temps, la vie :

> *C'est dans l'éros que la transcendance peut être pensée d'une manière radicale, apporter au moi pris dans l'être, retournant fatalement à soi, autre chose que ce retour, le débarrasser de son ombre. Dire simplement que le moi sort de lui-même est une contradiction, puisque, en sortant de soi, le moi s'emporte, à moins qu'il ne s'abîme dans l'impersonnel. L'intersubjectivité asymétrique est le lieu d'une transcendance où le sujet, tout en conservant sa structure de sujet, a la possibilité de ne pas retourner fatalement à lui-même, d'être fécond et, disons le mot en anticipant – d'avoir un fils. (Lévinas)*

L'agapé est la promesse que l'être ne se joue pas dans un jeu de couples contradictoires : entre être et non-être, léger et lourd comme le crut Parménide ; qu'il est une autre voie que celle du conflit menant vers d'interminables dépassements plus illusoires mais plus violents les uns que les autres ; la puissance d'une légèreté se nourrisant de pesanteur mais la magnifiant en retour. Elle est promesse de l'hôte encore : de cet hôte qui est à la fois

[59] N Grimaldi L'individu au XXIe siècle

puissance invitante et invitée, parce qu'il se nourrit de son hospitalité quand bien même le récipiendaire se contenterait de prendre sans rien en échange. Assurément, sorti de l'ère du père veillant ombrageusement sur la pureté soumise de son clan pour accueillir l'ère du fils qui se sait toujours plus ou moins adopté, qui est accueilli pour ce qu'il est et non pour son appartenance, l'exemplaire à la fois si proche et si différent d'une même quête.

L'espace de l'hôte, cette curieuse croisée où l'on gagnerait à tous les coups mais où l'on ne ferait jamais perdre personne, n'est pas une martingale est l'objet même de tout effort moral ; définit l'objet de toute quête. Dans cette boîte qui définit le testament, dans ce cercueil désormais ouvert sur fond de quoi se mène toute fondation, pour la première fois il n'y a pas de cadavre, mais une parole !

## 34 Être là

J'ai longtemps cru qu'*être-là* était un de ces concepts traduits de l'allemand *Da-Sein* qui prenait une place centrale, notamment chez Heidegger. Une façon de dire l'humanité de l'être-au-monde. Mais à songer à ce qu'abandon peut signifier, je réalise que, plus simplement, être là, signifie aussi *être présent*.

Être là pour l'autre, notamment quand il est démuni ou désemparé ... c'est être présent. Or si la présence a à voir avec l'être - ce qui s'avance, s'approche (præ ens) - en même temps elle engage la générosité pour signifier aussi le don.

Être là c'est être proche, ce proche dont il est dit qu'il faut l'aimer comme soi-même. Il en va de bien plus que de la main tendue ; bien mieux que du mur que l'on démolit ou de la frontière qui serait enfin passage. M Serres n'a sans doute pas tort de dire que l'oubli demeure encore ce qui nous permet de supporter les abandons que nous subîmes ou provoquâmes ... mais alors être présent, ne jamais se retirer, ne jamais être absent ou tenter au moins de ne l'être pas, trouver ce mélange subtil qui autorise d'être à la fois en face de l'autre, différent sans en être jamais étranger, doit bien aussi signifier *ne pas oublier*.

La mémoire, cette faculté dorénavant tellement négligée que nous la déléguons à nos machines pour avoir la prétention d'en croire la pensée renforcée, en tout cas préservée, la mémoire, oui, participe de l'être en cette croisée où gravité et légèreté s'enchevêtrent.

La présence est le don de l'être.

Mais qu'il est difficile de le recevoir et autant de l'offrir.

Telle est peut-être la malédiction qu'évoque Serres : non peut-être pas tant que celle d'être

ici et là abandonné que fatalement de devenir un jour celui qui abandonne. Je vois bien qu'aux deux extrêmes de la ligne de l'abandon il y a d'un côté la négligence et de l'autre la trahison : d'un côté la paresse ou l'oubli ; de l'autre la violence de celui qui renverse la table. Mais entre ... toutes les nuances possibles du lien qui se défait, des fils qui se séparent, de l'oubli, de la désinvolture à la nonchalance, de la paresse à la désaffection. C'est qu'il y a un pas, immense, ténu, d'entre ne plus aimer et haïr, d'entre oublier et ourdir. C'est qu'à tout prendre il est tellement plus élégant, même si plus douloureux, d'être du côté de l'abandonné que du traître ...

Rien derechef ne me parut jamais plus révélateur, plus tragique aussi, de ce point de vue, que l'épisode du jardin de Gethsémani : le Christ s'éloigne pour prier, et se préparer à l'épreuve qu'il sait imminente et inéluctable, emmène avec lui quelques uns de ses disciples les plus sûrs et leur demande d'attendre ... mais ils s'endorment. Dans ce moment intense qui précède le dénouement, en cet instant qui appelle la prière - qui est ici lien d'avec le Très-Haut, qui signifie la présence de l'être affirmée en dépit de tout, et la fidélité du service ; en cet instant qui est celui, éminemment religieux, du recueillement et du rassemblement, l'homme défaille et laisse le divin seul.[60]

En dépit de leur incontestable bonne volonté, Pierre, Jacques et Jean s'endorment. L'endormissement des apôtres ponctue les trois prières que le Christ adresse au Père.

Il y a bien, ici, un triple face à face que l'iconographie a très bien perçu :

[60] ***γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.***
***Veillez et priez, afin que vous ne tombiez pas dans la tentation; l'esprit est bien disposé, mais la chair est faible.***
***Mt, 26,41***

- d'un côté, le *Fils face au Père*, en prière, se préparant à affronter l'épreuve. Entre eux, des anges, protecteurs, on le devine. Le Christ n'est pas abandonné, même s'il demeurera seul face au supplice de la Passion. Il est simplement d'un autre monde et s'apprête à quitté celui qui ne l'a ni reçu ni entendu.

- de l'autre le *Fils face à ses disciples* : en réalité, sans vraiment leur tourner le dos, il regarde déjà ailleurs. Aux trois prières, répondirent les trois suppliques à rester éveillé ; trois suppliques vaines. Le constat de la faiblesse - celui de la pesanteur. Ceux-ci dorment, et passent à côté de l'épreuve. Comprennent-ils ce qui est en jeu ? saisiront-ils la gravité de ce qui va se passer ? Pierre reniera par trois fois avant de se ressaisir ; les autres tenteront d'opposer la force au moment de l'arrestation. Ils manquent de confondre mission temporelle et spirituelle.

Il y a ici une lutte que le dualisme métaphysique chrétien poussera jusqu'à l'extrême entre l'esprit, a priori bien orienté, et le corps qui ne cesse de l'entraver. Le sommeil, qui peut aussi être ici synonyme d'abandon, est bien ici l'écôt que nous payons à la pesanteur. La chrétienté ne cessera plus d'osciller d'entre la règle et le siècle ne pouvant inciter tous à l'érémitisme ou au monachisme, mais ne se résolvant jamais vraiment au siècle. La chair en paiera le prix qui sera bien plus que celui seulement de l'asthénie ; celui de la faillibilité - pour ne pas écrire de la faute. Augustin ne s'y était pas trompé qui trouvera argument supplémentaire pour dénier au libre arbitre humain puissance suffisante pour esquiver la tentation, éviter le mal et assurer le salut. La chair - σὰρξ- n'est pas le corps dont on peut admirer la beauté, la complexité organique etc ; non la chair, ma matière brute, informe, dont on se repaît, dont on est fait - celle qui pèse et entraîne.

En face, la prière qui est d'ordre spirituel - pas même seulement de la volonté - entraîne, élance. L'oraison qui en français fut supplantée par *prière* ne suppose pas que sollicitation ou supplication mais aussi vénération, reconnaissance... Autre façon de suggérer qu'il n'est jamais de victoire acquise, ni sur soi ni sur la tentation ; que l'être est décidément un processus et que, dans ce dialogue toujours si difficile que l'homme entretient avec le divin, la prière est la réponse faite à la grâce et à la miséricorde.

- le *Fils enfin face à son peuple*, aux prêtres. Judas en tête, pointant du doigt celui dont il veut la perte et qu'il embrassera bientôt pour que son identification ne prête à aucun doute. Le Fils prie encore qu'ils s'approchent déjà.

Stade ultime de l'abandon : loin de la détresse et de la faiblesse, à l'autre bord de cette ligne où tout est désormais contrefaçon, où le lien est déchiré avec la même ferveur qu'il

avait été noué, où rien ne ressemble plus à l'amour que la rage, où le lien par un certain égard se maintient d'être à ce point honni - ce que symbolise parfaitement le baiser dénonciateur. Le paradoxe du traître est de n'être qu'un truchement. Il semble être au centre de l'histoire puisque c'est par lui qu'elle bifurque ; pourtant, sitôt son œuvre faite, il disparaît, dans l'ombre ou la honte. Symbole absolu de la trahison, Judas, pourtant est le grand absent de l'histoire.

Pris ou non de remords, pendu ou non qu'importe au fond ! il quitte l'histoire sitôt qu'il s'y illustre. A peine entré, il quitte la scène. On peut gloser à l'infini sur les raisons qui le firent donner le Christ, voire même sur son éventuel repentir. Sa place même est ambiguë que l'interprétation chrétienne de la rédemption rend plus confuse encore : après tout si le sacrifice de l'Agneau était nécessaire pour qu'il porte sur lui les péchés du monde, alors sans conteste, la trahison de Judas était nécessaire et devait bien, comme l'affirma Leibniz, faire partie des plans divins. Est-il l'illustration du mal nécessaire ? la preuve que le mal est un certain bien, pour la part de défaillance qu'il implique ? est-il simplement aux antipodes de la présence celui qui absent, est celui qui se retire et retire, celui qui biffe et gomme, le parasite par excellence qu'on voit peu ou pas du tout, la bête qui contrefait l'ange ? Sans doute la trahison fut elle de traduire le spirituel en politique. Ni la grandeur ni la présence n'appartiennent-elle à ce côté-ci.

> *Michna 10. Chemaya et Abtalion reçurent d'eux. Chemaya dit : Aime le travail, hais la fonction dirigeante et ne cherche pas à être connu du pouvoir.*

Paradoxalement, le mal d'universellement tonitruer, oui, est le grand absent. Il n'est pas au monde, il est retrait du monde.

La prière y prend son sens qui est celui de la présence et du soin que l'on accorde aux liens que l'on tisse. La tension qui vous arrache à ce qui entrave et pèse, ces délices illusoires du monde, du pouvoir ou de la possession imbécile ; celle qui vous élève ou augmente et fait entrevoir parfois, ce qui du divin se réverbère encore dans le monde.

Serres sans doute a raison d'évoquer la joie plus que le plaisir et cette inclination qui vous porte vers le plus léger, toujours vers le plus léger.

Si le mot *veille* a un sens, ce doit bien être celui-ci.

## 35 Envoi

Il y a donc bien un testament ; il y a bien une alliance - διαθήκη !

Comment se dit-elle ? Comment s'enseigne-t-elle ?

*mais vous, vous serez pour moi une dynastie de pontifes et une nation sainte.' Tel est le langage que tu tiendras aux enfants d'Israël.*[61]

Le texte dit *cohanim* (pluriel de cohen) signifiant dédié, dévoué qui désignera les prêtres. L'alliance est ici, non dans quelque privilège, mais dans le recueil, la garde et l'observance de la loi que symbolise l'arche. Mais il y a plus : être une nation de prêtres, c'est avoir vocation à être l'intermédiaire, à être gardien du pont - pontifex.

Quelque chose qui n'a rien à voir avec l'élection qui signerait une quelconque aristocratie, mais viserait au contraire un engagement de chaque instant, un service absolu.

Nous sommes ici au coeur de ce que nous cherchions : tout au long de ces pages où, en deçà des préceptes qui peuvent selon les temps et les lieux, diverger, nous cherchions non pas tant des valeurs universelles qui nous eussent permis d'édicter un corps impératif de normes qui s'imposât à tous, universellement, au risque de réinventer une ultime version mortifère de l'ethnocentrisme, mais au contraire les quelques principes qui les sous-tendent tous, parce qu'il n'est pas de corps qui ne s'appuie sur un sol qu'il foule souvent et enfouit parfois, nous avons dessiné trois lignes qui finalement disent la même chose : le lien plutôt que la séparation ; le geste plutôt que la parole ; l'ouverture plutôt que la fermeture.

- la première dessinait la solidarité nécessaire entre le sacré et le profane qui seule maintient dans le seul face à face qui prémunit contre l'angoisse et la solitude l'espérance d'un sens qui ne soit pas seulement la mort. Première ligne de la fondation tout autant que de la révélation qui exhume ce qui depuis toujours fut enfoui, tu !

- la seconde esquissait la réciprocité comme forme indispensable de la relation entre moi et le monde, entre moi et l'autre, comme condition imérative de la propagation de l'ordre et des cités. Ligne confuse qui révèle nos errements autant que nos défaillances, ligne qui elle aussi proclame le lien en se souvenant qu'il n'est pas de connaissance qui ne vaille sans reconnaissance, qu'il n'est pas de geste qui ne soit en même temps un appel. Elle aussi dit le lien et le désastre de son absence.

- la dernière, qui se joue sur l'amplitude du prisme, qui n'est finalement que le texte enfoui par les deux premières, en proclamant la relation triangulaire entre la grâce et la profondeur, révèle non pas l'essentiel, mais le lieu commun de toute morale que nous cherchions : le lien encore et toujours mais plus encore le lien du lien.

Jean aura eu raison de commencer son Evangile par le logos : tout est dit, tout est fait ! D'emblée.

[61] Ex, 19,6

Nous avons pointé juste en supposant que, sous l'interdit universel de la violence qui effectivement rassemble toutes les morales, gisait une valeur plus radicale mais surtout plus positive : la promesse du lien. Est-ce tellement un hasard que du grec λεγω nous tirions à la fois ce qui se lie, se dit et se comprend ? C'est bien le même geste que de nouer, de parler : l'intelligence a à voir avec l'antique geste du laboureur liant les fruits de sa récolte. Mais il serait incomplet de n'y voir que de la parole : logos est acte - de ceux qui scellent des alliances ou fondent des empires.

*Puis il dit: Que celui qui a des oreilles pour entendre entende (Luc,4,15)*

Il n'est pas de morale qui vaille qui resterait lettre morte : il y faut l'engagement d'une volonté. Ceci nous le savons tous par quoi morale a partie liée, intime, avec la philosophie.

Un trouble demeure, à l'issue de ces contours : le sentiment finalement de n'avoir égrené que des évidences si tonitruantes qu'il ne restât nulle oreille pour les entendre. C'est qu'en réalité, toute morale est inutile : je vois mal la simple récitation des préceptes suffire à ramener la brebis égarée; quant à l'homme de bien, qu'a-t-il besoin de discours pour lui indiquer un chemin dont il fréquente volontiers les contours ?

## 35.1 L'enseigner ?

Amusant de relire le traité de Morale que F Buisson réservait à l'usage de l'école élémentaire : il ne peut pas, quoique à partir d'exemples pris dans la vie quotidienne des enfants, ne pas en revenir à la seule question qui vaille : comment reconnaît-on qu'un acte est juste ? comment savoir s'il est mauvais ? Mais Buisson n'a d'autre réponse que celle classique de toute la pensée occidentale, déjà présente dans la bouche d'un Socrate qui y fait référence pour expliquer tout ce qui le retient de se mêler jamais de la chose politique : la conscience ; la voie intérieure.

La moralité ne s'apprend pas : elle s'écoute !

Pour autant, il ne suffit pas de l'entendre, encore faut-il la suivre. Ce sera tout l'objet des leçons suivantes qui tenteront d'apprendre à l'enfant ce qu'est le devoir qui est justement le chemin qui sépare la connaissance du bien et l'action du bien. Un devoir qui est contrainte, qui heurte nos envies et désirs immédiats qui justifiera d'autant plus le mérite et l'honneur dévolu à l'homme de bien qu'il aura du s'y contraindre.

La moralité ne s'écoute pas seulement, elle s'éprouve ! Il ne suffit ainsi pas de la savoir il faut encore la vouloir ! et passer à l'acte.

Que voici de la bonne morale, simple, peu contestable ! Trop !

Elle dit tout mais manque l'essentiel : à vouloir trop faire de l'enfant l'acteur de sa moralité, Buisson dresse un fabuleux champ de bataille où la conscience n'a qu'à lutter contre la bête : désirs, sentiments, bestialité sommeillant en elle. Il est bien de son temps et de cette philosophie rationnelle si simple où un peu de raison, pas mal de volonté suffit à vaincre les effets délétères des passions. Mais la leçon est encore celle archaïque, de l'élevage, du dressage, de la correction des fautes ; elle est encore celle du guerrier, de la virilité courageuse et brave.

Je crois avoir écrit ici comment et pourquoi je ne crois pas que la lutte soit jamais le truchement d'un bien quelconque ; qu'il ne s'agit pas de faire taire, ni de surmonter encore moins de dépasser je ne sais quelle dimension de notre être qui portât comme une menace la faillibilité en elle, mais au contraire de concilier, de faire dialoguer ce qui en nous brame et écornifle.

Nous n'enseignons plus la morale à nos petits : nous n'osons même plus. Il serait sot d'y voir la cause des troubles de notre époque. Elle a trop changé, de la mondialisation des échanges, à nos capacités de destruction, de notre puissance à nos nouvelles technologies, nous l'avons écrit, pour que l'enjeu soit celui, seul, d'une conscience intime bravant comme elle peut les affres du monde.

Le bruit est partout ; les messages aussi ! Et l'action impose tellement la loi implacable de sa performance qu'elle ne semble même plus pouvoir laisser à cette conscience l'heur de se recueillir et de trouver dans l'espace de son silence, de quoi éclairer le chemin.

Nous en revenons bien au tout début de notre parcours : dans cette hésitation qui fut la nôtre de prendre la question par le haut ou par le bas ! Sur les décombres d'un système où l'autorité avait encore sa place (Arendt), sous l'agitation d'un système productif qui exige une rotation de plus en plus rapide du capital et pervertit les valeurs du travail en simple vecteur de profit ; dans ce précipice où nous mène l'apothéose de l'action qui ne se justifie plus que par elle-même mais balaie ce faisant tout ce qui n'est pas elle, s'inventent sans toujours le réaliser des pratiques nouvelles, des normes et des règlements que d'aucuns tentent de penser, sinon de justifier.

C'est un autre travail, celui-ci, que de répertorier, analyser et expliquer ces nouvelles pratiques. Un travail de sociologue - peut-être même d'anthropologue ; en tout cas un travail de gestionnaire pour autant que celui-ci tente de comprendre les bonnes pratiques organisationnelles ; de manager pour autant que celui-ci est rémunéré pour choisir d'entre elles les plus efficaces. Mais ceux-là n'ont pas vocation ni à dénoncer, ni à critiquer !

Mais à ce travail, manquera toujours l'essentiel : l'humilité de ne pas prendre le savoir ni donc la morale pour un corpus de recettes prêtes à l'usage. Quitter les rives de la technique, se retirer s'il est encore temps ou possible, et tenter de laisser à ce moi qui s'égare dans le brouhaha, l'occasion d'entendre ce bruissement terrible qui, lointain écho de la rupture originaire, nous rappelle à nous-mêmes.

Que c'est un même geste que d'entrer en soi-même et de tendre la main : qu'il n'est de chemin qu'à condition d'être le sien propre, et combien ainsi seul il a vocation à l'universalité.

## A

Abraham, 44, 47, 49, 364, 367, 374, 375
acédie, 162
Agamben (Giorgio), 323, 332, 333, 334, 335, 357, 378, 386, 417, 421, 424
âge d'or, 128, 129, 138, 171, 282
Alain (Emile Chartier), 13, 193, 194, 252, 365
Alexandre de Macédoine (dit le Grand), 114, 144, 145, 146, 147, 256, 278, 306
alliance, 24, 25, 39, 40, 49, 51, 52, 59, 68, 82, 85, 86, 91, 94, 100, 105, 118, 155, 162, 167, 221, 239, 241, 300, 344, 362, 387, 388, 437, 438
ambivalence, 12, 37, 40, 44, 45, 63, 64, 67, 69, 70, 96, 118, 133, 139, 142, 176, 203, 219, 220, 221, 223, 239, 266, 272, 273, 311, 313, 355, 385, 415, 432
Antelme (Robert), 333
Antigone, 254
Arendt (Hannah), 79, 81, 135, 140, 143, 158, 161, 173, 180, 186, 187, 189, 199, 200, 202, 204, 209, 211, 216, 217, 218, 219, 222, 224, 225, 227, 228, 231, 234, 235, 249, 255, 332, 334, 335, 336, 440
Aristote, 20, 55, 133, 135, 152, 196, 218, 229, 230, 231, 254, 255, 256, 258, 259, 274, 313, 321, 338, 375, 386, 400
arrière-monde (Hinterwelt – Nietzsche), 57, 128, 219
Augustin d'Hippone (Saint), 3, 20, 200, 240, 250, 292, 294, 295, 296, 304, 305, 325, 326, 328, 330, 331, 332, 379, 414, 436
Auschwitz, 8, 14, 15, 112, 336
autonomie, 11, 46, 76, 154, 156, 167, 169, 170, 171, 207, 218, 222, 223, 283, 395

## B

Bachelard (Gaston), 29, 120, 121, 306, 341, 343
Bataille (Georges), 61, 75, 109, 110, 111, 229
Bauman (Zygmun), 172
Blum (Léon), 150, 151, 161, 163
Boltansky (Luc), 6, 7
Bosch (Jérome), 246, 248, 259, 267, 276, 346
Bousquet (Joë), 247
Braudel (Fernand), 48, 125, 178, 308

## C

Cacus, 51, 52, 53, 54, 58, 87, 101, 110, 141, 268, 269, 271
Caillois (Roger), 44, 66
Carpaccio, 250, 251, 328, 330
Castoriadis (Cornélius), 229, 334
chaos, 2, 93, 105, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 269, 270, 271, 273, 274, 276, 340, 395, 426, 433
Cicéron, 211
Cioran (E.M.), 12, 142, 183
Clausewitz (Carl von), 101, 132, 163
Clinamen (Lucrèce), 22
commandement, 2, 35, 71, 157, 158, 193, 208, 209, 225, 229, 282, 298, 323, 332, 356, 379, 382, 384, 385, 386, 387, 390, 394, 406, 416, 417, 421, 424, 425
Comte (Auguste), 13, 43, 107, 120, 121, 143, 145, 161, 171, 245, 261, 340
Conche (Marcel), 341, 377, 378, 420
Créon, 278
crime contre l'humanité, 8, 10, 152, 159

## D

Décalogue, 4, 85, 100, 157, 298, 300, 307, 385, 386, 420, 423
Deleuze (Gilles), 289
déontologie, 3, 8, 32
Derrida (Jacques), 198
Diogène de Sinope, 1, 11, 113, 114, 129, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 278, 301, 306, 393
Diogène Laërce, 129, 142, 144
Dumézil (Georges), 118, 208, 414
Durkheim (Emile), 261

## E

Eckart (dit Maître Eckart), 248, 331, 347, 349, 416
Eichmann (Adolf), 183, 186, 188, 189, 190, 194, 199, 204, 208
Epiméthée, 129, 132, 137, 140, 141
Evandre, 47, 50, 51, 53, 55, 104, 110, 269, 273, 277

## F

Fondation (καταβολη ), 2, 10, 22, 27, 28, 29, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 60, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 75, 76, 80, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 94, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 118, 119, 127, 129, 155, 170, 175, 176, 183, 185, 190, 195, 201, 207, 231, 232, 233, 240, 243, 248, 268, 274, 275, 276, 281, 288, 289, 307, 308, 310, 331, 350, 382, 384, 387, 392, 414, 432, 434, 438
forum, 4, 22, 24, 26, 85, 153, 190, 281
Foucault (Michel), 143, 296, 345
François d'Assise, 276, 277
Freud (Sigmund), 34, 62, 112, 194, 275, 278, 304, 321, 323, 325, 429
frontière, 40, 45, 66, 68, 70, 90, 95, 96, 116, 179, 181, 240, 257, 273, 331, 332, 344, 347, 348, 370, 381, 413, 415, 434
Fustel de Coulanges (Numa Denis), 65

## G

Galates (Lettre aux), 5, 166, 423
Gauchet (Marcel), 116, 170, 172, 173, 174
génocide, 1, 8, 9, 15, 122, 125, 148, 149, 150, 151, 152, 157, 158, 161, 171, 186, 187, 244, 334, 335
*Gestell (*Arraisonnement*)*, 127
Girard (René), 24, 30, 34, 38, 44, 50, 52, 54, 55, 76, 78, 101, 133, 134, 161, 215, 222, 262, 266, 269, 287, 289, 290, 291, 298, 300, 301, 305
glossolalie, 71, 116, 221, 389, 418
Grimaldi (Nicolas), 174, 175, 433

## H

Hadès, 133, 274, 391, 394, 395, 410

Haffner (Sébastian), 169
Hegel (GWF), 8, 10, 66, 77, 82, 109, 112, 117, 131, 132, 148, 160, 170, 173, 179, 195, 255, 263, 264, 304, 376
Heidegger (Martin), 11, 12, 87, 115, 123, 124, 127, 143, 177, 186, 249, 297, 321, 340, 410, 425, 426, 434
Hermès, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 113, 139, 191, 216, 324, 327, 345, 349, 364, 392, 414
Hésiode, 40, 131, 138, 139, 140, 260, 262, 264
Hestia, 57, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 133, 139, 154, 191, 414
Homère, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 265, 391, 410
hospitalité, 66, 67, 68, 69, 153, 156, 157, 198, 270, 314, 352, 364, 396, 432, 434
Hugo (Victor), 255, 267, 350, 353, 354
Hume (David), 112, 259, 292, 391

## I

intimité, 1, 186, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 240, 242, 252, 257, 429

## J

Jacob (François), 45, 121, 122, 123, 260, 367, 374, 375, 412
Jaspers (Karl), 10, 107, 151, 152, 153, 161, 242

## K

Kant (Immanuel), 5, 34, 77, 92, 158, 171, 179, 182, 183, 186, 188, 189, 194, 199, 200, 201, 204, 253, 260, 292, 317, 342, 343, 348, 386, 424
Kertész (Imre), 8, 9, 151
Kundera (Milan), 335, 357, 360

## L

L'éternel retour du même (Nietzsche), 21, 395
la pesanteur et la grâce comme troisième principe, 21, 106, 241, 428
Labica (Georges), 3, 20
le poids le plus lourd (Nietzsche), 21, 104, 336
Leibniz, 10, 23, 29, 78, 81, 106, 260, 262, 263, 353, 375, 393, 437
Léto, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276
Levi (Primo), 189, 307, 333, 335, 336, 361
Lévinas (Emmanuel), 101, 158, 159, 160, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 327, 431, 433
Lévi-Strauss (Claude), 66, 149, 256, 310, 325

## M

Maïmonide (Moïse), 284
Marx (Karl), 19, 30, 77, 112, 115, 235, 321
Mauss (Marcel), 67
*Mémorial* (Pascal), 374
Merleau-Ponty (Maurice), 377
Moïse, 5, 28, 35, 36, 37, 39, 40, 43, 46, 47, 49, 55, 75, 84, 87, 88, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 103, 109, 118, 154, 170, 183, 209, 212, 215, 221, 247, 256, 266, 288, 297, 300, 310, 318, 319, 320, 328, 344, 367, 369, 375, 378, 381, 382, 383, 384, 388, 393, 408, 418, 419, 420
Montaigne (Michel de), 200, 204, 246, 251, 329, 354, 374, 393
Morin (Edgar), 12, 30, 175, 176, 178, 180, 181, 194, 235, 366, 428

## N

Narcisse, 324, 325, 349
Neher (André), 81, 94
Nietzsche (Friedrich), 1, 11, 12, 15, 21, 27, 44, 57, 108, 124, 128, 169, 180, 194, 218, 238, 249, 271, 310, 320, 321, 322, 323, 335, 361, 362, 374, 417, 429, 432

## O

Orphée, 391, 392, 394, 395, 410
Ovide, 262, 264, 324, 345, 346, 364, 396

## P

Pandore (Pandora), 1, 117, 129, 138, 139, 140, 141, 142, 147, 162, 282
Panoptès (Argos), 324, 327, 345, 349, 392
parabole, 54, 55, 105, 118, 143, 253, 305, 306, 307, 406, 412, 413, 414, 415, 423
parabole du semeur, 406, 412, 413, 414, 423
Parménide, 254, 323, 333, 360, 374, 430, 433
Pascal (Blaise), 2, 165, 245, 303, 318, 337, 339, 349, 361, 367, 374, 375, 376, 377, 407
Paul de Tarse, 5, 119, 166, 167, 168, 169, 219, 234, 294, 298, 359, 382, 403, 422, 423, 426
Pélage, 240, 292, 293, 294, 295, 296, 306, 325
Perséphone, 391, 392, 394, 395, 410
Philémon et Baucis, 364
Planck (Max), 31, 43, 260
Platon, 20, 28, 45, 54, 55, 76, 128, 132, 139, 142, 143, 152, 168, 218, 229, 230, 231, 233, 249, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 284, 306, 321, 327, 330, 333, 341, 346, 347, 375, 389, 393, 414, 423
Plutarque, 49, 65, 69, 71, 80
Prométhée, 1, 24, 117, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 139, 140, 141, 147, 282, 287
prophète, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 215, 277, 305, 319, 320, 344, 369, 379, 382, 391
Pyrrhon, 2

## R

Rachi, 73, 83, 92, 256, 260
Réciprocité comme second principe, 2, 1, 21, 24, 71, 85, 97, 102, 105, 106, 126, 127, 134, 149, 158, 159, 161, 178, 180, 192, 201, 208, 240, 246, 314, 345, 401, 404, 407, 427, 431, 433, 438
Rembrandt, 250, 254, 390
réminiscence, 67, 258, 389
Rhéa Silva, 49, 57, 58, 59, 60, 71, 87, 381
Ricœur (Paul), 184, 195, 201, 256, 289
Romulus, 26, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 59, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 75, 80, 89, 96, 103, 108, 127, 155, 212, 215, 216, 231, 243, 248, 266, 268, 280, 281, 288, 291, 310, 389, 414

Rostand (Jean), 2, 164, 165
Rousseau (Jean-Jacques), 14, 24, 36, 45, 97, 112, 143, 167, 189, 194, 203, 230, 249, 294, 374, 422
ruse, 14, 51, 52, 53, 54, 69, 105, 110, 121, 122, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 139, 140, 141, 142, 148, 269, 273, 345, 392, 419

## S

Sartre (Jean-Paul), 10, 143, 158, 159, 168, 193, 202, 227, 258, 263, 322, 323, 374
Schwartz-Bart (André), 335, 361
secret, 27, 48, 52, 54, 55, 76, 85, 189, 190, 198, 205, 219, 232, 247, 304, 306, 394, 421
Serres (Michel), 13, 25, 42, 60, 67, 76, 79, 80, 87, 89, 114, 116, 141, 142, 145, 162, 164, 174, 177, 205, 227, 235, 248, 252, 267, 305, 309, 325, 327, 329, 331, 332, 333, 351, 358, 370, 410, 416, 422, 426, 434, 437
Sextus Empiricus, 2
Shakespeare (William), 267, 354
Sinaï, 1, 36, 37, 55, 71, 72, 84, 89, 94, 166, 213, 344, 382, 394
solidarité comme premier principe, 2, 10, 11, 21, 33, 62, 71, 83, 103, 105, 106, 126, 127, 135, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 161, 180, 199, 205, 208, 239, 352, 360, 401, 404, 407, 427, 431, 433, 438
Solitude, 2, 9, 10, 11, 17, 126, 157, 174, 205, 239, 241, 242, 244, 248, 251, 252, 253, 260, 297, 309, 316, 333, 438
Spinoza, 9, 77, 107, 195, 292, 341, 398
Steiner (George), 162

## T

Tables de la Loi, 84, 85, 88, 97, 183, 238
Tarpéia, 57, 58, 68, 313
Thalès de Milet, 28, 145, 245, 278, 306, 347, 379, 393
théorie des quatre causes (Aristote), 218, 258
Tite Live, 38, 40, 45, 50, 51, 71, 141, 268, 288, 307, 308, 389
Tocqueville (Alexis de), 48
Tour de Babel, 1, 28, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 80, 83, 84, 88, 98, 103, 126, 144, 174, 344

## U

utilitarisme, 9

## V

Veau d'or, 28, 71, 73, 87, 97, 103, 182, 344
Verlassenheit (isolement) Arendt, 79, 161, 180, 332
Vernant (Jean Pierre), 62, 64, 129, 132, 273
Véturie, 57, 58, 70
Ἥφαιστος (Héphaïstos, 138

## W

Wahnich (Sophie), 28, 94
Weber (Max), 6, 170, 218, 403
Weil (Simone), 359, 360, 368, 371, 404, 428, 430, 433
Wiesel (Elie), 158

## Z

Zeus, 62, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 262, 265, 266, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 282, 324, 364, 376, 395

## Λ

Λόγος (logos), 48, 327, 328, 415

## Π

Ποίησις (poiésis), 135, 196, 257

## Τ

τέχνη, 135, 137, 139, 196

## ὗ

ὕβρις (hybris ou ubris – démesure), 82, 113, 117, 118, 136, 282, 283, 426