

UNIVERSITE DE NEUCHÂTEL

FACULTE DE THEOLOGIE

L'EGLISE DES INDIVIDUS

Un parcours théologique à travers l'individualisme contemporain

Thèse

présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel
pour l'obtention du grade de docteur en théologie

par

FRANÇOIS DUBOIS

NEUCHÂTEL

2002

La faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, sur la base des rapports des professeurs Pierre Bühler (Zurich), Pierre Hayat (Paris) et Klauspeter Blaser (Lausanne), autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinions sur les propositions qu'elle contient.

Neuchâtel, le 5 septembre 2002

Le doyen : Martin Rose

Pour Evguenia

En mémoire de mes deux grands-pères, Marc et Bénos

"Tout ce que nous pouvons saisir, nous le saisissons, non certes en nous-mêmes, car il n'y a rien en nous, mais d'où nous sommes. Avant donc de me demander ce qu'est le monde ou même s'il est un monde, je me demande, non pas si je suis, car je le sais, non pas non plus ce que je suis, mais plutôt comment je suis, sous quelle condition j'existe; et je trouve aussitôt que ma manière d'exister se définit à la fois par une certaine puissance de moi sur moi, et par une certaine impuissance de moi par rapport à moi."

Simone Weil

"Le «je» humain n'est pas une unité close sur soi, telle l'unicité de l'atome, mais une ouverture, celle de la responsabilité, qui est le vrai commencement de l'humain, et de la spiritualité. Dans l'appel que m'adresse le visage de l'autre homme, je saisis de façon immédiate les grâces de l'amour : la spiritualité, le vécu de l'humanité authentique."

Emmanuel Levinas

Notice

a) Conventions graphiques :

Les citations apparaîtront entre le type de guillemets suivant : "..."; les «...» sont là pour signaler une citation à l'intérieure de la citation.

L'écriture italique sera utilisée pour souligner une idée ou pour désigner un mot étranger (par ex. *Weltanschauung*).

Les parenthèses habituelles (...) seront utilisées à l'intérieur d'une citation pour signaler les parties du texte non-reprises. Les parenthèses carrées [...] seront utilisées pour préciser l'élément d'une phrase s'il n'apparaît pas explicitement dans la citation.

b) Liste des abréviations :

Les abréviations bibliques seront celles de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB).

Pour citer les œuvres de Rudolf Bultmann, j'utiliserai les trois abréviations suivantes proposées par A. Malet dans son ouvrage *Mythos et Logos* :

Glauben und Verstehen I-IV : GV + No du tome en chiffre romain.

Histoire et eschatologie : HE.

Theology of the New Testament : ThNT.

J'utiliserai deux abréviations personnelles concernant :

Foi et Compréhension I et II : FC + No du tome en chiffre romain.

Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques : CPRA.

Pour citer les œuvres d'Emmanuel Levinas, j'utiliserai les abréviations conventionnelles suivantes :

AE	Autrement qu'être ou au-delà de l'essence
AT	Altérité et transcendance
DE	De l'évasion
DL	Difficile liberté
DOT	Dieu et l'onto-théo-logie
DQVI	De Dieu qui vient à l'idée
EDE	En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger
EE	De l'existence à l'existant
EI	Ethique et infini
HAH	Humanisme de l'autre homme
HS	Hors sujet
IH	Les Imprévus de l'histoire
LC	Liberté et commandement
NLT	Nouvelles lectures talmudiques
QRPH	Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme

RA Répondre d'autrui
TA Le Temps et l'autre
TI Totalité et infini. Essai sur l'extériorité

Concernant les revues, j'utiliserai les abréviations conventionnelles suivantes :

ETR : Etudes théologiques et religieuses
RThPh : Revue de théologie et de philosophie
VHerm : Variations herméneutiques

Les autres revues citées apparaîtront en toutes lettres (Esprit, Obliques).

TRE : Theologische Realenzyklopädie

Concernant les collections de commentaires bibliques, j'utiliserai les abréviations conventionnelles suivantes :

HNT : Handbuch zum Neuen Testament
KEK : Kirchliche Evangelische Kommentare

Remerciement

Ecrire cette thèse sur l'individualisme m'a obligé à passer de longs moments en individualiste solitaire avec des livres et devant mon ordinateur ! Mais ce travail n'existerait pas sans les échanges qu'il a suscités avec plusieurs individus que je tiens à remercier chaleureusement. Toute ma reconnaissance va ainsi au Professeur Pierre Bühler qui m'a accompagné tout au long de ce travail, au Professeur Pierre-André Stucki qui m'a fait ses remarques stimulantes et critiques sur les parties philosophiques, au Professeur Andreas Dettwiller qui m'a fait des suggestions fort intéressantes sur la partie néotestamentaire, à Mme Clairette Karakash, directrice de recherches, et au Professeur Pierre-Luigi Dubied qui ont su créé autour de moi un environnement favorable à l'avance de mon travail et qui ont lu certaines parties de ma thèse avec bienveillance et pertinence, au Professeur François Vouga qui m'a fait découvrir le monde des Galates, à Nicolas Friedli qui m'a aidé pour la mise en forme finale et enfin à ma mère, Idelette Dubois, qui a relu ce travail pour y apporter les corrections orthographiques nécessaires.

Introduction : l'Eglise des individus¹

"Nous croyons que la grâce de Dieu consiste précisément en ceci qu'il veut se laisser conquérir par l'homme, qu'il s'abandonne à lui en quelque sorte. Dieu veut entrer dans son monde, mais c'est par l'homme qu'il veut y entrer. Voilà le mystère de notre existence, la chance surhumaine du genre humain."²

Martin Buber

0. 1. Motivations personnelles

En préambule, il m'apparaît important de partager une conviction qui contribue à expliquer l'état d'esprit dans lequel ce travail aimerait se situer. Cette conviction est qu'il n'y a de théologie possible qu'en régime de contextualité. Croire que la théologie peut se contenter d'être un système autonome, auto-justifié, un système stable et fermé, c'est passer à côté de ce qui en fait l'essence même. La théologie, comme les individus qui essaient de l'élaborer et de la pratiquer, sont enfants de leur époque, même s'ils se réfèrent à une tradition millénaire. Elle est une discipline vivante, donc mouvante et évolutive. Même si son centre et ses axes, ses questionnements et sa problématique permettent de parler d'une certaine permanence, d'une certaine constance, la théologie est appelée à rendre compte de son travail de réflexion dans des contextes changeants. Le rapport qu'elle entretient avec ses objets d'investigation est donc d'ordre dynamique : il importe de reformuler ses convictions sans relâche, de reprendre sans cesse le travail de l'interprétation pour des contextes nouveaux et pour les hommes et les femmes qui vivent dans ces contextes.

Ainsi, il apparaîtra peut-être absurde aux tenants d'une théologie qui prétendrait exprimer des discours définitifs et immuables, de défendre la légitimité de l'individualisme religieux chrétien, alors que le phénomène de l'individualisme contemporain se trouve accusé justement de grever l'influence de la théologie dans la société d'aujourd'hui ! Les Eglises se vident, les communautés traditionnelles et institutionnelles se réduisent comme peau de chagrin... à cause de l'individualisme, disent certains. Le but de ce travail est de se poser la question s'il est vraiment légitime, théologiquement et dans le contexte qui est le nôtre au début du troisième millénaire, de poser le problème de manière si manichéenne. Ce qui est apparu comme des évidences à une époque où l'Eglise en tant qu'institution ne vivait pas dans une situation si difficile doit être repensé : le contexte de la modernité³ peut en ce sens constituer une chance et

¹ Ce titre s'inspire du célèbre ouvrage du sociologue allemand ELIAS Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

² BUBER Martin, *Le chemin de l'homme*, Monaco, Editions du Rocher, 1995, p. 55.

³ La question du passage de la modernité à la postmodernité ne sera pas abordée. Pour ma part, j'adhère à l'idée de la réalité de cette transition (que je situe dans le courant des années 60), mais non en tant que passage vers une nouvelle ère qui serait synonyme de rupture avec la modernité, mais en tant que phase ultime de celle-ci. Le préfixe post- induit donc des ambiguïtés malheureuses. Ce qui fait de la

un défi stimulant pour la théologie qui, si elle ose cette confrontation, en ressortira vraisemblablement plus forte et plus pertinente.

Le projet de cette thèse part également d'une conviction portant sur le processus de sécularisation des sociétés occidentales contemporaines : ce qui est pertinent théologiquement, ce n'est pas la perte d'emprise, de pouvoir et donc de contrôle de l'Eglise institutionnelle. L'enjeu fondamental et le véritable défi pour l'Eglise réformée dans notre contexte occidental, c'est d'assumer sa part de responsabilité dans l'espace public pluraliste. Or, pour y faire entendre la voix du christianisme, et ainsi refuser autant le fanatisme que le relativisme, elle a besoin d'individus conscients de leur responsabilité individuelle propre. Mon projet se base donc sur une seconde conviction, somme toute banale, qui a trait à l'anthropologie : l'individu humain est à la recherche d'une conviction personnelle qui donne sens à son existence, et il est en même temps celui qui va devoir la vivre et en répondre avec et devant les autres. Dans notre contexte relativiste, les convictions – de quelque nature qu'elles soient – sont remplacées par des opinions; et si on les affirme de manière claire, on est vite taxé de dogmatisme, voire de fanatisme. L'individualisme religieux chrétien fondé sur le principe du *sola fide* peut constituer un modèle propre à dépasser l'alternative relativisme / fanatisme dans laquelle on enferme le religieux. C'est ce que je vais essayer de défendre contre l'incertitude molle d'un relativisme finalement plus proche de l'indifférence que de la tolérance et contre un fanatisme mortifère et totalitaire qui contribue à détruire le faible crédit que la religion pouvait encore avoir aux yeux de nombre de nos contemporains.

0. 2. Note d'intention

Je me comprends comme un théologien qui cherche à rester dans le "cercle théologique"⁴, c'est-à-dire qui est particulièrement sensible aux problèmes d'Eglise et aux questions liées à la compréhension que l'Eglise⁵ a d'elle-même. D'où l'intérêt pour les questions ecclésiologiques en lien avec le sujet de l'individualisme. Ce dernier déborde à l'évidence le champ d'investigation de la théologie et se situe autant sur le plan intellectuel que sur le plan pastoral pratique. La question de l'individualisme fait partie des débats de la modernité, et il se trouve que depuis les Lumières, cette modernité est identifiée à la promotion de l'individu comme valeur; elle correspond à une nouvelle vision de l'homme qui dispose librement de lui-même et ne se soumet qu'aux lois qu'il

postmodernité une phase repérable et observable en tant que telle, c'est son caractère de métalangage : le postmoderne, c'est le regard moderne sur la modernité, c'est l'approche critique et sceptique de la modernité. Pour ma part, je me contenterai dans ce travail de parler de modernité.

⁴ TILLICH Paul, *Théologie systématique*, tome I : *Raison et révélation* (trad. de Fernand Ouellet), Paris, Planète, 1969. Cf. pp. 33-35 : "Toute compréhension des choses spirituelles (*Geisteswissenschaft*) est circulaire. (...). Le théologien scientifique, en dépit de son désir d'être un théologien, demeure un philosophe de la religion. Ou bien il devient réellement un théologien, un interprète de son Eglise et de sa revendication de l'unicité et de la validité universelle. Il entre alors dans le cercle théologique. (...) On peut être un théologien aussi longtemps qu'on reconnaît le contenu du cercle théologique comme son souci ultime."

⁵ Terme qu'il s'agirait donc de toujours penser au pluriel, mais que j'utiliserai dans ce travail pour parler de l'institution concrète de l'Eglise réformée évangélique de Neuchâtel (EREN) dans laquelle je vis et je travaille. J'espère néanmoins que le parcours théologique que je propose paraîtra pertinent au-delà des frontières neuchâteloises !

s'est lui-même prescrites. La modernité ne peut donc pas être pensée en dehors de la problématique de l'individualisme. La théologie est concernée par ce débat parce que cette vision "moderne" de l'homme plonge ses racines dans un terreau fort ancien où la foi chrétienne a joué un rôle d'engrais.⁶

Nourri intellectuellement et professionnellement par un triple héritage – l'existentialisme chrétien⁷, la tradition réformée et une expérience pastorale d'une douzaine d'années –, le pari que j'aimerais relever est de dégager les composantes positives de l'individualisme religieux chrétien et d'en montrer la pertinence et la vitalité profonde. J'entends par individualisme religieux la ligne de pensée qui prône la catégorie d'individu comme catégorie centrale de la théologie chrétienne. Le pari à relever ici est ambitieux puisqu'il consiste à montrer que l'individualisme religieux, compris dialectiquement comme la conscience d'une liberté souveraine et d'une dépendance absolue, fait partie des structures les plus fondamentales de la foi chrétienne et pourrait, dans le contexte de la modernité, s'offrir comme le ferment possible de la recomposition du lien, du sentiment d'appartenance à une institution qui représente *in concreto* cette tradition religieuse. Alors que l'individualisme progresse et transforme les rapports des individus occidentaux avec la religion en général et le christianisme en particulier, l'enjeu est bien de présenter la foi chrétienne à l'individu d'aujourd'hui comme une proposition de cheminement existentiel pertinente et enrichissante.

Les sociologues de la religion s'accordent à souligner la forte individualisation du croire dans les sociétés européennes occidentales, et par là ils mettent en évidence, chiffres à l'appui, la perte d'influence des institutions religieuses traditionnelles. Mon travail systématique cherche à proposer une approche théologique de ce phénomène; il se situe donc – à l'échelle de la théologie protestante en Suisse Romande – dans la continuation des travaux sociologiques de Campiche et consorts⁸ et de la réflexion pratique de Moser⁹ sur les croyants non pratiquants, tous ces individus qui ne ressentent plus ou peu de liens d'appartenance à l'Eglise, mais qui continuent de recourir ponctuellement à ses services, tous ces individus qui restent attachés à la source spirituelle qu'est la foi chrétienne et qui demeurent en recherche de liens de communion et de possibilités de réconciliation intérieure. Ma pratique pastorale m'a démontré que de tels individus sont nombreux et que le vide existentiel (Frankl) autant que l'atomisme social rendent l'entreprise de réfléchir théologiquement au phénomène de l'individualisme religieux urgente et passionnante. Dans ce contexte, faire entendre une voix protestante qui espère résonner en fidélité avec la foi chrétienne, c'est selon moi refuser autant le fanatisme communautariste que le relativisme subjectiviste; c'est au contraire affirmer que la foi dans le Dieu de Jésus-Christ implique une foi en des individus conscients de leur liberté et de leur responsabilité individuelle.

⁶ Je pense ici notamment aux travaux d'Ernst Troeltsch, repris par Louis Dumont qui n'hésite pas à présenter Jésus comme l'un des "inventeurs" de l'individualisme ! DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

⁷ STUCKI Pierre-André, *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique ?*, Neuchâtel, Paris, Secrétariat de l'Université / Le Cerf, 1992. Stucki considère que trois intentions fondamentales permettent de définir ce courant de pensée : le souci de dialoguer avec les sciences (respect de l'objectivité scientifique), le souci de l'existence individuelle et sociale, le souci de la fidélité à l'Evangile.

⁸ CAMPICHE Roland J., DUBACH Alfred, BOVAY Claude, KRÜGGELER Michael, VOLL Peter, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.

⁹ MOSER Félix, *Croyants non pratiquants*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Faculté de théologie, 1993.

Aujourd'hui, on doit bien admettre que le religieux n'est plus géré seulement par les institutions, mais est devenu aussi l'affaire des individus. Le lien de ces derniers avec la communauté de l'Eglise se négocie et n'a rien d'automatique. N'est-ce pas une chance à saisir pour montrer que l'Evangile recèle en lui un potentiel propre à structurer la démarche spirituelle de l'individu ? Cette crise de l'institution n'est-elle pas une opportunité pour inventer de nouvelles formes de communauté, de nouveaux lieux où créer du lien ? En situation de pluralisme religieux et dans un contexte marqué par le "polythéisme des valeurs" (Max Weber), comment l'Eglise et la théologie vont-elles entendre et interpréter les demandes religieuses d'aujourd'hui ? On verra qu'il s'agit souvent de demandes d'écoute et d'attention, mais aussi de demandes d'aide et de repères pour développer une démarche spirituelle individuelle, pour acquérir un savoir-vivre et une sagesse capables de structurer et de donner sens aux relations quotidiennes avec soi-même et avec autrui. Comment l'Eglise et la théologie vont-elles répondre aux questions relatives à la "dimension expérientielle"¹⁰ de la foi dans la vie moderne des individus ? Si les gens n'adhèrent plus aux structures institutionnelles du croire, cela signifie-t-il pour autant qu'ils se désintéressent de l'Evangile et de sa vitalité ?

Aujourd'hui l'Eglise réformée traverse une période de turbulences marquée par les difficultés financières, au point de craindre parfois pour son existence. Cela ne la dispense pas de prendre au sérieux l'individualisme religieux, avec son recentrage sur l'intériorité et la subjectivité. Ce faisant, elle se souviendrait de la double étymologie du terme "religion" : elle pourrait redynamiser la dimension existentielle de la religion comme matrice pour *relire (relegere)* son existence et lui donner sens, et ainsi recréer un sentiment d'appartenance, donc un *lien* avec Dieu au travers de la foi chrétienne (*religare*).

0. 3. Présupposés herméneutiques

Je choisis de partir de l'hypothèse que les questions liées au sens *de l'existence* prennent une importance croissante dans les sociétés contemporaines occidentales. Or, postuler la question du sens comme objet d'une investigation théologique, c'est souligner également la crise spirituelle que traverse une société industrielle et technico-scientifique réticente à toute transcendance, si ce n'est celle du marché, et marquée paradoxalement à la fois par une sorte de grand vide métaphysique et par un foisonnement de mouvements religieux. Je mets en exergue la question telle qu'elle se pose dans le domaine de la vie intérieure de l'être humain, postulant ainsi que l'homme est plus qu'un assemblage de carbone, d'hydrogène et d'oxygène et qu'au-delà de la matière, existe un phénomène invisible qui constitue l'identité humaine : celui de l'esprit qui permet d'assigner un sens à l'existence. Ma réflexion portera sur le sens en tant que *signification* et j'insisterai donc particulièrement sur sa dimension existentielle et subjective. Je m'intéresserai au sens dans ses liens avec la compréhension de soi, non pas parce que la question du sens *du monde* est inintéressante : la science est un outil au service d'une connaissance objective du monde, une approche qui cherche à assigner des règles à l'univers et aux phénomènes physiques qui le constituent. Mais en tant que théologien, je préfère choisir ici le postulat de Simone Weil placé en exergue : "L'homme ne connaît pas le monde. (...).

¹⁰ CAMPICHE Roland, "Croire en Suisse(s)", *VHerm*, Faculté de théologie de Neuchâtel, No 5, 1996, p. 3.

L'homme n'aspire à connaître que sa propre condition. (...). Tout ce que nous pouvons saisir, nous le saisissons, non certes en nous-mêmes, car il n'y a rien en nous, mais d'où nous sommes. Avant donc de me demander ce qu'est le monde (...), je me demande non pas ce que je suis, mais plutôt comment je suis, sous quelle condition j'existe."¹¹

Il s'agira d'interroger la manière dont la quête du sens de l'existence est souvent entreprise aujourd'hui dans nos sociétés occidentales, à savoir comme une affaire avant tout individuelle, considérée à la fois comme une évidence et comme un *must*, comme une tâche que tout individu "spirituellement correct" devrait reconnaître comme prioritaire ! Mais cette quête est aussi perçue comme une conquête, comme une œuvre dépendant de la volonté de l'individu qui assume seul la responsabilité de son échec ou de son succès. Trouver le sens de son existence, c'est réaliser sa "légende personnelle" (Coelho) ! Dans cette version *soft* de la spiritualité, le sens est, de l'avis général, une valeur ajoutée à l'existence; le marché où il est possible de l'acquérir est de plus en plus vaste et concurrentiel. Mais c'est comme si le consommateur spirituel perdait la tête devant tant de choix : il peut tout acheter, mais il ne sait pas comment consommer, ou plutôt il n'a pas l'air nourri par ce qu'il ingurgite !

Il en découle que, face à la question du sens, notre monde contemporain présente une image paradoxale : alors que règne une quasi unanimité sur la nécessité de la quête de sens – au point que ce terme paraît avoir remplacé avantageusement les "vieux" concepts de Dieu ou de transcendance¹² –, il semble que le sens n'ait jamais autant été en crise. L'hypothèse que je me propose d'explorer ici, c'est que la raison principale de cette crise n'est pas l'individualisation croissante des systèmes de convictions, mais une compréhension erronée de la notion d'individu perçu comme un sujet autofondé et souverain – voire tout-puissant – en ce qui concerne le sens assigné à l'existence. Cette hypothèse veut défendre la nécessité de la quête du sens et l'idée que nul autre sinon l'individu ne peut assumer cette tâche. Elle repose aussi sur la conviction que la foi chrétienne offre à l'individu les moyens d'assumer sa quête de sens dans la liberté et la responsabilité; la théologie a pour tâche de faire connaître cette possibilité de *rattachement* à "l'idéologie individualiste moderne"¹³. Mais pour atteindre cet objectif, la théologie doit paradoxalement souligner aussi l'*opposition* que marque la foi chrétienne au projet d'un sujet individuel tout-puissant qui pense trouver son propre fondement en lui-même.¹⁴ L'enjeu est donc celui de la communication de l'Evangile en fonction de son destinataire, l'individu contemporain. C'est la compréhension de lui-même en tant qu'individu qu'il s'agit de clarifier.

¹¹ WEIL Simone, *Du Temps* (1929), in : *Œuvres*, Paris, Quarto / Gallimard, 1999, p. 105.

¹² NICOLESCU Basarab, "Quête de sens ou quête du sens ?", in : *Groupe 21, Mémoire du XXIe siècle, Complexité et quête du sens*, Cahier 1, Monaco, Editions du Rocher, 1999, p. 13.

¹³ DUMONT Louis, *op. cit.* Je comprends le terme d'idéologie au sens où le définit Dumont, à savoir comme système d'idées et de valeurs qui a cours dans un milieu culturel donné.

¹⁴ Cette approche dialectique s'inspire du modèle développé par BULTMANN Rudolf dans son article de 1946, "Anknüpfung und Widerspruch", in : *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, pp. 117-132. Pour la traduction française (A. Malet) : "Rattachement et opposition" (1946), in : *Foi et Compréhension I*, Paris, Le Seuil, 1970, pp. 500-516. En 1946, par souci de réflexion missionnaire, Bultmann met en relation la proclamation de l'Evangile dans le christianisme primitif et les défis de sa transmission à d'autres cultures non occidentales; aujourd'hui, ce sont nos cultures occidentales en régime de postchrétienté qui peuvent bénéficier de sa réflexion !

Par ailleurs, je pars du présupposé que les relations individu-communauté dans le domaine ecclésial sont influencées par les conceptions dominantes en philosophie politique : le protestantisme entretient des relations circulaires de rétroaction avec les démocraties occidentales modernes dans sa manière de penser l'Eglise et les liens d'appartenance des individus avec elle. Le modèle contractuel du citoyen libre détermine, en partie du moins, le sentiment d'appartenance ecclésiale. En ce sens, la crise de l'institution ecclésiale n'est qu'une facette de la crise plus globale qui touche les institutions étatiques. Comprendre la généalogie des idées morales qui entretiennent des liens circulaires avec les conceptions politiques permet de clarifier les liens que peuvent tisser aujourd'hui les individus avec l'Eglise.

La carte de l'environnement religieux s'est tant modifiée ces dernières décennies qu'il y a belle lurette que l'Eglise a perdu "son" monopole; il en résulte un profond sentiment de crise. Mais c'est au niveau de la compréhension de l'homme et de la communauté que le divorce entre l'Eglise en tant qu'institution et l'individu contemporain marqué par l'idéologie individualiste est le plus flagrant. Le but de mon travail est donc de réfléchir à la vision que l'individu et l'Eglise ont l'un de l'autre. Du côté de l'individu, on assimile le discours de l'Eglise à une entreprise de récupération communautariste et l'on omet ainsi d'écouter le contenu de son message évangélique dont plusieurs composantes fondent et justifient certaines formes d'individualisme. Procédant à des amalgames rapides et peu lucides entre les différentes confessions et tendances théologiques du christianisme, beaucoup considèrent l'Eglise comme une institution réactionnaire qui s'oppose à la liberté individuelle. Nombre de nos contemporains pensent que la reconnaissance de la norme d'autonomie, la valeur que représente la responsabilité de soi et l'importance voire la nécessité de trouver un projet de vie et d'agir par soi-même ne sont pas prises sérieusement en compte par l'Eglise. En tout état de cause, notre époque semble sonner le glas définitif des arguments d'autorité, c'est-à-dire des arguments qui se justifient par leur seule provenance institutionnelle. En matière de morale par exemple, la crise se révèle dans la perte de crédit de l'Eglise aux yeux des individus, perte de crédit due à la conviction individualiste largement répandue que chacun est le meilleur expert de sa propre vie.

Du côté de l'Eglise, on assimile l'individualisme à une volonté narcissique de s'en tirer sans et contre les autres, autrement dit à l'égoïsme. On n'en relève que les effets négatifs sur la communauté (crise de la civilisation paroissiale), sans prendre en compte la phénoménale demande de sens et de reconnaissance personnelle générée par l'individualisme. Dans ce dialogue de sourds, la théologie peut contribuer à favoriser un changement de perspective dans l'Eglise et l'aider à se redécouvrir comme une institution inspirée théologiquement par un amour de l'homme libre et du Dieu qui appelle à la liberté, un amour qui se déploie pleinement dans la figure de Jésus-Christ, l'Individu par excellence qui a toujours cherché à rencontrer des individus face-à-face.

La foi chrétienne telle que tente de l'exprimer la tradition réformée, connue pourtant pour valoriser l'individu, peut certainement contribuer au débat autrement qu'en réagissant unilatéralement et superficiellement au phénomène de l'individualisme et à la perte d'influence au niveau institutionnel dont on le rend responsable. En effet, j'ai souvent l'impression qu'en Eglise on n'a pas encore vraiment fait le deuil de la "chrétienté", qu'on est toujours nostalgique de la belle époque où tout un chacun était chrétien et participait aux structures communautaires de l'Eglise. Mais cela ne relève-t-il

pas du mythe et du fantasme ? Plutôt que de répéter que l'Eglise réformée ne fait plus recette, ne faut-il pas plutôt se poser la question de savoir si la compréhension de la foi chrétienne qu'elle cherche à transmettre n'a pas les moyens de prendre en compte, positivement et dans toute sa profondeur, ce phénomène de l'individualisation du croire ? Dans le contexte ecclésial, l'individualisme est donc quasi systématiquement réduit à sa forme abâtardie, c'est-à-dire à une sorte d'autisme social, d'égoïsme qui hypertrophie la subjectivité, à tel point que j'ai l'impression que le terme même d'individualisme est devenu un "gros mot"¹⁵ ! Pour aller au-delà de ces jugements à l'emporte-pièce, il s'agit pour moi de creuser le concept d'individualisme pour en dégager les enjeux majeurs et revaloriser la catégorie d'individu. Certes, il s'agit de débusquer et de combattre les perversions possibles et réelles de l'individualisme narcissique et égoïste, mais également de refuser de se contenter d'une simple critique réactionnaire qui néglige les composantes individuelles de la foi chrétienne. Dans une tradition théologique qui a tant insisté sur le principe du *sola fide*, il me semble particulièrement important de penser en profondeur cette notion d'individualisme qui structure la vision du monde de nombre de nos contemporains et transforme leurs rapports à l'Eglise en tant que communauté et institution. Une réflexion sur l'individualisme religieux peut permettre de revisiter des notions centrales de l'anthropologie théologique, telles que la subjectivité, l'intériorité, l'unicité, la responsabilité, la socialité, la relationnalité et, sur cette base, imaginer autrement la communauté et rejoindre nos contemporains dans leur souci d'une démarche spirituelle individuelle.

La valorisation de la liberté individuelle, dans la mesure où elle s'accompagne d'une valorisation de la responsabilité existentielle et éthique de l'individu, n'est pas seulement une manière de s'adapter à l'individu contemporain et de répondre à ses nouvelles demandes religieuses, mais elle représente aussi un témoignage de fidélité à la pensée biblique qui accorde une grande importance à la démarche et au choix personnels. Au vu des effets négatifs bien réels de l'individualisme mal compris, l'Eglise a sa carte à jouer en s'offrant à l'individu comme un cadre interprétatif à l'intérieur duquel l'individu puisse trouver les repères nécessaires pour orienter sa quête de sens. En se déployant comme un "terminal relationnel"¹⁶ où c'est toujours et encore la rencontre de l'autre comme visage qui est privilégiée, l'Eglise répondra à sa vocation qui est de servir le Dieu unique en servant les hommes multiples, mais accueillis chacun comme singulier et irremplaçable.

¹⁵ En guise d'exemple, je signale celui que j'ai repéré dans l'édition 2/01 du bulletin de la Société Pastorale Suisse (SPS) *Inter pares*, où l'on peut lire en p. 5 sous le titre "Dépasser l'individualisme" : "Quelques délégués ont exprimé leur souci de voir cette troisième tentative de réorganisation [de la SPS] échouer elle aussi à mi-course. Ils ont demandé que l'individualisme caractérisant la profession soit surmonté afin que les membres du groupe ne travaillent pas en vain et que l'organisation professionnelle ne soit pas condamnée à mourir pour usage abusif de la démocratie." *Sic* ! Ce genre d'allusion est fréquent dans ce bulletin qui appelle à resserrer les rangs. C'est dire l'estime dans laquelle ses rédacteurs tiennent l'individualisme, sans doute assimilé ici à l'égoïsme ! Seul point à première vue positif : la mise en relation de l'individualisme et de la démocratie ... mais quelle étrange conception de la démocratie !

¹⁶ J'emprunte cette expression à EHRENBURG Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995. Cf. particulièrement les pp. 247-302 où Ehrenburg l'utilise pour désigner la télévision !

0. 4. Méthodologie

L'individu, l'Eglise : on ne peut penser ces deux termes comme des réalités séparées. Au niveau des faits comme au niveau des concepts, une telle séparation est impraticable puisqu'il n'est pas d'individu croyant dont l'individualité ne renverrait pas à la culture religieuse dans laquelle il s'inscrit. A l'inverse, on voit mal ce que serait l'Eglise en dehors des individus qui la constituent et l'effectuent. En ecclésiologie, il s'agit donc de renoncer autant au sociologisme qu'au psychologisme pour privilégier une approche dialectique qui postule l'inséparabilité de l'individu et de la communauté, mais aussi l'irréductibilité de l'un à l'autre. Il ne s'agit donc pas dans mon esprit de faire l'économie de l'institution ni de limiter son rôle à être un "mal nécessaire", ne serait-ce que parce qu'elle reste héritière d'un savoir-faire inestimable pour donner sens aux grands événements de la vie et pour assumer un rôle social indispensable. D'autre part, il me semble évident que, d'un point de vue sociologique, l'institution est seule à même de permettre à une religion de se maintenir à long terme dans une société. Simplement – et je crois que si ma démarche a quelque chose de spécifiquement protestant, c'est ici que cela se révèle –, il me semble prioritaire d'accorder sa confiance à l'individu, considéré autant sous l'angle de sa capacité à choisir sa voie que sous celui de ses difficultés à la suivre. Si mon point de vue est celui d'un individualiste *protestant*, c'est parce qu'il appartient précisément à la tradition dont je suis héritier de revendiquer une religion de "libre examen" contre une religion d'autorité, et de *protester* lorsqu'une Eglise cherche, quelle qu'en soit la raison, à éclipser l'individu de la foi chrétienne ou du moins à le négliger.

J'opte pour un individualisme méthodologique sans pour autant contester toute pertinence à des logiques supra-individuelles, comme celles qui sont mises en évidence par la systémique¹⁷. Partir de l'individu plutôt que des structures où il est inséré correspond à un souci de penser théologiquement le fameux "retour du sujet", si cher à la philosophie française contemporaine. Le sous-titre de cette thèse dénote cependant mon intention de proposer une approche transversale et interdisciplinaire pour rendre justice au caractère complexe de mon objet. Il va donc s'agir d'un parcours, d'une traversée au travers de différents champs. Certains de ces champs n'ont qu'un rapport indirect avec la théologie; cela signifie que si dans le sous-titre je qualifie ce parcours de "théologique",

¹⁷ La systémique est la jeune science des systèmes. Historiquement, c'est à la biologie et à la mathématique que nous devons son "invention", notamment grâce à Von Bertalanffy et à sa théorie générale des systèmes (1968). Elle a permis de faire certaines observations utiles pour d'autres domaines à partir des structures du vivant. La structure hiérarchique des sous-systèmes d'un système, l'articulation de systèmes en méta-système, la réflexion sur la nature des relations, etc. sont des données applicables en sciences humaines. Les concepts de téléologie, d'autopoïèse et d'auto-organisation (Prigogine, Varela) comme les options méthodologiques de la systémique que sont l'interdisciplinarité et la pensée dialectique constituent des éléments dont la théologie peut s'inspirer. Pour aller plus loin sur les liens entre systémique et théologie, cf. notamment KRAEGE Jean-Denis, "Logique théologique et logique systémique. Dialogue avec Edgar Morin", *RThPh*, 126 (1994), pp. 223-242. KARAKASH Clairette, "La théologie au défi de la systémique", *Vortex*, Centre interfacultaire d'études systémiques (CIES), Université de Neuchâtel, No 1, Printemps 1994, pp. 57-64. BÜHLER Pierre & DUBIED Pierre-Luigi, "Une approche systémique de la théologie", in : SCHWARZ Eric (dir.), *La révolution des systèmes* (coll.), Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1988, pp. 229-252.

c'est parce que c'est du point de vue du théologien que je suis que je cherche à entrer en dialogue avec ces disciplines.

Pour ce faire, n'est-il pas utile de se donner un nouveau paradigme ? C'est à la jeune science de la systémique que j'emprunte cette perspective : n'est-il pas temps de reconnaître que nos schémas de pensée binaires et cartésiens – c'est-à-dire notre paradigme, au sens de notre façon de percevoir et d'appréhender le monde – ont fait leur temps, et qu'il s'agit aujourd'hui de les dépasser tout en les intégrant, puisqu'ils continuent de nous influencer¹⁸ ? Pour les systémiciens, la cause est entendue : de même que la Renaissance a vu l'émergence d'un nouveau paradigme empirico-analytique qui allait ouvrir la route à la démarche scientifique expérimentale, de même la modernité, afin de répondre à la profonde crise identitaire et idéologique qui la secoue, est en train de voir émerger un nouveau paradigme, qualifié d'holistique, propre à remettre en question notre *Weltanschauung*. Cette conception évolutive de la pensée humaine repose sur l'hypothèse que toutes les sciences, y compris la théologie, ne se développent pas linéairement, mais par à-coups, par des révolutions et des régressions, par des ruptures et des synthèses.

Depuis Aristote, nous *fonctionnons* dans une logique binaire : une affirmation est soit vraie, soit fautive. Nous avons pris l'habitude de mettre ainsi l'accent sur les éléments isolés d'un système, donc plus sur ce qui les distingue que sur ce qui les relie. Il me paraît clair que dans le cas de mon sujet, cette approche réductionniste risque de mener à des apories. Les relations entre l'individu et la communauté forment un système; les valeurs qu'une tradition religieuse comme le christianisme accorde à l'individu et à la communauté, de même; et l'imbrication de ce système doctrinal dans une société qui est elle aussi marquée par un réseau d'idées au sujet de l'individu, de la communauté et des relations qu'ils entretiennent constitue encore un système. Enfin, l'implication du sujet observant à tous les niveaux de ce système complexe (en tant qu'individu membre de la société et conjointement de la communauté "Eglise", par exemple) participe à la dynamique de ce dernier. Ce type d'approche me semble conforme à la démarche que se propose de suivre l'herméneutique théologique, si ce n'est dans la forme et dans l'appareil conceptuel, du moins dans le fond et dans les options fondamentales : prise de distance pour saisir globalement son objet, sensibilité aux difficultés soulevées par nos précompréhensions et à l'implication du sujet dans son objet, ouverture inter-, voire transdisciplinaire.

0. 5. Présentation du plan général

Pour mener à bien ce projet de parcours théologique, une approche interdisciplinaire large me semble donc légitime. Ma démarche s'articulera en sept parties :

- une reprise des données sociologiques principales sur l'individualisation du croire dans le contexte des différentes formes d'individualisme contemporain. Il s'agira de

¹⁸ Pour une présentation plus détaillée de cette question, cf. SCHWARZ Eric, "Crise conjoncturelle ou changement de paradigme ?", *Vortex*, Centre interfacultaire d'études systémiques (CIES), Université de Neuchâtel, printemps 1994, No 1, pp. 13-29. Schwarz se pose la question qui figure dans le titre de son article plus du point de vue de l'évolution économique et technico-scientifique de la société occidentale contemporaine que de celui de l'histoire des idées ou de l'épistémologie. Son propos me semble pourtant valable pour mon sujet.

clarifier les concepts centraux que sont l'individu et l'individualisme, de se poser la question de la prégnance de la logique individualiste dans les sociétés occidentales, puis de proposer un point de vue synchronique, c'est-à-dire un "instantané" de la situation actuelle, forcément partiel mais qui soit susceptible d'illustrer ma problématique;

- une perspective socio-généalogique pour mettre en évidence trois étapes-clés du développement de l'individualisme dans l'histoire des idées et ainsi proposer une mise en perspective diachronique de l'histoire de cette configuration d'idées en lien avec le courant protestant;
- une approche biblique sur la genèse d'un nouveau type d'individualité dans l'épître aux Galates repérable plus particulièrement dans les deux premiers chapitres où se concentre la dimension autobiographique de la lettre de Paul;
- dans le prolongement de cette partie néotestamentaire, je consacrerai la quatrième à la pensée de Rudolf Bultmann sur la question de l'individualisme, en essayant de repérer dans son œuvre la manière dont il conçoit les relations entre individu et communauté. Trois concepts clés – liberté, responsabilité, temporalité – permettront de problématiser la question;
- une cinquième partie s'attachera à mettre en exergue l'individualisme éthique dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Autour d'une analyse phénoménologique de la notion de visage, je reprendrai la question des relations individu – communauté sous l'angle éthique radical. Je mettrai en évidence sa contestation d'une ontologie du sujet désengagé, et son plaidoyer pour une éthique de la relationnalité à partir de son interprétation des trois notions de liberté, de responsabilité et de temporalité;
- ce parcours systématique aboutira à une confrontation entre Bultmann et Levinas qui cherchera à mettre en évidence les divergences comme les convergences entre ces deux penseurs;
- enfin, la septième et dernière partie proposera une reprise personnelle des principaux résultats de ce parcours sous un angle pratique. Je présenterai l'expérience ecclésiale du lieu d'écoute et d'accompagnement spirituel de la Margelle comme modèle alternatif de communauté centré sur l'intersubjectivité et l'interlocution. Il s'offre comme nouveau modèle propre à réactiver le sentiment d'appartenance et donc les liens entre individu et communauté.

Le fil rouge qui assurera la cohérence de la démarche est la mise en valeur des éléments positifs de l'individualisme religieux, leurs implications éthiques et leur influence sur la compréhension de la notion de communauté. Il s'agit donc d'une traversée selon une perspective qui m'oblige à être plus généraliste que spécialiste, d'un parcours qui n'a évidemment aucune prétention à l'exhaustivité.

I. L'individualisme religieux dans la configuration des individualismes contemporains

1. Individu et individualisme : clarification des concepts

"Du point de vue de la philosophie de la connaissance, l'individualisme méthodologique décrit une conception originale de l'activité scientifique : celle-ci ne doit pas se donner pour objectifs de rechercher d'introuvables propositions de validité universelle, mais plutôt de ramener tout phénomène social, aussi macroscopique soit-il, à ses composantes élémentaires, c'est-à-dire microscopiques ou individuelles."

Raymond Boudon

1. 1. Individu

Dans cette thèse, je parlerai de l'être humain en tant qu'individu. Il importe donc de clarifier ce que je comprends sous ce vocable qui témoigne, dans les traditions philosophique et théologique occidentales, d'une histoire millénaire.

D'emblée, j'aimerais m'écarter d'une polémique courante dans les milieux chrétiens qui se montrent souvent réticents face au terme d'individu parce qu'il rappelle l'hydre de l'individualisme, unilatéralement assimilé à l'égoïsme : il s'agit de la polémique entre la notion d'individu et celle de personne. Dans la première moitié du XX^e siècle, le personnalisme chrétien d'Emmanuel Mounier a beaucoup utilisé de cette opposition qui me semble aujourd'hui obsolète et stérile. Mounier, en restant attaché au concept de personne, voulait insister sur le caractère relationnel et communicationnel de l'être humain : est personne celui qui est capable de jouer consciemment et volontairement un rôle social. Le terme d'individu, dès lors, ne recouvrait plus qu'un sens quasi biologique ou mathématique. Je soutiens que l'individu n'exclut pas la personne, mais que l'individualisme s'oppose au personnalisme, en ce sens que celui-ci "ne conçoit la personne que dans l'immersion et la dépendance communautaires."¹

Pour ma part, je choisis la catégorie d'individu d'abord pour des raisons sémantiques ayant trait à l'étymologie probable du mot : du latin *individuum* (ἄτομος, ον), l'individu souligne à la fois l'indivisibilité de l'être humain et son caractère d'être unique, différent de tous les autres. Il offre une grande largeur de champ sémantique en désignant :

- Tout être formant une unité distincte d'un tout et composant les sociétés humaines, ce qui sous-entend la question de la relation individu-communauté, centrale dans ma réflexion.

¹ LAURENT Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ? No 2712), 1993, p. 7.

- Tout être organisé vivant d'une existence propre et qui ne saurait être divisé sans être détruit, ce qui sous-entend la question de l'autonomie et de la nécessité d'une cohérence intérieure.
- L'être humain en tant qu'unité et identité, en tant qu'être particulier, différent de tous les autres, ce qui sous-entend les questions de l'universalité et de l'unicité du sujet.

La notion de personne, tirée du latin *persona* (πρόσωπον), mot lui-même dérivé d'un vocable étrusque signifiant "masque de terre", désigne d'abord le masque de théâtre, puis le personnage représenté et finalement l'acteur². Elle présente l'avantage d'accentuer la notion de rôle dans une action déterminée, mais également le désavantage, de mon point de vue, de connoter psychologiquement le mot. Le champ sociologique que j'explore en dialogue avec la théologie à propos de l'individualisme préfère le vocable "individu"; c'est donc aussi pour rester dans une famille lexicale cohérente que, pour parler d'individualisme, je préfère "individu" à "personne". Cela dit, je répète qu'à mon sens l'individu n'exclut pas la personne, mais la comprend. La personne qualifie en quelque sorte l'individu, elle lui donne une "personnalité". La capacité d'autonomie reconnue à l'individu est liée à la vie intérieure (intellectuelle, spirituelle), à la conscience de soi (réflexivité). L'individu présuppose donc en lui l'existence de la personne comprise comme être qui existe au-dedans de lui-même. Je refuse donc d'opposer radicalement les deux concepts, tout en choisissant celui d'individu qui me semble concentrer en lui les questions de la réflexivité et de l'intersubjectivité, et offrir par conséquent des liens intéressants avec les notions de sujet et de soi qui apparaîtront dans ce travail.

Concernant la réflexivité, je comprends l'individu à partir de la distinction que propose Michel Foucault dans le *Souci de soi*³. Classiquement, le sujet est un concept philosophique et l'individu une pratique sociale. Foucault retourne la problématique en prétendant que le sujet est autant une pratique sociale que l'individu est un concept philosophique. Dans la ligne de Socrate, Foucault comprend la philosophie comme une ascèse, un exercice et une réflexion sur soi; sur cette base, Foucault défend la nécessité d'une herméneutique du soi, ce dernier terme désignant le sujet dans sa réflexivité. La connaissance de soi est liée au souci de soi, ce souci impliquant un travail réflexif sur soi-même. Mais ce travail ne consiste pas en un repli autiste sur soi : il consiste au contraire à sortir de soi, à passer par l'autre pour revenir à un soi plus vrai. Autrement dit, le soi n'est pas donné, mais il se constitue par des pratiques relationnelles, il est le sujet-objet d'un devenir. Le soi n'est pas à analyser, mais à constituer. Ce point de vue me fait comprendre l'individu humain comme un être en devenir, appelé à constituer son identité à la fois par un travail réflexif et par la relation avec autrui. L'individu est en ce sens à la charnière entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'individualité et la relationalité, et s'offre comme un concept permettant d'échapper autant au piège de l'égoïsme unilatéral du Je qu'à celui de l'altruisme unilatéral du Tu.

² Sur les relations croisées entre les concepts de personne, d'individu et de sujet dans la tradition chrétienne, cf. PANNENBERG Wolfhart, "Person und Subjekt, in : *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 80-95.

³ FOUCAULT Michel, *Le souci de soi*, tome III de *L'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984.

Dans un autre registre, Pierre Bühler⁴ insiste lui aussi sur le fait que l'individu est une catégorie relationnelle qui demeure réfractaire au cadre ontologique classique et qui doit être inscrite dans le cadre d'une ontologie existentielle. S'appuyant sur Kierkegaard, il montre qu'il faut comprendre l'individu non pas à partir des spéculations de la métaphysique, mais dans ses dimensions existentielles, c'est-à-dire à partir de "ce qui me relie en tant qu'individu aux personnes et aux choses de ma vie."⁵ Cette insistance sur la relationnalité souligne que l'être humain naît individu biologiquement, mais qu'il est appelé à le *devenir* existentiellement. Or, pour devenir individu, l'homme a plusieurs attitudes existentielles rivales à sa disposition. Parmi elles, Kierkegaard estime que c'est dans la sphère religieuse de l'existence que la notion d'individu prend tout son sens. Ce travail de thèse se situe dans cette ligne, soucieux qu'il est de montrer l'importance des dimensions théologiques du concept d'individu. L'être humain est individu essentiellement dans sa relation avec le Dieu qui s'est incarné non pas dans l'humanité en tant qu'espèce, mais dans un individu, Jésus de Nazareth. La foi, comprise comme la relation personnelle de l'individu avec le Dieu justifiant de Jésus-Christ, individualise l'être humain en faisant de lui un être unique. Ainsi, la notion d'individualisme religieux peut être perçue sous un autre angle que celui consistant à voir en lui le responsable de la crise de l'institution ecclésiale. D'autre part, les composantes théologiques de l'individu comprennent aussi la dimension éthique⁶ : l'être humain devient un individu unique par sa relation avec un Dieu qui appelle à l'amour, non pas à un amour abstrait pour l'humanité, mais à un amour concret pour le prochain, c'est-à-dire pour cet individu-ci qui me regarde. "L'individu ne peut être isolé de ses relations, il vit *dans* ses relations."⁷ Mais faisons encore un pas de plus pour affiner la définition : l'individu est-il, par opposition aux abstractions que constituent la société ou l'humanité, une *réalité évidente*, celle des autres êtres humains que l'on rencontre au quotidien ? Etymologiquement, l'individu est l'indivisible; or l'on sait d'expérience que l'individu n'est pas plus indivisible que l'atome : il peut, par une intervention extérieure ou par lui-même, être scindé, morcelé, éclaté, désintégré⁸. Une caractéristique centrale de l'individu me paraît donc être le fait que, dans la mesure où justement il est composé d'éléments divers (raison, affects, corporéité, etc.) que l'on peut faire éclater, il constitue un système complexe qui a des propriétés particulières en tant que totalité. On peut donc dire que, qualitativement, l'individu est réellement indivisible, puisque, s'il est divisé, il perd son identité.

En tant que système complexe, l'individu ne peut à l'évidence pas être isolé d'autres systèmes complexes qui forment eux aussi des totalités. Il est même englobé et

⁴ BÜHLER Pierre, "L'individu. Quelques réflexions à propos d'une catégorie oubliée", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 58 (1978), No 2, pp. 193-215.

⁵ *Ibid.*, p. 204. Le point de vue kierkegaardien sur l'individu sera présenté plus longuement dans la partie consacrée à Bultmann.

⁶ Troeltsch considère l'individu comme l'une des catégories fondamentales de l'éthique chrétienne. TROELTSCH Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912.

⁷ BÜHLER Pierre, *art. cit.*, p. 214.

⁸ Pour la théologie chrétienne, cette constatation n'est pas sans rappeler la notion de péché : avant d'être une notion morale, le péché est un concept théologique, c'est-à-dire qu'il dit quelque chose de la relation entre Dieu et l'homme (le contraire du péché, c'est la foi et non pas la vertu !); dans notre contexte, être pécheur signifie vivre coupé de Dieu, divisé dans son intériorité, et par conséquent troublé dans ses relations avec le monde et avec autrui.

déterminé partiellement par d'autres systèmes plus ou moins vastes, par exemple une famille, une classe sociale, une communauté ecclésiale, la société occidentale, l'humanité ou encore la biosphère. Un individu ne peut exister sans l'espèce à laquelle il appartient, ni sans un écosystème qui lui permette de respirer, ni sans une structure relationnelle (donc sociale) minimale, ne serait-ce que virtuellement⁹. La définition du biologiste français François Jacob me semble résumer l'essentiel de ce point : "L'individu est l'aboutissement d'une interaction constante entre son programme et le milieu dans lequel il vit"¹⁰.

Ce qui est affirmé au niveau biologique est également valable sur les plans du langage et de la connaissance : l'individu n'est pas à lui-même son propre commencement et ne saurait être saisi correctement en dehors de la structure de langage qui préexiste à sa venue au monde : "Aucun savoir ne commence à zéro, sinon le premier, qui a disparu à jamais. On évoque le caractère projectif du savoir, le sujet déployant l'espace mental au sein duquel il définira l'objet. L'image donne une idée insuffisante du processus de la connaissance; elle s'inspire de la conception intellectualiste de l'autonomie du sujet. L'individu connaissant ne se connaît pas lui-même comme l'origine radicale; sa conscience n'a jamais été libre de toute adhérence à l'environnement, de tout engagement en des solidarités multiples. Les significations ne sont pas à lui, il les a reçues, il se les est appropriées, puis il s'en sert comme moyens pour déchiffrer la réalité. L'individu n'est pas un commencement ni une fin; il exerce un droit de reprise sur les significations disponibles, il les enrichit selon la mesure de ses moyens, après quoi il les remet en liberté selon les circuits de la communication."¹¹

Cette tentative de clarification de la notion d'individu me conduit maintenant à me pencher sur la polysémie du terme "individualisme".

1. 2. Les individualismes

J'aimerais souligner d'emblée que le titre de ce paragraphe est au pluriel, cela pour bien mettre en évidence la polysémie du terme "individualisme" et la pluralité de ses emplois. Dans le langage courant, on l'entend facilement comme un synonyme d'égoïsme, voire d'égoïsme, ce qui revient à lui associer d'emblée un jugement de valeur négatif. Mais de quoi parle-t-on lorsqu'on dit "individualisme" ? De l'égoïsme, d'une éthique universelle des Droits de l'Homme ou d'un certain goût pour la solitude ? Du narcissisme hédoniste¹², du repli sur le privé¹³ ou d'une exigence de responsabilité éthique, basée sur la reconnaissance humaniste de la valeur absolue de chaque individu¹⁴ ?

⁹ Je pense ici à cette manie de certains Japonais qui, dans une société où s'entrechoquent traditions communautaires et modes de vie individualisés à l'extrême, entretiennent des relations plus intimes avec des poupées miniatures qu'avec de vrais êtres humains; bien que cela soit discutable du point de vue du bien-être psychologique, il n'en reste pas moins que cette manie témoigne déjà du besoin universel d'une structure de dialogue minimale pour qu'un individu puisse exister.

¹⁰ JACOB François, "Biologie et racisme", in : *Le Genre humain. La science face au racisme*, Paris, Complexe Poche, 1987, p. 66.

¹¹ GUSDORF Georges, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988, p. 243.

¹² LIPOVETZKY Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

¹³ EHRENBURG Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.

¹⁴ Ce sera la position défendue par Emmanuel Levinas.

Pour jouer le jeu du sens commun, examinons d'abord comment le *Petit Robert* le définit : "Théorie ou tendance qui voit dans l'individu la suprême valeur dans le domaine politique, économique, moral." Cette définition très générale présente l'avantage de rester neutre. Autant ceux qui voient dans l'individualisme la promotion de l'être humain autonome, libre et responsable¹⁵, que ceux qui stigmatisent la fragilisation de l'être humain qu'entraîne ce processus typique de la modernité, peuvent se retrouver dans l'idée centrale de cette définition : l'individu comme valeur centrale et normative, et donc sa primauté sur la collectivité. Mais cette définition souligne aussi une double caractéristique de l'individualisme qu'il s'agit de préciser. Il est tout d'abord une *théorie* portant sur un *phénomène*. J'entends par là que derrière tout discours sur l'individualisme, il y a la volonté de se mettre à distance pour observer et comprendre, pour tenter de l'objectiver. Très vite, il apparaît que le modèle de l'observation participante s'impose, dans la mesure où le sujet est impliqué dans son objet : la source du *sens* de l'individualisme est en partie dans le sujet percevant la *réalité*. Tout analyste honnête doit donc refuser radicalement d'adopter le point de vue de Sirius. Ainsi, si je peux parler de l'individualisme comme d'un phénomène, c'est parce que j'en postule le caractère observable (c'est vraiment un objet réel); mais l'observation sert à mettre en lumière les *représentations* que je construis à son sujet, représentations qui concourent à l'élaboration d'une *théorie*. Celle-ci peut être hypothétique, mais elle n'est pas pour autant pure spéculation.

Deuxièmement, l'individualisme est aussi une tendance que connaissent les modes de vie contemporains, ce qui me permet d'en parler également comme d'un *processus* dynamique et changeant : l'aspect stochastique du vécu social, le caractère plastique et changeant des données sociologiques doivent nous rappeler de façon incessante que tout discours définitif sur l'individualisme est illusoire.

Examinons maintenant quelques approches possibles de l'individualisme. Alain Laurent parle à juste titre du paradoxe et de la complexité de la "configuration individualiste"¹⁶. L'individualisme étant à la fois un mode de vie spontané, non théorisé, et une doctrine intellectuelle, une théorie, il ouvre la voie à des paradoxes possibles puisqu'on peut prêcher l'anti-individualisme et vivre comme un individualiste, on peut choisir individuellement de vivre en communauté, etc. Il faut parler de l'individualisme au pluriel, puisqu'on peut en parler du point de vue sociologique, politique, économique, théologique, éthique, philosophique. Il ne faut donc pas négliger la polydimensionnalité de l'individualisme et son caractère de configuration complexe. De plus, le terme est marqué historiquement et culturellement : dans la tradition francophone, il correspond à la fondation de l'idée de l'universalité dans l'égalité entre les individus. Or, il est important de souligner que le terme d'individualisme, qui désigne une nouvelle manière de concevoir l'existence humaine, a été connoté négativement dès les années 1825-1830. En effet, en réaction à la formidable émancipation de l'individu de la fin du XVIII^e siècle, le terme a été d'emblée assimilé à l'atomisme social, l'indépendance individuelle

¹⁵ C'est le cas par exemple de LAURENT Alain, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, PUF, 1985.

¹⁶ LAURENT Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ? No 2712), 1993, pp. 8ss. L'auteur rappelle que Max Weber avait déjà en son temps souligné le caractère polysémique du concept d'individualisme.

étant alors perçue comme un mal social. Depuis, la notion d'individualisme caractérise régulièrement "l'état d'esprit de l'individu indifférent au sort des autres, se tenant soigneusement à l'écart de la vie publique."¹⁷

Cette acception, possible mais partielle, ne rend évidemment pas justice à la compréhension de l'existence humaine que l'individualisme défend. L'individualisme défend la conviction que l'humanité est composée non pas d'ensembles sociaux, mais d'individus. Chaque être humain est unique et différent. A partir de cette conviction, il érige en valeur suprême la liberté individuelle, la liberté de se choisir soi-même, mais également la responsabilité éthique, comme on le verra plus bas. L'individualisme ne s'oppose donc pas à la société mais au communautarisme, en ce sens qu'il refuse de réduire l'individu à un animal social, à un produit des déterminations sociales. Tout en promouvant l'individu comme "être autonome dont la vocation est l'indépendance"¹⁸, il croit à l'interindividuel d'où émergent "des modes de socialité contractuelle et un ordre social spontané."¹⁹ Il est contre toute société fermée de type holiste qui subordonne les individus au tout communautaire (contre le collectivisme, les sociétés surétatisées et le totalitarisme).

Le sociologue et anthropologue Louis Dumont²⁰ a proposé un autre type de clarification de la notion d'individualisme. Cette clarification part en fait d'une distinction entre deux sens du mot "individualisme" : un sens arithmétique et biologique tout d'abord, où l'individualisme désigne une façon de considérer l'homme comme l'élément d'un ensemble, l'échantillon individuel de l'espèce; un sens idéologique et culturel ensuite, où le même terme comprend l'homme comme un être moral et indépendant, comme le support et le bénéficiaire des valeurs suprêmes défendues par la société dite moderne²¹. Pour Dumont, qui ne s'intéresse qu'à son second sens, le terme sert donc à souligner la modernité du concept d'individu. Il oppose les sociétés dites holistes ou traditionnelles aux sociétés dites individualistes ou modernes. Alors que dans le premier type de société, l'individu est subordonné à un ordre social, défini par son statut et son rôle social ainsi que par son appartenance à un groupe (clan, famille, cité, etc.), il est, dans le second type de société, un être humain abstrait, doté de valeurs propres, et cela indépendamment de ses attributs sociaux; la liberté et l'égalité individuelles y constituent des valeurs cardinales, l'individu étant considéré comme la base et la finalité du système social²². Ce qui est capital dans cette conception de l'individualisme et lui confère un sens éthique, c'est donc le déplacement de la référence ultime : la société traditionnelle défend des valeurs holistes dont le principe de légitimité repose sur une transcendance; la société moderne défend des valeurs individualistes dont le principe de légitimité réside dans l'individu lui-même. Cette conceptualisation de Dumont permet de parler de l'individualisme comme d'une *idéologie*, au sens d'un réseau ou d'un système d'idées et

¹⁷ HAYAT Pierre, *L'individualisme*, Paris, Quintette, 1998, p. 3.

¹⁸ LAURENT Alain, *op. cit.*, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰ DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

²¹ *Ibid.*, p. 35.

²² Dumont n'hésite pas à voir dans le christianisme le principal responsable de l'émergence de l'individualisme : par l'affirmation de l'égalité intrinsèque des individus devant Dieu, et en les dissociant par là de leurs attributs sociaux (cf. par ex. : Ga 3, 26-29), le christianisme déposait dans le terreau de l'histoire le germe de l'individualisme. Cf. partie III.

de valeurs constituant la charpente de nos sociétés occidentales contemporaines, sans pour autant que le suffixe en -isme de mon objet n'implique un jugement de valeurs positif ou négatif.

Serge Moscovici²³ estime quant à lui qu'interpréter l'individualisme en opposition avec le holisme, qui n'est finalement que la version moderne du collectivisme d'antan, ne rend pas justice à son caractère complexe et pluriel. La pluralité évidente des individualismes désigne la pluralité des formes de sociabilité à disposition dans la modernité. Et l'histoire moderne de la philosophie, selon Moscovici, c'est un peu l'histoire de la querelle des individualismes ! Dans cette querelle, la culture occidentale, depuis la Renaissance et la Réforme, a produit quatre représentations de l'individu, qui chacune exprime l'un des aspects dominants de la modernité :

- l'individu sublimé : ascétisme issu du puritanisme (calvinisme, éthique du protestantisme, quakers, solitude intérieure, sublimation des émotions)
- l'individu émancipé : à partir de la Révolution française et de ses précurseurs, les traditions se délitent, ce qui entraîne une émancipation de l'individu à l'égard des anciens carcans (Droits de l'homme, Locke, Hobbes, Spinoza)
- l'individu égoïste : le développement du capitalisme situe l'individu en fonction de ses possessions et de sa capacité d'échange économique (logique de l'argent, interprétation rationaliste du monde)
- l'individu anonyme ou de masse : la massification de la société entraîne la dilution de la responsabilité individuelle et le sentiment de n'être qu'un numéro.

"Les théories des sciences de l'homme se distinguent par la représentation de l'individu sur laquelle elles ont choisi de mettre l'accent."²⁴ Ainsi par exemple, Simmel insiste sur l'individu égoïste, Arendt sur l'individu anonyme. Le trait typique de la modernité, c'est le flou entre les catégories et les représentations qui deviennent interchangeables, disponibles et combinables. Cet excès des possibilités de choix crée un déséquilibre et accentue le besoin de cohérence interne.

Etienne Schweisguth affine la définition de l'individualisme en rappelant la distinction – classique sur le fond, mais pertinente et originale dans sa formulation – entre :

- l'individualisme particulariste lié aux "besoins, désirs ou intérêts particuliers à chaque individu"²⁵; dans cette acception, le terme est synonyme de quant à soi ou d'égoïsme, et prône le chacun pour soi. Cette conception de l'individualisme repose bien sur des constatations empiriques, mais est par trop limitative;
- et l'individualisme universaliste²⁶ qui concilie deux approches : il affirme par exemple la liberté individuelle dans le choix de vie tout en la limitant par les contraintes suscitées par la recherche du bien commun; ou bien il défend le principe

²³ MOSCOVICI Serge, "L'individu et ses représentations", *Magazine Littéraire*, No 264, Avril 89, pp. 28-31.

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁵ SCHWEISGUTH Etienne, "La montée des valeurs individualistes", *Futuribles*, juillet-août 1995, No 200, p. 135.

²⁶ Schweisguth entend par là un individualisme qui ne se justifie plus en fonction d'une règle morale transcendante (transcendance religieuse). Ce terme s'inspire du principe kantien d'universalité ou de loi universelle (transcendance philosophique).

de l'égalité entre les individus, mais tient compte de leurs mérites et "de ce qui est nécessaire à une organisation sociale efficace."²⁷ Cette deuxième acception correspond à la philosophie officielle de nos sociétés contemporaines, ce que Dumont appelle "l'idéologie individualiste".

L'interprétation de l'individualisme dépend en grande partie de la manière dont on comprend l'individu humain. Tout en croyant à un individu libre et responsable, intelligent et capable de choix, force est de reconnaître qu'il est tentant de qualifier l'individualisme contemporain à l'aide de différents adjectifs illustrant des manières collectives de le vivre. Par exemple, pour qualifier l'individualisme contemporain, Jean Romain²⁸ propose la notion d'"individualisme triste" qu'il oppose à l'"individualisme conquérant" des années 60. A sa suite, je constate en effet la prégnance d'un individualisme consensuel et mou, que l'on hérite comme une représentation collective largement et implicitement reconnue socialement, sans qu'une démarche individuelle ne la fonde, ni ne l'assume.

D'autre part, la pluralité des types d'individualisme dépend évidemment de la multiplicité des grilles de lecture à disposition dans la modernité. Il serait donc simpliste et schématique de penser qu'il n'y a qu'un type d'individualisme dans lequel ou pourrait condenser toutes nos représentations du phénomène. Reprenant la classification de Haarscher²⁹, tout en la complétant de façon non exhaustive, on peut parler :

- d'individualisme politique avec son principe «*one man one vote*», et pour lequel les règles sociales sont le fruit d'un consensus en lequel chaque individu pèse du même poids (individu citoyen);
- d'individualisme juridique et universaliste, base de l'éthique officielle des démocraties, qui demande à ce que l'on traite l'homme en fin et non en moyen, et cela au nom des droits individuels fondamentaux qui garantissent la dignité de la personne (Droits de l'homme);
- d'individualisme "possessif" (Locke, Hobbes), propre à la société de marché où chaque individu compte comme unité porteuse d'intérêts (individu propriétaire);
- d'individualisme existentiel qui, prêchant la mort de Dieu, voit dans l'invention de l'individu par lui-même le sens de son existence sur terre (Nietzsche, Sartre);
- d'individualisme romantique qui, dégoûté par la trivialité et l'hostilité du monde, incite l'individu à se replier sur lui-même et à fusionner avec des entités dignes de transcender son individualité, la nation (*Volk*) par exemple;
- d'individualisme particulariste qui est synonyme de l'égoïsme et du quant-à-soi;

²⁷ SCHWEISGUTH Etienne, *art. cit.*, p. 135.

²⁸ ROMAIN Jean, *La dérive émotionnelle. Essai sur une époque en désarroi*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998, p. 92. "Bien sûr, cela fait grosso modo depuis le début des années soixante que l'individualisme permissif, celui qui abaisse les frontières et interdit d'interdire, a remplacé le traditionnel sentiment d'appartenance à une famille, à un groupe social, à une communauté, à un Etat. Mais cet individualisme des années soixante était triomphant. Il était héroïque parce que pionnier de la libération des mœurs (...). Or aujourd'hui, c'est fait. Ça y est : nous sommes libérés. (...) Mais cette liberté est insupportable à vivre, elle est pesante car elle met en évidence la déréliction de l'individu. Et le héros individualiste conquérant, devenu soudain inopérant, s'est métamorphosé en un individualiste triste (...)."

²⁹ HAARSCHER Guy, "L'individualisme, une conquête ?", in : *Les individualismes*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, (coll. La pensée et les hommes), 1986, pp. 13-25.

- d'individualisme philosophique au sens socratique, qui met en avant le primat de la conscience intime pour autant qu'elle incarne la Raison;
- d'individualisme religieux qui prône la catégorie d'individu comme catégorie centrale de la théologie chrétienne (Kierkegaard).

Pour ma part, je défendrai ici un individualisme *protestant* dont les "éléments structurants" sont de nature "universaliste, religieuse et sociale"³⁰. Je restitue le point de vue de Jean Baubérot en tentant chaque fois d'évaluer les implications pour l'anthropologie et l'ecclésiologie chrétiennes :

a) L'individualisme protestant est *universaliste* : du point de vue protestant, l'individu "n'est pas enfermé dans des frontières sociales, la société à laquelle il appartient, c'est l'humanité, c'est le monde dans son ensemble."³¹ Il en résulte que toute médiation entre l'individu et l'humanité est relativisée : origine ethnique, classe sociale, confession ecclésiale, etc. sont relativisées en regard de l'appartenance à la même communauté humaine. Il en résulte :

- pour l'ecclésiologie, un recentrage sur la notion d'Eglise invisible, sorte de communauté sans frontières des rachetés;
- pour l'anthropologie, un recentrage sur la notion de choix de soi-même "que doit effectuer chaque individu pour être véritablement lui-même"³².

b) L'individualisme protestant est *religieux* : dans le stoïcisme comme dans le christianisme, l'accent porté sur l'universalité de la condition humaine fait voir les autres êtres humains comme des "semblables". Ce sont les traits communs et non les différences qui sont pertinents. Le fait de partager la même condition humaine implique une sorte de code égalitaire fondamental qui postule que l'individu est toujours plus que le groupe auquel il appartient. La société est conçue alors de plus en plus comme un ensemble d'individus libres et égaux. Mais cette idéologie des Droits de l'homme présente le risque de confondre "semblables" avec "équivalents" ou "interchangeables" ! Pour pallier ce risque, le caractère religieux de l'individualisme protestant postule l'individualité de chaque être humain dans son rapport avec Dieu, et le caractère irréductiblement unique qu'il a au regard de ce dernier. Dans cette relation, c'est la logique de l'amour qui intervient : aux yeux de Dieu, chaque individu est unique, particulier, irremplaçable; il est aimé pour ce qu'il est. Il en résulte :

- pour l'ecclésiologie, que l'Eglise est une réalité certes importante mais seconde, voire secondaire, qui ne peut en rien remplacer la relation première du croyant individuel avec son Dieu;

³⁰ BAUBÉROT Jean, "L'individualisme protestant : universaliste, religieux, social", in : *Le Retour des huguenots, la vitalité protestante. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Genève, Le Cerf & Labor et Fides, 1985, pp. 29-46. C'est en s'inspirant de Vinet, qu'il considère comme "le théoricien de l'individualisme protestant", que le sociologue français Jean Baubérot définit la spécificité de l'individualisme protestant sur la base de ces trois éléments.

³¹ *Ibid.*, p. 33.

³² *Id.*

- pour l'anthropologie, un recentrage sur la notion de conscience, et plus précisément de liberté de conscience, qui permet à l'individu de se choisir, d'échapper au conformisme social, de protester éventuellement contre l'Eglise : la prise de distance face à la communauté doit conduire à s'engager ensuite d'autant plus efficacement en son sein que cet engagement émanera d'une prise de conscience personnelle.

c) L'individualisme protestant est *social* : depuis Max Weber, l'on sait bien que ces traits du protestantisme ont beaucoup contribué au phénomène de la sécularisation et à la promotion de l'idée de laïcité. L'individualisme protestant, loin de prôner une fuite (mystique ou narcissique) hors du monde, appelle l'individu à s'engager dans les structures de la société. Comme le dit très bien Baubérot, "ce qui est refusé, c'est l'absorption dans le social. En revanche, l'insertion dans le social est valorisée."³³ L'individu est investi du droit à la résistance, si sa conscience l'y invite, mais est pourtant invité à la soumission civique aux autorités. L'objectif de cette insertion dans le monde n'est pas révolutionnaire : s'il s'agit de transformer la société, c'est de façon lente et pacifique. Il en résulte :

- pour l'ecclésiologie, que l'Eglise n'est pas le seul lieu où vivre sa vocation. Les frontières entre la citoyenneté (mondanité) et l'ecclésiologie (religiosité) sont poreuses;
- pour l'anthropologie, que l'être croyant englobe la totalité des possibilités d'insertion de l'individu, qu'il oriente son "être-au-monde" dans les différentes sphères d'existence où il évolue.

Si le XIX^e siècle a été l'âge d'or de l'individualisme *protestant*, c'est parce qu'il a appartenu à cette famille d'Eglises de *protester* précisément contre la mise sous tutelle de l'individu chrétien, alors même que les idéaux libertaires et égalitaires de la laïcité se répandaient dans l'Europe entière. Le protestantisme a revendiqué une religion de "libre examen" contre une religion d'autorité incarnée par un catholicisme romain qui ne s'était jamais montré aussi conservateur et réactionnaire que pendant ce siècle de tous les bouleversements. Je doute pour ma part que les motivations d'un Vinet soient à rechercher prioritairement dans un esprit confessionnaliste. Il s'agissait bien plutôt, dans l'esprit de la Réforme, de remettre à sa place centrale dans le christianisme l'élément irréductible de l'individualité, élément aussi important pour l'anthropologie que pour l'ecclésiologie chrétiennes. Ce qu'il y a de spécifiquement protestant, c'est donc le fait même de protester lorsqu'une Eglise cherche, quelle qu'en soit la raison, à éclipser l'individu de la foi chrétienne.³⁴

Baubérot montre combien, après cette formidable avancée dans la pensée de l'individualisme chrétien au XIX^e siècle, le XX^e a été celui d'un sévère rappel à l'ordre ecclésial, pour ne pas dire communautariste. Il faut dire que le contexte avait bien changé : la lente mais inexorable érosion du socle religieux dans l'Occident contemporain fait prendre peur aux Eglises et leur donne des ailes pour resserrer les rangs et promouvoir l'œcuménisme. Mais voilà : la recherche de l'unité suppose des

³³ BAUBÉROT Jean, *art. cit.*, p. 40.

³⁴ Un texte emblématique à ce sujet est sans nul doute le *De la captivité babylonienne de l'Eglise* (1520) de Martin Luther. Cf. partie II.

sacrifices, et c'est l'individualité qui a trinqué ! Qu'on me comprenne bien : je ne nie pas l'importance de la recherche de l'unité visible des Eglises institutionnelles; mais aussi justifiée théologiquement soit-elle, elle a parfois contribué à faire oublier à la théologie protestante l'importance de la catégorie d'individu, et la nécessité de penser toujours à nouveau la tension dialectique entre individualité et ecclésialité. C'est ainsi que Karl Barth, et à sa suite le barthisme français ont trop souvent associé l'individualisme à l'esprit du XIX^e et particulièrement à son courant romantique, ainsi qu'à la philosophie de Kant, limitant l'individualisme religieux à une sorte de narcissisme mou ou à un universalisme flou. On a accusé part ailleurs l'individualisme d'avoir fait, par sa promotion du libre examen, le lit de la libre pensée qui veut évacuer la religion au nom de la raison. Mais l'individualisme protestant n'a jamais voulu être un autisme religieux : à preuve son caractère paradoxal qui fait sortir l'individu "de son égocentrisme pour l'ouvrir à la transcendance, c'est-à-dire à une extériorité radicale."³⁵ Mais à ces trois dimensions, universelle, religieuse et sociale, de l'individualisme protestant que je cherche à défendre dans cette thèse, j'aimerais en conclusion adjoindre celle de l'éthique.

C'est au philosophe Emmanuel Levinas que j'emprunte la notion d'*individualisme éthique*³⁶, terme qui est à mon avis le mieux à même de désigner un individualisme éthico-religieux légitime et porteur de sens. La formule "individualisme éthique" peut paraître paradoxale, tant l'individualisme est associé dans notre contexte à l'égoïsme, au quant-à-soi et au désengagement politique et social. Se distançant précisément d'un universalisme abstrait obnubilé par le seul principe de l'autonomie du sujet, Levinas souligne par là l'importance de la reconnaissance de l'individualité comme valeur. Contre ces formes abâtardies, il cherche à défendre un humanisme "qui ne s'édifierait pas à la gloire de l'homme origine et but de lui-même, conquérant et sûr de lui, mais partirait de la confrontation du sujet individuel avec le visage de l'autre homme."³⁷ Le *principium individuationis* du sujet levinassien n'est pas dans la faculté de vouloir mais dans la présence de l'autre qui s'impose à moi. L'individualité du moi vient du fait que personne d'autre que moi ne peut répondre à ma place et Levinas parle ici d'un sentiment plus que d'un fait objectif : le sentiment que nul ne peut se substituer à moi dans ce qu'il y a à faire, voilà ce qui rend l'éthique possible. La responsabilité ne se réduit pas à répondre de soi-même ou à se prendre en charge, mais dans l'implication de l'autre dans le moi. En ce sens, l'individuation n'est pas l'œuvre du sujet : il ne s'individualise pas, il *est* individualisé par le fait de se sentir destinataire exclusif d'un appel. Etre appelé, c'est être en situation de dialogue, être interlocuteur. L'éthique est portée par la parole d'un sujet individuel qui répond : "c'est moi" ou "me voici" à un appel qui vient de l'autre. Du point de vue de l'individualisme éthique, le sujet est toujours unique et irremplaçable, c'est-à-dire moi et l'autre lorsqu'il est rencontré comme visage. Cela ne nie pas la nécessité de l'ordre social mais témoigne de la "résistance récurrente des hommes à se laisser définir à partir de la place qu'ils occupent dans un

³⁵ BAUBÉROT Jean, *art. cit.*, p. 58.

³⁶ Pour une synthèse des positions de Levinas sur ce sujet, on se rapportera avec profit à l'excellent ouvrage de HAYAT Pierre, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Paris, Kimé, 1997.

³⁷ *Ibid.*, p. 15-16.

ordre déterminé."³⁸ L'individualisme éthique refuse toute forme de sacralisation de l'appartenance communautaire.

L'individualisme éthique est un concept riche pour penser la dialectique individu / communauté parce qu'il considère le sujet éthique comme un sujet individuel, mais pensé à partir de sa relation à l'autre. Cet autre n'est pas pensé comme individu abstrait, membre d'une communauté, mais unique en son genre, totalement étranger. L'étranger dès lors n'est pas étranger à mon groupe, mais étranger à tout groupe, inassimilable, irréductible. Il est le seul à porter ce visage-là qui me regarde.

En conclusion, une remarque qui fait office de convention de vocabulaire : dans les pages qui suivent, quand je parlerai de l'individu sans spécification particulière, j'entends par là l'être humain dans ses dimensions d'être unique et de relationnalité. Je parlerai généralement de l'individualisme en le qualifiant, mais si ce n'est pas le cas, il faut l'entendre comme la configuration d'idées qui promeut la catégorie d'individu et lui accorde une valeur cardinale. Enfin, j'utiliserai également le concept d'individualité qui traduit ma préoccupation méthodologique de saisir le phénomène de l'individualisme contemporain à partir de l'intériorité et de la socialité de l'individu. En effet, je comprends l'individualité à partir du triple plan éthique défini par Ricoeur comme le "souhait d'une vie accomplie – avec et pour les autres – dans des institutions justes"³⁹. Elle permet d'articuler le plan de la réflexivité (relation je-soi; compréhension de soi-même), celui de l'intersubjectivité (relation je-tu) et celui de la socialité (relation je-nous). Le concept d'individualité me semble performant méthodologiquement parce qu'il se situe à l'interface entre ces trois dimensions de l'humain.

³⁸ HAYAT Pierre, *op. cit.*, p. 19.

³⁹ RICOEUR Paul, "La Personne", in : *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, pp. 189-221. Particulièrement "Approche de la personne" (1990), p. 204. Cette perspective trouve des prolongements dans RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Cf. notamment la 7^{ème} étude intitulée "Le Soi et la visée éthique", pp. 199-236.

2. L'individualisme : progression ou déclin d'une idéologie ?

2. 1. Introduction

Il me paraît important de mettre maintenant à l'épreuve l'évidence apparente du phénomène de l'individualisme pour nos contemporains. Il n'est en effet pas rare qu'au détour d'une discussion de bistrot, comme autour d'un aréopage scientifique, l'on se réjouisse ou l'on se lamente au sujet de l'individualisme, ce processus informe qui n'épargne, semble-t-il, aucun domaine de la vie sociale d'aujourd'hui. Dans l'Eglise, on est prêt à accuser l'individualisme de tous les maux, et évidemment surtout de celui qui a pour nom "désaffection des lieux de cultes et des structures paroissiales traditionnelles" ! La présence de traits individualistes dans nos sociétés occidentales fait l'unanimité, je n'en discuterai donc pas ici. Ce que je me propose de discuter dans ce chapitre, c'est plutôt la question de savoir s'il s'agit d'un processus global qui prend de l'ampleur, et qui par conséquent risque de déterminer de plus en plus l'avenir de nos sociétés; ou si, au contraire, nous avons affaire à une idéologie qui a effectivement marqué le XX^e siècle, mais qui se trouve actuellement en déclin. Depuis le début des années 80, on assiste dans le monde intellectuel francophone à une véritable "querelle de l'individualisme" autour de la question : sommes-nous vraiment dans des sociétés que l'on peut appeler *globalement* individualistes ? L'immensité du phénomène, comme la multiplicité des approches et des précompréhensions qu'il suppose rendent le diagnostic éminemment ardu.

Dans ce chapitre, je me propose de faire un détour par la sociologie et de me mettre à l'écoute de trois interprétations de l'individualisme contemporain. Je présenterai les positions contradictoires de deux sociologues contemporains, Alain Ehrenberg⁴⁰ et Michel Maffesoli⁴¹; puis, j'essayerai d'évaluer ces deux positions en fonction des résultats d'une vaste enquête sur les valeurs des Européens⁴².

⁴⁰ EHRENBURG Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

⁴¹ MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus*, Paris, Livre de Poche No 4142, (coll. biblio essais), 1991.

⁴² Je m'inspirerai principalement de l'article de SCHWEISGUTH Etienne, "La montée des valeurs individualistes", *Futuribles*, juillet-août 1995, No 200, pp. 131-160. Cet article, comme tous ceux du numéro 200 de l'excellente revue prospective *Futuribles* (contraction de "Futurs" et de "possibles"), se fonde sur deux grandes enquêtes réalisées dans neuf pays d'Europe occidentale en 1981 et 1990 sur les valeurs des Européens. Cette entreprise, lancée à l'initiative de la Fondation pour l'Étude des Systèmes de Valeurs en Europe (EVS), a permis, à partir des 14.000 interviews de 1981 répétés en 1990, la constitution d'une gigantesque banque de données. Hélas, cette étude n'a pu être réalisée en Suisse, faute d'intégration à l'Europe. Les résultats qui en ressortent n'en fournissent pas moins des indices significatifs pour notre pays et sont confirmés par l'enquête de CAMPICHE Roland (dir.), *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1992. Cf. particulièrement les chap. 1 et 2 dont les thèses sont reprises dans son art. "Croire en Suisse(s)", *VHerm*, No 5, octobre 1995, et sa conférence du 14. 11. 94 "L'individualisation de la religion", publiée par l'IES, texte 8/95.

2. 2. Le temps de l'incertitude : l'hypothèse de la progression de l'individualisme

2. 2. 1. Introduction

Le titre de l'ouvrage d'Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, indique déjà que l'auteur va se situer dans une perspective centrée sur l'individu. En tant que sociologue, il se propose donc de se pencher sur les questions anthropologiques. Il n'y a là à son avis aucune contradiction méthodologique, puisque son but est de démontrer qu'une assimilation de l'individualisme à la vie privée, à la singularité d'un être humain est une erreur d'analyse : "Le «nouvel» individualisme signale moins un repli généralisé sur la vie privée que la montée de la norme d'autonomie (...)."43

Reprenant la distinction établie par Foucault entre le privé et le public44, l'auteur émet l'hypothèse que l'effritement des frontières entre ces deux domaines suscite un processus nouveau : "(...) la *subjectivité* est devenue une *question collective*."45 Il en résulte une incertitude de l'individu contemporain qui, privé d'une détermination par un passé ou / et délié d'une appartenance communautaire, se trouve livré à une indétermination par l'avenir. Le manque de distance à soi, dans la mesure où l'individu est à lui-même sa propre référence, suscite une perte de lisibilité de l'existence : l'incertitude de l'individu, c'est-à-dire les difficultés qu'il rencontre pour lire la société et lui-même (l'individualité étant toujours un rapport à soi et au monde), lui fait ressentir un malaise, ou plus encore un mal-être. Cela ne fait que souligner l'importance de la "distance qui fait lien"46. La valeur que représente la responsabilité de soi est fortement mise en avant et l'importance, voire la nécessité de trouver un projet de vie et d'agir par soi-même sont valorisées au point que se reportent sur l'individu des responsabilités qui relevaient auparavant du domaine public. Pour analyser cette fragilisation de l'individu47 typique des années 9048, Ehrenberg propose une approche sociologique transversale et comparative de ce qu'il appelle " (...) deux laboratoires de nos confusions : la restauration de la sensation de soi, que procurent les drogues ou médicaments psychotropes, et la reconstruction de l'image de soi, qu'offre la télévision depuis quelques années."49 En plus de cet axe transversal, il

⁴³ EHREMBERG Alain, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁴ FOUCAULT Michel, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

⁴⁵ EHREMBERG Alain, *ibid.*, p. 14. Le choix des caractères italiques est celui de l'auteur.

⁴⁶ EHREMBERG Alain, *ibid.* p. 25.

⁴⁷ LIPOVETZKY Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983. Lipovetzky est très sensible à cette vulnérabilité qu'il considère comme l'un des traits les plus caractéristiques de la postmodernité. Cf. pp. 60ss.

⁴⁸ Dans un précédent ouvrage, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, Ehrenberg abordait l'individualisme à partir des figures de l'individu fort, du héros sportif, du *golden boy* et du *self-made-man* des années 80. Hélas, l'auteur ne dit rien, en introduction à *L'individu incertain*, des raisons qui l'ont incité à infléchir ainsi son regard : l'incertitude est-elle la conséquence du culte de la performance ? Doit-on parler de continuité ou de rupture entre l'individu des années 80 et celui des années 90 ? Dans le troisième volet de sa recherche, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998, Ehrenberg s'attache à analyser le "succès" de la dépression qui est devenu un concept fourre-tout servant à désigner tous les malaises de l'individu contemporain. Il prolonge l'une des hypothèses majeures de *L'individu incertain* en suggérant que ce phénomène témoigne de la prégnance d'une norme sociale fondée sur la responsabilité et l'initiative qui incombe à l'individu de devenir lui-même.

⁴⁹ EHREMBERG Alain, *L'individu incertain*, p. 15 : l'auteur fait allusion ici aux *reality-shows*.

place sa recherche dans un axe historique longitudinal (1870-1995). Enfin, il propose une double perspective : l'une qui ressortit à la sociologie et qui se veut descriptive; l'autre, de type interprétatif, se réclame de la philosophie politique. Son hypothèse principale tient dans la mise en relation rétroactive de plusieurs concepts : l'individualisme entraîne une autonomisation du sujet qui induit à son tour une perte de distance à soi. Investi de la totalité de la charge que représente la réalisation de soi et de son projet individuel de vie et privé des sécurités communautaires traditionnelles, l'individu est plongé dans une incertitude génératrice d'angoisse, ce qui entraîne alors une problématisation de la relation à l'autre.

2. 2. 2. Les drogues comme restauration de la sensation de soi

L'auteur constate que le phénomène de la drogue⁵⁰ touche toute la société occidentale et fait partie de son climat existentiel. La drogue est devenue une peur collective dans le courant des 60, c'est-à-dire au moment où émerge et se généralise le sentiment d'individualité. Si le phénomène a pris aujourd'hui des dimensions quasi paroxystiques, c'est que les individus sont arrivés justement au paroxysme de la préoccupation moderne de "(...) s'inventer une identité en regardant vers l'avenir et ses incertitudes au lieu de s'appuyer sur une généalogie qui les guide."⁵¹

Du point de vue anthropologique et éthique, le phénomène pose la question des limites à la libre disposition de soi; du point de vue politique, celle des frontières des contrôles publics sur les comportements privés.

Pour Ehrenberg, les drogues constituent la réponse technique à ce processus qui pousse chacun à trouver par soi-même sa place dans la société et son identité d'homme; elles contribuent par là à la création d'une personnalité virtuelle. Elles sont une pratique d'auto-assistance, une pacification de la "subjectivité en guerre avec elle-même"⁵², en même temps qu'une "sensualisation de l'individualité" en mal de sensation forte et de plaisir.

L'influence de l'idéologie individualiste est patente dans l'attitude du politique à l'égard du problème de la drogue : la mise en place, en France dans le courant des années 70, de lois unilatéralement répressives correspondait aux tensions nouvelles entre vie privée et vie publique. Paradoxalement, alors que le sentiment d'individualité gagnait l'ensemble de la société, la politique préconisée avait plus pour visée de se conformer à une norme civique (la "bonne" individualité, c'est la citoyenneté) que de protéger l'individu contre lui-même; d'après Ehrenberg, cela indique qu'une loi répressive était absolument inadaptée au problème et que cette réaction reflétait la volonté angoissée du politique de protéger des valeurs holistes (les "vraies" valeurs de la société). Malgré le fait que la vie privée était investie d'une valeur égale à celle de la vie publique, on opposait un étatisme

⁵⁰ Bien qu'il soit clair que la société se donne beaucoup de mal pour distinguer les drogues illégales et légales, cette distinction s'avère non pertinente pour l'approche proposée ici. Ehrenberg voit dans la morphine la face diabolique de la modification de soi et dans le Prozac (psychotrope désinhibant commercialisé en Suisse sous le nom de Fluctine) sa face angélique. D'autre part, l'auteur rappelle qu'il existe des toxicomanies sans drogue (un mode de relation faussé et qui crée une réaction de dépendance mortifère, par ex.) et des drogues sans toxicomanie (les désinhibants recommandés comme bonheur sur ordonnance).

⁵¹ EHREMBERG Alain, *op. cit.*, p. 46.

⁵² *Ibid.*, p. 64.

exacerbé à un individualisme inéluctable ! Il regrette que le politique n'ait pas suivi cette évolution avec plus de lucidité et ait perpétué une vision paternaliste de la citoyenneté où la loi est là plus pour fixer des interdits⁵³ et des normes que pour réguler des pratiques diversifiées : l'erreur consiste à voir l'individu seul dans son face à face avec le produit addictif, alors qu'il faudrait aborder la question du collectif, donc sa dimension politique. L'atomisation du problème ne sert qu'à éviter de mettre en place une véritable politique respectueuse du sentiment d'individualité. La liberté privée et le droit à disposer de soi sont devenus des normes d'action de portée générale, et il est temps que le politique en tienne compte. La loi ne doit dès lors pas se situer au niveau d'une morale ou d'une contrainte pénale édictée à partir d'une position d'autorité; elle a à offrir des repères significatifs permettant de s'orienter.

2. 2. 3. Les *reality-shows* comme dispositif de désinhibition par la parole

L'existence des émissions psychologisantes sur les chaînes de télévision (T.V.) francophones est récente et celle des *reality-shows* plus encore.⁵⁴ Les *reality-shows* représentent un indice très fort de l'omniprésence de l'idéologie individualiste, dans la mesure où ils représentent "(...) l'accès virtuel de la T.V. au premier venu qui communique à titre *privé*, quelque chose de personnel dans un espace *public* (...)." ⁵⁵ La norme centrale se cristallisant autour de la conquête de l'autonomie et l'exigence d'expression de soi et d'implication personnelle, il en résulte que chacun peut être considéré comme le meilleur expert de sa propre vie et se doit de le faire savoir par le canal de la T.V. Dans le dire de soi, il y a une quête de sens pour une interprétation plus adéquate de soi; mais la forme qu'il prend dans les *reality-shows* signale surtout une phénoménale demande de sens et de reconnaissance personnelle, ce qui, en creux, est l'indice d'un manque abyssal de ressources interprétatives. Le phénomène pose la question anthropologique et éthique des limites de ce dont chacun doit rendre compte publiquement.

Ehrenberg repère plusieurs caractéristiques de ce type d'émission :

a) Il y voit d'abord le lieu des noces entre l'individualisme et le populaire, de la fusion entre l'intimité et la quotidienneté : on se distrait – il ne faut jamais oublier que ces émissions sont de purs produits de consommation – en parlant des difficultés de la vie. La notion de divertissement, chère à Blaise Pascal, trouve ici une bien étrange et bien paradoxale concrétisation ! Se nourrissant de l'idéal égalitaire qui structure l'individualisme contemporain, les *reality-shows* opèrent la déconnexion de la visibilité et de la réussite et s'offrent comme "héroïsation du quelconque".⁵⁶

b) Les *reality-shows* prétendent rapprocher la fiction de la réalité. Mais de quelle réalité ? Systématiquement de celle qui confirme l'air du temps et conforte le sens commun, répond Ehrenberg. L'authenticité, principe éminemment individualiste, est devenue un motif plus fort que la vraisemblance; cela marque "(...) une réduction

⁵³ EHRENBURG Alain, *op. cit.*, pp. 96-106 : pour l'auteur, l'interdit doit être construit et non imposé a priori. Il réfute la conception d'une loi comme pédagogue du peuple. Cf. pp. 96-106.

⁵⁴ L'émission *Psy-Show* en 1983, puis la vague des *reality-shows* venue d'outre-Atlantique dès l'automne 1991. Parmi les émissions les plus connues, citons : *Bas les Masques*, *Perdu de vue*, *Témoins No 1*, *L'Amour en danger*.

⁵⁵ EHRENBURG Alain, *ibid.*, p. 170.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 182-186 et 198-200.

croissante de l'altérité. L'augmentation du sentiment d'être égal, malgré les inégalités réelles, permet d'investir sur un individu quelconque, entièrement semblable au téléspectateur quelconque, le style d'identification qui était le privilège des héros de la culture de masse."⁵⁷

c) La T.V. se propose, au travers de ces émissions, comme l'ultime moyen de communication quand les autres sont épuisés. Bien souvent, ce n'est pas seulement à tout un chacun, mais à un proche avec lequel la communication est impossible ou difficile, que l'individu parle. C'est pourquoi Ehrenberg qualifie la T.V. de "terminal relationnel". D'autre part, le contenu de ces émissions se résume la plupart du temps aux problèmes mal gérés institutionnellement : là aussi, la T.V. prend le relais d'une communication qui passe mal entre les individus et le politique.

d) Enfin, les *reality-shows* sont symptomatiques d'une tendance individualiste à la dissolution des frontières entre le normal et le pathologique : tout le monde est handicapé de la relation, semblent-ils clamer ! Il est à noter que cette anomie qui ne semble pas faire problème est encore accentuée par le fait que les *reality-shows* ne sont pas construits en fonction d'un point de vue (normes, valeurs, *Weltanschauungen*) face auquel le téléspectateur serait invité à se situer, mais ont pour seul souci de présenter une individualité et de créer une émotion qui aboutisse éventuellement à la découverte que *je ne suis pas le seul à être comme je suis !*

Ils sont un raccourci sémantique, au même titre que les drogues représentent un raccourci chimique pour conforter la subjectivité. Le dire de soi est fondamental pour le travail d'interprétation de soi, mais ici la perte de distance à soi bloque le processus de relecture existentielle. Alors que le journal intime, par exemple, est propice à faire comprendre une expérience intérieure en cachant l'intimité, les *reality-shows* exposent seulement l'intimité et ne montrent rien de l'expérience intérieure.

En conclusion et pour résumer la thèse de l'auteur qui plaide donc pour une généralisation de l'individualisme dans nos sociétés contemporaines, je lui donne la parole : "L'individualisation conduit autant à la diffusion de la recherche de sensations que de relations."⁵⁸ Inversement l'importance des phénomènes de la drogue et des *reality-shows* est un indice fort de la progression de l'idéologie individualiste.

2. 3. Le temps des tribus : l'hypothèse du déclin de l'individualisme

2. 3. 1. Introduction

L'hypothèse qui sous-tend l'ouvrage de Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus*, a ceci de stimulant pour mon propos qu'elle va à l'encontre de la majorité des analyses sociologiques sur l'individualisme contemporain. En effet, l'auteur postule non pas la progression, mais bien le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Dès l'introduction, Maffesoli se montre critique, pour ne pas dire caustique, à l'égard de ceux qui, à son avis, défendent une vision académique et "dormitive"⁵⁹ de la sociologie. Ils ont constitué selon lui une véritable "doxa" dont la principale caractéristique est son obsession de l'individualisme. Le phénomène, que l'auteur se propose d'aborder sous une

⁵⁷ EHRENBURG Alain, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁸ EHRENBURG Alain, *ibid.*, p. 230.

⁵⁹ MAFFESOLI Michel, *op. cit.*, p. 8.

perspective toute nouvelle, obnubile toute la réflexion contemporaine; le concept même d'individualisme est utilisé comme sésame explicatif généralisé : cela ne fait que diffuser un ensemble de pensées catastrophistes sur le repliement narcissique sur soi, la fin des idéaux et l'érosion de l'espace public ! Il rappelle que la socialité a un aspect confusionnel et qu'il s'agit donc de se méfier des généralités. Il tient beaucoup à cette distinction entre le social et la socialité, distinction formulée par la sociologie classique en termes de socialité primaire (social) et secondaire (socialité). Le social désigne pour Maffesoli les relations repérables – parce que contractuelles – entre les individus et les institutions, et entre les individus eux-mêmes, et ceci au niveau de l'organisation socio-économique et politique; la socialité désigne les liens qui permettent aux individus de se constituer en communautés partageant par exemple les mêmes goûts, idées, sentiments religieux, hobbies, etc. L'aspect confusionnel dont l'auteur parle signale donc la difficulté de repérer et de chiffrer les liens propres à la socialité. Celle-ci a par conséquent des airs d'évidence invisible ! Mais Maffesoli propose-t-il pour autant une logique plus nuancée pour fonder son hypothèse ? C'est ce que je me propose de discuter maintenant.

2. 3. 2. L'hypothèse de la "centralité souterraine"

L'auteur ne nie pas l'existence du phénomène de l'individualisme, mais se propose de l'aborder *a contrario*, en privilégiant une perspective holistique qui part du tout plutôt que des parties. Ce qui l'intéresse, c'est d'aller au-delà de la surface des choses pour dégager la "(...) centralité souterraine informelle qui assure la perdurance de la vie en société (...)"⁶⁰, ce qu'il appellera indifféremment la socialité, le "divin social"⁶¹ (E. Durkheim), à savoir la "puissance" irrépressible difficile à cerner mais qui se révèle au travers des manifestations de la socialité. En termes systémiques, on pourrait rapprocher ce "divin social" de l'énergie⁶² qui assure la stabilité du système complexe qu'est la vie sociale, et qui permet aux éléments naturels, sociaux, biologiques de tenir ensemble. A cette puissance, Maffesoli oppose le "pouvoir", représentatif de l'économico-politique. Visiblement, Maffesoli est influencé par la méthode d'Edgar Morin⁶³ et semble à l'aise avec le vocabulaire inspiré par la pensée systémique et sa sympathie pour les préfixes en méta- et en trans-. Il choisit pourtant d'inventer son vocabulaire propre, afin de proposer une sociologie qui "surfe sur les vagues de la socialité". Ainsi, privilégiant l'étymologie du verbe latin *religare*, relier, il insistera sur la "reliance", sur ce qui fait lien plutôt que sur ce qui singularise⁶⁴. Il s'agit d'être plus attentif à la sensibilité collective qu'à

⁶⁰ MAFFESOLI Michel, *op. cit.*, p. 12.

⁶¹ DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1968.

⁶² J'emprunte cette notion d'énergie au modèle systémique de Neuchâtel élaboré par E. Schwarz, directeur du défunt Centre interfacultaire d'études systémiques de l'Université de Neuchâtel. Pour une introduction à ce modèle, cf. SCHWARZ Eric, "Un modèle générique de l'émergence de l'évolution et du fonctionnement des systèmes naturels viables", in : *Tercera Escuela Europea de Sistemas, Valencia, 17-22 octobre 94*, Valencia, El Ferrer Figueras, 1994, pp. 259-285.

⁶³ MORIN Edgar, *La Méthode* (4 tomes), Paris, Le Seuil, 1977, 1980, 1986, 1991.

⁶⁴ MAFFESOLI Michel, *ibid.*, cf. surtout le sous-chapitre 4.3. Le modèle "religieux", pp. 125-132. Le dictionnaire étymologique Biblio donne comme première étymologie vraisemblable *relegere* = relire, et non pas *religare* = relier; cela dit, il est intéressant de constater que le débat contradictoire entre les deux étymologies est déjà le fait de Cicéron qui retient la première et de Varon qui penche pour la seconde. Le différend entre ces deux illustres grammairiens signale qu'un mot aussi important que *religion* ne pouvait

l'atomisation individuelle. Sous cet angle, il croit repérer un principe explicatif d'un tout autre acabit que le principe d'individualisation suremployé par les sociologues : la constatation empirique de "la multiplication des attitudes groupales qui parsèment la vie de nos sociétés"⁶⁵ suffit à indiquer qu'une recomposition communautaire est en cours. Les traits individualistes qui perdurent sont en voie de disparition.

Son hypothèse tient dans le postulat que le fait nouveau n'est pas la progression des valeurs individualistes, mais au contraire la multiplication des groupes affectuels, des petits ensembles unis par le partage émotionnel et existentiel. L'auteur propose la métaphore de la tribu pour décrire cette nouvelle donne sociale. La constitution de cette structure tribale est le signe, selon lui, de la fin de la civilisation individualiste typique de la modernité et inaugurée par la Révolution française⁶⁶. Toute sa réflexion est portée par la conviction que nous sommes en train de passer du social à la socialité, de l'ère de la modernité à celle de la postmodernité. Maffesoli émet l'hypothèse que la socialité postmoderne, qualifiée de "temps des tribus", réinvestit en fait les valeurs archaïques et mythiques de la communauté.

Il n'hésite donc pas à parler d'un changement d'ère, d'une entrée dans ce qu'il appelle "l'aura esthétique". Il comprend ce qualificatif au sens étymologique de ce qui est ressenti ou senti; ce qui fait de notre présent l'ère de la *Stimmung*, du *feeling*. L'émotion individuelle est devenue le critère pour mesurer la qualité des échanges humains, et l'émotion collective est le meilleur ciment social sur le marché. Maffesoli propose donc d'utiliser la catégorie weberienne de "communauté émotionnelle" (*Gemeinde*) pour décrire ces tribus modernes. Quelles en sont les caractéristiques ?

2. 3. 3. La socialité des tribus : primauté de l'esthétique sur l'éthique

Le concept de proxémie, proposé par l'Ecole de Palo Alto⁶⁷, est le mieux à même de les préciser. Le terme recouvre quatre aspects majeurs : la primauté de la communauté sur l'individu; la primauté des histoires vécues au jour le jour sur l'histoire événementielle avec un grand "H"; l'accentuation très forte sur le quotidien; l'importance accordée au "territoire", topique ou symbolique : le lieu devient lien.

Les tribus, indice de la puissance souterraine, sont "la cristallisation particulière de sentiments communs"⁶⁸ et non pas la rencontre autour d'un projet commun. La tribu privilégie donc ce qui est émotionnellement commun par rapport à ce à quoi chacun va volontairement adhérer : la perspective sensible est plus prégnante que la perspective contractuelle⁶⁹. Ce genre de socialité ne peut être assimilé à la structure associative qui est par trop finalisée et organisée. Les tribus ont un caractère éphémère et l'appartenance

que susciter des interprétations plurielles !

⁶⁵ MAFFESOLI Michel, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁶⁷ Cette notion a été forgée par l'anthropologue Edward T. Hall pour désigner le domaine des sciences humaines qui étudie l'organisation de l'espace entre les individus. L'ouvrage de référence est en la matière : HALL Edward T., *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, 1979.

⁶⁸ MAFFESOLI Michel, *ibid.*, p. 30.

⁶⁹ Cette importance de l'émotion est également soulignée par les sociologues de la religion. Cf. HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1987 ainsi que CHAMPION Françoise et HERVIEU-LÉGER Danièle, *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990.

simultanée à plusieurs tribus ne pose aucun problème, souligne Maffesoli, puisque cette ère du *feeling* est en même temps caractérisée par le "polythéisme des valeurs" (Weber). Pour Maffesoli, l'individu et le politique sont les deux pôles de la modernité. L'Etat incarnant le politique a pour tâche de défendre l'individu contre la communauté. Lorsqu'il n'assume plus ce rôle comme les individus l'attendent de lui, lorsque, comme dirait Ernst Bloch, il y a "non-contemporanéité" entre l'institution et la masse des individus, c'est-à-dire le peuple, il est logique qu'émergent et se développent des communautés intermédiaires, qu'il appelle tribus ou familles élargies. Celles-ci constituent un tiers entre l'individu et le politique parvenu à saturation. Loin d'être une occasion de lamentation, cela signale une vitalité pleine de promesses. Maffesoli parle de "réenchantement du monde"⁷⁰ : l'effervescence des tribus, leurs caractères plastique et mouvant, la "polyphonie contemporaine", tout cela est signe de vitalité, de recomposition, de renaissance, de régénération de la civilisation. Mais qu'en est-il alors de la dimension éthique ?

2. 3. 4. L'éthique comme morale clanique

Maffesoli la comprend comme le complément secondaire à l'aspect esthétique : le "sentir en commun" précède le "liant collectif"⁷¹. La sensibilité collective aboutit en quelque sorte à une liaison éthique. Cette antériorité de l'esthétique sur l'éthique est le plus clair indice de la recomposition des tendances communautaires où l'émotion est privilégiée par rapport au devoir ou au contrat. Dès lors, il est clair que l'éthique est réduite à la loi du milieu, à la morale clanique. L'éthique n'est en rien une théorisation *a priori*, mais toujours l'ethos d'une communauté particulière, l'expression de sa sensibilité collective. En ce sens, comme les tribus à l'intérieur desquelles elles se vivent, ces éthiques circonstancielles ont un caractère éphémère.

2. 4. Une enquête de terrain pour trancher la question

2. 4. 1. Introduction

Comme je l'ai déjà indiqué, l'enquête sur les valeurs des Européens a tout d'abord été menée en 1981, avant d'être répétée en 1990. Deux remarques s'imposent ici pour préciser la place que je tiens à donner à cette enquête dans ma réflexion.

Premièrement, l'auteur de la synthèse des résultats de 1981, Jean Stoetzel, s'inscrit dans la même perspective prospectiviste que reprendra Schweisguth, lorsqu'il écrit dans sa postface intitulée, de façon significative, "Où va l'Europe ?" : "Il est bien clair d'abord que pour beaucoup d'Européens la valeur centrale réside dans la personne, c'est-à-dire dans ma personne."⁷² A part le terme de "personne" qu'il préfère à individu, Stoetzel établit un constat similaire à celui que fera Schweisguth douze ans après. L'individualisation demeure donc, malgré des spécificités nationales peu significatives,

⁷⁰ MAFFESOLI Michel, *op. cit.*, p. 128. L'auteur fait allusion ici à l'ouvrage de GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

⁷¹ *Ibid.*, p. 38.

⁷² STOETZEL Jean, *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, P.U.F (coll. sociologies), 1983, p. 292.

le processus le plus clairement repérable en Europe quant aux changements que subissent les valeurs. Bien qu'il soit problématique de fonder des "prophéties", il est raisonnable et légitime de poser comme hypothèse que cela signale un mouvement évolutif à long terme; par conséquent, une approche théologique de l'individualisme se justifie si l'on veut pouvoir, dans une certaine mesure, anticiper théologiquement les chocs de la modernité plutôt que de les subir.

Deuxièmement, il n'est évidemment pas indifférent pour mon sujet que l'enquête porte sur la question des valeurs : celle-ci permet, bien qu'abordée du point de vue sociologique, de mieux comprendre la façon dont l'individu contemporain se comprend et considère ses rapports au monde; opter pour certaines valeurs au détriment d'autres, c'est se donner une identité. En d'autres termes, la sociologie contribue ici à mieux dégager l'anthropologie dominante aujourd'hui. C'est avec cette anthropologie que je tenterai d'entrer en débat.

D'autre part, l'enquête portait sur de nombreux domaines (famille, travail, morale, etc.) qui, chacun, ouvre à un vaste champ d'investigation possible. Mais l'option méthodologique retenue et que je veux reprendre à mon compte était de rechercher si et en quoi les valeurs des Européens constituent des systèmes. L'hypothèse de l'existence de ces systèmes s'est révélée juste et féconde pour les analystes de l'enquête : cela me fait opter pour une perspective globale sur l'individu, attentive à la question de la cohérence des systèmes individuels de valeurs.

2. 4. 2. Individualisme particulariste et individualisme universaliste

La perspective prospectiviste de l'article d'Etienne Schweisguth⁷³ se place dans la lignée des sociologues classiques, – Max Weber, Emile Durkheim, Norbert Elias ou Louis Dumont –, qui avaient déjà à leur époque pronostiqué une évolution sociale allant dans le sens d'un individualisme croissant.

Le but de son article est de tester ce pronostic en restant près des données sensibles qui, avant d'offrir des possibilités interprétatives, ressortissent en sociologie à des données quantifiables. Pour clarifier les précompréhensions possibles du processus qui nous intéresse, il tient à apporter deux précisions. D'abord, il relève que la montée des valeurs individualistes peut être saisie de deux manières : le point de vue pessimiste insistera sur l'affaiblissement du lien social et du sens de la solidarité, ainsi que sur le déclin de l'adhésion aux valeurs transcendantes; le point de vue optimiste insistera sur le progrès de la liberté individuelle et de la reconnaissance de l'égalité en valeur et en dignité des individus.

Ensuite, Schweisguth affine la définition de l'individualisme en rappelant la distinction entre l'individualisme particulariste et l'individualisme universaliste dont j'ai déjà parlé dans le chapitre consacré à la clarification des concepts.

2. 4. 3. Individualisme et permissivité.

C'est sous l'angle de la perception que les Européens se font de la liberté, de ce qui appartient au libre choix de l'individu que Schweisguth se propose de mettre en évidence la montée de l'individualisme. La première analyse des chiffres de 1981 et 1990 révèle

⁷³ SCHWEISGUTH Etienne, *art. cit.*

un écart significatif : il y a bien une tendance à l'augmentation de la permissivité⁷⁴, mais cela ne prouve pas encore l'existence d'une évolution à long terme. Pour pouvoir l'établir, il s'agit de mettre en lien l'âge des sondés et les valeurs sur lesquelles l'enquête leur demandait de se prononcer. Le constat est alors clair : plus on est jeune, plus on est individualiste. Ce résultat ouvre deux pistes d'interprétation possibles. En effet, selon qu'on réfléchit en fonction du modèle appelé *cycle de la vie*, ou de celui du *renouvellement des générations*, l'interprétation n'est pas la même.

Le premier modèle suppose que le déclin de l'individualisme est la conséquence du vieillissement (on devient plus sage en prenant de l'âge), ce qui ferait de la progression supposée un phénomène conjoncturel. Le second modèle est bien plus proche des faits observés : il suppose que chaque génération nouvelle se situe "(...) à un niveau d'individualisme plus élevé que celle qui la précède immédiatement."⁷⁵ Si cette explication est la bonne, cela signifie que la progression de l'idéologie individualiste est bien un processus à long terme de type structurel. Cela dit, l'écart de 9 ans entre les deux enquêtes peut paraître insuffisant; seule une enquête à très long terme permettrait de vérifier le diagnostic. Il n'en existe que deux : une enquête néerlandaise portant sur l'appartenance religieuse et menée entre 1889 et 1971; une seconde enquête, menée par Ronald Inglehart⁷⁶ entre 1970 et 1988, et destinée à mettre en évidence la transition entre des valeurs matérialistes et post-matérialistes. Toutes deux confirment l'hypothèse du *renouvellement des générations*.

Schweisguth affine encore le modèle en montrant que le *cycle de la vie* et le *renouvellement des générations* se combinent pour créer ce que les sociologues nomment *l'effet de période*⁷⁷, c'est-à-dire un effet conduisant à des changements qui touchent l'ensemble des classes d'âge, ce qui se vérifie très bien dans le cas de la permissivité.

La distinction théorique entre individualisme particulariste et universaliste se retrouve dans les résultats de l'enquête : "Le principe de liberté individuelle progresse rapidement lorsqu'il paraît généralisable, c'est-à-dire lorsqu'il se situe dans une logique universaliste."⁷⁸ A l'inverse, la logique particulariste progresse beaucoup plus lentement, mais, à cause de *l'effet de renouvellement des générations*, on peut supposer qu'elle gagnera du terrain sur le long terme.

Et l'auteur de conclure : "Les deux versions de la montée de l'individualisme envisagées plus haut, l'optimiste et la pessimiste, semblent donc être vraies toutes les deux. L'évolution ne semble pas consister en un progrès de l'égoïsme aux dépens de l'altruisme, du particularisme aux dépens de l'universalisme, mais dans un progrès conjoint des deux individualismes, universaliste et particulariste, à des rythmes différents, aux dépens des systèmes de valeurs traditionnels fondés sur un principe de transcendance."⁷⁹

⁷⁴ SCHWEISGUTH Etienne, *art. cit.*, p. 136. L'enquête sollicitait l'avis des individus interviewés sur des sujets comme le suicide, l'euthanasie, l'avortement, l'homosexualité ou la fraude fiscale.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁶ INGLEHART Ronald, *La transition culturelle*, Paris, Economica, 1993.

⁷⁷ SCHWEISGUTH Etienne, *ibid.*, p. 147.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁹ *Id.*

2. 5. Evaluation

Cette confrontation entre les ouvrages de Maffesoli et Ehrenberg est porteuse d'un enseignement fondamental : l'individualisme est, par excellence, un phénomène qui soulève des questions herméneutiques ! En effet, nombre de faits invoqués par certains comme des preuves indubitables d'individualisme peuvent, à l'opposé, être interprétés par d'autres comme significatifs socialement; et inversement.

Il s'agit donc de faire un choix. Mais les choses sont-elles si relatives ? Ce chapitre a essayé de montrer que la perception d'une société individualiste était mieux corroborée par les données statistiques que par l'hypothèse d'une recomposition communautaire : l'interprétation proposée par Ehrenberg me semble ainsi plus proche des faits que celle de Maffesoli. Il n'en reste pas moins que, plutôt que de s'opposer radicalement à l'interprétation individualiste de la société, Maffesoli aurait gagné en crédibilité en proposant la recomposition tribale comme une autre manière de considérer ce qu'il nomme la postmodernité, et non comme le signe du déclin de l'individualisme en Europe occidentale. Les deux approches, loin de s'exclure, demandent à être pensées dans une logique conjonctive et non disjonctive : l'être humain reste un être social même dans une société de plus en plus individualiste. De plus, il n'est pas exclu qu'un système aussi complexe et imprévisible que la vie sociale ne nous réserve des surprises communautaires inattendues ! La systémique pourrait ainsi rétorquer à Ehrenberg qu'un désordre global n'exclut pas la possibilité d'ordres locaux, et qu'ainsi l'anomie constatée comme signe de l'éclatement social ne doit pas occulter les recompositions communautaires que l'on peut constater au niveau de la socialité. Je formulerais les critiques suivantes à l'encontre d'Ehrenberg :

- la dimension économique est absente de son analyse : par cette omission, sans doute volontaire, il néglige de proposer une interprétation de ce sentiment, – individuel mais si répandu –, d'être victime d'un marché mondialisé.
- Même si cela a l'avantage de la cohérence, sa critique à l'égard du politique n'est faite que d'un seul point de vue.
- Ehrenberg n'exploite pas assez le paradoxe de l'individualisme qui consiste à revendiquer le droit à la différence tout en exprimant le besoin de se sentir comme tout le monde, de faire partie du tout social. La norme d'autonomie génère de l'indifférence au sens du manque d'intérêt pour l'autre, comme de l'in-différence, au sens que lui donne Levinas, à savoir de négation de la différence constitutive; ce point ne semble pas susciter l'intérêt d'Ehrenberg.

Ce qui me fait opter néanmoins pour sa perspective, c'est surtout sa rigueur d'analyse : alors que Maffesoli ne donne quasiment aucun exemple concret de ces fameuses tribus⁸⁰ (il faut donc le croire sur parole), Ehrenberg nous offre ces deux "laboratoires" très

⁸⁰ Il est surprenant en effet que l'auteur se limite à deux exemples à mon avis non représentatifs de la socialité contemporaine : les "familles" de la Mafia et les communautés du christianisme primitif qu'il assimile aux thiasos de l'Antiquité. Un exemple atypique et un exemple datant d'il y a 19 siècles... Maffesoli aurait pu choisir quelque chose de plus convaincant. Sur ses considérations au sujet du christianisme primitif, cf. MAFFESOLI Michel, *op. cit.*, pp. 40, 58-59, 92-93, 114, 127, 162-163.

proches de notre réalité sociale quotidienne que sont la question des drogues et l'omniprésence de la T.V.

A l'égard de Maffesoli, je formulerais les critiques suivantes :

- il accuse la perspective analytique classique d'être obsédée par l'individualisme, mais il porte au pinacle l'individu libre, il est le thuriféraire de l'individu à l'ironie subversive, qui n'adhère pas au pouvoir mais qui, tel un Gavroche libertaire et narquois, taquine l'hydre de l'économico-politique !⁸¹
- Au niveau méthodologique, Maffesoli ne cesse de souligner le caractère organique de ces tribus et des réseaux qu'elles constituent⁸², ainsi que l'aspect stochastique de leur dynamique; pourtant il en parle comme d'une évidence, ce qui à la longue finit par lasser.
- Son analyse, par ailleurs juste de mon point de vue, sur la prééminence de l'esthétique sur l'éthique dans les choix d'appartenance, le conduit à parler de recomposition tribale; mais n'est-ce pas là aussi l'indice du déplacement de plus en plus généralisé des normes et des critères à l'intérieur de l'individu lui-même, preuve irréfutable d'une progression de l'individualisme ? Plus encore, n'est-il pas par trop réducteur de limiter la cristallisation des groupements associatifs à des sentiments communs ? Qu'en est-il des idées qui rassemblent ou des projets qui cimentent un groupe ?
- Maffesoli use et abuse de métaphores religieuses pour fonder ses hypothèses. Du point de vue de la sociologie du christianisme contemporain, on parle également de *recomposition*, mais du religieux cette fois; or, Campiche met en évidence le fait que cette recomposition typique de la postmodernité ne débouche justement pas sur une intensification de la vie communautaire. La religion serait-elle alors un domaine à part, une sorte d'exception qui confirme la règle du déclin de l'individualisme ?
- Enfin, le ton de Maffesoli fait parfois supposer qu'il a des comptes à régler avec l'Occident tout entier : "[Le déclin de l'individualisme, ne serait-ce pas] la juste vengeance des valeurs du sud sur celles du nord ?"⁸³

⁸¹ MAFFESOLI Michel, *op. cit.* Cette contradiction est particulièrement frappante dans le sous-chapitre 2. 3. "Le quant-à-soi populaire".

⁸² *Ibid.*, p. 136. L'auteur nomme le phénomène "réalité protoplasmique", c'est tout dire !

⁸³ *Ibid.*, p. 154.

3. Quelques approches sociologiques sur l'individualisation du croire en Suisse, en France et en Europe

3. 1. Introduction

Il est une réalité incontournable de notre société occidentale qui entretient des rapports étroits avec le phénomène de l'individualisme : je veux parler de la perte de monopole de la religion chrétienne dans sa prétention à proposer des valeurs et à donner sens à la vie, au monde et à l'homme. Sociologiquement, on peut parler d'une réalité consommée. Cela dit, l'érosion manifeste de la surface d'influence de la religion institutionnelle a laissé croire un instant à la mort de Dieu et de toute spiritualité, et à leur remplacement par la raison et la science. C'était mal évaluer l'irréductibilité des demandes de sens, ainsi que la permanence du sentiment religieux⁸⁴ et des potentialités de la religion dite sauvage; les nouveaux mouvements religieux, qu'analysent les sociologues Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, le démontrent à l'évidence⁸⁵. Aujourd'hui, même le sociologue le plus sceptique quant à la pertinence de la réponse religieuse à la quête du sens est bien forcé de constater un redéploiement du champ religieux. Les attentes et les besoins spirituels n'ont de loin pas disparu de notre société, c'est un truisme que de l'affirmer !

La résurgence de la spiritualité ne peut pourtant pas occulter la sévère crise institutionnelle que connaissent les Eglises traditionnelles depuis ces cinq dernières décennies. C'est comme si elles s'étaient retrouvées incapables de négocier sereinement ce nouveau statut de voix parmi les voix. On a assisté à des réactions de crispation qui ont bien souvent mené à plus de rigorisme doctrinal et à un repli dans le communautarisme : il s'agissait de resserrer les rangs ! La montée des valeurs individualistes aidant, cela a été ressenti comme un manque de confiance des Eglises, une incapacité à l'autocritique et un signe patent d'intolérance. Le nom même d'Eglise est devenu pour beaucoup de nos contemporains l'antonyme de la liberté individuelle. A cette crise institutionnelle s'ajoute une crise structurelle : le modèle de la communauté paroissiale est en perte de vitesse au point que certains n'hésitent pas à parler de la "fin de la civilisation paroissiale"⁸⁶.

Dans ce contexte, il n'est pas étonnant qu'une mouvance comme le *New Age* ait eu autant de succès. Elle est venue occuper une partie du terrain spirituel que les Eglises officielles monopolisaient auparavant, sans pour autant prétendre imposer des contraintes institutionnelles. Cela correspondait si bien au *Zeitgeist*, aux attentes mais aussi aux habitudes de consommation des individus de la modernité : un grand choix, un supermarché religieux où chacun, indépendamment de toute communauté et par le seul

⁸⁴ CHAMPION Françoise & HERVIEU-LÉGER Danielle, *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990, p. 6 : "On réalisait, plus qu'on ne l'avait jamais fait, que la perte d'emprise des grandes institutions religieuses dans les pays progressivement dominés par la rationalité technico-scientifique ne constituait qu'un volet de leur mutation religieuse, que la perte de plausibilité des grandes synthèses doctrinales ne signifiait pas l'épuisement des demandes de sens présentes dans la société, et que sur ces demandes de sens pouvaient se greffer de nouvelles élaborations de genre religieux."

⁸⁵ HERVIEU-LÉGER Danielle & CHAMPION Françoise, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1987. Les auteurs consacrent tout un chapitre au phénomène des nouveaux mouvements religieux.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 59.

fait de son libre choix, peut faire son marché personnel et y trouver nourriture à sa faim spirituelle !

La sphère religieuse est donc, comme l'ensemble de la société, fortement marquée par la montée des valeurs individualistes. Cela justifie, à mon sens, la pertinence de ma problématique, mais cela souligne aussi la complexité de la question de l'individualisme contemporain d'un point de vue théologique : en effet, ce n'est plus sur l'homogénéité – voulue, supposée ou réelle – des systèmes doctrinaux et institutionnels que va se porter l'analyse du champ religieux, mais sur l'individualisation du croire⁸⁷.

Le but de ce chapitre est de résumer les principaux résultats des recherches de quelques sociologues de la religion issus du monde francophone. En arrière-fonds, je garderai à l'esprit l'une des grandes questions laissée ouverte par la thèse de l'individualisme qui est de savoir si, du point de vue religieux, l'individu se tourne entièrement vers l'intériorité ou s'il développe de nouvelles formes de socialité.

3. 2. L'étude "Croire en Suisse(s)"

Je me baserai pour entrer en matière sur les thèses principales de Campiche telles qu'il les synthétise dans un article⁸⁸ qui résume les résultats de la vaste étude sociologique "Croire en Suisse(s)"⁸⁹. Je les présente de manière théorique pour aller à l'essentiel.

Il est important de prendre en compte la toile de fond sur laquelle se joue la recomposition du religieux, c'est-à-dire la société. Campiche dégage quatre caractéristiques relevantes pour comprendre l'individualisation du croire :

- la fragmentation de la société,
- le pluralisme qui s'y vit,
- l'omniprésence de l'économie (société de production et de consommation de masse) et
- l'individualisation qui se traduit par le refus des dogmatismes et des arguments d'autorité et par le choix de "petites stratégies individuelles pour subsister"⁹⁰. Cela n'implique nullement que l'individu se retrouve isolé et renfermé sur lui-même. Il faut réfléchir aux croyances en tant qu'elles ont prises dans des réseaux, des systèmes plus complexes et plus larges : "En tant que telles, les croyances informent et forment l'habitus de l'individu. L'individualisation ne correspond donc pas à une autonomie totale de ce dernier. Il s'agit toujours d'une autonomie «pilotée», au sens où le capital culturel acquis influence ses orientations."⁹¹ Le processus d'individualisation n'est pas égal à une "libre entreprise individuelle". Il est au contraire un phénomène social qui signale dans notre société l'omniprésence du croire dont les traits typiques sont la construction personnelle et originale du système

⁸⁷ CHAMPION Françoise & HERVIEU-LÉGER Danielle, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁸⁸ CAMPICHE Roland, "Croire en Suisse(s)", *VHerm*, Faculté de théologie de Neuchâtel, No 5, octobre 1996, pp. 3-18.

⁸⁹ CAMPICHE Roland J., DUBACH Alfred, BOVAY Claude, KRÜGGELER Michael, VOLL Peter, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.

⁹⁰ CAMPICHE Roland, *art. cit.*, p. 6.

⁹¹ *Ibid.*, p. 7.

de croyances, l'absence de sentiment de honte à le reconnaître et la volonté d'autonomie. L'autonomie individuelle remet en question l'allégeance automatique à une communauté. Campiche relève l'importance de la fluidité et du caractère provisoire des réseaux et des groupes électifs où les individus s'engagent. Dans un autre article, il souligne le fait qu'on assiste à une dissociation de plus en plus profonde entre la sphère privée et la sphère publique. Dieu tend à être de plus en plus cantonné dans le domaine privé, ce qui a pour corrélat que la société est de plus en plus sécularisée. Campiche définit la sécularisation comme "le concept autour duquel se sont forgées pratiquement toutes les conceptions modernes de la religion (...)." ⁹²

L'individualisation du croire implique une valorisation du terme "spiritualité" au détriment de la notion de "religion". "En effet, la spiritualité désigne la dimension interne, expérientielle de la religion, par opposition à ses formes établies et institutionnelles. La spiritualité apparaît comme une alternative immédiate et personnelle à la religion conçue en termes de dogmes et de traditions." ⁹³ La définition de la religion qu'a retenue l'étude "Croire en Suisse(s)" est la suivante : "Tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, relatif à une réalité supraempirique transcendante, qui remplit dans une société donnée, une ou plusieurs des fonctions suivantes : intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponse au caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale." ⁹⁴

L'individualisme religieux n'est pas antinomique avec le souci éthique, mais, au contraire "incorporerait le souci de l'autre dans son éthique selon des modalités plus équitables, ludiques, voire hédonistes, en conformité avec les valeurs dominantes (...)." ⁹⁵ Mais l'individualisation induit le fait que l'individu ne ressent que peu, voire pas du tout, le besoin d'articuler son attitude religieuse à celle qu'il envisage pour les autres. Sur cette base, il est peu probable que l'engagement éthique individuel ne se traduise dans une mobilisation sociale collective. L'importance de l'éthique dans le phénomène de la recomposition religieuse se révèle aussi par la reconnaissance des non-chrétiens de la fonction éthique et sociale des Eglises.

Même si elle a toujours joué un rôle important, l'expérience personnelle a acquis la valeur d'une norme dans les manières d'être religieux aujourd'hui : "On est passé ainsi d'une religion caractérisée par la reproduction ainsi que la conformité des comportements et des attitudes à celle où l'expérience joue un rôle déterminant." ⁹⁶ Il en va de même pour la notion d'utilité. Il en résulte qu'on ne peut réduire l'expérience religieuse de nos contemporains à une simple dérive vers le subjectif : la notion d'utilité jointe à celle d'expérience montrent au contraire que cette recomposition s'effectue pour répondre à des attentes concrètes et à des besoins réels. L'articulation de l'utilité et du

⁹² CAMPICHE Roland, "Une approche sociologique du champ religieux", *RThPh* 120 (1988), pp. 123-136. Cit. p. 128.

⁹³ CAMPICHE Roland, "Croire en Suisse(s)", p. 3.

⁹⁴ CAMPICHE Roland J., DUBACH Alfred, BOVAY Claude, KRÜGGELER Michael, VOLL Peter, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992, p. 35.

⁹⁵ CAMPICHE Roland, *art. cit.*, p. 4.

⁹⁶ *Id.*

plaisir (hédonisme) est typique de la société actuelle : il est logique que cette conjonction ait une influence sur la recomposition du champ religieux.

La croyance apparaît à l'individu moderne comme une possibilité existentielle, mais elle a perdu tout caractère absolutisable. La tradition dominante en Europe est traversée par le syncrétisme. La notion même de transcendance est en pleine mutation et est influencée par ce phénomène syncrétique : le même individu peut très bien jouer sur plusieurs registres religieux pour façonner sa conception de la transcendance. Les Eglises institutions ne doivent pas être écartées de ce processus, mais y jouent au contraire un rôle prépondérant. Elles constituent un réservoir de sens perçu comme étant à la libre disposition des individus : "aujourd'hui, les croyants sont en situation d'ajuster de nouvelles expressions du croire à la tradition reçue."⁹⁷ Campiche repère deux grandes catégories d'individus religieux chrétiens⁹⁸ :

- les chrétiens inclusifs, c'est-à-dire influencés par le syncrétisme, qui défendent une position théiste consistant à reconnaître une transcendance globale;
- les chrétiens exclusifs qui rejettent toute affirmation ne ressortissant pas à une tradition spécifiquement chrétienne.

Statistiquement, autant les premiers que les seconds reconnaissent que les Eglises sont pourvoyeuses de sens à l'intérieur de la société moderne. "La disposition favorable des chrétiens inclusifs – le groupe le plus nombreux et de loin – à l'égard des traditions religieuses et philosophiques longtemps stigmatisées signale la recomposition religieuse en cours."⁹⁹ Il est donc important que l'institution prenne en compte ce besoin d'individualité pour y répondre.

3. 3. Les nouveaux mouvements religieux

Les études effectuées en France, notamment par Danielle Hervieu-Léger et Françoise Champion, corroborent les résultats de l'étude helvétique *Croire en Suisse(s)*, mais sous un autre angle. En effet, on verra que les thèses de la recomposition – ou plutôt, chez elles, du retour du religieux – et de l'individualisation du croire sont également centrales dans leur démarche, mais qu'elles s'attachent à montrer que l'individualisme religieux et le foisonnement de nouveaux mouvement religieux (NMR) ainsi que les nouvelles formes communautaires qu'ils induisent ne sont pas contradictoires, bien au contraire. Sous la même forme théorique, voici quelques éléments tirés de *Vers un nouveau christianisme ?*¹⁰⁰

Le christianisme est en France de plus en plus refoulé dans les marges de la vie sociale et ne peut plus prétendre structurer la communauté humaine ni modeler les consciences individuelles. Statistiquement, la pratique religieuse est en constante régression, mais le

⁹⁷ CAMPICHE Roland, *art. cit.*, p. 13.

⁹⁸ Sans compter les humanistes, les athées et les nouveaux mouvements religieux que prenait en compte l'étude sociologique.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁰ HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise, *op. cit.*

besoin émotionnel de vivre une expérience spirituelle est bien présent : "Perte du christianisme *ou* retour du religieux, perte de la religion *et* retour du sacré ?"¹⁰¹ telle est l'alternative autour de laquelle leur réflexion sur la situation actuelle du christianisme se concentre.

La fascination qu'exerce la vie monastique et le renouveau charismatique sont des signes de la recherche d'un "principe d'ordre (...) capable de fournir un sens à la vie des individus."¹⁰² Les valeurs modernes telles que l'autonomie individuelle et l'indépendance personnelle ne sont pas automatiquement balayées par le concept de communauté. Celle-ci est de plus en plus perçue comme le lieu de l'accomplissement de soi. La pratique religieuse ne se limite donc pas à "une participation programmée par l'Eglise à un culte organisé."¹⁰³ La vie religieuse individuelle est multiforme et la pratique n'est de loin pas le seul critère de l'attachement religieux d'un individu à une communauté. Selon les auteurs, "l'accent mis désormais sur la relation affective avec Dieu, comme source d'épanouissement de la personne et d'enrichissement des relations à autrui, déplace le catholicisme vécu vers un «humanisme transcendant», mettant en jeu une conception éthico-affective du salut, à dominante intra-mondaine."¹⁰⁴ On assiste donc à une "décléricalisation"¹⁰⁵ qui se révèle à partir des années 60-70, tournant décisif dans le processus d'émergence des NMR. Les auteurs relèvent comme traits caractéristiques de cette époque :

- la croissance rapide dans les Eglises officielles des mouvements évangéliques, charismatiques et fondamentalistes;
- l'attractivité croissante des religions orientales;
- l'émergence de groupes visant au développement du "potentiel humain" (méditation transcendantale, scientologie);
- l'émergence de sectes autoritaires centrées sur un leader charismatique.

Ce renouveau religieux "présente une forte densité émotionnelle et communautaire : tous les groupes et mouvements qui en relèvent mettent l'accent sur la ferveur active, sur l'expérience intérieure et sur le soutien qu'un groupe fortement uni, le plus souvent autour d'un guide, d'un maître ou d'un «berger», peut et doit apporter au développement spirituel de chacun de ses membres."¹⁰⁶

La multiplication des communautés au sein du christianisme dans le courant des années 80 ressortit au même phénomène. La plupart de ces communautés contiennent des éléments à la base hétérogènes : par exemple, des valeurs chrétiennes traditionnelles et le développement du "potentiel humain"; ou bien l'importance accordée à la communauté et l'accent sur la démarche individuelle¹⁰⁷. Les NMR sont caractérisés par

¹⁰¹ HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰² *Ibid.*, p. 14.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰⁷ COHEN Martine, "Figures de l'individualisme moderne : le cas de deux communautés issues du mouvement charismatique", *Esprit*, Paris, avril 1986, p. 47-68. L'auteur part de l'hypothèse que l'émergence de l'individu est certes une caractéristique essentielle de la société moderne occidentale, mais

"la conviction que nul ne peut opérer seul cette révolution de soi-même [cette conversion], qu'elle nécessite le support d'une communauté et souvent l'aide d'un guide ou d'un berger déjà avancé dans cette voie. Dans cette perspective, la communauté doit faire plus que de réunir des individus partageant la même conviction : elle doit réaliser entre ses membres et rendre visible dès maintenant quelque chose de ce «monde nouveau» qu'elle attend. Les «relations entre frères» doivent «parler» à tous ceux qu'ils rencontrent, autant et plus que les propos que chacun tient à l'extérieur (...)."108

Dans l'ensemble du champ religieux, les auteurs constatent donc l'expansion d'une religion de communautés émotionnelles dont les traits typiques¹⁰⁹ sont :

- le fait que les notions de choix explicite, d'engagement personnel, de démarche, de conversion sont soulignées. L'individu est appelé à rendre compte de sa démarche devant la communauté. Les liens qui unissent l'individu et la communauté sont très forts, cette dernière jouant le rôle d'amplification communautaire de l'engagement personnel;
- le fait que l'expression répétée de l'adhésion individuelle (le témoignage) devienne un but en soi, le but du regroupement;
- l'importance donnée au langage du corps et à la manifestation physique de la proximité (on se tient par la main, on se donne le "baiser de paix", etc.);
- la méfiance à l'égard de toute formalisation dogmatique ou doctrinale des convictions partagées par le groupe. Les auteurs parlent même de "répulsion pour la religion intellectuelle"¹¹⁰. Cela dénote le rejet des "experts", ce qui cache évidemment une revendication de pouvoir. Le discernement du leader éclairé devient le seul critère de vérification et d'attestation de l'orthodoxie;
- le primat accordé à l'expérience sur toute conformité communautaire objectivement contrôlée. Cela a un lien avec la subjectivation du rapport à la tradition religieuse où chacun puise ce qu'il y trouve d'utile;
- la porosité des frontières des groupes : on peut y entrer et en sortir facilement selon l'évolution du lien affectif. L'état affectif devient l'étalon auquel on juge l'intensité et l'authenticité de l'expérience spirituelle. Mais, comme le charisme du "berger" est par excellence déterminant pour consolider l'adhésion d'un individu lui-même affectivement changeant et que ce charisme est, de fait, faiblement stabilisé, l'engagement dans ces groupes de communautés émotionnelles est typique d'une "socialité religieuse éminemment précaire."¹¹¹

qu'il existe dans la modernité "*plusieurs figures possibles de l'individualisme*" (p. 47) dont les enjeux se situent aussi au niveau social et politique. Par une comparaison entre la communauté de la Fondation et celle du Chemin Neuf, elle cherche à dépasser le cliché qui veut que le retour du religieux soit synonyme de recherche de valeur-refuge ou de réaction intégriste.

¹⁰⁸ HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise, *op. cit.*, pp 156-157.

¹⁰⁹ Nous retrouvons ici certains éléments mis en évidence par les travaux de Campiche, notamment l'importance accordée à l'expérience, à l'utilité et à l'émotion, le caractère fluctuant de l'insertion communautaire et la réinterprétation subjective de la tradition reçue.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 351.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 354.

Enfin, un dernier constat qui concerne plus particulièrement l'individualisme protestant : sur le plan philosophico-psychologique, la modernité se caractérise, selon les auteurs, par la séparation entre le sujet et l'objet, entre la conscience et l'univers. Psychologiquement, cela permet à l'homme de se penser lui-même comme individualité. La reconnaissance de l'individu dans ses dimensions psychoaffectives et dans son "droit à l'épanouissement" est l'une des conséquences les plus récentes de cette modernité. Elle contribue à la déstructuration de tous les groupes (famille, Eglise, village, Etat), l'idéal étant dès lors de se singulariser, d'être différent. "Dans cette société où l'adhésion religieuse est devenue l'objet d'un choix personnel, les individus tendent à se déterminer religieusement en fonction de l'intérêt personnel qu'ils peuvent trouver à ce choix, soit en termes de bien-être psychologique, soit en termes de rationalisation symbolique de leur conditions concrètes d'existence. Cette privatisation de l'expérience religieuse et le caractère volontaire de l'adhésion religieuse, dans une société où l'incorporation à la communauté religieuse n'est plus l'élément constitutif de l'identité individuelle et collective, produisent à la fois la psychologisation des contenus religieux et la transformation des groupes religieux en ce que D. Martin appelle des «associations volontaires»."¹¹² Les auteurs soulignent que ce retour du religieux dénote la recherche d'une rationalité alternative qui se traduit par le choix d'un "type de religiosité compatible, voire même en affinité élective, avec la société moderne, au moins dans certaines de ses caractéristiques."¹¹³ Or, selon elles, l'individualisme fait justement partie de ces "affinités électives" ! Du point de vue de l'histoire de la théologie protestante, elles considèrent les années 60 marquées par une césure importante. Elles se caractérisent en effet par la fin de l'hégémonie barthienne et, dans des années de forte croissance économique, par l'émergence d'une théologie qui cherche la congruence avec la modernité. Sur cette base, elles estiment qu'au moment où "le problème de l'individu et de ses rapports avec la société est si clairement central, la tradition protestante, dans laquelle la notion d'individualisme fut toujours décisive, est susceptible de retrouver une capacité d'influence idéologique. Elle le peut d'autant plus que l'évangélisme protestant, qui est un des pôles de cette recomposition, ne se situe pas dans une perspective de refus absolu de la modernité : à l'inverse du restitutionnisme intégriste catholique, entièrement tourné vers la restauration d'une société chrétienne, l'évangélisme protestant intègre un certain individualisme religieux, en considérant notamment qu'un christianisme authentique ne peut être vécu par les croyants que dans une société où les Eglises affirment nettement leur séparation d'avec l'Etat."¹¹⁴

3. 4. La critique de la thèse de l'individualisme structurel

Jean-Paul Willaime¹¹⁵ entreprend la critique de la thèse que Peter Voll défend dans l'étude *Croire en Suisse(s)*¹¹⁶ et qui pourrait être résumée comme suit : l'individualisme

¹¹² HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise, *op. cit.*, p. 205.

¹¹³ *Ibid.*, p. 217.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 286.

¹¹⁵ WILLAIME Jean-Paul, "Individualisme structurel et religion : limites d'une théorie", *Revue suisse de sociologie*, Zurich, vol. 17 (1991), No 3, pp. 627-634.

¹¹⁶ VOLL Peter, "Prier dans une «caverne de bandits», ou : la religion dans une société tertiaire", in : *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992, pp. 183-216.

structurel étant la caractéristique déterminante de la société moderne tertiarisée, la religion institutionnelle est en voie de marginalisation rapide. L'individualisation religieuse est d'autant plus forte que le degré de tertiarisation de la société est élevé. La religion ressortit alors au domaine des activités privées, liées aux loisirs. Voll a le souci de vérifier empiriquement ses hypothèses en donnant de nombreuses statistiques, ce qui fait reconnaître à Willaime que "l'orientation de l'analyse est donc volontairement unilatérale, ce qui est scientifiquement possible (...)." ¹¹⁷ Cela dit, en interprétant la situation de la religion en Suisse uniquement du point de vue structurel, Voll court le risque de tomber dans l'objectivisme et le déterminisme. Willaime est prêt à reconnaître le fait que l'individualisation est un trait essentiel de la société, mais il se demande s'il faut "en rendre compte d'un point de vue structurel en en faisant la conséquence de la différenciation fonctionnelle ?" ¹¹⁸. Il rappelle que le processus d'individualisation est un phénomène complexe lié à divers facteurs culturels, notamment aux cultures religieuses (Durkheim, Weber). L'organisation rationnelle du travail n'explique pas tout. Cette limitation structurelle amène Voll à analyser les répercussions de l'individualisation sur la religion du point de vue du modèle de la *Sondergesellschaft* ¹¹⁹, comme a tendance à le faire l'Eglise catholique. Willaime souligne que la stratégie protestante a été différente : il a lui-même contribué à l'émergence de l'individualisme, il est lui-même une forme d'individualisme religieux. Il peut donc mieux dialoguer avec la modernité. Le modèle de la *Sondergesellschaft* donne donc l'impression que le processus moderne d'individualisation ne frappe les religions que de l'extérieur !

"Les milieux confessionnels peuvent être désintégrés du point de vue structurel, ne plus fonctionner comme *Sondergesellschaft*, tout en continuant à exercer une profonde influence dans la structuration symbolique." ¹²⁰ L'auteur conteste donc que la religion moderne se réduise à des phénomènes de dissémination individuelle; cela équivaldrait à retomber dans la problématique de la perte, souvent avancée dans les théories de la sécularisation, mais qui manque de pertinence. Certes, le cadre théorique de Voll permet de montrer que la religion ne se perd pas, mais qu'elle s'individualise et que c'est surtout la religion ecclésiastique qui est atteinte. Mais Voll ne distingue pas la religion organisée de la religion ecclésiastique, alors que la première est une notion beaucoup plus large que la seconde. Parler de recul de la religion organisée est aventureux pour Willaime : "Face à une société de services et de loisirs, la religion peut focaliser une aspiration à la communauté : c'est la religiosité de communauté émotionnelle analysée par Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (1986 et 1990)." ¹²¹ Ce qu'il s'agit donc d'étudier, ce sont les nouveaux modes d'organisation du religieux. On ne peut pas conclure de la baisse de participation des individus à la religion institutionnelle une disparition pure et simple de la religiosité institutionnelle. De plus, ce serait sous-estimer le rôle des Eglises dans la vie publique qui demeurent des "institutions socialement reconnues mais à participation limitée" ¹²².

¹¹⁷ WILLAIME Jean-Paul, *art. cit.*, p. 627.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 628.

¹¹⁹ Willaime entend par là une société à part qui se constitue par réaction au processus de différenciation fonctionnelle. Il s'agit donc de la "constitution d'une sous-société particulière visant à contrer l'individualisation en encadrant fortement les personnes." p. 629.

¹²⁰ *Id.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 632.

¹²² *Ibid.*, p. 631.

Willaime soutient donc la thèse suivante : la recomposition de la religion s'effectue sur les deux pôles individuel et institutionnel, sans que ces deux pôles soient forcément articulés. "L'individualisme structurel a une part de pertinence, mais le fait social de l'individualisation du religieux ne doit pas faire oublier la religion dans ses dimensions culturelles et institutionnelles."¹²³

3. 5. "Vers une ère post-chrétienne ?"¹²⁴

Je termine ce panorama avec la position d'Yves Lambert qui présente l'avantage d'élargir la perspective à l'Europe occidentale. Se basant sur la vaste enquête de l'*International Social Survey Program* (ISSP) de 1991 qui portait sur la religion, Lambert fournit dans son article de nombreuses informations sur le profil de l'individu contemporain par rapport au religieux. Comme ses thèses sont très convergentes avec celle des paragraphes précédents, je retiendrai surtout sa mise en évidence de l'importance des aspects confessionnels.

Lambert part de la question de savoir si l'Europe entre ou non dans une "ère post-chrétienne". Pour y répondre, il faut distinguer entre pays mono-confessionnels catholiques, pays mono-confessionnels protestants et pays bi- ou multi-confessionnels. L'auteur procède à cinq constats :

- dans les pays de tradition luthérienne, l'identité religieuse collective est forte, ce qui peut être interprété comme un héritage du principe luthérien du *cujus regio, ejus religio*;
- globalement, le sentiment d'être une personne religieuse est plus lié à la croyance en Dieu qu'au fait d'appartenir à une religion;
- les attitudes envers les Eglises sont très disparates. En gros, la confiance globale est liée à l'implication religieuse personnelle. Le sentiment que les Eglises répondent aux besoins spirituels est proportionnel aux croyances en l'âme et en la résurrection;
- les pays les plus religieux se situent dans la zone catholique, les moins religieux dans la zone protestante. Le type de rapport qu'entretient une Eglise avec l'Etat n'influence que peu ce constat;
- trois pôles se dégagent : attestation pratiquante croyante / incertitude et pratique occasionnelle / incroyance. Ces trois pôles sont représentatifs de trois ensembles typiques : le christianisme confessant qui insiste sur relation personnelle avec Dieu; le christianisme identitaire qui reconnaît un lien référentiel avec une tradition confessionnelle, mais sans que cela implique une adhésion personnelle; et enfin l'humanisme séculier. La Suisse connaît un certain équilibre entre ces deux formes de christianismes, ce qui la rapproche de l'Allemagne, de l'Espagne, du Luxembourg, de l'Autriche et de la Grèce.

Le constat de déchristianisation en Europe est flagrant. Entre 1975 et 1990, le glissement est net, l'appartenance religieuse protestante reculant plus rapidement que dans le monde

¹²³ WILLAIME Jean-Paul, *art. cit.*, p. 633.

¹²⁴ LAMBERT Yves, "Vers une ère post-chrétienne ?", *Futuribles*, Paris, juillet-août 1995, No 200, pp. 85-111. Le titre de son article est tiré de l'ouvrage de POULAT Emile, *L'ère post-chrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994.

catholique. Le taux d'athées convaincus augmente peu, ce qui signifie que la catégorie des indifférents, ceux que Dubied¹²⁵ appellent les athées pratiques, grossit de manière régulière. Par contre, la croyance en l'au-delà a tendance à augmenter et Lambert note avec humour qu'en ce domaine, la croyance au paradis est deux fois plus élevée que celle en l'enfer ! Le degré de confiance dans les Eglises reste assez stable malgré la chute de la pratique. Seuls les sujets sensibles, comme la morale sexuelle par exemple, connaissent un net recul concernant la confiance que les individus portent aux institutions religieuses. On constate sur ce point une individualisation du religieux : l'intervention des Eglises n'est majoritairement admise que pour des causes précises (paix, Tiers-Monde, social). L'individualisation est solidaire de l'évolution des valeurs : celle de l'indépendance arrive en tête chez les Européens. D'autre part, il se confirme que les générations du baby-boom (dès 1945) "qui ont été celles de la contestation politique, de la révolution culturelle et de la libération des mœurs, ont marqué un tournant important."¹²⁶ Les femmes restent en moyenne plus religieuses que les hommes. Un glissement vers le probabilisme et le relativisme s'opère.

Les statistiques sur lesquels Lambert se base démontrent qu'en gros 20% de la population européenne déclarent que la religion compte beaucoup, ce qui correspond à la proportion de chrétiens confessants. Pour ces derniers, la religion demeure une pièce maîtresse de leur système de valeurs. Pour les chrétiens identitaires, elle n'est qu'une référence parmi d'autres. Pour les humanistes séculiers, elle est sans importance ou tout simplement absente de leur système de références. Les plus religieux valorisent le respect de l'autorité, la légalité civique et surtout la famille traditionnelle et la droite modérée. Ils privilégient une morale principielle par rapport à une morale circonstancielle.

Lambert relève lui aussi que l'individualisation du croire ne doit pas être interprétée comme une atomisation religieuse et un pur repli sur le privé : "comme volonté d'autodétermination, elle entraîne aussi des demandes de participation (...)."¹²⁷ Il estime que le christianisme se trouve actuellement à un "tournant axial" (Jaspers), c'est-à-dire dans une phase où il est appelé à repartir sur de nouvelles bases. Le déclin des institutions religieuses et des dogmes est certes inquiétant, ce qui fait répondre Lambert positivement à sa question de départ : oui, nous nous situons dans une ère post-chrétienne. Mais la modernité étant loin de tenir toutes ses promesses et la spiritualité étant une valeur en hausse, le christianisme a les moyens de se redéfinir comme moyen d'épanouissement personnel. Cela est particulièrement vrai pour le protestantisme : "Le processus d'individualisation a bien été un autre élément-clé de ce tournant mais avec des conséquences effectivement très ambivalentes. Tous comptes faits, ce processus aurait eu des effets plutôt défavorables à la religion mais surtout vis-à-vis de la religion institutionnelle et dogmatique, moins en ce qui concerne la foi personnelle. La Réforme protestante a d'ailleurs elle-même été une expression religieuse de l'individualisation (libre examen, sacerdoce universel)."¹²⁸

¹²⁵ DUBIED Pierre-Luigi, *L'athéisme : une maladie spirituelle ?*, Genève, Labor et Fides, 1982.

¹²⁶ LAMBERT Yves, *art. cit.*, p. 99.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 109.

3. 6. Bilan

Je ne ferai ici que quelques brèves remarques, estimant que cet "instantané" sociologique illustre suffisamment la pertinence de ma problématique et des principaux enjeux de mon travail tels que je les ai présentés en introduction.

Cette photographie synchronique de la situation du religieux dans les sociétés occidentales modernes illustre bien la prégnance et la progression des valeurs individualistes. Il ressort des analyses sociologiques que cela entraîne un recul de la religion institutionnelle et une perte de confiance dans les affirmations dogmatiques, mais également que les Eglises institutionnelles peuvent encore compter sur un bon capital culturel, éthique et social. Il apparaît surtout que l'individualisation du croire ne signifie pas la perte de la valeur que représente la communauté, mais bien plutôt une recomposition des modes d'appartenance. Individualisation du croire et nouveaux types de socialité religieuse ne sont pas incompatibles. Je souligne à la fois l'importance accordée par nos contemporains à la spiritualité et à la foi personnelle et les possibilités du christianisme de se redéployer comme moyen d'épanouissement personnel. Enfin, je relève l'importance accordée par les sociologues au protestantisme qui, en raison de son rapport ouvert et dynamique avec la modernité, leur semble représenter une tradition religieuse particulièrement capable de ce redéploiement.

II. Une approche socio-généalogique du phénomène de l'individualisme

1. L'apport de la méthode généalogique de Charles Taylor

Pour parler valablement de l'individualisme, il faut bien reconnaître qu'un instantané sociologique, bien que nécessaire, n'est pas suffisant. Il s'agit aussi d'en décrire la généalogie. Le grand enrichissement que je dois à l'important ouvrage de Charles Taylor *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*¹, c'est d'avoir perçu l'importance d'une mise en perspective diachronique pour montrer l'épaisseur historique du phénomène que je tente d'analyser. Taylor s'attache à décrire la lente formation de l'identité moderne dans la tradition philosophique occidentale. Il ne parle pas directement de l'individualisme², mais, dans la mesure où il relie la notion d'identité notamment à celles d'individualité, d'intériorité et de liberté, son propos concerne mon sujet au cœur duquel ce complexe de notions jouera un rôle important.

Ne retenant que les éléments plus directement en lien avec ma problématique, voici le projet de Taylor, du moins tel que je l'ai compris. Taylor aborde la genèse de l'identité moderne en fonction de trois axes : l'intériorité, l'affirmation de la vie ordinaire et la nature comme source morale. Son objectif est de montrer que l'identité moderne se situe dans des cadres de références inévitables parce qu'elle s'abreuve à des sources morales insoupçonnées aujourd'hui parce que trop pauvrement exprimées par la philosophie contemporaine. Taylor postule que l'évolution de la morale et celle du moi sont inextricablement liées. Il veut réhabiliter une philosophie morale qui ne doit pas s'intéresser seulement à ce qu'il est juste de faire, mais aussi à ce qu'il est bon d'être, ce

¹ TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil (coll. La couleur des idées), 1998, (éd. originale *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; trad. par C. Melançon). On remarquera que l'option retenue pour la traduction du titre de l'ouvrage ("self" traduit par "moi") est pour le moins discutable.

Pendant le semestre d'hiver 2000-2001, j'ai abondamment profité des riches débats du petit groupe de chercheurs des Facultés de théologie romandes que le Professeur Denis Müller a réuni autour de l'ouvrage de Taylor. J'adresse ici toute ma reconnaissance au Professeur Müller et aux membres du groupe, Céline Ehrwein, Sylvain Fattbert et Andreas Peter.

² Dans sa conclusion intitulée *Les conflits de la modernité*, Taylor met bien en évidence que l'individualisme ne se réduit ni à l'atomisme, ni au subjectivisme, ni au relativisme, ni à l'égoïsme. Il invite à voir plutôt dans l'individualisme un phénomène ambivalent, révélant à la fois les progrès et les impasses de la modernité quant au rapport individu-communauté. Taylor me semble donc être anti-atomiste, mais pas anti-individualiste : "Une attention atomiste à nos objectifs individuels dissout la communauté et nous sépare les uns des autres." P. 624. Il s'affirme d'autre part comme anti-subjectiviste et anti-romantique, cf. p 638. Dans sa conclusion, il apparaît certes que Taylor a un fond communautariste : "D'autre part, l'individu a été arraché à une riche communauté de vie et dépend désormais d'un ensemble de relations mobiles, changeantes, révocables, qui ne sont souvent destinées qu'à des fins extrêmement précises. Nous finissons par nous rattacher les uns aux autres grâce à une collection de rôles partiels." P. 625. Cela dit, à la lecture des *Sources du moi*, il me semble abusif d'enfermer Taylor dans la famille des communautaristes. Il défend bien sûr la notion de communauté, mais par son approche universaliste de la question de l'identité, il ne tombe pas dans les travers du communautarisme. En comparaison avec WALZER Michael (*Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998) et surtout MACINTYRE Alasdair (*Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997), il me paraît plus ouvert à la modernité et à son acquis individualiste, même s'il en dénonce les malaises.

qui donne sens à une vie bonne, ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. Son but est de mettre en évidence les "intuitions morales particulièrement profondes, puissantes et universelles."³ Selon lui, les réactions morales ne sont pas seulement des réactions instinctives, mais aussi des reconnaissances implicites d'idées morales. Contre le naturalisme⁴ (sociobiologie) et l'utilitarisme, Taylor défend l'idée qu'aux sources de l'identité moderne existe une "ontologie morale", c'est-à-dire des exigences morales universelles qui servent de base de discussion au sujet des différents modes d'être-au-monde, des exigences fondées elles-mêmes sur des intuitions morales. Taylor prend en exemple le temps de la Réforme où il était possible de penser l'identité en fonction d'une orientation morale exprimée en termes universels. Contrairement à cette époque, la caractéristique de la modernité est l'individualisation de la question de l'identité⁵. Même si certaines questions morales se traduisent encore en termes universels, nous n'estimons plus, en tant que modernes, qu'il va de soi de penser les questions morales ainsi. Les identités sont complexes et pluridimensionnelles : l'individu se situe autant en fonction de l'universel que du particulier. "Le problème se pose donc ainsi : au moyen de quel cadre définitionnel puis-je trouver mes points de repère dans cet espace ? En d'autres termes, nous tenons pour essentiel que l'agent humain existe dans un espace de questions. C'est à ces questions que nos cadres définitionnels apportent des réponses, fournissant du même coup l'horizon à l'intérieur duquel nous savons où nous nous situons et quel sens les choses ont pour nous."⁶ Selon Taylor, ces cadres balisent un espace qui existe indépendamment de notre capacité ou notre incapacité à y trouver nos repères. L'humain se trouve dans la situation inévitable de s'y situer. L'individu ne peut qu'adopter des distinctions qualitatives qui lui sont préexistantes. L'identité "appartient à la catégorie de l'inéluctable, c'est-à-dire qu'il est dans la nature de l'agent humain d'exister dans un espace de questions concernant les biens qu'il estime fortement, espace antérieur à tout choix ou changement culturel contingent."⁷ Son ouvrage va alors s'attacher à retracer, au travers de grandes étapes historiques, la genèse de cette identité moralement située, une genèse marquée par l'intériorisation croissante des sources morales.

Du point de vue méthodologique, Taylor m'a donc aidé à prendre conscience de l'importance de repérer les étapes (les strates historiques) du procès d'individualisation, dans la mesure où les questions liées à l'individualisme ressortissent comme celle de l'identité à ce que Ricoeur nomme les "universaux transhistoriques"⁸. En tant que processus historique de longue durée, le procès d'individualisation vit d'une double histoire, du fait même qu'il est né avant d'avoir été pensé : une histoire sociologique (les comportements, les faits sociaux) et une histoire idéologique (leurs interprétations). Taylor m'a aidé à être attentif aux relations systémiques de rétroactions circulaires

³ TAYLOR Charles, *op. cit.*, p. 17.

⁴ La position naturaliste considère que les cadres de références morales ne sont que des choses que nous inventons ou qui ressortissent à de simples préférences individuelles, et non pas des réponses à des questions qui se posent à l'être humain *a priori*.

⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁷ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁸ RICOEUR Paul, "Le fondamental et l'historique. Notes sur Sources of the Self de Charles Taylor", in : LAFOREST G. et DE LARA P. (éd., dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf – Presses de l'Université de Laval, 1998, pp. 19-34. Ici, p. 31.

qu'entretiennent ces deux niveaux. Une société n'est jamais purement holiste ou individualiste. L'histoire de l'idéal moral de la maîtrise de soi permet, par exemple, de mieux comprendre l'émergence du contractualisme (Rousseau). Voilà pourquoi la méthode de Taylor peut être qualifiée de socio-généalogique, concept que je retiens pour situer mes trois strates historiques qui suivront (univers concentrationnaire nazi, Locke, Luther). Cela dit cette méthode pose des problèmes et la critique de Paul Ricoeur doit être prise en compte.

Aux yeux de Ricoeur il est essentiel de souligner que la réflexion généalogique de Taylor a pour horizon, pour *telos* la mise en évidence du malaise du soi moderne. D'ailleurs, le titre de la conclusion de l'ouvrage de Taylor le révèle bien. Pour Ricoeur, le but du livre n'est donc pas une histoire des mentalités, mais une interprétation de la modernité à partir des trois thèmes structuraux que sont le regard vers le dedans (*Inwardness*, l'intériorité), l'affirmation de la vie ordinaire et la voie de la nature. La mise à plat du présumé herméneutique devrait donc se faire plus clairement en début d'ouvrage. C'est un reproche que l'on peut faire à Taylor que d'obliger le lecteur à le suivre jusqu'à la fin pour le découvrir vraiment. Mais je me demande s'il n'y a pas derrière cette approche une volonté de créer une sorte de suspense qui rende la lecture plus haletante : annoncer trop clairement la couleur dès les premières pages risque de dissuader le lecteur d'aller jusqu'au bout de l'ouvrage (712 pages)⁹ !

Une autre critique de Ricoeur, à laquelle ma démarche peut pareillement être soumise, signale une difficulté repérée dans la structure de l'ouvrage de Taylor : entre la première partie qui situe la méthodologie (la topographie morale) et la seconde sur la généalogie de la modernité, il y a selon Ricoeur un "hiatus épistémologique, au moins apparent, entre le fondamental et l'historique dans la constitution de l'ipséité morale."¹⁰ Méthodologiquement, la première partie sur la topographie morale est synchronique, alors que la seconde est diachronique. Cela suscite, selon lui, des "allées et venues de l'interprétation" et "le survol devient ici la stratégie dominante de l'interprète."¹¹ Comment s'articulent le synchronique et le diachronique ? Selon Ricoeur, Taylor ne s'explique pas vraiment sur ce sujet dans sa "Digression sur l'explication historique" qui constitue le chapitre 12 de son ouvrage; il n'y traite pas à fond du rapport entre le fondamental et l'historique. Ricoeur estime que la méthode de Taylor ne permet pas de saisir vraiment le développement diachronique des idées morales; il reste insatisfait parce que la question du rapport longitudinal entre les phases du développement des idées morales n'est pas prise suffisamment en compte. Ricoeur a raison, en ce sens qu'une telle méthode ne permet pas d'analyses historiques fines; mais est-ce bien le but ? En tous les cas, ce n'est pas le mien dans cette partie de mon travail. Pour Ricoeur, dans le but d'affiner l'analyse des rapports entre fondamental et historique, "il faut prêter une attention particulière au jeu de *rétrospection et d'anticipation qui régit la stratégie*

⁹ En ce qui me concerne, je n'oserais pas comparer mon travail de thèse avec l'œuvre monumentale de Taylor, ni surtout ma modeste connaissance de l'immense champ philosophique concerné avec la sienne, ni, enfin, prétendre tenir en haleine mon lecteur pendant plus de 700 pages; j'ai donc couru le risque de mettre à plat mes présumés herméneutiques d'entrée de jeu : en lien avec la crise de l'institution ecclésiale, mon *telos* se situe dans de nouvelles formes de communautés privilégiant l'intersubjectivité afin de favoriser un renouvellement du sentiment d'appartenance communautaire.

¹⁰ RICOEUR Paul, *art. cit.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

*interprétative des sections historiques des Sources of the Self.*¹² A mon avis, Taylor évoque de manière très pertinente les liens de rétroaction entre conceptions éthiques du soi et phénomènes économiques, sociaux et politiques. Taylor privilégie les relations circulaires entre les différentes composantes du phénomène historique global de l'intériorité, il préfère une explication interprétative plutôt que causale, il se concentre sur les liens de rétroaction entre idéaux et pratiques sociales¹³.

A la fin du *Sens des valeurs*¹⁴, Raymond Boudon souligne un point théorique important pour ma reconstruction généalogique de l'histoire de l'individualité. Il argumente pour le refus d'une distinction sommaire et schématique entre explication et interprétation. Aux yeux de ce qu'il appelle le "positivisme dur", les sciences de la nature viseraient exclusivement à l'explication (les causes) et les sciences humaines à l'interprétation (le sens); chacun de ces domaines étant invité à limiter ses prétentions à sa tâche spécifique. Cette distinction, opérationnelle dans certains cas, ne saurait être valable dans toutes les situations. En sociologie et en histoire, c'est bien à l'explication des causes de tel ou tel phénomène que l'on peut prétendre (comme l'a fait Weber, par exemple). Sur ce point, les sciences humaines partagent la même préoccupation de rigueur et d'objectivité que les sciences de la nature, mais elles s'illusionneraient en pensant échapper à toute démarche interprétative. Car, en plus de chercher à expliquer tel phénomène historique ou telle donnée sociale, elles se posent souvent des questions révélant des jugements de valeurs, c'est-à-dire des questions qui ressortissent au domaine de l'interprétation. Il faut donc, selon Boudon, opter pour un "positivisme doux", qui tienne compte de l'intentionnalité qui "colle à la peau" de toute pensée humaine, et qui ne peut qu'avoir des incidences sur le travail explicatif. Il relève d'autre part, – et il va dans le même sens que Taylor –, que "l'on peut se trouver dans une situation d'interprétation, même lorsqu'on se pose des questions de type causal. Car la causalité de certaines choses est si complexe qu'on ne peut prétendre restituer le réseau causal qui en est responsable dans son intégralité et encore moins apprécier l'importance relative des causes particulières de façon objective."¹⁵ Cette remarque me paraît pertinente concernant mon projet de reconstruction généalogique de l'individualité. C'est tout à fait dans cet état d'esprit¹⁶ que Taylor procède à sa reconstruction historique : il opte pour la méthode interprétative, qu'il juge moins ambitieuse que l'explication historique; il cherche plus à répondre à la question interprétative "qu'est-ce qui a attiré les gens vers une nouvelle forme d'identité de la modernité ?", qu'à la question explicative : "qu'est-ce qui a engendré l'identité moderne ?"¹⁷ Mais il me semble que Taylor maintient néanmoins une certaine prétention à l'explication causale diachronique. Il cherche à articuler ces deux types de questionnement en mettant en relief les relations circulaires qui unissent idées et

¹² RICOEUR Paul, *art. cit.*, p. 28.

¹³ C'est ce que je chercherai à défendre à propos de Paul (partie III) : l'idéal anthropologique basé sur le dogme de la justification par la foi seule doit toujours et encore se réaliser au travers d'une pratique ecclésiale; et c'est selon moi la tâche de la vie chrétienne que de s'y atteler en tentant de maintenir l'aspect subversif et contestataire de ce dogme face, précisément, à des pratiques ecclésiales fortement communautaristes.

¹⁴ BOUDON Raymond, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF (coll. Quadrige), 1999.

¹⁵ *Ibid.*, p. 381.

¹⁶ RICOEUR Paul, *art. cit.* A mon avis, Ricoeur a néanmoins raison de reprocher à Taylor de ne s'expliquer sur ce point que trop brièvement et seulement en milieu d'ouvrage (chapitre 12).

¹⁷ TAYLOR Charles, *op. cit.*, p. 263.

pratiques. Car pour lui, les idées et les pratiques forment toujours "un espace commun de compréhension à l'intérieur duquel nos idées courantes du moi et du bien se sont développées."¹⁸ Est-ce là une réaction contre une certaine herméneutique postmoderne selon laquelle, écrit Boudon, "toute interprétation serait par essence une affaire purement subjective"¹⁹ ? Toujours est-il que je tenterai, en m'aidant de la méthode de Taylor, de proposer une reconstruction généalogique de l'individualité qui, assumant sa dimension interprétative, revendiquera une ambition à l'objectivité et la plausibilité.

La méthode de Taylor pose une autre question, celle du point de vue rétrospectif que je me propose également de développer ici. Comme le fait remarquer Gadamer en évoquant le risque d'une lecture chrétienne de l'humanisme grec : "Le point de départ de ce travail devrait être l'auto-explicitation de la vie grecque présente dans la philosophie classique. Mais même ce point de départ nous apparaît toujours *déjà éclairé* par la conscience morale et la question est de savoir si *l'ombre portée d'un éclairage* permet encore de voir ce qui est au cœur de la conscience grecque de la vie en général."²⁰ Cet exemple incite à la prudence herméneutique et dénonce l'illusion d'une objectivité absolue; mais cela ne doit pas pour autant empêcher le chercheur de développer son point de vue de sujet ! Dans l'ouvrage de Taylor, relève Ricoeur, la série historique est reconstruite à partir de la fin : son long parcours se comprend non pas comme une récapitulation, mais comme une anticipation de ce qui va suivre et qui est implicitement présupposé, à savoir les conséquences de l'intériorisation croissante des sources morales (émergence d'un sujet purement autonome) en philosophie politique (atomisme). Cette remarque m'a fait choisir deux options qui me font prendre quelques distances par rapport à Taylor.

Tout d'abord en proposant d'inverser l'ordre chronologique, c'est-à-dire de partir de la photographie contemporaine de l'individualisme pour procéder à une remontée généalogique. Ma perspective est donc clairement une *reconstruction*.

La seconde option méthodologique concerne le choix de la *fin* à partir de laquelle je procède à ma reconstruction : pour faire court, Taylor la situe au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, là où la tripartition des sources morales (théisme / foi, rationalisme / raison, expressivisme romantique / nature) s'est constituée. A mon avis, le problème se trouve justement dans la manière de situer la fin. Peut-on faire l'économie de ce qui s'est passé au milieu du XX^e siècle pour penser la catégorie d'individu ? Les douze années d'hitlérisme et la Shoah permettent-elles de maintenir en l'état les idéaux de la foi, de la raison et de la nature comme sources morales (comme hyperbiens) ? Le drame des douze années d'hitlérisme nous oblige à penser de manière critique et sceptique les liens entre idées et actions, entre Biens (ou hyperbiens) et attitude concrète à l'égard de l'autre homme. La notion de "Bien" est suffisante pour orienter l'action, mais pas pour en garantir la justesse et la justice. Les nazis eux aussi se réclamaient du Bien de la germanité; le fait de se réclamer d'un Bien n'informe donc pas encore du contenu éthique de ce Bien, de ses potentialités éthiques dans le face à face humain²¹.

¹⁸ TAYLOR Charles, *op. cit.*, p. 268

¹⁹ BOUDON Raymond, *op. cit.*, p. 382.

²⁰ GADAMER Hans-Georg, *Le savoir pratique* (1930), Paris, Vrin, 1994, p. 148. C'est moi qui souligne les passages en italiques.

²¹ Cela fait référence à une position philosophique qui sera développée dans la partie consacrée à Levinas : les idées ne sont jamais assez importantes pour justifier qu'on leur sacrifie des êtres humains. Si c'est l'individu lui-même qui choisit, dans un acte de liberté, de se sacrifier pour une idée, c'est autre chose. Le

Après cette démonstration de barbarie organisée par l'Etat totalitaire national-socialiste, est-il encore pensable de prétendre à un modèle éthique unitaire et exclusif ? L'une des "leçons" (lectures !) à tirer du totalitarisme, n'est-ce pas justement qu'il est toujours mieux de reconnaître l'existence d'une pluralité d'idées, de conceptions du bien ? Cet *a priori* pluraliste ne conduit ni au relativisme ni au subjectivisme; il ne diminue nullement la responsabilité individuelle qui consiste à choisir un Bien, ni la liberté de le considérer *pour soi* comme la "meilleure explication possible" (Taylor). Mais il incrimine toute tentative d'imposer un Bien comme absolu, car dès lors il perd sa qualité de Bien et révèle ses potentialités diaboliques de division. Le pluralisme donne les conditions cadres pour que tout Bien puisse à tout moment et par tout un chacun être soumis à la critique. Ce questionnement explique pourquoi je situe ma perspective à partir d'une autre fin, celle que constitue l'univers concentrationnaire nazi, estimant le phénomène du totalitarisme incontournable pour parler de l'individualisme contemporain.

J'en arrive ainsi à un dernier point critique sur la méthodologie de Taylor : celui qui touche les critères qui président au choix des strates historiques. Si l'on peut, je crois, légitimement s'étonner que Taylor ait négligé la strate historique 1933-1945 pour analyser la formation de l'identité moderne, on ne doit, par contre, pas être trop surpris du choix qu'il opère concernant la strate "théologique" d'Augustin. D'origine catholique et, semble-t-il plus sensible à Platon qu'à Aristote, Taylor choisit Augustin, mais ne dit mot de Paul. Implicitement, il privilégie ainsi la veine johannique et sa tendance à une intériorité à la limite de la gnose, plutôt que la tradition paulinienne d'une intériorité resituée à partir du dogme de la justification par la foi seule. Il s'agit bien sûr d'un choix herméneutique légitime au même titre que celui que j'opère en présentant, à la suite des thèses de Badiou et de Vouga, l'apôtre des nations comme une étape incontournable pour la constitution de l'individualité. "Mon" identité protestante et mes attaches bultmaniennes se révèlent ici, et je l'assume pleinement. J'essayerai de justifier ce choix, dans la partie consacrée à une lecture théologique des deux premiers chapitres de l'épître aux Galates, en montrant comment la justification par la foi, qu'il me semble difficile de négliger en théologie chrétienne, constitue le principe d'individualité par excellence : elle fonde un sujet nouveau et implique une relecture radicale de la notion de communauté et des liens qui relient l'individu au collectif.

En lien avec l'apôtre Paul, je relève une autre remarque de Ricoeur, riche de sens pour ma démarche. Ricoeur constate que l'herméneutique historique de Taylor fait une place à ce qu'il appelle "la pérennité des traces [qui] assure la conjonction entre le caractère historique des conceptions morales et le caractère transhistorique d'universaux de l'éthicité."²² Appliquant sa dialectique entre *mêmeté* et *ipséité*, Ricoeur rappelle que le passé ne laisse pas que des "traces inertes", mais également des "énergies dormantes", des "potentialités non déployées". On peut dès lors se permettre des "anachronismes voulus", essayer de repérer "dans le passé ce qui n'est pas venu à maturité en son propre

but d'un individualisme humaniste, c'est l'être humain en tant qu'individu de chair et de sang, et non pas le principe abstrait de l'humanité. Particularisme et universalisme doivent être pensés dialectiquement, comme a essayé de le faire la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948, en essayant de penser ensemble trois concepts croisés : homme, individu et personne.

²² RICOEUR Paul, *art. cit.*, p. 31.

temps."²³ Il me semble que le Je de l'apôtre, tel qu'il apparaît dans les Galates, ainsi que l'ouverture de Paul à une forme de communauté non plus déterminée par une appartenance ethnique, mais par une relation de face à face avec Dieu en est un magnifique exemple. L'histoire de la Réforme peut également nous offrir un exemple intéressant de ces "potentialités non déployées" : le protestantisme a été, dès ses débuts dans la Réforme luthérienne, non pas une structure ecclésiale, mais un courant de pensée, une culture chrétienne nouvelle qui a déployé ses influences dans les domaines de la théologie, mais aussi de la philosophie et de la politique²⁴. Ce courant de pensée s'est appuyé sur un fondement anthropologique fort et révolutionnaire au début du XVI^e siècle : la liberté de conscience et de pensée de l'individu et sa responsabilité existentielle première devant Dieu. Ces principes constitutifs du courant protestant révèlent les liens structuraux entre individualisme et Réforme. Mais il a fallu attendre le siècle des Lumières et sa promotion de la Raison, et surtout la Révolution française, pour que ces potentialités anthropologiques dormantes se déploient dans les faits et se concrétisent dans une structure politique qui les rende effectives. Jusqu'à la charnière entre XVIII^e et XIX^e siècles, le collectif a gardé tout son pouvoir sur l'individuel. Pour se donner les chances d'interpréter de manière plausible un processus historique d'une telle ampleur, il s'agit donc premièrement de limiter le champ abordé : pour ma part, je procéderai à une reconstruction généalogique dans les limites classiquement imparties à la modernité, c'est-à-dire en remontant jusqu'à la Réforme. Il s'agit, deuxièmement, d'opérer des coupes, de dégager des strates. Celles-ci correspondent à une expression théorique de certaines conceptions de ce qu'est un être humain en tant qu'individu et en tant qu'agent social. Dégager des strates représentatives sert à repérer les ruptures comme les constantes dans ces conceptions anthropologiques. Et ce repérage est lui-même au service d'une herméneutique de l'individualisme contemporain. Cela correspond à ce que Taylor dit de sa propre méthode généalogique : "(...) je cherche seulement à montrer qu'on ne peut comprendre notre société qu'en effectuant une coupe chronologique – comme lorsqu'on effectue une coupe dans le sol pour découvrir que certaines strates sont plus anciennes que d'autres. (...). Pour cette raison, j'ai dû établir un tableau de l'identité moderne en retraçant son histoire. Un instantané aurait omis trop de choses."²⁵

²³ RICOEUR Paul, *art. cit.*, p. 32.

²⁴ Je ne m'étendrai pas ici sur le choix de Locke et de Luther qui, au vu des étapes habituellement retenues par les historiens de l'individualisme, est plus classique. Ce choix exprime ma volonté de mettre en évidence l'ancrage de certaines composantes de l'individualisme dans les conceptions théologiques centrales du courant protestant.

²⁵ TAYLOR Charles, *op. cit.*, p. 620.

2. L'individu concentrationnaire et l'individualisme totalitaire

"(...) nous avons appris combien notre personnalité est fragile, combien, beaucoup plus que notre vie, elle est menacée; au lieu de nous dire : «Rappelle-toi que tu dois mourir», les sages de l'Antiquité auraient mieux fait de nous mettre en garde contre cet autre danger autrement redoutable. S'il est un message que le *Lager* eût pu transmettre aux hommes libres, c'est bien celui-ci : Faites en sorte de ne pas subir dans vos maisons ce qui nous est infligé ici."²⁶

Primo Levi

"Quoi qu'il se soit passé à d'autres époques, l'homme moderne souffre de son incapacité à faire un choix, qu'il croit inévitable, entre la liberté et l'individualisme d'une part, le confort matériel de la technologie moderne et la sécurité d'une société de masse collective d'autre part. A mes yeux, c'est le véritable conflit de notre temps."²⁷

Bruno Bettelheim

Dans mon parcours socio-généalogique sur l'individualisme, je propose de retenir trois grandes étapes²⁸ qui s'écartent quelque peu des étapes "classiques", retenues par les ouvrages de référence de Hayat, Laurent, Taylor et Dumont. A part ce dernier qui consacre un essai à l'hitlérisme²⁹, mais dans une perspective différente de celle que je propose ici, aucun ne parle du phénomène des camps nazis comme d'une étape décisive dans l'histoire de l'individualité. Les douze années du régime hitlérien ont mis pourtant à jour un individualisme sans précédent dans la modernité, celui sécrété par l'univers concentrationnaire du *Lager* et par l'Etat de masse instauré par le totalitarisme nazi³⁰. Il

²⁶ LEVI Primo, *Si c'est un homme* (1946-1947), Paris, Julliard, Pocket, 1987, p. 58.

²⁷ BETTELHEIM Bruno, *Le cœur conscient*, Paris, Laffont, 1972, p. 59.

²⁸ Dans la reconstruction que je propose ici seront abordés l'individualisme concentrationnaire et totalitaire, l'individualisme démocratique et l'idéal des Droits de l'Homme chez Locke et le sacerdoce universel chez Luther.

²⁹ DUMONT Louis, "La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler", in : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil (coll. Esprit), 1983, pp. 132-164.

³⁰ J'aurais bien sûr pu tout aussi bien choisir, pour illustrer l'individualisation contrainte subie par les détenus des camps de concentration, le cas de la Russie bolchevique, particulièrement sous l'ère stalinienne : l'univers concentrationnaire du Goulag a été décrit et analysé, avec une lucidité et un art du récit comparables à ceux de Primo Levi, par CHALAMOV Varlam, *Récits de Kolyma. Quai de l'Enfer*, Paris, La Découverte / Fayard, 1986. Sans parler aussi des analyses d'Alexandre Soljenitsyne ou de Zinoviev sur l'individualisme. J'ai opté pour une approche du seul totalitarisme nazi, d'une part pour ne pas trop amplifier la taille de cette étape, mais d'autre part aussi en raison du fait que, malgré ses connivences

peut paraître contradictoire de parler d'individualisme après tout ce qui a été dit à propos des camps et de leur pouvoir terrifiant de dépersonnalisation. On comprendra pourtant que la situation extrême dans laquelle les déportés étaient jetés détruisait si vite et si radicalement leur système de valeurs qu'elle les contraignait inexorablement à devenir des monades repliées sur elles-mêmes. L'individualisme égoïste n'a semble-t-il jamais été aussi omniprésent qu'au *Lager*. Mais dans ce paragraphe, il sera également question d'un autre individualisme : celui qui s'est trouvé mêlé au succès consternant du totalitarisme étatique nazi, et dont il faudra établir les éventuels liens avec l'individualisme d'origine protestante.

Pour oser quelques considérations sur l'individualisme contemporain, il me semble donc tout simplement impossible d'oublier l'individu concentrationnaire et de faire l'économie d'une réflexion sur les liens possibles entre individualisme et totalitarisme. En fait, j'estime que c'est l'étape socio-généalogique qui peut nous aider à mettre le plus clairement en lumière la profonde ambiguïté de l'individualisme de masse. Comme beaucoup de mes contemporains, je considère que ce qui a marqué le plus profondément la modernité au XX^e siècle, c'est la Shoah et les douze années de l'hitlérisme et de son système concentrationnaire. Cela fait longtemps que ces événements me taraudent, restent en ma conscience comme une épine dans la chair; ils reviennent régulièrement à ma mémoire sous la forme d'une pensée qui ébranle ma foi en l'homme, pourtant éclairée par ma foi dans le Dieu de Jésus-Christ, et l'optimisme humaniste qui m'est naturel. A côté de cet aspect existentiel et émotionnel, je me situe, à ce sujet, dans la ligne intellectuelle défendue par Levinas (cf. partie V) et Hans Jonas³¹ : à mon sens, il n'est plus possible de faire de la théologie ni de la philosophie (et particulièrement dans les domaines de l'anthropologie et de l'éthique) comme si Auschwitz n'avait pas existé. Mais dans le même temps, je m'inscris en faux contre la prétendue fin de la philosophie ou de l'indécence qu'il y aurait à parler d'un Dieu Bon en théologie. Auschwitz réoriente le travail de la pensée en modernité et le rend plus nécessaire que jamais.

Je m'inspirerai ici du témoignage et de l'analyse de Primo Levi que je confronterai avec ceux de Bruno Bettelheim et d'Eugen Kogon, trois auteurs d'origines et de métiers fort différents³², mais qui ont comme points communs l'expérience de la déportation et le besoin de tenter de "comprendre" ce que l'homme a été capable de faire à l'autre homme dans le *Lager* et l'Allemagne nazie. Rapprocher les témoignages de Levi et de Bettelheim me semble pertinent pour approfondir la notion d'individu; en effet tous deux présentent le camp de concentration comme un "laboratoire", une "université" où il leur a été donné de mieux comprendre l'homme en tant qu'"échantillon". Comme le dit Primo Levi, chimiste de profession, "(...) j'ai contracté dans mon métier une habitude qu'on peut juger différemment et définir à volonté humaine ou inhumaine, celle de ne jamais rester indifférent aux personnages que le hasard conduit devant moi. Ce sont des êtres humains, mais aussi des «échantillons», des exemplaires sous enveloppe fermée, qu'il

inhumaines évidentes avec le nazisme, le totalitarisme stalinien a moins directement marqué la culture occidentale qui constitue le cadre – déjà très vaste – de ce travail.

³¹ Je pense ici à l'ouvrage de Hans JONAS, petit en taille, mais grand en implications théologiques, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot & Rivages, 1994.

³² Primo Levi (1919-1987), chimiste et écrivain italien d'origine juive, déporté à Auschwitz-Monowitz; Bruno Bettelheim (1903-1990), psychanalyste américain d'origine juive et autrichienne, déporté à Dachau, puis à Buchenwald; Eugen Kogon (1903-1987), journaliste puis professeur de sciences politiques allemand, déporté à Buchenwald, vraisemblablement d'origine chrétienne.

s'agit de reconnaître, d'analyser et de peser. (...) Le Lager a été une université : il nous a enseigné à regarder autour de nous et à prendre la mesure des hommes."³³

En lien avec la réflexion de Kogon, je ferai aussi brièvement référence à l'essai de Dumont, évoqué plus haut, mais qui ne dit rien de l'univers concentrationnaire en tant que tel; j'en ai retenu quelques éléments parce qu'il s'oppose à l'interprétation majoritaire qui considère l'idéologie nazie comme radicalement anti-individualiste.

Le livre *Survivre*³⁴ du psychanalyste Bruno Bettelheim regroupe plusieurs essais rédigés durant près de quatre décennies. Bettelheim est non seulement célèbre pour ses écrits sur les camps de concentration, où il a été lui-même déporté entre 1938 et 1939, mais surtout pour ses travaux psychanalytiques sur l'autisme infantile. Si je le relève, c'est parce que Bettelheim a justement utilisé certaines de ses analyses sur les camps de concentration pour élaborer une méthode thérapeutique destinée aux enfants autistes. Le point commun de ces deux champs d'investigation est son intérêt pour la constitution du soi humain comme pour sa désintégration possible, thématique qui se rapproche à l'évidence de ma préoccupation dans ce vaste chapitre consacré à la généalogie de l'individualité. Je ferai également référence à son ouvrage intitulé *Le cœur conscient*, où Bettelheim propose des parallèles importants entre les pressions du camp sur les individus, celles subies par la population allemande dans l'Etat totalitaire nazi et celles vécues par les individus dans les sociétés de masse, occidentales et modernes. Bien qu'il définisse nos sociétés comme des espaces sociaux où l'abondance n'a jamais été aussi grande et les libertés aussi nombreuses, Bettelheim part du constat que, face à la question du sens de la vie, elles paraissent mal outillées et laissent les individus qui les composent dans un sentiment de malaise, d'ennui et d'insatisfaction. Et ce sentiment de vide existentiel s'accompagne de celui d'être écrasé par un système devenu trop complexe. Là aussi, ses réflexions rejoignent ma préoccupation méthodologique de saisir le phénomène de l'individualisme contemporain à partir d'un double point de vue : celui de l'intériorité et celui de la socialité de l'individu; c'est parce qu'il se situe à l'interface entre ces deux dimensions de l'humain que le concept d'individualité me semble performant méthodologiquement. La terrifiante expérience qu'il a vécue dans un camp de concentration n'a pas annihilé sa foi en la raison et en la psychanalyse. Mais, elle a enrichi son épistémologie en lui révélant comme nécessaire à une juste interprétation des phénomènes abordés la prise en compte commune du cœur et de la raison : "Il faut que le cœur, s'armant d'audace, imprègne la raison de sa chaleur vitale, même si la raison doit renoncer à sa rigueur logique pour faire place à l'amour et aux pulsations de la vie. (...) D'où le titre de ce livre."³⁵

Un autre apprentissage acquis au camp, c'est la relativisation d'une approche purement psychanalytique des comportements qu'il a pu y observer, tout simplement parce que la

³³ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard (coll. Arcades No 15), 1989, p. 138.

³⁴ BETTELHEIM Bruno, *Survivre*, Paris, Laffont (coll. Pluriel No 8424), 1979. La remarque faite à la note 4 m'incite à souligner que, de même que Chalamov n'a rien à envier à Levi pour la justesse de ses observations de "sociologue amateur", de même Viktor Frankl aurait, autant que Bettelheim et dans le même contexte historique des camps nazis, offert un passionnant témoignage sur le point de vue d'un psychiatre. Cf. FRANKL Viktor, *Un psychiatre déporté témoigne*, Lyon, Editions du Chalet, 1973. Je signale d'emblée que je reprendrai des éléments de cet ouvrage de Frankl dans le cadre de la partie conclusive de cette thèse, consacrée au lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle.

³⁵ BETTELHEIM Bruno, *Le cœur conscient*, p. 12.

psychanalyse n'est pas en mesure de comprendre ce qui contribue à rendre la vie bonne et l'homme bon. En tant que psychanalyste, Bettelheim élargit son point de vue en prenant en compte les incidences d'une société sur les comportements et la personnalité des individus. Devant la faillite des grandes idéologies politiques qui pensaient pouvoir produire des individus bons en construisant une société bonne, il se méfie de tout projet totalisant qui pourrait émaner d'une société de masse. Il a constaté combien variée pouvait être cette influence de l'environnement sur les êtres humains et en conclut qu'en dernière instance, c'est l'homme en tant qu'individu qui est "le facteur décisif de son évolution, quelle que fût la société."³⁶ En ce sens, Bettelheim maintient un individualisme méthodologique : c'est à cet individu-ci qui a eu tel ou tel comportement dans tel ou tel environnement qu'il s'intéresse; et ce n'est qu'à partir de ces observations qu'il va dégager des constantes susceptibles d'éclairer la situation contemporaine de l'homme moderne dans la société de masse. En fin de compte, Bettelheim refuse toute approche unilatérale de la question de l'individualité et de l'intégration ou de la désintégration de la personnalité. Il s'agit de prendre en compte l'être humain en tant qu'individu, c'est-à-dire, *a priori*, en tant qu'être indivisible et unique. S'attacher uniquement à son inconscient, ou à son insertion sociale, mène à des impasses et ne rend pas compte de la complexité de l'être humain et des liens de rétroaction entre conflits intérieurs de l'individu et nature de la société. Revendiquer, à sa suite, une approche plurielle de l'individualité, qui tienne compte de son intériorité comme de sa socialité, me semble indispensable. Ma triple entrée – théologique et philosophique autour de la dimension de l'intériorité, et sociologique en ce qui concerne celle de l'extériorité – privilégie ce type d'approche plurielle.

Dans *Le Cœur conscient*, Bettelheim part donc de l'hypothèse que les pressions qu'ont subies les prisonniers dans les camps de concentration nazis peuvent nous éclairer sur celles que peuvent subir les individus dans toute société de masse. Même si les sociétés occidentales modernes produisent de l'abondance matérielle et accordent "automatiquement" des libertés politiques pour lesquelles des générations entières ont dû se battre, les pressions qui peuvent s'y ressentir ne diffèrent fondamentalement de celles du *Lager* que par leur intensité. Bettelheim voit la société moderne comme marquée par une constante et rapide évolution. Le malaise ressenti par nombre d'individus qui la composent s'explique, selon lui, précisément par le type d'évolution auquel ils sont confrontés : une évolution avant tout technologique et dont la tendance est d'être de plus en plus rapide. Parallèlement à ce phénomène, le contexte idéologique incite les individus à renoncer à la tradition, comprise comme espace de valeurs sûres et éprouvées, leur offrant des sécurités : il faut renoncer à répéter l'identique, il faut créer du Nouveau, bâtir soi-même son projet de vie. L'évolution de la société oriente les individus vers la recherche d'une nouvelle sécurité, certes, mais une sécurité incertaine³⁷, dans la mesure où elle ne se fonde plus que sur leur propre effort de mener une vie bonne, et qu'elle se vit au cœur d'un monde en évolution constante. A l'évidence pour Bettelheim, le progrès, qu'il soit technologique ou social, ne peut contribuer au bonheur de l'être humain que s'il est accompagné d'un accroissement de conscience de soi et

³⁶ BETTELHEIM Bruno *op. cit.*, p. 26.

³⁷ *Ibid.*, p. 48. Cette interprétation de Bettelheim de la société de masse, occidentale et moderne, comme génératrice d'incertitude individuelle n'a fait que se confirmer depuis les années 60. L'ouvrage d'Alain EHRENBURG auquel j'ai fait souvent référence dans la première partie en témoigne : *L'individu incertain* !

d'autonomie. Dans un environnement offrant un haut niveau de vie et un vaste espace de liberté, l'individu a plus que jamais besoin d'une personnalité bien intégrée pour rechercher constamment l'équilibre entre le soi et la société : "L'essence de cette existence autonome réside dans ce sentiment de l'identité, dans la conviction d'être un individu à nul autre semblable, qui entretient des relations chargées de sens avec les personnes de son entourage (...)." ³⁸

Pour revenir à la question des camps, Bettelheim estime que leur création n'a été possible que grâce à la société de masse et à la rapidité de l'évolution technologique. Cette assertion lui fait alors poser la problématique centrale du *Cœur conscient* : "comment survivre à l'époque du machinisme qui a coupé l'homme de l'homme et l'être humain de la nature" ³⁹ ? Cette survie, Bettelheim en voit la possibilité dans la recherche d'une certaine autonomie, qui ne signifie nullement un enfermement en soi : au contraire, le travail de régulation et d'intégration interne de la conscience de soi ne peut s'effectuer que dans l'intersubjectivité, que sur la base de relations de face à face. Mais croire que l'obéissance à des normes sociales suffit pour constituer une individualité forte, c'est-à-dire pour trouver l'équilibre entre intériorité et socialité, est un leurre.

Dans *Survivre*, Bettelheim ouvre sa réflexion sur une autre considération importante à propos de l'homme de la modernité : il est celui qui cherche, par la technologie et le progrès, à occulter l'angoisse de la mort. Projet prométhéen voué à l'échec, puisqu'il "existe une peur omniprésente de l'anéantissement qui menace de s'insinuer d'une façon destructive si on ne parvient pas à la maintenir fermement sous le contrôle de notre conviction des valeurs positives de la vie." ⁴⁰ Dans l'histoire des hommes, les catastrophes naturelles sont venues souvent déstabiliser et remettre en question ce système de conviction. Ce qui fait la terrible spécificité du XX^e siècle, c'est que bien que ces catastrophes elles-mêmes, ainsi que leurs conséquences, soient de plus en plus efficacement maîtrisées par les hommes, ceux-ci sont aussi de plus en plus victimes des cataclysmes dus à leur propre initiative. Les catastrophes naturelles restaient, malgré leur caractère mystérieux et révoltant, en harmonie avec l'image que l'on se faisait de la réalité; elles ne remettaient pas fondamentalement en question la conviction du but et de la signification de la vie. L'impact des holocaustes modernes est tout autre : devant l'impossibilité d'attribuer à Dieu leur origine, ces cataclysmes détruisent radicalement l'image que nous nous faisons du monde et de l'homme. "Comme nous nous rendons compte que ces meurtres massifs sont l'œuvre de l'homme, nous ne pouvons plus leur attribuer un sens profond dont pourraient éventuellement profiter les survivants." ⁴¹ Bien sûr, ces événements impliquent un devoir de mémoire afin de maintenir éveillée en soi la conscience de la barbarie toujours possible; mais je vois mal en effet comment on peut décemment tenter de trouver un sens historique à la Shoah en l'intégrant dans un schéma

³⁸ BETTELHEIM Bruno, *op. cit.*, pp. 87-88. Bettelheim ne conçoit pas l'autonomie comme un culte égocentrique de la personnalité, mais comme une "aptitude intérieure de l'homme à se gouverner lui-même, à rechercher consciencieusement un sens à sa vie (...)." Dans la partie VI consacrée à la confrontation entre Levinas et Bultmann, qui tous deux proposent une interprétation critique du concept d'autonomie, je reprendrai cette vision optimiste de Bettelheim.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ BETTELHEIM Bruno, *Survivre.*, p. 21

⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

téléologique basé sur l'idée de Providence.⁴² Dans sa préface à la terrible confession de Rudolf Hoess⁴³, commandant d'Auschwitz de 1940 à 1943, Geneviève Decrop fait pourtant une remarque fort éclairante à propos du sens historique de ces événements : Auschwitz a démontré que les plus grands massacres ne se font pas sur les champs de bataille, mais dans les coulisses de l'appareil administratif. La question est alors de savoir comment un individu, Hitler, a-t-il pu impliquer dans son entreprise des centaines de milliers de gens. "Là est l'ébranlement d'Auschwitz, sa singularité – non pas une singularité au sens où il s'agirait d'un événement unique destiné à ne jamais plus se reproduire, mais au sens où il ouvre une possibilité nouvelle que l'humanité n'a sans doute pas fini de comprendre et d'explorer." (p. XIX)

S'il est impossible d'attribuer un "sens profond" à la Shoah et à la barbarie nazie, il importe donc de rester vigilants pour qu'une telle possibilité ne se reproduise plus, nulle part. Dans ma perspective, il importe également d'en tirer du sens concernant l'individualité humaine en "situation extrême". C'est à ce projet que s'attelle Bettelheim. En se basant sur sa propre expérience des camps de concentration⁴⁴, il se propose d'analyser la "situation extrême" que la SS y a instituée, situation qu'il définit comme "un ensemble de conditions de vie où nos valeurs et nos mécanismes d'adaptation anciens ne fonctionnent plus."⁴⁵ Cette situation est celle où l'individu humain est dépouillé de tout son "système défensif" (qui allie système de protection psychologique et système de convictions et de valeurs) et où, avec une rapidité hallucinante, il "touche le fond". C'est ce qu'il analyse en écrivant, dès 1942, "Comportement individuel et comportement de masse dans les situations extrêmes", l'essai dont je m'inspire ici.

Il étudie l'impact psychologique sur les prisonniers de la situation extrême suscitée dans les camps par les tortures physiques et psychologiques (malnutrition, violences physiques et verbales, froid, travail forcé, interdiction de tout contact avec l'extérieur, quasi impossibilité d'une quelconque intimité). Le trait éminemment anti-individualiste

⁴² LEVI Primo, *Si c'est un homme*. "Aujourd'hui je pense que le seul fait qu'un Auschwitz ait pu exister devrait interdire à quiconque, de nos jours, de prononcer le mot de Providence : mais il est certain qu'alors [au moment de la libération du camp par les Russes] le souvenir des secours bibliques intervenus dans les pires moments d'adversité passa comme un souffle dans tous les esprits." p. 169.

⁴³ HOESS Rudolf, *Le commandant d'Auschwitz parle*, Paris, La Découverte, 1995. C'est sur le conseil de ses avocats et des personnalités polonaises chargées des enquêtes sur les crimes nazis en Pologne que Rudolf Hoess a écrit cette autobiographie. Il l'a rédigée en prison entre son arrestation et son exécution en avril 1947. Ce qui frappe par rapport à mes thèmes de la responsabilité éthique et de l'humain en l'homme (Grossman), c'est le souci de Hoess d'atténuer sa responsabilité personnelle et de justifier ses actes. Il le fait en rejetant la responsabilité sur le régime nazi et en invoquant son sens de l'obéissance en tant que soldat ainsi que son amour du travail bien fait ! Sa confession ne parvient pas à dissimuler le fanatisme qui l'habite encore. Ainsi il écrit dans les dernières pages de son récit : "Aujourd'hui, je reconnais aussi que l'extermination des Juifs était une erreur, une erreur totale. C'est cet anéantissement en masse qui a attiré sur l'Allemagne la haine du monde entier. Il n'a été d'aucune utilité pour la cause antisémite, bien au contraire, il a permis à la juiverie de se rapprocher de son but final." P. 251 Ce "compte rendu sincère" est une démonstration terrible de la capacité des systèmes idéologiques à faire disparaître en l'individu tout sens de la responsabilité éthique individuelle. La soumission au régime dont il se réclame a conduit Hoess à abdiquer son humanité, en niant celle des autres.

⁴⁴ A la suite de Kogon, il différencie les trois types de camps qui formaient le système de terreur nazi : les camps de travail, les camps de concentration et les camps d'extermination. A noter qu'Auschwitz était les trois à la fois.

⁴⁵ BETTELHEIM Bruno, *Survivre*, p. 25. L'expression "toucher le fond" utilisée ici est commune aux témoignages de Primo Levi (*Si c'est un homme*, p. 27) et de Bruno Bettelheim.

de l'idéologie sous-jacente au système des camps s'exprime dans ses deux principaux objectifs : en punissant le groupe pour des fautes individuelles, briser les prisonniers en tant qu'individus et faire d'eux une masse docile; répandre la terreur dans le reste de la population pour empêcher que des individus s'organisent et résistent⁴⁶. Bettelheim s'intéresse surtout au premier de ces objectifs pour analyser quels types de comportement – privé, individuel et de masse – la situation extrême des camps a générés, et cela depuis le choc initial provoqué par l'injustice de l'arrestation jusqu'au terme du processus d'adaptation à la vie du *Lager*. Il ne donne qu'un exemple (le sien) d'un comportement privé, qu'il nomme ainsi parce qu'il prend sa source dans le passé et la personnalité d'un sujet plutôt que dans l'expérience du camp. Il interprète son besoin de comprendre intellectuellement ce qui lui arrivait au camp comme un type de défense destiné à "mettre sa personnalité à l'abri de la désintégration."⁴⁷ En tant que théologien et croyant, je me suis immédiatement posé la question de savoir si la foi pouvait, comme l'approche intellectuelle, constituer un rempart contre la désintégration. Primo Levi, bien que clairement agnostique, répond affirmativement à ma question : "Le credo, religieux ou politique, n'avait aucune importance : prêtres catholiques ou réformés, rabbins des diverses orthodoxies, sionistes militants, marxistes naïfs ou évolués, témoins de Jéhovah, tous avaient en commun la force salvatrice de leur foi. Leur univers était plus vaste que le nôtre, plus étendu dans l'espace et dans le temps, surtout plus compréhensible : ils possédaient une clé et un point d'appui, un lendemain millénaire pour lequel cela pouvait avoir un sens de se sacrifier, un lieu dans le ciel et sur terre où la justice et la miséricorde avaient triomphé, ou triompheraient dans un avenir peut-être éloigné, mais certain : Moscou ou la Jérusalem céleste, ou la terrestre."⁴⁸

Laissons de côté le troisième type de comportement observable uniquement au niveau d'un groupe, pour se concentrer sur le comportement individuel, défini par Bettelheim comme celui qui, "tout en étant adopté par les individus plus ou moins indépendamment les uns des autres, résulte nettement de l'expérience partagée par tous les prisonniers."⁴⁹ Le phénomène qu'il a constaté le plus fréquemment chez les prisonniers dans les premiers temps de leur incarcération me semble significatif pour mon thème : il s'agit de la cassure du moi, cassure entre le moi qui subissait et le moi qui observait, avec une sorte d'indifférence et de sentiment d'irréalité, ce que la SS lui faisait subir⁵⁰. En ce sens,

⁴⁶ Bettelheim ajoute une dimension, moins pertinente dans ce contexte : fournir aux membres de la Gestapo un laboratoire expérimental et un terrain d'entraînement pour apprendre à perdre tout sentiment d'humanité. C'est dans ce sens que va Hannah Arendt qui estime que la finalité principale de la SS était de faire une gigantesque expérience de laboratoire destinée à étayer les fondements idéologiques de l'hitlérisme. ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴⁷ BETTELHEIM Bruno, *Survivre*, p. 72. Cf. aussi cette citation essentielle : "Ceux qui trouvaient dans leur vie passée une base qui leur permettait de dresser un rempart capable de protéger leur moi s'en tiraient mieux que les autres." p. 81.

⁴⁸ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, p. 143.

⁴⁹ BETTELHEIM Bruno, *ibid.*, p. 70. Comme exemples de comportements individuels, citons la régression infantile, c'est-à-dire la désintégration des individus en tant que personnes adultes, et les comportements mimétiques qui poussaient les prisonniers "anciens" à reproduire ceux de leurs gardiens, tant au niveau des pratiques que des discours idéologiques.

⁵⁰ BETTELHEIM Bruno, *Le cœur conscient*, p. 172 : "Les prisonniers qui en venaient à croire les affirmations répétées des gardes, qu'ils ne quitteraient le camp qu'à l'état de cadavres, et qui avaient la conviction qu'ils n'avaient pas le moindre pouvoir sur leur environnement, devenaient littéralement, des

le système avait atteint son but : diviser intérieurement l'individu qui, comme son nom le suggère, se perd lui-même s'il ne vit pas un minimum de cohérence interne. Mais, chez certains, cette cassure pouvait être en même temps un mécanisme de défense dont le but était de maintenir l'intégrité de sa personne pour retourner dans le monde libre, après cette épreuve, tel qu'on était auparavant.

Il me semble justifié de distinguer méthodologiquement comportement privé et individuel, mais le rapprochement que fait Bettelheim entre la "base" existentielle qui permettait à chaque individu de protéger son moi et le fait de mieux s'en tirer met surtout en évidence l'inégalité de chances et de capacités physiques, psychiques et intellectuelles des individus ! Primo Levi souligne souvent combien la capacité de survivre s'enracinait dans l'atavisme de chaque individu⁵¹. Le *Lager* était par excellence un espace où se révélait le paradoxe de l'individualisme : d'un côté, la SS créait toutes les conditions pour que les prisonniers cessent de penser et d'agir en tant qu'individus, et, de l'autre, ces mêmes conditions extrêmes exacerbaient les individualités "privées", détruisaient toute notion de solidarité et enfermaient chacun dans l'obsession égoïste du *conatus essendi*⁵²: pour persévérer dans mon être, je dois me donner la priorité en toutes choses. "On entrait [au *Lager*] en espérant au moins la solidarité des compagnons de malheur, mais les alliés espérés, sauf des cas spéciaux, étaient absents; il y avait à leur place mille monades scellées, et entre celles-ci une lutte désespérée, dissimulée et continue."⁵³ Bettelheim introduit la dimension du temps pour expliquer ce glissement. Le processus d'adaptation à la vie du camp terminé et l'espoir d'un retour dans un monde libre envolé, la seule question à se poser était : puisque la vie du *Lager* est la vie "réelle", comment y survivre et vivre le moins mal possible ? Ce qui restait d'individuel (au sens de privé, d'unique) dans cette évolution, c'était le temps que chacun mettait à en arriver là. Le camp avait donc réussi à supprimer la dimension de projet dans l'individu concentrationnaire : comme un animal, il concentrait toute sa force vitale sur le présent de la survie. "Nous avons oublié non seulement notre pays et notre culture, mais aussi notre famille, le passé, le futur que nous avons imaginé, parce que, comme les animaux, nous nous étions réduits au moment présent."⁵⁴ Cette implosion de la temporalité subjective affectait gravement les structures de l'intériorité du détenu et perturbait sa perception du temps objectif. En voyant son existence limitée à du "provisoire illimité" (Frankl), il devenait incapable de vivre en vue d'un but; et la perte de toute foi en l'avenir s'accompagnait souvent de la perte du sens de l'existence : une vie sans fin, c'est-à-dire

cadavres ambulants. Dans les camps on les appelait les «musulmans» en attribuant à tort leur comportement à une soumission fataliste à l'environnement analogue à celle qu'on impute aux musulmans." Désintégrés à l'intérieur, ces individus cessaient rapidement de regarder à l'extérieur, c'est-à-dire autour d'eux; ainsi dépouillés de tout système de convictions, ils ne tardaient pas à mourir.

⁵¹ LEVI Primo, *Si c'est un homme*. Levi présente au chapitre 9 intitulé "Les Elus et les damnés" (pp. 93-107) plusieurs exemples de comportements "privés", attribuables autant à l'inné qu'à l'acquis de chaque individu. En insistant sur la stratégie de survie spécifique à chaque individu plutôt que sur un comportement repérable chez plusieurs prisonniers, Levi me semble, sur ce point, plus convaincant que Bettelheim : en situation extrême, c'est l'unicité de chaque individu qui se révèle à un degré extrême.

⁵² Il s'agit d'un concept qui jouera un rôle important dans la pensée d'Emmanuel Levinas, comme on le découvrira plus bas. Dans l'*Ethique* de Spinoza, le *conatus essendi* désigne la tendance ontologique de tout être vivant à persévérer dans son être, la préoccupation fondamentale de tout être particulier pour lui-même.

⁵³ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, p. 38.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

sans terme et sans but, ne valait plus qu'on s'y attache. Privé de cet ailleurs de la temporalité, de cet au-delà du temps intérieur, le détenu perdait donc une ressource essentielle pour survivre : celle que procure le sentiment d'être orienté vers un avenir qui lui est propre.

Bettelheim conclut son analyse psychologique du "laboratoire" de la Gestapo avec une considération d'ordre plus sociologique qui me permettra de passer à la réflexion d'Eugen Kogon. Il relève que ce qui arrivait aux individus dans la situation extrême des camps "était également le lot, sous une forme moins excessive, des habitants du vaste camp de concentration qui s'appelait la grande Allemagne." Selon lui, il était plus facile de résister à la terreur nazie si on agissait en tant qu'individu, et c'est la raison pour laquelle la Gestapo faisait tout pour forcer les individus particuliers à entrer dans des groupes, plus facilement contrôlables. Au niveau psychologique, j'admire son interprétation du camp comme laboratoire "à désintégrer la structure autonome des individus"⁵⁵; mais je reste sceptique, sur le plan sociologique, sur son interprétation de l'idéologie nazie comme unilatéralement anti-individualiste. Il me semble au contraire que l'Allemagne hitlérienne offre un exemple du caractère ambigu de l'individualisme.

Eugen Kogon s'interroge sur la passivité du peuple allemand face au phénomène des camps. Dans son livre de référence sur les camps, *L'Etat SS*⁵⁶, écrit fin 1945, il tente une explication "généalogique" de cette passivité en la mettant en rapport avec l'individualisme protestant. Sa thèse est terrible : il y aurait, selon lui, un lien de causalité entre l'individualisme protestant, la soumission à l'autorité, "naturelle" chez les Allemands, et le silence et la passivité du peuple allemand pendant le régime hitlérien. "Le protestantisme, d'origine allemande et marqué par l'Allemagne, explosion de la conscience individuelle hors des cadres rigides, a encore considérablement renforcé ces tendances⁵⁷ du peuple allemand. Car cette conscience qu'il voyait directement rattachée au Créateur, il l'a cantonnée dans le domaine religieux et ecclésiastique et l'a séparée de la volonté de pouvoir de l'Etat terrestre qui la corrompt, qui est soumis au mal et qui lui paraissait dépendre des lois immanentes du mal qui lui sont propres. Plus énergique était l'autorité qui le tenait en bride, mieux cela valait par conséquent, et plus cela devait plaire à Dieu. Une importante tendance à l'absolutisme en Allemagne est issue de cette conception."⁵⁸ Il me paraît clair que Kogon incrimine ici la théorie des deux règnes de Luther, interprétée certes de manière aberrante, ainsi que le luthéranisme bourgeois, déjà

⁵⁵ BETTELHEIM Bruno, *Survivre*, pp. 108-109.

⁵⁶ KOGON Eugen, *L'Etat SS. Le système des camps de concentration allemands*, Paris, Seuil, 1970. Cf. à ce sujet l'ultime chapitre intitulé "Le peuple allemand et les camps de concentration", pp. 363-380. "Certains travaux de l'historiographie allemande (Martin Broszat) ont contesté récemment la thèse de la soumission complète de la société allemande au régime totalitaire : de larges pans d'autonomie auraient subsisté dans la société civile, à la différence de ce qu'on a pu observer en URSS, où le régime de terreur a été incomparablement plus construit et efficace." DECROP Geneviève, Préface à HOESS Rudolf, *Le commandant d'Auschwitz parle*, Paris, La Découverte, 1995, p. XIII.

⁵⁷ Kogon parle ici de la tendance à privilégier une philosophie idéaliste, à voir "dans toute réalisation concrète une atteinte portée à l'idéal supérieur"; il souligne que la conséquence politique de cette tendance philosophique consiste à se soumettre avec résignation ou à faire preuve de patience à l'égard de l'autorité "en se contentant d'une philosophie du mieux futur", *ibid.*, p. 374.

⁵⁸ *Id.*

dénoncé comme conformisme social et politique par Kierkegaard (cf. partie IV sur Bultmann).⁵⁹

Je rappelle ici qu'il ne s'agit pas de juger péremptoirement un peuple, ni même une époque, mais plutôt d'essayer de comprendre. Bettelheim complète l'analyse de Kogon en rappelant que les camps de concentration créaient une "situation extrême" non seulement à l'intérieur du camp, mais aussi à l'extérieur, c'est-à-dire au cœur des populations soumises par le III^e Reich. Le but des camps était de "terroriser, et, par l'angoisse ainsi créée, de permettre à l'Etat de contrôler les pensées et les actes de ses sujets." Et Bettelheim ajoute : "L'intérêt personnel exige que l'individu essaie de réduire l'angoisse au minimum; la meilleure façon d'y parvenir dans un Etat de masse est de se faire sujet docile et complaisant de l'Etat, ce qui revient à se mettre sous sa coupe."⁶⁰

Paradoxalement, cette attitude s'inspire de conceptions individualistes, mais fait éclater l'individu en compartimentant sa pensée et son action. Loin d'une conception individualiste humaniste qui chercherait, par delà les différentes dimensions de son existence, à penser l'unité de la personne, (à défaut de sa cohérence parfaite qui n'est pas une réalité de ce monde), cette séparation entre convictions religieuses, valeurs morales et engagement citoyen laisse le champ libre à une forme de schizophrénie éthique. Cette conception "schizophrène" compartimente, de manière rigoureuse et étanche, d'un côté la conscience individuelle et les valeurs morales qui y trouvent leur source, et, de l'autre, l'engagement dans le monde et l'attitude civique à l'égard de l'Etat. Sans bien préciser les contours de l'individualisme qu'il incrimine, Kogon estime que cette conception en est la conséquence logique. Kogon relève, sans ironie aucune, que cette conception était en même temps porteuse de valeurs morales dignes et belles : "activité, propreté, amour de l'ordre, fidélité au devoir, conscience de l'honneur et sens de la justice"⁶¹, ce qui fait de l'attitude de passivité servile du peuple allemand "une tragédie sans pareille"; mais il affirme aussi sur l'individualisme régnant dans la société allemande : "Avec une perspective d'efficacité et de succès, l'individu ne voulait plus rien faire, parce qu'il ne trouvait pas les autres individus qui auraient agi de même que lui. C'est ainsi que les règles suprêmes de l'humanité et du Sermon sur la montagne⁶², valables pour chacun de ceux qui ont visage d'homme, ont été lentement recouvertes par un opportunisme né de l'angoisse et dominé par l'angoisse."⁶³ Kogon reconnaît ainsi une certaine valeur à la dimension individuelle en soulignant, en conclusion, que c'est grâce à des individualités fortes (à des personnalités bien intégrées, dirait Bettelheim) que l'honneur a été un tant soit peu sauvé. La même conscience individuelle de soi qui a neutralisé le potentiel de résistance des individus a suscité des engagements individuels extraordinaires. Il évoque la tentative de soulèvement du milieu 1944, "lorsque près de 5000 Allemands

⁵⁹ Alors que Kogon tente d'expliquer la passivité du peuple allemand, Bettelheim s'intéresse plus à ce qui a permis, en amont, d'aboutir "aux formes ultimes de l'Etat hitlérien" : "Il y fallait la conjonction de la technologie moderne, de son culte de l'efficacité au détriment des valeurs humaines et de la philosophie nihiliste du national-socialisme, dont les partisans anti-humanistes voulaient le pouvoir à tout prix." *Le cœur conscient*, p. 122.

⁶⁰ BETTELHEIM Bruno, *Survivre*, pp. 59-60.

⁶¹ KOGON Eugen, *L'Etat SS*, p. 376.

⁶² Sur les deux piliers de la culture occidentale que sont l'humanisme et le christianisme, je reviendrai abondamment dans les parties consacrées à Bultmann et à Levinas.

⁶³ *Ibid.*, p. 378. J'aimerais ici formuler l'hypothèse que l'individualisme qui avait cours dans la société helvétique de l'époque ne devait pas être bien éloigné de l'exemple germanique !

courageux, appartenant à toutes les couches de la société, se sont sacrifiés à l'avenir de l'Allemagne et ont donné le grand exemple du 20 juillet. Leur courage individuel et leur force morale (...) n'auront pas été perdus pour l'Allemagne si elle veut bien comprendre que l'homme et la femme, luttant pour la liberté et la justice – non pas celles de la collectivité, mais celles de tous les individus ! – doivent s'élever jusqu'au risque suprême en écartant toutes les considérations justifiées et même injustifiées."⁶⁴

L'essai de Louis Dumont intitulé "La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler" va dans le même sens que l'interprétation de Kogon. Il considère le racisme idéologique du national-socialisme comme un phénomène typique de la modernité. Sur ce point il est d'accord avec Bettelheim. Mais leurs avis divergent fondamentalement concernant l'interprétation de l'idéologie nazie. Aux yeux de Bettelheim, selon "l'idéologie bien connue de l'Etat nazi, l'individu en tant que tel était inexistant ou sans aucune importance."⁶⁵ Il comprend donc cette idéologie comme clairement "anti-individualiste". L'Etat hitlérien a été l'exemple extrême de ce que peut être un Etat de masse oppressif; il a si bien contribué à désintégrer la personnalité des individus que se justifiait la nécessité qu'il prenne en main de manière autoritaire la conduite de leur vie. Cet état de dépendance, de perte d'autonomie, est anti-individualiste certes; mais Bettelheim note cependant que l'Etat hitlérien "fourguait" de l'individualisme à ses non-sujets en permettant à chacun d'extérioriser ses pulsions instinctuelles d'hostilité, et en créant une sorte de face à face virtuel avec le *Führer* pour renforcer le sentiment d'appartenance à la race germanique.

Selon Dumont, le nazisme n'est qu'un "pseudo-holisme" et combine des traits holistes avec des traits individualistes. Il constituerait ainsi une forme très particulière de l'idéologie individualiste propre à l'Allemagne, dans la mesure où elle se traduit "dans la prétention d'avoir transcendé la contradiction entre l'homme comme être social, notion traditionnelle, et l'homme comme individu de la Réforme, des Lumières et de la Révolution française."⁶⁶

Chez Herder et Fichte⁶⁷, au XIX^e siècle, cette contradiction n'était résolue que sur le plan idéologique. Mais, sous l'influence des grands bouleversement socioéconomiques dûs à

⁶⁴ KOGON Eugen, *op. cit.*, pp. 379-380. Il faut compter, au nombre de ces 5000 courageux individus, le théologien Dietrich Bonhoeffer qui payera cet engagement de sa vie, peu avant la fin de la guerre.

⁶⁵ BETTELHEIM Bruno, *Survivre*, p. 69. Cf. aussi p. 90.

⁶⁶ DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 135.

⁶⁷ Dumont consacre à Herder et Fichte l'étude qui précède celle sur l'hitlérisme et qu'il intitule "Une variation nationale. Le peuple et la nation chez Herder et Fichte." *Ibid.*, pp. 115-131. Il est clair que ni Herder, ni Fichte n'ont promu la domination de l'homme par l'homme. Il n'en reste pas moins, selon Dumont, que le nazisme présente une claire continuité idéologique avec la pensée de Herder et de Fichte, qui ont encensé tous deux l'idée de nation. Pour résumer sa thèse : "Au lieu de faire consister l'histoire dans l'avènement d'une raison désincarnée et partout identique, Herder y voit le jeu contrasté d'individualités culturelles dont chacune constitue une communauté spécifique, un peuple, *Volk*, où l'humanité exprime chaque fois de façon irremplaçable un aspect d'elle-même, et dont le peuple germain, porteur de la culture chrétienne occidentale, est l'exemple moderne." (pp. 117-118). Herder transférerait ainsi l'individualisme au plan d'entités collectives : "Les cultures sont des individus collectifs." (p. 119). Malgré son admiration pour la Révolution française et son attachement à l'idéal égalitaire et universaliste des Lumières, Fichte maintiendrait, quant à lui, un patriotisme suspect; pour lui, "l'universalité caractérise l'esprit allemand" (cité en p. 123), ce qui est une proposition très ambiguë puisqu'elle semble poser une équivalence entre humanité et germanité : je suis essentiellement allemand, et je suis un homme grâce à ma qualité d'allemand !

l'industrialisation de l'Europe, et en réaction contre le modèle collectiviste soviétique, le régime nazi l'a résolue sur le plan des lois et de la structure de l'Etat. Cela a conduit à une forme de totalitarisme individualiste, basé sur un racisme idéologique : dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, on tente de le subordonner à la primauté de la société comme totalité. Dumont va dans le même sens que Kogon : c'est parce que l'individualisme allemand était avant tout spirituel et concernait l'intériorité de l'individu, qu'il laissait intacte et indiscutée l'appartenance à la communauté. "(...) le holisme commande au plan de la communauté, voire de l'Etat, l'individualisme au plan de la culture et de la création."⁶⁸

Pour Dumont, la combinaison entre traits holistes et individualistes se révèle par excellence dans ce qu'Hitler dit de lui-même dans *Mein Kampf*. Hitler y utilise souvent la notion de *Weltanschauung*, ce qui autorise Dumont à parler d'idéologie nazie, au sens de croyance qui oriente l'action. Les deux principaux traits holistes qu'il y repère sont : 1. La notion de *Volksgemeinschaft*⁶⁹ (communauté de race et de culture). Cette notion est le résultat de la fusion des concepts de *Volk* (Herder) et de *Gemeinschaft* (contre la notion de *Gesellschaft*, société d'individus); elle subordonne clairement la communauté à l'idée de race. Il y a holisme, mais un holisme limité à une race. Les liens de l'individu avec la communauté s'expriment en termes raciaux : c'est selon la race à laquelle j'appartiens que je suis dévoué à la collectivité ou égoïstement replié sur moi-même; pour Hitler, le Juif est évidemment un sale individualiste ! Selon Dumont, "(...) Hitler a projeté sur les Juifs la tendance individualiste qu'il sentait en lui-même comme menaçant son dévouement «aryen» à la collectivité." 2. La notion de racisme antisémite : la race est au nationalisme ce que la classe est au marxisme. La lutte des races remplace la lutte des classes, ce qui implique un "darwinisme social : le fort triomphe du faible et là se trouve la mesure des valeurs."⁷⁰ Ce dernier trait holiste a des incidences directes sur une forme d'individualisme idéologique : comme c'est le cas entre les races, entre individus, le rapport de forces est érigé en principe moral et le pouvoir en valeur. Hitler croyait à la lutte de tous contre tous : la "lutte la plus brutale (...) pour la vie, pour le pouvoir ou la domination, pour l'intérêt, voilà où était pour Hitler la vérité ultime de la vie humaine."⁷¹ En considérant l'Etat lui-même comme un moyen pour servir cette fin, Hitler transgressait le contrat social et se révélait un individualiste représentatif de la modernité.

Comme autre trait individualiste, Dumont relève la notion de chef comme référence ultime : elle produit une atomisation sociale qui traduit le tête-à-tête entre la masse et son chef. Et enfin, un trait individualiste, basé paradoxalement sur un principe égalitaire moderne, s'exprime dans l'hostilité à toute notion de rang héréditaire. La soumission à l'autorité et la force (primauté de l'action sur l'idée) sont les seuls critères pour accéder à l'élite. Plus que les rapports de production (marxisme), ce sont les hommes comme individus biologiques, comme exemplaires d'une race qui sont "réels". En tant que

⁶⁸ DUMONT Louis, *op. cit.*, p. 136.

⁶⁹ C'est sur cette notion fondamentale de la *Weltanschauung* hitlérienne que s'est élaborée la différenciation pseudoscientifique entre types humains. Une vision du monde appliquée à une collectivité implique donc une anthropologie. Mais, à tous les types jugés "nuisibles" et "inférieurs", les "scientifiques" nazis n'appliquèrent dans les camps que l'*anthropométrie*. Seuls les aryens ressortissaient au domaine de l'*anthropologie*...!

⁷⁰ *Ibid.*, p. 153 pour les deux citations.

⁷¹ *Ibid.*, p. 154.

victime de cette idéologie, Primo Levi en a fait le terrible constat. En laissant libre cours à la force, un médiocre trouvait le chemin d'une ascension sociale fulgurante, à l'intérieur comme à l'extérieur des camps de concentration : "Les frustrés le recherchaient [le pouvoir] aussi, et c'est encore un élément qui reproduit dans le microcosme du *Lager* le macrocosme de la société totalitaire : dans l'un et l'autre, en effet, en dehors des capacités et du mérite, le pouvoir est concédé généreusement aux individus disposés à rendre hommage à l'autorité hiérarchique, gagnant de cette façon une promotion sociale située, dans d'autres circonstances, hors de leur portée."⁷²

Il me faut maintenant prendre position face à la thèse de Kogon sur le rôle de l'individualisme protestant, thèse que je qualifiais de "terrible". Historiquement, il me paraît réducteur d'incriminer l'individualisme protestant si l'on prétend par là fournir un principe explicatif global de la passivité du peuple allemand pendant les douze années d'hitlérisme (ou de sa soumission à l'idéologie). La relation de causalité directe entre individualisme d'origine protestante (je rappelle que Kogon la situe déjà dans la Réforme allemande) et passivité face au totalitarisme est réductrice. Par contre, si Kogon entend par là décrire les conditions idéologiques cadres qui pourraient expliquer en partie le phénomène, alors pourquoi pas. Si le peuple allemand a massivement adhéré à l'idéologie nazie, c'est aussi bien sûr parce que la frustration ressentie par les Allemands après le Traité de Versailles, et les conditions économiques lamentables dans lesquelles ce Traité, ressenti comme scélérat, avait plongé une grande partie de la population était très puissante; assez puissante pour créer dans l'Allemagne des années 20 et 30 un profond désir de revanche. D'autre part, il faut relever que les principaux meneurs et idéologues nazis étaient plutôt d'origine catholique que protestante, et qu'ils voulaient promouvoir une forme de néo-paganisme plutôt qu'une forme de protestantisme. Ce n'est qu'une hypothèse, mais je pense qu'il faut comprendre la thèse de Kogon dans le contexte où il a écrit cette conclusion : nous sommes fin 45, en plein procès de Nuremberg. Kogon est allemand et chrétien⁷³; il est envahi d'un double sentiment de culpabilité: celui que décrit Levi et qui consiste à souffrir de sa condition de rescapé : pourquoi ai-je survécu, moi, et pas l'autre ? Et celui de constater combien fragile, voire insignifiant, a été le rempart du christianisme et de l'humanisme contre le nazisme. Kogon se montre clairement chrétien dans ses pages de conclusion, un chrétien allemand qui souffre et qui cherche surtout à ne pas faire l'impasse sur les responsabilités de son peuple, de son histoire et de son anthropologie individualiste.

Cela dit, il me paraît stérile de chercher à expliquer l'Allemagne nazie par de soi-disant caractéristiques nationales. Je rejoins ici Bettelheim contre Dumont et, dans une certaine mesure, contre Primo Levi qui considère l'Allemagne en tant que peuple comme un *Sonderfall*. Une explication historique comme je viens de l'esquisser ne résout pas non plus les questions fondamentales que les douze années d'hitlérisme posent à l'humanité tout entière. A la suite de Levi et de Bettelheim qui en proposent les analyses les plus pertinentes, je crois qu'il faut saisir cette période de l'histoire comme une interpellation

⁷² LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, p. 47.

⁷³ Et vraisemblablement catholique-romain, ce qui laisse planer un petit doute sur l'objectivité de sa critique de l'individualisme protestant...! Si je dis "vraisemblablement, c'est parce que je n'ai trouvé de notice à son sujet que dans le dictionnaire de référence des catholiques allemands, le *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 1997, Band VI, p. 170.

adressée à chacun de nous comme individus. Si une telle barbarie a pu avoir lieu, alors elle peut se reproduire (et, hélas !, le Cambodge et le Rwanda notamment en témoignent déjà). Cette période démontre combien il est illusoire de vouloir compter sur la bonne volonté des hommes dès lors qu'ils sont soumis à des contraintes de masse. Aujourd'hui, cela signifie qu'il faut combattre tout ce qui tente de nier le caractère unique de chaque individu, tout ce qui veut classer les êtres humains en catégories, tout ce qui cherche à subordonner leur liberté de penser par eux-mêmes et leur capacité à être responsables de leurs actes à des normes sociales. Ce n'est certes pas l'exclusivité de la foi chrétienne, telle que je la comprends, mais c'est assurément son combat à elle aussi ! Nous vivons une époque formidable, nous évoluons dans une société d'abondance et de liberté, nous nous déchargeons de mille contraintes grâce aux technologies : gardons-nous de jamais laisser l'Etat de masse qui nous offre objectivement tant d'avantages céder à la tentation de la dépersonnalisation, gardons-nous d'oublier que le même système qui nous comble matériellement ne nous décharge pas de la responsabilité individuelle de construire, en relation avec un Autre, le sens de nos vies.

2. 1. Bilan

Ces témoignages doivent nous inciter à suspendre tout jugement moral à l'encontre de ces individus dont la liberté de choix et le sens de la responsabilité au niveau éthique étaient réduits à néant, ou presque. Cela d'autant plus lorsqu'on n'a pas pu vérifier soi-même ce qu'*être humain en situation extrême* signifie. Par contre, il ne faut pas se priver de juger sévèrement le système totalitaire⁷⁴ et de combattre toute tentative de le

⁷⁴ Je suis conscient qu'il est paradoxal de rapprocher le jugement moral porté sur l'attitude des victimes et celui porté sur le système totalitaire qui les oppressait. Cela révèle sans doute le profond malaise où je suis lorsqu'il s'agit d'évoquer la question du jugement porté sur les bourreaux. Il m'est très difficile, je l'avoue, d'appliquer la devise de Grossman "condamner le péché et pardonner le pécheur" à des individus tels que Hoess, le commandant d'Auschwitz auquel j'ai déjà fait référence. Certes, le système totalitaire a réussi à rétrécir la conscience de Hoess au point de le conduire à renier son humanité et de lui faire choisir, sans culpabilité apparente, le voie de l'autojustification dans sa confession écrite en prison. Il arrive à biaiser la question de sa responsabilité individuelle en se présentant comme un "rouage inconscient de l'immense machine d'extermination du III^e Reich." (p. 256). L'argument est classique et ne résout pas la question de la responsabilité individuelle; il témoigne de la terrible "banalité du mal" analysée par Arendt, cf. *op. cit.* Ce que j'ai énormément de mal à tolérer par contre, c'est lorsque Hoess se permet, avec une condescendance effroyable, de juger les membres du *Sonderkommando*, tous des Juifs auxquels étaient confiée la tâche ignoble de la "gestion" des chambres à gaz et des fours crématoires. Ils ne devaient jamais se mêler aux autres détenus et étaient exterminés régulièrement, leur sinistre travail achevé, afin que le secret que voulaient maintenir Himmler et Eichmann autour des chambres à gaz ne soit pas dévoilé. Hoess écrit à leur propos : "(...) étrange était l'attitude des hommes des *Sonderkommandos*. Ils savaient parfaitement qu'après l'achèvement de toute l'opération, ils subiraient le même destin que ces milliers d'hommes de leur race qu'ils avaient aidés à exterminer. Ils étaient animés d'un zèle qui me stupéfiait (...) comme s'ils avaient eux-mêmes partie liée avec les tueurs. (...) Je me suis toujours demandé comment ces Juifs du *Sonderkommando* trouvaient en eux-mêmes la force nécessaire pour accomplir jour et nuit leur horrible besogne. Espéraient-ils qu'un miracle les sauverait, au seuil de la mort ? Ou étaient-ils devenus trop lâches, trop abrutis, après avoir vécu tant d'horreurs, pour mettre fin à leurs jours et pour échapper ainsi à leur atroce existence ? Bien que j'y aie souvent pensé je n'ai pas réussi à trouver l'explication à leur conduite." (pp. 207-209). Hoess ne fait aucune allusion à sa propre responsabilité en tant que commandant du camp d'Auschwitz, c'est-à-dire au fait que c'est lui qui plaçait les membres du *Sonderkommando* dans cette situation de complète déshumanisation ! Il oublie également de mentionner que l'une des rares tentatives de révolte parmi les détenus d'Auschwitz est précisément le fait du *Sonderkommando* : en

reproduire aujourd'hui, sous quelque forme que ce soit. En plus d'une méfiance de principe à l'encontre de la notion d'Etat – indispensable pour organiser la pluralité humaine, mais toujours suspect d'une violence possible, surtout s'il prétend au statut de système totalisant –, je tire de cette première étape socio-généalogique une conviction éthique qui réapparaîtra tout au long de cette thèse : l'essentiel de l'éthique se joue dans le face à face intersubjectif; c'est là que se joue le caractère individuel de la rencontre, c'est la première "communauté" où l'individualité du Je advient. Les principes généraux et universels de l'éthique demandent une relativisation de l'optimisme humaniste et se vérifient chaque fois dans la rencontre interindividuelle. Cette perspective s'inspire ici de l'expérience très concrète d'un Primo Levi qui a exprimé de manière exemplaire la dimension individualiste de l'éthique, dimension qui, paradoxalement, fonde son universalité. Il écrit : "Ce n'est qu'une supposition, moins : l'ombre d'un soupçon : que chacun est le Caïn de son frère, que chacun de nous (mais cette fois je dis nous dans un sens très large, et même universel) a supplanté son prochain et vit à sa place. C'est une supposition, mais elle ronge; elle s'est nichée profondément en toi, comme un ver, on ne la voit pas de l'extérieur, mais elle ronge et crie."⁷⁵ Cette "ombre d'un soupçon" sera analysée en profondeur dans la partie consacrée à Emmanuel Levinas et à ses analyses du visage et du *conatus essendi*. Il s'agira, avec Levinas, d'interroger la notion de "nature humaine" si en vogue dans la modernité contemporaine et qui, comme la nature de la société humaine, est bien "timide et lente à s'écarter des schémas grossiers de la nature; et j'appréciai la conquête que peut représenter, dans l'histoire de la pensée humaine, d'arriver à ne plus voir dans la nature un modèle à suivre mais un bloc informe à sculpter ou un ennemi à qui s'opposer."⁷⁶

Bruno Bettelheim défend lui aussi cette dimension individuelle de l'anthropologie et de l'éthique. En tant que psychanalyste, il est particulièrement sensible à la catégorie d'individu, et c'est à mon sens parce qu'elle reflète bien sa compréhension de la vie humaine comme un "compromis entre des tendances opposées", et parce qu'elle exprime sa conviction qu'une "vie «bonne» consiste à harmoniser ces efforts contraires."⁷⁷ Lui aussi se montre très critique face au système nazi parce que son but était la dépersonnalisation des individus pour les soumettre et détruire ainsi ce qui les constitue : la liberté (qu'il préfère nommer l'autonomie) et la responsabilité individuelles. En désintégrant l'intériorité des individus, le système totalitaire les incitait aux pires formes d'individualisme, celle de l'enfermement en soi et celle de la lutte de chacun contre chacun. Mais condamner un système politique, ce n'est pas incriminer le peuple chez qui il a pris forme. Imputer la responsabilité à un groupe reviendrait à reproduire le même système fasciste que celui qu'on entend combattre. Ce serait également nier ce qui fait, selon Bettelheim, "la dernière, sinon la plus grande des libertés de l'homme : choisir leur attitude face aux circonstances."⁷⁸ En ce sens, son témoignage me semble converger vers celui de Levi : la responsabilité est avant tout une dimension individuelle; elle implique

octobre 1944, il réussit à faire sauter deux crématoires pour ralentir l'œuvre d'extermination. La révolte fut évidemment brutalement écrasée et deux cent cinquante hommes furent exterminés.

⁷⁵ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, p. 80.

⁷⁶ LEVI Primo, *La Trêve*, Paris, Grasset (coll. Les Cahiers rouges), 1966, pp. 43-44. Sous le même titre, ce livre a été adapté au cinéma en 1996 par Francesco Rosi, avec dans le rôle de Primo Levi l'acteur américano-italien John Turturro.

⁷⁷ BETTELHEIM Bruno, *Le cœur conscient*, p. 263.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 180.

une attention tout particulière accordée aux relations intersubjectives, et cela d'autant plus si l'environnement est celui d'une société de masse.

La forme de communauté que je défendrai donc ici se traduira en termes de communion et de rencontre intersubjective. Je défendrai la perspective d'un individualisme éthique qui se montre circonspect face à tout "système"; non pas *a priori*, mais parce que cela est plus *salutaire*, car c'est prioritairement dans le face-à-face humain que se joue la question ultime de l'éthique et que se révèle la "vérité" de la foi chrétienne. Je rappelle que cette critique du système est à comprendre dans le cadre de cette réflexion sur un système totalitaire déshumanisant; tout système étatique ou institutionnel ne peut évidemment pas être assimilé à ce "modèle". Cela dit, je crois que tout système contient intrinsèquement des potentialités de dérives totalitaires. J'aimerais en donner ici un exemple, celui de l'obsession statistique. Dans le système des camps, tout individu était soigneusement fiché et numéroté. Les gardiens nazis et leur molosses (sic !) recevaient un matricule SS, mais gardaient leur nom. Les déportés n'étaient identifiés plus qu'avec leur numéro, tatoué sur l'avant-bras gauche, comme on le ferait d'un troupeau d'animaux (quoique : les chiens nazis avaient droit à un collier avec leur matricule, plutôt qu'un tatouage !). Même les détenus qui arrivaient au camp à l'état de cadavres recevaient un numéro, tatoué alors sur leur front, pour faciliter "l'identification". Cette obsession de la comptabilité nazie illustre bien la conception "biologique" de l'individu que leur système impliquait : l'être humain n'est qu'un exemplaire d'une race ou d'un type humain⁷⁹.

Dans une perspective pratique, je proposerai une reprise de ces éléments dans la partie finale consacrée au lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle. Ce lieu se présentera comme le type de communauté ecclésiale qu'il s'agit de développer et de promouvoir, et cela en fonction de l'individualisation du croire repérable dans nos sociétés occidentales et en cohérence avec ma compréhension radicalement éthique de la foi chrétienne.

Enfin, il s'agira de reprendre la question des liens entre humanisme et christianisme (cf. les parties IV, V et VI, consacrées à Bultmann, Levinas et à la confrontation entre les deux) avec, en toile de fond, l'analyse de cette première étape socio-généalogique; je défendrai l'impossibilité de réduire la foi chrétienne à une pure intériorité spirituelle (individualité) et d'en négliger les impacts éthiques et politiques (socialité).

⁷⁹ Cet exemple m'a été inspiré par la remarquable contribution de ABOUT Ilsen, "La photographie au service du système concentrationnaire national-socialiste (1933-1945)", in : *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, (CHÉROUX Clément, dir.), Paris, Marval, 2001, pp. 29-35.

3. L'individualisme religieux dans la pensée de John Locke

3. 1. Introduction

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment, au XX^e siècle, le totalitarisme est violemment passé à l'acte contre l'individualisme, ou plutôt contre ses idées principales : la liberté, l'égalité, la valeur unique de chaque individu humain. Comme le note Laurent, "la figure du libre individu représente en effet l'ennemi public No 1 des totalitarismes déchaînés : nazisme, fascisme, franquisme et communisme communient dans la haine de la liberté individuelle et la volonté d'en effacer définitivement la trace (la dénonciation constante de l'individualisme par Mussolini est instructive...)." ⁸⁰ Laurent ajoute qu'il est révélateur que ceux qui ont souffert du totalitarisme soient devenus les défenseurs d'un individualisme humaniste et éthique : Popper et Zinoviev, mais aussi Levi et Bettelheim. Je propose maintenant au lecteur de faire un grand saut rétrospectif jusqu'au philosophe protestant anglais John Locke (1632-1704) dont la pensée a inspiré de manière déterminante les bases idéologiques des sociétés démocratiques occidentales modernes ⁸¹. Locke se révèle être une strate théorique essentielle du processus d'individualisation. Sa pensée conjoint l'individualisation intérieure (fondements métaphysiques de l'intériorité) et le nouveau paradigme social de l'indépendance individuelle qui, depuis le XII^e siècle, fait son chemin tant bien que mal en Occident. La liberté de l'individu est placée au centre de tout le système de pensée de Locke : il ouvre la porte à une individualisation constante des pratiques sociales qui aboutiront à des innovations individualistes sur le plan des droits politiques. Les droits de l'homme s'incarneront ainsi en droit de divorcer, en droit de vote, en droit à disposer librement de soi-même, etc.

Locke se révèle également comme un penseur majeur sur les questions de la laïcité et de la sécularisation qui ne sont pas sans lien avec le procès d'individualisation que j'essaie de retracer ici, dans le but de mieux repérer les racines de l'individualisme religieux contemporain. Environ un siècle après sa rédaction, sa *Lettre sur la tolérance* a trouvé une première expression légale dans la Constitution des Etats-Unis d'Amérique. En assurant constitutionnellement la liberté individuelle à exercer un culte, elle "interdit toute tentative d'assistance communautaire dans la sphère de la grâce. Sur la base du fameux premier amendement de la Constitution est proclamée la liberté religieuse et

⁸⁰ LAURENT Alain, "L'édifiante histoire de l'individualisme", *Magazine littéraire*, No 264, Avril 89, p. 36.

⁸¹ Il va de soi que dans la période qui s'étend entre les années 1933-1945 et la fin du XVII^e siècle, d'autres strates auraient pu être retenues comme représentatives dans la généalogie de l'individualisme. Laurent relève que, dans le monde francophone du moins, le conflit de la Première Guerre Mondiale avait secoué le monde intellectuel au point d'inciter certains (Maurras et son traditionalisme, Mounier et son personnalisme) à fustiger l'individualisme. Ces attaques n'étaient que verbales, mais elles ont contribué à entretenir un préjugé négatif à son encontre. Du milieu du XIX^e siècle jusqu'au XX^e siècle, il y a en France une sorte de blanc théorique sur le plan philosophique, alors que les œuvres littéraires offrent par contre de nombreuses figures individualistes (Stendhal, Baudelaire). Au XIX^e siècle, il faut se tourner du côté de Kierkegaard et de Nietzsche qui réagissent, dans des registres et à partir de postulats fort différents, contre la fadeur de l'individualisme petit-bourgeois et l'individualisme de masse. Dans la première moitié du XIX^e siècle, en raison d'une vague de relativisme et de la perte d'influence de la religion, on peut également constater une réaction anti-individualiste (A. Comte, Lamartine, Marx, Tocqueville) qui laisse supposer que la pensée de Locke restait méconnue, bien qu'elle ait contribué à la naissance des Républiques constitutionnelles du XVIII^e siècle et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

l'égalitarisme religieux, ce qui implique que les croyants sont seuls responsables de leur propre salut, seuls à même de reconnaître la valeur d'une organisation religieuse et de s'y attacher volontairement."⁸² Locke, par son combat pour la tolérance religieuse à partir d'une argumentation théologique, induit le principe de laïcité de l'Etat, évident dans nos sociétés contemporaines de plus en plus sécularisées⁸³. Il pose en quelque sorte les fondements philosophiques définissant les conditions politiques qui permettront à l'individualisme religieux de prendre l'ampleur qu'on lui connaît aujourd'hui. Il est de bon ton en Eglise de parler de l'individualisme religieux à partir de ses dérives et de l'assimiler à un fragile bricolage ou à un égocentrisme narcissique. J'espère que ce chapitre sur Locke nous aidera à nous souvenir – et cette mémoire est particulièrement importante dans une Eglise protestante comme celle à laquelle j'appartiens, qui se dit héritière de ce mouvement de pensée libéral – qu'il est le fruit d'un combat politique et philosophique en faveur de la tolérance et que l'argument clé que Locke a invoqué pour le mener est la doctrine de la justification par la foi seule, cœur de la foi chrétienne selon la conception réformée !

Sur le plan anthropologique, on peut dire qu'à partir de Locke l'homme en tant qu'individu se définit de plus en plus comme conscience réflexive de soi. En tant qu'être raisonnable et pensant, il est celui qui peut librement se saisir lui-même comme être pensant et raisonnable dans un mouvement de réflexivité. Dans la pensée, la conscience de soi marque l'humain en l'homme. Locke peut être considéré comme précurseur des idées individualistes par son insistance sur l'expérience personnelle, la liberté individuelle, le caractère central de la conscience, la doctrine de la justification par la foi pour fonder l'idée de tolérance. L'empirisme de Locke suppose chez lui une forme de nominalisme épistémologique : on ne peut pas avoir accès à la connaissance des principes universels, mais seulement à ce que nous révèle l'expérience qui est, par excellence, individuelle. Comme l'origine des idées se situe dans l'expérience de l'esprit, Locke accorde la primauté au point de vue épistémologique de la première personne.

La pensée de Locke est caractérisée par son caractère complexe, non pas au sens où elle serait obscure et hermétique, mais au sens où ses différentes composantes font système. Locke explore l'épistémologie et la notion d'expérience dans son *Essai concernant l'Entendement humain*, la philosophie politique et morale ainsi que l'anthropologie avec ses *Traité du gouvernement civil* et sa *Lettre sur la Tolérance*, et l'herméneutique biblique avec sa *Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*. Le principe qui organise ces différentes dimensions en système de pensée est une pensée philosophique fortement ancrée dans la théologie et la tradition protestantes. C'est ainsi qu'on peut voir en Locke un "empiriste, un partisan de l'individualisme libéral, un chrétien à la fois critique et convaincu", mais "sa pensée ne peut recevoir de caractérisation simple."⁸⁴ Les multiples dimensions de son œuvre ne cessent de s'interpénétrer et l'on ne peut les compartimenter sans leur faire perdre leur pertinence.

⁸² WALZER Michael, *Sphères de Justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Le Seuil, 1997, pp. 343-345.

⁸³ Sans esprit partisan et exclusiviste, ces deux éléments – laïcité de l'Etat et tolérance religieuse – me semblent faire partie de l'héritage du protestantisme, héritage dont je suis fier. Il me paraît significatif que ses idées aient valu à Locke d'être mis à l'Index dès 1734.

⁸⁴ MICHAUD Yves, *Locke*, Paris. PUF (coll. Quadrige), 1998, p. 2.

Locke n'aime pas quitter le terrain de l'expérience pour s'envoler vers les hauteurs des spéculations métaphysiques. Sa philosophie a une visée essentiellement pratique et ouvre des perspectives intéressantes pour trois dimensions importantes de cette thèse. En effet, à ses yeux, le travail philosophique est principalement destiné à comprendre la conduite de l'existence; Locke fournit à la réflexion des éléments fort intéressants sur la question du bon ou mauvais usage de la liberté, thème qui reviendra de manière récurrente dans cette thèse. La seconde dimension qui lui tient à cœur est celle des mécanismes de l'organisation de la vie en société : penser l'individualité de l'être humain sans y intégrer son incontournable socialité lui semble absurde, et nous verrons comment sa théorie politique est pleine d'enseignements non seulement pour comprendre l'idéologie individualiste moderne, mais aussi pour creuser la question des liens qui relient nécessairement l'individu à la communauté. Et enfin, Locke cherche à défendre la foi chrétienne comme religion raisonnable permettant à l'être humain de mieux se comprendre en tant qu'individu dans la Création et dans le monde des humains, et insiste beaucoup sur sa dimension morale. Cette insistance sur la dimension herméneutique et sur l'éthicité fondamentale de la foi apparaîtra régulièrement dans ce travail.

Dans ce chapitre, je m'attacherai surtout au *Deuxième Traité du gouvernement civil* où Locke élabore sa théorie politique. Mais Locke ne part pas du social ou du politique. Ses prémisses sont d'ordre anthropologique et théologique; sans exposer succinctement sa conception de la connaissance humaine et la compréhension de l'individu comme agent qui en découle, il me semble difficile de saisir sa théorie politique. Je présenterai donc quelques éléments de sa pensée qui illustrent sa conception de l'individualité dans sa dimension d'intériorité (conscience de soi, réflexivité, identité) pour ensuite découvrir comment Locke intègre cette vision de l'homme à une théorie sur sa socialité, sur ses liens avec la communauté.

3. 2. Le cadre épistémologique : individu et personne, expérience et raison

C'est en comprenant l'épistémologie de Locke qu'on comprend son anthropologie, et partant sa théorie politique. Quelques éléments sur l'*Essai concernant l'entendement humain* aident donc à comprendre le *Deuxième Traité du Gouvernement civil*. L'individu en tant que concept apparaît explicitement. Il est défini comme "auteur autonome de ses normes et de ses choix grâce à la loi de la nature qu'est la raison et acteur indépendant de sa propre trajectoire dont il est le responsable. L'indépendance trouve son principe et l'autonomie l'effectivité de son pouvoir. De cette féconde interférence surgit l'individu propriétaire sur le produit de sa libre activité (Mac Pherson)."⁸⁵ Mais les critiques ne sont pas unanimes sur la place à accorder à la famille conceptuelle liée à l'individualité : Dunn, Goyard et Michaud mettent en évidence cette dimension de la pensée lockienne. Mais selon Naërt⁸⁶, Locke laisse de nombreux points ouverts sur la question de l'individuation et de la notion de personne. Il n'analyse pas vraiment cette notion. Locke ne dit pas ce qu'est la personne, mais comment elle apparaît comme identité. L'individuel ne serait pas, selon elle, une catégorie lockienne. Ce qui semble pertinent au

⁸⁵ LAURENT Alain, *art. cit.*, p. 36.

⁸⁶ NAËRT Emilienne, *Locke ou la raisonabilité*, Paris, Seghers, 1973, pp. 54ss.

niveau épistémologique ne le sera plus dans la philosophie politique où l'individualité joue un rôle déterminant, comme j'essayerai de le montrer.

Selon Goyard-Fabre, Locke distinguerait dans l'*Essai* la notion d'individu qui désignerait l'être humain singulier dans l'état de nature (niveau anthropologique fondamental) et celle de personne qui qualifierait l'être humain en tant qu'agent moral, capable de répondre de ses actions passées et présentes. "Personne" désignerait l'être humain sous l'angle de sa responsabilité individuelle : "Les termes *individu* et *personne* n'ont pas, pour Locke, la même acception. L'individu est l'être humain singulier à l'état de nature. En revanche, Locke remarque dans l'*Essai concernant l'entendement humain* (II, XXVII, § 26) que le terme de personne est un «terme de barreau qui *approprie* des actions, et le mérite et le démérite de ses actions; et qui, par conséquent, n'appartient qu'à des agents intelligents, capables de loi et de bonheur ou de misère». Il n'y a point de personne sans conscience, poursuit Locke, et c'est en tant que telle que la «personne prend intérêt à des actions passées, en devient *responsable*, les reconnaît pour siennes et se les *impute* sur le même fondement et pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes» (c'est nous qui soulignons)."⁸⁷ Cette distinction sémantique semble peu opératoire dans le *Deuxième Traité*. Comme nous le verrons, Locke utilise bien plus souvent le terme d'individu que celui de personne⁸⁸, et cela autant pour parler de l'être humain à l'état de nature que de l'homme dans sa dimension citoyenne. Je prends acte de cette nuance, mais je continuerai de parler d'individu et d'individualisme, convaincu que ces termes ont tout à fait leur place dans un chapitre sur Locke.

Dans l'*Essai*, Locke s'oppose à l'innéisme de Descartes, c'est-à-dire à la doctrine philosophique qui soutient que les idées sont innées, et particulièrement celle de Dieu et celles qui se rattachent aux principes moraux. Selon l'innéisme, les idées s'imposeraient donc comme des évidences à l'esprit humain. C'est sur ce point que Locke s'oppose radicalement à l'innéisme parce que cette théorie implique que Dieu ou les principes moraux peuvent, voire doivent être reçus sans examen⁸⁹. Or, c'est faire bien peu de cas de la raison que Dieu nous a donnée pour le connaître. Au postulat d'évidence, Locke oppose le travail conscient de la rationalité pour mener par soi-même la recherche de la vérité. Locke ne fait l'économie ni de la tradition ni de la révélation, mais privilégie une dimension plus fondamentale de son point de vue : la liberté de penser par soi-même, l'exercice personnel de la raison. Locke utilise un autre argument basé sur l'observation de la nature humaine au cours de l'histoire : comment croire que les idées morales sont innées lorsque sont commises par l'homme doué de raison les pires abominations contre l'autre homme ? Même si Locke témoigne encore d'un grand optimisme sur la capacité de la raison à faire triompher le bien, son argument me paraît cohérent avec les éléments mis en lumière au chapitre précédent sur l'individu concentrationnaire et l'individualisme totalitaire.

⁸⁷ GOYARD-FABRE Simone, *John Locke et la raison raisonnable*, Paris, Vrin, 1986, cf. note 37, pp. 122-123.

⁸⁸ Il est vrai que Locke semble utiliser plus fréquemment le concept de personne à partir du § 143 du *Deuxième Traité*, où il entre dans le détail de son modèle de société politique. Mais par la suite, il revient souvent à la notion d'individu; il paraît donc impossible de repérer une systématique dans l'usage de ces notions.

⁸⁹ Ce n'est évidemment pas ce que préconise Descartes; il s'agit plutôt d'une dérive issue de sa conception des idées innées.

Locke préfère partir de l'expérience et de l'observation pour chercher la source de nos idées. C'est de nos expériences que nous tirons les matériaux de nos connaissances. Il faut qu'il y ait sensation et réflexion pour qu'il y ait des idées. Les idées laissent comme des impressions sur la "surface" de l'esprit ou comme des reflets sur le tain de son miroir. A l'origine de l'entendement, l'esprit est une *tabula rasa*, il est purement passif, recevant ses idées de ses perceptions externes (les sens) et internes (la raison qui établit la connaissance de l'existence de Dieu et l'intuition qui donne la connaissance de sa propre existence). Il faut ici souligner que pour Locke, l'existence de Dieu et le fait qu'il soit le fondement de la loi ont valeur d'évidence. Il estime la raison suffisante pour en apporter la preuve. Mais Locke se méfie des preuves métaphysiques et reste sceptique face à l'innéisme de Descartes. Il préfère emprunter le chemin de l'expérience qui nous révèle que les connaissances humaines que nous offre la raison sont certes limitées, mais pleinement suffisantes pour accéder à l'évidence de l'existence du Créateur. La thèse de l'existence du Créateur et celle des limites de la connaissance humaine sont connexes : il y a à l'origine de tout un Créateur qui nous a accordé le pouvoir de le connaître, mais pas d'expliquer le monde dans sa totalité; cela permet à Locke d'intégrer la réalité du mal à la reconnaissance de la volonté bonne du Créateur et de laisser ouverte, à côté de la raison, la possibilité de la révélation. Cela dit, pour éviter tout fanatisme enthousiaste, une prétendue révélation doit être jaugée à l'aulne de la raison. L'enthousiasme est contraire à la tolérance, il est contraire à l'amour de la vérité parce qu'il prétend faire l'économie de la raison, et se révèle par là même le fossoyeur de la révélation qui est vraie dès lors qu'un individu peut en rendre compte dans un langage compréhensible par d'autres.

La passivité de l'esprit concerne les idées simples, car l'esprit est également doué d'un pouvoir actif, celui de combiner les idées simples pour en faire des idées complexes. Les idées sont ce que l'esprit aperçoit en lui-même, elles constituent l'objet de notre entendement. Les idées sont *dans* l'esprit et servent à se *représenter* (rendre présent) des choses extérieures. Ce qu'il faut retenir de son *Essai*, c'est l'orientation individualisante qu'il donne à la réflexion philosophique sur le sujet : la source de la connaissance ne se trouve pas dans les livres, mais dans l'expérience que fait le soi en entrant profondément en lui-même pour se contempler. Locke associe le processus de compréhension au mouvement de conscience réflexive, c'est-à-dire à l'introspection. Contre Descartes, Locke ne croit pas à un moi qui serait, en soi, une substance pensante. Au *cogito*, il adjoindrait une dimension de réflexivité : non pas "je pense donc je suis", mais *je sais* que je pense donc je suis ! Je ne peux pas penser sans savoir que je pense, comme je ne peux pas sentir sans savoir que je sens. Il n'y a pas de pensée en soi. Nos idées ne peuvent pas nous dire ce qu'est notre moi, mais seulement la manière dont il nous apparaît. Mais cela dit, il serait abusif de considérer Locke comme un projectiviste : l'esprit n'est pas responsable de la construction de la réalité au sens où, par son mouvement d'intellection, il rendrait les choses réelles. Locke maintient un au-delà de la pensée. Les choses existent réellement hors de notre esprit. Locke invoque d'ailleurs l'évidence de notre expérience pour résoudre cette question qui lui semble purement spéculative. Oui, il existe des corps et la vérité consiste en l'adéquation entre nos idées et la réalité des choses.

Le soi se découvre dans ses actes de réflexion. Et dans la diversité de ses actes de pensée, il se sent toujours un même soi. Par conséquent, le soi est une identité personnelle qui "se définit uniquement par la conscience de soi, *consciousness*,

conscience de soi non pas évanescence mais sentiment de *mes* actions présentes et de *mes* actions passées, actions qui dans leur diversité sont senties comme appartenant au même être, plus précisément à la même personne."⁹⁰ Locke pense l'identité personnelle comme indépendante de l'identité substantielle : je ne suis plus la même substance matérielle qu'il y a vingt ans (mon miroir me le rappelle assez !), mais je me souviens de moi à cette époque et je suis donc la même personne. L'identité personnelle ne peut être expliquée uniquement en fonction d'événements et d'états psychologiques sans recourir à un arrière-fond indispensable : la notion d'histoire qui est bien plus qu'une séquence d'actes, mais qui constitue l'unité d'une vie individuelle dont le sujet peut rendre compte, peut répondre dans un récit. C'est l'élément principal en lien avec la question de la temporalité.

Dans son monumental ouvrage consacré à la formation de l'identité moderne, Taylor consacre un chapitre à Locke intitulé "Le moi ponctuel de Locke"⁹¹. Taylor se base sur sa lecture de *l'Essai* pour faire de Locke une étape déterminante dans la compréhension du sujet humain telle qu'elle se développera dans la réflexion anthropologique des Lumières. "Le sujet du désengagement et de la maîtrise de la raison est devenu pour nous une figure familière de la modernité." (212). Chez Locke, il atteint son plein développement et devient ce que Taylor appelle le moi ponctuel, dont la caractéristique est d'atteindre la maîtrise par le désengagement (objectivation). Locke a rejeté radicalement toute doctrine des Idées innées sur lesquelles un ordre téléologique serait fondé⁹². Ce faisant, Locke entreprend de déconstruire l'épistémologie de son époque, à savoir de remettre en question les synthèses d'idées qui nous servent à expliquer le monde. Le sujet ne doit plus accepter des principes innés, mais se désengager le plus possible pour ne garder que les fondements liés aux "idées élémentaires de l'expérience, de la sensation, et de la réflexion." (220). Locke va plus loin que Descartes en ce sens que l'objectivation ne concerne plus seulement le monde des choses, mais l'activité de l'esprit lui-même. Selon Taylor, Locke réifie ainsi l'esprit. Les idées ne sont plus que des objets inertes dans l'esprit qui les organise. Locke en déduit une conception de l'agent responsable de lui-même : la connaissance n'est authentique que si nous la développons nous-mêmes. Cela suppose de parler à la première personne, de se désengager de ses propres croyances pour les soumettre à l'examen de la raison procédurale. Ce modèle est donc très réticent à l'autorité et favorable à la liberté individuelle : penser par soi-même, c'est fonder le principe de l'engagement individuel du protestantisme. La vision objectivante et antitéléologique de Locke influe sur sa théorie morale; chez Locke, la motivation au bien s'en trouve profondément transformée. Comme la volonté nous permet de discerner le désir le plus fort et donc le bien le plus grand (hédonisme), cela permet au sujet de se désengager de lui-même et de ses habitudes sur tous les plans, y compris le plan moral, afin de se reconstruire une vision personnelle du monde par la raison. Le sujet peut donc intervenir sur soi-même dans le but de changer (volontarisme théologique). Puisque le soi peut être objectivé, l'agent peut pour le changer agir par la

⁹⁰ NAËRT Emilienne, *op. cit.*, p. 53.

⁹¹ TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, pp. 211-272.

⁹² Dans le *Deuxième Traité*, on verra au contraire que la vocation de l'homme est de conformer, par la raison, son existence à la loi naturelle. Contrairement à ce que soutient Taylor, l'existence humaine est donc bien orientée vers un télos !

raison, la maîtrise rationnelle et la volonté : c'est la position du moi ponctuel, "le vrai «moi» est «sans étendue»; il n'est nulle part sinon dans le pouvoir de fixer les choses comme objets. Ce pouvoir réside dans la conscience." (227). L'épistémologie lockienne va avoir une influence certaine sur la conception moderne de l'identité, notamment sur la notion de discipline de soi (refonte de soi). C'est à lui qu'on doit l'idéal de la responsabilité rationnelle de soi. Cette manière de procéder fait tellement partie de notre compréhension de nous-mêmes que ce n'est qu'à partir de cette prise de distance que nous parlons aujourd'hui du "moi", du "je" ou de l'"ego".

3. 3. Le *Deuxième Traité du gouvernement civil*⁹³ : philosophie politique et morale

Dans les *Traités*, Locke en appelle à la raison raisonnable, – contre la raison d'Etat ! – pour présenter "une nouvelle conception de l'autorité politique gouvernementale, [qui] ne pourrait désormais opprimer ni la liberté ni la conscience."⁹⁴ Bien que Locke témoigne d'une pensée qui n'aime pas évoluer dans l'abstrait, mais qui cherche au contraire à coller aux événements et aux changements sociaux, les deux *Traités* sont, plus que des écrits de circonstance⁹⁵, le fruit de toute une vie de réflexion et d'engagement philosophique au service de la raison et du bien-être social. Selon Dunn, Locke fait fusionner dans les *Traités* deux attitudes : son "constitutionnalisme conventionnel" et son "individualisme religieux plus personnel"⁹⁶. Ils fournissent les bases d'une véritable théorie politique, d'une réflexion sur les fondements du pouvoir politique. Je m'attacherai ici uniquement au *Deuxième Traité* dans lequel Fuchs et Stucki reconnaissent l'ancêtre des Déclarations des Droits de l'homme de la fin du XVIII^e siècle⁹⁷.

Locke entreprend dans son *Deuxième Traité* une critique de la théorie de Filmer (§ 52ss) qui nous permettra de mieux saisir ce qui est en jeu. Selon Filmer, Dieu aurait, dans sa Providence, institué des structures éternelles d'autorité. L'autorité serait un droit transmis de manière génétique et détenu par une poignée d'individus. Ceux-ci sont investis d'une autorité qu'on ne peut contester puisqu'elle fait partie de l'ordre de la création tel que Dieu l'a voulu. Locke oppose à la théorie de Filmer une théologie naturelle basée sur l'idée d'égalité naturelle de tous les hommes entre eux, car tous ont reçu la vocation de s'approprier individuellement les devoirs religieux auxquels Dieu les appelle, et la raison pour connaître les vérités morales du christianisme (§ 57). La seule juridiction ou domination à laquelle tous sont soumis est celle de Dieu. C'est devant lui seul qu'ils ont à répondre librement de leur existence. Le grand devoir qui les met tous à égalité est celui de faire un choix personnel, subjectif et autonome pour accomplir ensuite les devoirs

⁹³ Suivant les usages de la critique, je signalerai les références au texte de Locke en fonction de sa structuration en paragraphes, sans mention préalable du chiffre II (pour *Deuxième Traité*), superflu puisque je ne travaille que sur celui-ci.

⁹⁴ GOYARD-FABRE Simone, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁵ Contre l'hypothèse que Locke aurait écrit le *Traité du Gouvernement civil*, au moment de la Révolution de 1688, uniquement dans l'intention de condamner l'absolutisme de Jacques II et de légitimer Guillaume d'Orange.

⁹⁶ DUNN John, *La pensée politique de John Locke*, Paris, PUF (coll. Léviathan), 1991, p. 66.

⁹⁷ FUCHS Eric & STUCKI Pierre-André, *Au nom de l'autre, Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1985, pp. 73ss.

morales qui s'y attachent (§ 54). C'est de ce principe que Locke déduit le principe du *one man, one vote*, c'est-à-dire la nécessité de prendre en compte chaque individu dans l'ordre politique. Mais Dunn note qu'il "ne faut pas voir là le signe d'une quelconque aspiration profonde de Locke à instituer la démocratie de masse, à «faire voter la nation toute entière» (...). Il faut plutôt envisager un ensemble de rapports que tous les hommes concernés pourraient théoriquement reconnaître distinctement comme nécessaires à l'accomplissement de l'objectif que Dieu a assigné à chacun d'entre eux."⁹⁸ Contre Filmer qui argumente pour légitimer l'absolutisme en fonction de son origine divine, Locke préfère s'intéresser à la question de savoir à qui le pouvoir doit être confié et à quoi il sert, plutôt qu'à celle de savoir d'où il vient. Le pouvoir politique appartient au peuple et il est celui qui donne le droit de faire des lois (§ 3). "En ce sens, l'état de nature n'est pas une origine historique mais la raison du gouvernement civil, l'explication de la forme qu'il prend. Il n'y aura pas à s'étonner si l'on découvre finalement que le gouvernement civil est la forme institutionnalisée de l'état de nature."⁹⁹

Même s'il ne le cite pas explicitement, on perçoit clairement que Locke s'oppose à Thomas Hobbes concernant la définition de ce fameux état de nature. Chez Hobbes, l'état de nature se confond avec l'état de guerre, alors qu'il est, chez Locke, l'interruption de l'état de guerre (§ 19). L'état de nature reflète la volonté du Créateur qui n'a pas créé le monde pour que les hommes s'y entredéchirent, mais pour qu'ils y atteignent le bonheur. L'état de nature constitue donc le modèle de référence de la société politique, et c'est à partir de lui que Locke s'efforcera de penser le gouvernement civil comme la réalisation des fins déjà présentes dans l'état de nature¹⁰⁰.

Locke embraye donc son raisonnement politique à partir d'une vision positive de l'état de nature, un état où l'être humain est originairement en relation avec la loi naturelle. La condition naturelle des hommes est un état de liberté parfaite et d'égalité : liberté de disposer d'eux-mêmes et de leurs biens dans la plus parfaite indépendance; égalité, car personne ne peut prétendre assujettir ou subordonner un autre. L'état de nature est le fruit de la volonté du Créateur ce qui implique une obligation de préserver la vie, la sienne et celle des autres. Mais "la loi naturelle ne s'inscrit pas d'elle-même dans la réalité."¹⁰¹ Elle en appelle à la responsabilité des hommes qui doivent la faire exister, la conserver, s'y attacher, la faire appliquer pour ne pas laisser le règne de la violence s'imposer, l'état de guerre s'installer. Locke justifie le recours à la violence ou à la punition pour ramener à la raison ceux qui s'opposent sciemment à la loi naturelle et transgressent le droit naturel (§ 8, 16ss).

Pour Locke, l'état de nature n'est pas un état de guerre, d'inimitié et de destruction, mais c'est un état de parfaite liberté. De liberté, mais pas de licence, car la loi de nature qui est loi de la droite raison est la mesure de la liberté. Il n'y a pas de liberté sans loi. La loi n'existe pas pour abolir la liberté, mais pour l'orienter en la rendant raisonnable, et par là même créer les conditions de sa réalisation, aménager la coexistence entre plusieurs libertés individuelles (§ 57). La loi est donc là pour préserver et accroître la liberté. Pour

⁹⁸ DUNN John, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁹ MICHAUD Yves, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁰ MICHAUD Yves, *ibid.*, p. 115 : "Les fins dernières de la politique sont les fins de l'individu, et celui-ci n'a rien de plus pressé que de retourner à ses occupations. Bref, la politique idéale est celle qui se fait la plus discrète possible, celle qui se fait oublier, un simple cadre d'action pour l'individu, celle qui reproduit les conditions d'un état de nature où justement il n'y avait pas de politique."

¹⁰¹ FUCHS Eric & STUCKI Pierre-André, *op. cit.*, p. 74.

que toutes les libertés et les égalités individuelles puissent coexister, il faut une loi positive et claire pour tous, mais aussi un législateur impartial et compétent pour régler les différends et une puissance pour faire respecter la loi (§ 131). Tout cela dans le but de "sauvegarder mutuellement leurs vies, leurs libertés et leurs fortunes, ce que je désigne sous le nom général de propriété"¹⁰² (§ 123), dans le but de conserver ce que chacun a en propre. Le corps politique sera donc le fruit du consentement d'hommes libres (§ 99). Sur ce point, Locke s'oppose à nouveau radicalement à Hobbes : le pacte social n'annihile pas les droits naturels des individus. Au contraire, ceux-ci n'aliènent pas leurs droits en entrant dans la société civile, mais confient seulement au législateur le soin de sauvegarder leur vie, leur liberté et leurs biens ainsi que ceux des autres. Ils renoncent ainsi à la vendetta personnelle. Même si Locke est partisan d'une monarchie constitutionnelle, il considère que le pouvoir suprême est le législatif parce qu'il est l'émanation de la volonté du peuple : en dernière instance, la souveraineté appartient au

¹⁰² Locke consacre certes les § 25 à 52 du *Deuxième Traité* au droit de chacun à posséder des "biens" ou des "choses", mais ce serait commettre un contresens que de comprendre que Locke ne parle que des biens matériels. Son propos est général : propriété (*property*) désigne bien plus souvent tout ce que l'homme possède en propre – sa vie, sa liberté, son égalité, ses droits, ses biens, etc. Même si l'individualisme économique n'est pas ici le sujet principal, il est important de souligner que la théorie politique de Locke va favoriser le développement du capitalisme dans les démocraties occidentales. Avant Marx, Locke établit que le fondement de la propriété est le travail. La terre est le bien commun à toute l'humanité, il n'y a donc pas de droit à sa propriété. Par contre, ce que l'individu a reçu en propre, c'est sa personne particulière : ma personne est ma propriété et je suis le seul à avoir des droits sur elle, de même que je suis le seul à avoir des droits sur le travail que produisent mes mains. Chaque fois que l'homme mêle son travail à la nature, il y adjoint quelque chose qui lui appartient en propre, et donc il se l'approprie. La propriété ne peut donc être pour Locke que privée, car le travail est l'œuvre d'un sujet qui introduit par son biais une particularité dans ce qui était indifférencié : l'homme "(...) porte en lui-même la justification principale de la propriété, parce qu'il est son propre maître et le propriétaire de sa personne, de ce qu'elle fait et du travail qu'elle accomplit." (§ 44) Locke donne un élément d'explication sur l'origine des inégalités sociales entre les hommes en invoquant d'abord l'invention de la monnaie qui rend possible la thésaurisation, puis la volonté humaine d'agrandir ses possessions : "(...) là, en effet, par consentement mutuel, les hommes ont élaboré et adopté un procédé qui permet à chacun, légitimement et sans causer de tort, de posséder plus qu'il ne peut utiliser lui-même : pour le surplus, il reçoit de l'or et de l'argent, qu'on peut thésauriser sans nuire à personne (...)." (§ 50). Selon WALZER Michael, *op. cit.*, l'argent a un caractère polymorphe qui n'est pas d'abord une "perversion moderne", mais une "constante de la vie humaine." (p. 155) Chacun individuellement a le droit de disposer de ses biens dans la mesure où ils sont le fruit de ses efforts, de son travail. Or, il s'agit d'organiser cette foisonnante pluralité sous forme d'un marché où les objets s'échangent, s'achètent, voire se donnent. Locke est responsable de l'idée "qu'il n'y a pas de processus de répartition plus efficace, pas de meilleure façon de rassembler les individus, hommes et femmes, autour des choses qu'ils considèrent utiles ou plaisantes." (pp. 155-156), mais certainement pas de celle qui accorde au marché une puissance tyrannique sur toutes les autres sphères de la vie humaine en société ! A la suite de Michaud, je m'oppose à l'interprétation de MACPHERSON Crawford B., *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1976, qui voit en Locke une étape décisive dans la montée de la société bourgeoise d'accumulation. Il formerait, selon Macpherson, le noyau initial du système libéral démocratique en prônant un individualisme possessif, c'est-à-dire un système social où l'individu n'est plus l'élément d'un ensemble social plus large, mais devient le propriétaire – de sa propre vie, de ses capacités. L'individualisme possessif suppose que l'individu ne doit rien à la société qui n'est qu'un vaste marché compétitif où l'individu rencontre les autres individus au travers de relations dont la finalité est l'échange et l'accumulation de biens. D'après MICHAUD, *op. cit.*, l'interprétation de Macpherson ne colle pas à la pensée de Locke qui n'est pas une "idéologie de l'accumulation capitaliste." (p. 97) Commentant l'interprétation de Tully, contradictoire de celle de Macpherson, Michaud écrit : "Ce monde [celui que décrit Locke] est précisément celui que dut détruire le capitalisme pour s'imposer." (p. 104)

peuple et tout pouvoir politique ne peut qu'être délégué, confié par le peuple à certains en vue de sa sauvegarde. Le critère de justice d'un pouvoir politique, c'est le salut du peuple, sa sauvegarde et son bien-être; c'est lui qui justifie parfois le droit de résistance du peuple, lorsque l'exécutif ou le législatif ne remplissent pas leur mission primordiale.

Il faut se souvenir que Locke ne dissocie jamais anthropologie et politique. Il élabore sa théorie politique à partir d'une conception de l'état naturel de la condition humaine. Comme je l'ai déjà indiqué, le *Deuxième Traité* s'inscrit en faux contre Hobbes et sa théorie de l'Etat-Léviathan pour pallier la violence naturelle du genre humain. Mais c'est sur la définition de l'humain qu'il faut préciser encore leur divergence. Hobbes défend une conception atomiste de la nature humaine; l'état de nature est celui de la guerre de tous contre tous, puisque "entre des individus égaux, ayant mêmes besoins, mêmes désirs et mêmes moyens pour les satisfaire, s'établit nécessairement un rapport de forces."¹⁰³ Dans la ligne du *conatus essendi* de Spinoza, Hobbes défend un individualisme égoïste et surtout mécaniste, c'est-à-dire dénué de toute dimension morale ou métaphysique. Il ne faut pas négliger le fait que pour Hobbes la définition de l'état de nature est une hypothèse méthodologique. Elle n'est pas l'objet d'une connaissance de fait, mais une base à partir de laquelle on peut répondre à la question : qu'advierait-il de la société des hommes, si ou lorsqu'il n'y a plus de pouvoir à craindre ou de loi à observer ? Locke part lui aussi de l'individu, mais lui assigne d'emblée une valeur morale et métaphysique, ce qui lui permet de défendre une conception qui se rapproche de l'individualisme éthique. Locke ne cherche pas à cerner l'état de nature à titre de simple hypothèse, mais à le définir comme une réalité factuelle, déduite de l'expérience (§ 15). Pourtant, il recourt lui aussi à la théorie puisqu'il commence par définir l'état de nature non pas à partir de ce qu'il constate dans la réalité phénoménale, mais à partir de la condition originelle de l'espèce humaine, telle que Dieu l'a voulue dès la Création du monde. Il désigne donc l'état de perfection voulu par Dieu dès l'origine, l'âge d'or de l'humanité. Cet état naturel est d'ordre social (ce n'est que dans un deuxième temps qu'il sera aussi politique), car Dieu n'a pas créé l'homme pour qu'il vive isolé de ses semblables, mais comme être essentiellement social (§ 77ss). A l'origine, la nature de l'homme est inscrite dans une communauté éthique primordiale. L'individualité de l'être humain n'a pas de sens pour Locke sans la socialité qui lui est conjointe. En chaque homme comme individu est inscrite la nécessité de l'expérience de l'autre (§ 4-6) et c'est de là que Locke déduit la liberté et l'égalité fondamentale de tous les individus (§ 4), qui leur servent justement à accomplir leur socialité. Ayant reçu la liberté et l'égalité comme facultés naturelles, l'homme doit en faire le meilleur usage possible pour permettre la vie en commun. C'est la manière dont il doit assumer sa responsabilité envers Dieu et répondre à la vocation que Dieu lui assigne dans sa loi. La dimension sociale de l'individu n'est pas un simple fait à constater, mais une vocation à assumer : c'est là qu'apparaît chez Locke un trait à la fois individualiste et éthique. Pour répondre à sa vocation, l'individu reçoit la liberté et la raison pour prendre en charge la conduite de sa propre existence (§ 4-6). S'attacher par la raison à la loi naturelle, c'est contribuer au bonheur humain individuel et collectif. Chaque individu reçoit son existence et est seul habilité à conserver sa vie et ses biens propres. L'individu n'est pas une monade isolée, mais appartient par nature au grand tout de l'humanité. A ce titre, et

¹⁰³ GOYARD-FABRE Simone, *op. cit.*, p. 112.

lorsque sa propre conservation ne fait pas problème, il a par conséquent le devoir d'user de sa liberté¹⁰⁴ pour veiller à la conservation des autres hommes. Alors que chez Hobbes, l'individu n'est tenu d'observer la loi naturelle que s'il est sûr que son partenaire fera de même, pour Locke, "l'individu n'est pas seulement tenu d'observer lui-même la loi naturelle, il est encore responsable de la faire respecter autour de lui, dans le monde humain, de contribuer à la faire exister. Sa responsabilité n'est pas seulement morale, mais aussi politique."¹⁰⁵ Ainsi est coupable aux yeux de Locke non pas celui qui se soucie de satisfaire ses intérêts personnels (l'individualiste égoïste), mais celui qui cherche à substituer à la loi naturelle celle de la violence et de la force (totalitarisme). L'homme n'est pas un loup pour l'homme (Hobbes), ni un gros poisson qui mange les poissons plus petits que lui (Spinoza, *conatus essendi*) : lorsqu'il agit, il ne peut faire abstraction d'autrui, sinon il se nie lui-même dans le cadre de la loi naturelle. Son action dans le monde est marquée par une incontournable dualité. Il ne peut agir pour lui-même sans en même temps engager "nécessairement une conception de ce que sont et de ce que doivent être les relations entre les hommes."¹⁰⁶ Il ne peut revendiquer sa liberté individuelle et permettre que celle de son voisin soit bafouée. Ce qui est bon et juste pour lui l'est aussi pour l'autre. "L'individualisme moral est ainsi le principe de la vie sociale."¹⁰⁷ L'état de nature est un état de convivialité et de paix et ce qui est la marque et la grandeur de l'homme, c'est le sens de l'obligation face à la loi que chacun s'impose à soi-même en vue du bien commun. Sur ce point, la théorie de Locke suppose que règne un minimum de confiance entre les hommes, une confiance qui permette de ne plus concevoir les relations en termes de calcul d'intérêt, mais de rencontres fructueuses où la parole donnée est une valeur en soi. Cette confiance permet à l'individu de prendre l'initiative dans le mouvement éthique à l'égard de l'autre.

Mais Locke n'est pas pour autant un idéaliste; il voit bien que l'individu isolé est constamment en danger de perdre sa liberté ou de se voir spolié de ses biens. Il conçoit l'état de nature comme celui d'une parfaite liberté et égalité, mais il ne manque pas de prendre en compte les difficultés réelles rencontrées par l'application de la loi naturelle dans la société des hommes et l'insécurité dans laquelle cela plonge l'individu. Il faut donc conclure un pacte social, basé sur la volonté consciente de chaque individu de devoir limiter sa liberté pour sauvegarder ce qui leur est propre et pour vivre en société. Mais personne n'est en droit de contraindre qui que ce soit à entrer dans ce pacte. "Le seul procédé qui permette à quiconque de se dévêtir de sa liberté naturelle et d'*endosser les liens de la société civile*, c'est de passer une convention avec d'autres hommes (...). Quand des hommes en nombre quelconque, grâce au consentement individuel de

¹⁰⁴ Et, on le verra, user de la force contre ceux qui entrent en état de guerre. Locke pense le droit de résistance à partir de prémisses théologiques et anthropologiques individualistes. Au § 21, on voit combien Locke fait confiance à la conscience individuelle comme critère pour décider si on est dans son bon droit en s'opposant par la violence à la violence d'autrui : "De tout cela, je suis seul juge moi-même, en ma propre conscience, car, lorsque viendra le grand jour, j'en répondrai devant le juge suprême de tous les hommes. " C'est la relation individuelle de chacun avec Dieu qui constitue le véritable forum où l'homme a à répondre de sa liberté reçue. Dieu est le juge éternel, celui devant lequel chacun doit répondre de ses actes, de sa manière d'avoir rendu effective la loi naturelle. La loi naturelle oblige, mais cette obligation n'est pas en contradiction avec les fins des hommes puisqu'au contraire elle rend possible leur accomplissement.

¹⁰⁵ FUCHS Eric & STUCKI Pierre-André, *op. cit.*, p. 75.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰⁷ GOYARD-FABRE Simone, *op. cit.*, p. 116.

chacun, instituent une *communauté*, ils donnent à cette *communauté*, par là même, les caractères d'un corps unique et le pouvoir d'agir comme un corps unique, c'est-à-dire seulement comme la majorité le veut et le décide. La force qui meut une association, c'est toujours le consentement des individus qui la composent." (§ 95-96) Le pacte social n'est donc absolument pas incompatible avec l'autonomie individuelle, pour autant qu'un consentement mutuel soit à l'origine du pacte. Ce consentement doit avoir un point d'ancrage pour permettre à la loi naturelle de se déployer. Chez Locke, il est triple : la loi, le législateur pour l'appliquer et un pouvoir exécutif pour la faire respecter¹⁰⁸ (§ 123ss). Les lois établies dans une société sont l'instrument grâce auquel les hommes poursuivent leur objectif qui est de jouir de leur propriété sans danger. L'autorité de la loi n'est donc pas imposée d'en haut, mais consentie par le bas, par la majorité des hommes qui se lient par un contrat pour vivre en société. La liberté est première, mais les hommes doivent engager leur responsabilité pour lui permettre d'exister, et cette responsabilité se traduit dans le souci de respecter et de faire respecter les lois établies par consentement mutuel, c'est-à-dire via la sanction du pouvoir législatif qui a été élu par les citoyens. La parole donnée est première par rapport à la puissance pour organiser les relations entre les hommes. Le respect de cette priorité permet de les vivre dans le souci de la justice pour chacun. Mais cette priorité permet aussi à Locke de rappeler le fondement théologique de la loi : la loi humaine doit être en conformité avec la loi naturelle. Or celle-ci est exprimée par une parole attribuée à Dieu, le Créateur et le juge de tous les hommes. On ne peut être interpellé par la loi humaine sans en même temps être interpellé par la Loi de Dieu qui en est la source. Locke induit la dimension de la responsabilité dans sa conception de l'homme politique : de même que l'individu entre dans le contrat social par une parole personnelle librement exprimée et qu'il doit répondre de cette parole qui l'engage, de même il est dans une relation d'interlocution avec Dieu qui lui adresse sa Loi, Loi devant laquelle il doit répondre de sa manière de vivre et de respecter la loi naturelle, expression de la volonté divine.

Des choix philosophiques et théologiques ont donc conduit à des choix politiques. Avec le chapitre précédent, j'ai voulu rappeler la faillite possible de l'Etat de droit, mais j'espère que le lecteur aura compris qu'il n'était pas question d'en déduire l'impossibilité de fait ! Au contraire, l'individualisme totalitaire et le système des camps ont démontré comment certaines conceptions de l'être humain avaient la capacité de plonger les hommes dans un état de guerre propice à faire perdre à certains le sens de leur propre humanité. En ce sens, John Locke et Thomas Hobbes pourraient être vus comme les représentants des deux grandes traditions dont nous sommes les héritiers dans les sociétés occidentales contemporaines. L'une qui postule l'exigence éthique comme limite du politique, limite qui se traduit chez Locke par la notion de loi transcendante. Cette tradition exprimerait la vision optimiste du politique, conçu comme le lieu du débat public et de l'expression des droits individuels de tout homme. L'autre qui subordonne l'exigence éthique à une conception utilitariste du pouvoir (la raison d'Etat), ce que Hobbes développera à partir de sa conception de l'état de nature comme état de guerre de tous contre tous. Cette tradition défendant la nécessité d'un pouvoir absolu pour organiser la pluralité humaine exprimerait la version pessimiste du politique, conçu comme lieu de la ruse, de la force et de l'expression des droits du plus fort.

¹⁰⁸ Locke hiérarchise ces trois pouvoirs dans l'ordre suivant : législatif, judiciaire, exécutif. Cet ordre permet la connexion entre la liberté individuelle et l'insertion politique.

3. 4. Le fondement théologique de l'individualisme lockien

Locke proclame sur un mode théologique les droits autonomes de tous les hommes et c'est à partir d'un point de vue individualiste qu'il réfléchit dans le *Deuxième Traité* à la question des limites de l'autorité politique : "Ce qui confère un statut normatif aux communautés politiques humaines, ce sont des nécessités sociologiques de l'accomplissement du devoir religieux, défini de la façon la plus rationaliste. (...). Ce que la société doit faire pour les individus, sa fonction essentielle, c'est de leur donner la possibilité d'accomplir leurs devoirs religieux dans un contexte de «plaisirs innocents» aussi généralisés que le progrès économique peut le permettre."¹⁰⁹ L'individualisme théologique de Locke est la condition logique préalable de l'obligation individuelle. Le cadre général de l'action des individus dans la société est garanti par la religion. Locke insiste beaucoup sur la prérogative de l'individu auquel est reconnu le pouvoir individuel d'accomplir la loi de nature; il insiste aussi sur l'importance du sentiment que l'individu doit éprouver, celui d'avoir consenti librement, en tant que membre individuel de la société, à la convention qui le relie aux autres. Il y a individualisation du droit et parallèlement individualisation du devoir. Le droit (liberté) n'est pas prioritaire sur le devoir (responsabilité), mais indissolublement conjoint à lui : l'étendue du droit se juge à sa cohérence avec le devoir principal qui consiste précisément à faire son devoir selon la vocation adressée par Dieu. C'est dans un cadre théologique que Locke pense l'égalité et la liberté : la liberté est la condition nécessaire pour la recherche des vérités religieuses, mais aussi pour leur mise en pratique et pour comprendre l'esprit dans lequel il convient d'accomplir ses devoirs religieux devant Dieu. La raison éclaire la conscience de l'homme non pas seulement sur *ce qu'il* faut faire, mais sur *pourquoi* il faut le faire. La liberté est posée d'abord, mais ce n'est que parce qu'elle est nécessaire pour assumer la responsabilité de la vocation. La notion de vocation rappelle que si l'individu entretient un rapport d'obligation avec la loi, c'est parce que celle-ci l'appelle à défendre des valeurs présentées comme valeurs qui viennent de Dieu. La vocation définit les composantes terrestres du devoir humain, ce qui sous-entend une compréhension de la vocation comme sacerdoce universel. L'existence a pour Locke une finalité morale, son but ultime est l'accès au salut. Cette conception de Locke illustre bien le fait qu'il comprend la rationalité de l'existence humaine comme indissociable d'une croyance en la réalité d'une vie future. Locke ne conçoit pas le salut en termes d'ici et de maintenant. C'est la question de son salut dans l'au-delà qui oriente l'existence humaine. La responsabilité actuelle de l'individu devant Dieu a une dimension eschatologique.

Le postulat théologique de départ de la théorie politique de Locke est donc que la nature humaine, comme toute chose dans le monde, répond à des déterminations essentielles établies par Dieu, le Créateur. Mais elles n'impliquent nullement une causalité linéaire et mécanique. La loi de Dieu ne fait pas des hommes des automates programmés. Elle fournit au contraire un cadre où l'homme est appelé à agir dans la liberté et la responsabilité. Elle détermine un ordre ontologique, mais ne nie pas la liberté humaine puisque celle-ci est précisément inscrite dans cet ordre. Or, dans la mesure où la liberté est inscrite dans l'ordre voulu par Dieu le Législateur, elle a un sens moral et métaphysique. Elle *est* une valeur parce que c'est Dieu qui lui en a assigné une. La loi de

¹⁰⁹ DUNN John, *op. cit.*, pp. 132-133.

Dieu est la loi de nature à laquelle l'homme doit se conformer pour atteindre les fins affectées à sa nature et se conformer à sa vérité d'homme, définie par sa liberté intrinsèque. Pour Locke, cette loi n'est donc pas une simple option possible à la libre disposition de l'homme, mais elle a un caractère d'obligation : l'observation de la loi de nature est de l'ordre du devoir.

Sur cette base, Locke voit l'enjeu de la vie politique dans l'accomplissement de ce devoir : comme les hommes sont libres, ils ont pour tâche de réaliser cette liberté dans la vie sociale. Pour sauvegarder la liberté qui est inscrite dans l'ordre du monde, l'instrument privilégié mis à leur disposition par Dieu est la raison raisonnable. Dans la crise que traverse la liberté à son époque¹¹⁰, Locke présente son projet d'une politique basée sur la raison comme le seul moyen de retrouver la vraie signification de la vie humaine individuelle et collective. Pour que la liberté soit sauvegardée, il s'agit de mettre en place un système politique et juridique qui génère de l'ordre. C'est parce que la liberté a une valeur spirituelle et qu'elle définit l'état de nature véritable que la société doit se doter d'un système politique qui la rende possible.

D'après Goyard-Fabre, le terme de contractualisme est inadéquat pour parler de la manière dont Locke conçoit ce système et le lien de l'individu avec la société civile. Il faut plutôt parler de *convention*, terme auquel Locke donne une profondeur morale et même métaphysique. "Elle est d'abord un acte strictement *individuel* que chacun n'accomplit que volontairement et pour lui-même."¹¹¹ Elle est ensuite l'acte consistant à confier librement son droit naturel privé à la société, chargée de produire des lois pour assurer la sauvegarde de l'individu. Elle implique donc un renoncement à se faire justice soi-même et une préférence accordée à l'ordre public sur la liberté privée. A ce titre, elle est le fruit d'un acte de *confiance* de la part de celui qui l'accomplit. L'individu reste toujours libre de ne pas *consentir* à entrer dans la société civile, mais alors il s'en exclut de fait. Pour aller au-delà de la société naturelle, il faut que la société civile acquière une dimension de plus qui la fonde. Et il s'agit de la dimension *juridique* qui donne maîtrise au droit pour corriger les équivoques et les incertitudes de la nature. La raison que Dieu a accordée aux hommes leur permet d'édifier un système juridique commun qui organise la vie en société. L'état politique se traduit alors par ce qu'on appelle l'Etat de droit (§ 88, 89, 127).

Locke pense toujours l'être humain sous la double perspective de son individualité et de sa socialité. Il n'oppose jamais individu et société, mais cherche à comprendre leurs relations dynamiques. Ainsi, la société civile ne se réduit pas pour lui à une association d'individus, mais elle laisse émerger un principe qui la dépasse. "Le commencement des sociétés civiles se trouve donc, tout ensemble, dans l'individu et dans la communauté : si les sociétés politiques requièrent la décision des individus de participer au «public», elles ne peuvent exister qu'à partir de la vaste société naturelle dont elles effectuent le réaménagement."¹¹² Très soucieux de la dimension individuelle de l'être humain, Locke ne croit pas que la convention nécessite l'unanimité pour se réaliser. La volonté de la majorité suffit pour décider du cours des choses, car elle est l'écho de la voix de la raison

¹¹⁰ Le roi Jacques II a des prétentions très absolutistes et veut ramener l'Angleterre au catholicisme contre l'avis majoritaire de son peuple. Locke, en exil en Hollande, puisera dans ce non-respect de la liberté religieuse la matière pour rédiger sa *Lettre sur la tolérance* qui fera l'objet du prochain paragraphe.

¹¹¹ GOYARD-FABRE Simone, *op. cit.*, p. 131.

¹¹² *Ibid.*, p. 132.

raisonnable. Le consentement à la raison du plus grand nombre permet d'éviter les pièges de la déraison. Sans plaider pour la démocratie (Locke est favorable à une monarchie constitutionnelle), sa théorie combat tout absolutisme et donne une grande importance au pouvoir du peuple. L'absolutisme est par essence arbitraire et menace donc la liberté des individus.

3. 5. Tolérance et laïcité : le christianisme comme religion raisonnable et l'individualisme religieux

Le combat philosophique de Locke contre l'absolutisme politique s'ancre dans une théologie qui fait la part belle à la dimension individuelle de la foi, au point que pour Locke la théologie semble être la clé d'une compréhension cohérente de l'existence humaine. Son combat s'inscrit donc également dans la ligne d'une défense du christianisme comme religion raisonnable. Cette conception raisonnable et libérale de la religion est indissociable du principe de la tolérance religieuse, c'est-à-dire du respect de la liberté individuelle de chaque individu en matière de religion. A nouveau, les arguments de Locke se situent autant sur les plans anthropologique que politique, et concernent donc tout à la fois l'individuel et le collectif.

La théorie politique de Locke est éminemment favorable à la laïcité de l'Etat : celui-ci n'a pas à se mêler des convictions religieuses des citoyens. "Aucune autorité humaine n'a de qualité justifiant qu'elle empiète sur la compréhension de la religion par les individus."¹¹³ Mais Locke ne pose pas ce principe de neutralité confessionnelle de l'Etat comme une simple donnée sociopolitique contingente, mais l'a déduit d'une conviction ayant trait à l'anthropologie chrétienne : l'engagement religieux a une dimension fondamentalement individuelle, en ce sens qu'il est déterminé par une conviction subjective. Sans cette dimension, il n'atteint pas son véritable but. C'est à nouveau à partir de son individualisme religieux que Locke engage le combat contre l'absolutisme et pour le droit à la résistance individuelle : c'est parce que chaque individu est appelé par Dieu à la décision personnelle de la foi qu'il a le droit, *en conscience*, de juger les actions mauvaises du souverain et de s'y opposer. La foi n'est pas rationnelle, mais ne s'oppose pas non plus à la raison : le christianisme est raisonnable, même si l'individu a besoin de la révélation pour saisir des vérités inaccessibles par la seule raison. La foi n'est donc pas comprise seulement comme une option intellectuelle, mais également comme une attitude affective. "Il ne peut pas exister d'expert en matière de connaissance religieuse parce que l'efficace de la foi est déterminée par la grâce de Dieu et que l'expérience de la foi par l'individu est une condition nécessaire et suffisante pour qu'il accède à une appréhension de son devoir religieux qui lui permette d'assurer son salut."¹¹⁴ Ce n'est nullement ici une concession au subjectivisme : c'est la grâce et non la conviction de l'avoir reçue qui constitue la condition suffisante.

Walzer fait remarquer que dans sa *Lettre sur la tolérance* (1689), Locke intègre à son entreprise philosophique un élément du passé qui n'a rien à voir avec le discours politique traditionnel et qui ne ressortit pas aux thèmes de prédilection des Lumières : l'idée de salut personnel, le dogme de la justification par la foi. "Seule la foi et la

¹¹³ DUNN John, *op. cit.*, p. 249.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 251.

sincérité intérieures procurent l'accès à Dieu."¹¹⁵ Locke se sert donc du vieux langage du salut par la foi pour exprimer une idée progressiste. Il déduit de la doctrine de la justification par la foi – et de l'individualisation anthropologique qu'elle implique – un argument en faveur de la tolérance religieuse. "Car il n'y a personne qui puisse, quand il le voudrait, régler sa foi sur les préceptes d'un autre. Toute l'essence et la force de la vraie religion consistent dans la persuasion absolue et intérieure de l'esprit : et la foi n'est plus foi, si l'on ne croit point."¹¹⁶ La contrainte est inutile pour tout ce qui concerne l'homme de manière ultime; on ne peut forcer quelqu'un à être sauvé puisque "Dieu lui-même ne sauvera pas les hommes contre leur volonté."¹¹⁷ Chacun doit donc être laissé à sa propre conscience. C'est via une interprétation de la foi comme sécurité intérieure, vécue dans l'intimité de la conscience, que Locke prône l'idée de tolérance. L'argument est simple et percutant : étant donnée la compréhension du salut personnel que défend le christianisme, la persécution ne peut en rien servir la cause de ceux qui l'organisent. Elle ne fait que blesser le moi moral et le moi physique, mais elle reste totalement inefficace pour convertir les individus. Walzer ajoute une remarque intéressante : dans les représentations de la modernité, il est d'usage d'associer l'idée de défense de la tolérance à celle d'entreprise dépassionnée; hors, Locke utilise la notion de croyance religieuse, c'est-à-dire ce qui, aux yeux des modernes, prédispose par excellence au fanatisme et à l'intolérance, pour défendre la tolérance. La conception lockienne du christianisme comme religion raisonnable s'exprime ici à partir de la doctrine sotériologique et christologique du salut en Jésus-Christ; mais Locke, en insistant sur l'idée de conscience, en déduit une prise en compte de l'individualité de chaque personne humaine au niveau anthropologique. Locke ne situe pas l'individualité directement sur le plan politique, mais sur le plan théologique : la valeur de toute vie humaine est attestée par la volonté divine de donner accès au salut personnel par la foi seule. Hors, écrit Walzer, "le zèle théologique qui porte à persécuter paraît quelque peu diminué une fois que l'on reconnaît, à distance, la valeur de toute vie humaine, prise individuellement."¹¹⁸ Alors qu'elle est à nos yeux de modernes une notion désormais fortement sécularisée, la tolérance est pour Locke une question théologique, elle est d'abord un acte de foi avant d'être un acte de raison.

Il me paraît important d'évoquer l'autre idée-force de la *Lettre sur la tolérance*, à savoir la séparation radicale entre Etat et Eglise, car elle va induire la privatisation du religieux qui constitue l'un des traits typiques de l'individualisme religieux contemporain. D'une part, Locke définit l'Etat comme une "société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils. J'appelle intérêts civils, la vie, la liberté, la santé du corps; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature."¹¹⁹ Et, d'autre part, il comprend l'Eglise comme "une société d'hommes, qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public, et lui rendre le culte qu'ils jugent

¹¹⁵ WALZER Michael, *Critique et sens commun, Essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990, p. 68.

¹¹⁶ LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, Paris / Genève, Slatkine, 1980, p. 21.

¹¹⁷ LOCKE John, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁸ WALZER Michael, *op. cit.*, p. 70.

¹¹⁹ LOCKE John, *ibid.*, p. 19.

lui être agréable, et propre à leur faire obtenir le salut."¹²⁰ Même si le libre consentement préside aux deux types d'associations, elles ont des domaines de compétences bien délimités : "Il ne s'agit dans l'Eglise que du salut des âmes et il n'importe point à l'Etat, ni à personne, que l'on y suive tels ou tels rites."¹²¹ Un autre point commun peut aussi être repéré dans le fait que ni la théorie politique de Locke ni sa conception de l'Eglise comme association ne supposent une remise en question de l'autorité et de la hiérarchie sociale. Au contraire, l'Eglise anglicane du XVII^e siècle se retrouve dans l'"intense individualisme religieux de la doctrine de la vocation", mais maintient très fortement une discipline sociale de la communauté : "L'égalitarisme chrétien de la vocation est fermement encadré par une hiérarchie sociale et théologique sûre d'elle-même et qui acquiert la qualité d'instrument de la divine providence au service des besoins humains."¹²² Locke conteste toute prétention à une autorité religieuse humaine si celle-ci ne se comprend pas du point de vue purement instrumental de sa fonction. L'Eglise est une société volontaire parce qu'elle est constituée d'individus qui sont d'abord compris dans leur face à face avec Dieu. C'est la foi de l'individu en son Dieu qui est le seul vecteur de son appartenance communautaire. L'Eglise chez Locke ne semble plus avoir qu'une fonction utilitaire puisque c'est à partir de son rapport personnel avec Dieu que l'individu rationnel peut juger le monde et agir sur lui en conscience.

Locke établit une claire séparation entre Eglise et Etat, reléguant le religieux dans une sphère purement privée. Cette approche du rôle du religieux dans la société a certes l'avantage d'opposer à l'intolérance religieuse de l'époque un principe de neutralité confessionnelle de l'Etat aux effets pacificateurs; mais cela risque aussi de faire perdre au religieux sa dimension politique et éthique. C'est dans ce sens qu'allait, dans le chapitre précédent, la thèse de Kogon qui imputait à l'individualisme protestant la responsabilité du terrible silence du peuple allemand pendant la période du nazisme.

Aujourd'hui, il importe autant de rappeler les origines théologiques de l'idée de tolérance religieuse que de s'interroger sur la possible confusion entre tolérance et indifférence. Walzer note avec raison que le cadre posé par Locke pour assurer la tolérance dans la société a des limites : "On ne peut davantage assurer que la neutralité de l'Etat et l'association volontaire, telles que les décrit John Locke dans sa *Lettre sur la tolérance*, constituent le cadre le plus approprié au développement du pluralisme religieux et ethnique. Certainement très souhaitable, ce cadre est adapté à l'expérience des congrégations protestantes dans certains types de société, mais sa pertinence au-delà de cette expérience et en dehors de ces sociétés ne peut simplement être postulée; elle doit être démontrée."¹²³ C'est particulièrement vrai dans les sociétés d'immigration typiques de la modernité récente où "les hommes ont commencé de faire l'expérience de ce qui apparaît comme une réalité sans frontière clairement établies et sans identités certaines et clairement différenciées. La différence connaît, en quelque sorte, un processus de dissémination tel qu'elle finit par se rencontrer en tout lieu et à tout moment. Ces individus échappent aux mailles du filet communautaire pour aller librement se fondre dans la majorité, sans pour autant, nécessairement, s'assimiler à l'identité commune. Le contrôle qu'exercent les groupes sur leurs propres membres est aujourd'hui plus lâche

¹²⁰ LOCKE John, *op. cit.*, p. 24.

¹²¹ *Ibid.*, p. 54.

¹²² DUNN John, *op. cit.*, p. 251.

¹²³ WALZER Michael, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998, p. 17.

qu'il ne l'a jamais été, mais il n'est, en aucun cas, réduit à néant. Il en résulte un constant brassage d'individus à l'identité mal définie, qui pratiquent le mariage mixte; d'où l'instauration d'un multiculturalisme intense et foisonnant, non seulement au niveau de la société globale, mais également au sein d'un nombre croissant de familles et même chez un nombre toujours plus important d'individus... La tolérance commence aujourd'hui chez soi, où la paix interethnique, interreligieuse ou interculturelle doit souvent être établie avec les épouses, les belles-familles et les enfants – sinon, même, avec nos propres personnalités à «trait d'union» ou divisées."¹²⁴ Il y a, selon Walzer, un risque de dissolution de l'idée de tolérance qui s'individualise tellement qu'elle risque de perdre sa place dans le débat public : "Est-ce que dans ces conditions, tolérance et intolérance ne céderont pas la place aux simples mouvements de sympathie ou d'antipathie personnelles ?"¹²⁵

3. 6. L'individualisme moral et sa dimension politique

L'universalité et le caractère d'obligation de la loi considérée comme transcendante à l'homme rendent possible chez Locke un type d'individualisme qui ne cède ni au subjectivisme (la réalité n'est pas le fruit de ma projection mentale subjective), ni au relativisme (il y a des valeurs universelles qui structurent l'ordre du monde et elles ne dépendent pas du choix individuel), ni enfin à l'émotionnalisme (je place ma confiance dans l'expérience dans la mesure où elle est contrôlée par la raison, ce n'est pas parce que je ressens quelque chose que ce quelque chose est vrai, l'authenticité ne s'assimile pas sans autre à la vérité). Locke me semble avant tout rendre plausible et possible un individualisme moral : en insistant autant sur la liberté et la responsabilité individuelle¹²⁶, il fait de l'individu le maître de lui-même, l'acteur et le réalisateur de sa propre vie; il fait donc de l'individu l'agent moral par excellence. Le but d'une vie bonne est la recherche de la liberté intérieure, ce qui explique l'insistance de Locke sur la liberté de conscience. Mais en même temps, l'individu est soumis aux forces de la déraison et des passions. Il a besoin de la loi. L'individu laisse s'exprimer son humanité lorsqu'il est prêt à abandonner ses prérogatives individuelles au profit de l'ordre commun, quand il renonce à son droit naturel pour s'en remettre au pouvoir judiciaire de la loi. Le souci de soi est donc à la fois réflexif et tourné vers autrui, puisque c'est en me souciant de l'autre que j'assure ma sauvegarde. Locke insiste beaucoup sur la réciprocité, sur l'échange nécessaire à l'organisation de la pluralité humaine. La liberté n'est plus vraiment la liberté lorsqu'elle n'est vécue que pour soi; l'individu est appelé à en répondre devant, pour et avec les autres. Ma liberté politique dépend de celle des autres. La liberté n'est pas interprétée unilatéralement comme autonomie au sens qu'on lui donne aujourd'hui. Certes, elle implique le droit à l'autodétermination, et face aux traditions et aux structures d'autorité, Locke défend l'autonomie de la conscience, seule à même d'orienter la vie. Mais si d'un côté, Locke est soucieux de préserver la liberté de croire, de penser, de mener son projet de vie comme chacun l'entend, de l'autre, il se soucie d'articuler la liberté de l'individu avec sa responsabilité vis-à-vis de la loi. La loi

¹²⁴WALZER Michael, *op. cit.*, p. 128.

¹²⁵*Ibid.*, p. 129.

¹²⁶ Je rappelle ici que le concept de temporalité, qui sera systématiquement conjoint à ces deux notions de liberté et de responsabilité à partir de la partie III, n'est peu ou pas traité par Locke.

le précède et l'oblige (mais elle ne le détermine pas, car en dernière instance, il a toujours la liberté de ne pas s'y soumettre), et cette loi lui vient de Dieu, son Créateur. "Dunn soutient que la société civile lockienne est surtout destinée à permettre aux hommes de réaliser la vocation à laquelle Dieu les appelle. De là une société qui réunit étrangement permissivité individualiste et sévérité morale, parce qu'elle n'est pas tournée vers des fins terrestres collectives mais vers la réalisation par chacun de sa vocation."¹²⁷

C'est parce qu'il conçoit sa vie en termes de vocation adressée par Dieu que l'individu peut la mener avec confiance. Il s'agit d'identifier cette vocation, puis d'y répondre; ce qui conduit à une éthique de la réalisation de la vocation par les œuvres (particulièrement au travers du travail; Locke est très sévère à l'encontre des paresseux !). L'individualisme lockien se base sur la conviction que l'homme doit et peut connaître et croire par lui-même.

Ce fondement théologique est très fort chez Locke. Il est légitime de se poser la question de savoir ce qu'il advient de son héritage théorique à l'heure où ce fondement théologique a été éclipsé. C'est en effet l'une des caractéristiques de notre époque que d'accepter sans réserve la théorie politique de Locke comme modèle de nos sociétés occidentales, mais sans plus reconnaître la validité des fondements théologiques sur lesquels elle repose. Pour Dunn, la théorie politique de Locke est une élaboration philosophique des valeurs sociales du calvinisme (effort, travail, vocation). Mais je m'oppose fortement à son interprétation psychologisante qui lui fait soutenir que pour échapper à ses propres inquiétudes, Locke s'est appuyé sur Dieu pour sortir de la contingence humaine. Ce serait à partir de ce point de vue en surplomb que Locke aurait trouvé le moyen de juger tout à la fois rationnellement et moralement le monde. Fonder une conception éthique sur une preuve de l'existence de Dieu ne passe plus aujourd'hui. Pourtant, la reconnaissance de la liberté et de l'égalité de chaque individu est au cœur de la compréhension de soi de la société démocratique dans laquelle nous vivons et où elle a acquis une valeur d'évidence. L'obligation face à la loi n'est pas à bien plaisir, nous en savons quelque chose lorsque nous contrevenons à l'une de ses prescriptions et que nous en subissons une sanction ! Sans bloquer le débat sur la manière de nommer la transcendance sur laquelle fonder cette obligation et son universalité, il s'agit de la défendre comme la seule voie pour échapper aux logiques particularistes ou totalitaristes et leur langage schizophrène prêt à prôner verbalement la liberté et l'égalité et à les sacrifier sur l'autel des intérêts économiques ou de la raison d'Etat.

Locke reste donc une étape très importante dans la genèse des conceptions individualistes qui ont cours aujourd'hui, mais il est intéressant de relever que s'il est si riche pour la pensée individualiste, c'est parce qu'il s'intéresse au politique. Sa philosophie va fournir les bases de l'Etat de droit, modèle que reprendront les démocraties occidentales à partir des révolutions des XVIII^e et XIX^e siècles. L'organisation de la société civile avec son articulation entre pouvoir exécutif et législatif, la prédominance du législatif comme pouvoir suprême et le principe de majorité, voilà le modèle qui inspire les démocraties occidentales, mais aussi les structures de l'Eglise réformée à laquelle j'appartiens.

Malgré la terrible faillite de l'Etat de droit sous les totalitarismes du XX^e siècle, le modèle que propose Locke n'est pas irréaliste. Au chapitre précédent, le drame de la Shoah nous a rappelé les limites de la raison raisonnable pour instaurer des structures

¹²⁷ MICHAUD Yves, *op. cit.*, p. 108.

qui respectent l'individualité de chacun. La nature humaine, que Locke persiste à qualifier de bonne, en cohérence avec sa compréhension théologique du monde comme Création bonne de Dieu, s'est révélée à Auschwitz et à Berlin sous ses plus terribles aspects. La réalité enseigne donc que les hommes sont loin de correspondre à cet état originaire parfait et ne cessent de s'écarter des prescriptions de la loi de nature. Il faut rappeler ici que la loi de nature est une loi d'obligation et non pas une loi de détermination : l'homme a la liberté de l'observance ou de la déviance, et sa *faiblesse*, son irrationalité et ses passions lui font souvent choisir cette dernière. Comme l'état de nature réel présente un écart important par rapport à l'état de nature originaire, la mise en place de la société civile est indispensable. Sans faire correspondre l'état de nature à l'état de guerre, Locke constate que l'attachement des hommes à leur propriété suscite inquiétude, concurrence et hostilité. Mais ce n'est pas *par nature* qu'ils sont en conflit, c'est *par accident* qu'ils se laissent aller à la démesure ou à la déraison pour régler leurs différends. C'est alors qu'ils perdent – même si ce n'est que provisoirement – la part d'humanité¹²⁸ véritable qui est en eux, se rabaisant au niveau de la bête. Cela met en lumière l'orientation fondamentale de l'anthropologie lockienne : Locke n'est pas un misanthrope pessimiste. Il croit que la nature humaine est bonne, mais qu'elle est vulnérable, marquée par la faiblesse, toujours en danger de chuter. "Comme, en l'état de nature, chacun est maître d'obéir ou de désobéir aux prescriptions de la loi de nature, l'individualisme devient, par un phénomène de distorsion, le creuset de l'immoralité."¹²⁹ Et comme la raison ne suffit pas à la réalisation de la loi de nature, il faut donner à la vie sociale une dimension juridique pour pallier les dégâts provoqués par le mauvais usage de la liberté. Le fait de douter du pouvoir absolu de la raison raisonnable pour accomplir la loi naturelle ne conduit pas Locke à poser le principe moral du devoir-être. Cela reviendra à Kant¹³⁰. En empiriste, Locke part plutôt du fait constatable que l'homme est capable du pire, mais aussi du meilleur. Malgré ses dimensions irrationnelles, il reste un sujet responsable. Et c'est sur cette capacité à la loi qui subsiste dans l'homme qu'il faut se fonder pour garder une certaine confiance dans la raison : si elle n'est pas toute-puissante et ne permet pas d'assurer l'accomplissement de la loi avec certitude, elle est néanmoins suffisante pour convaincre les hommes de l'insuffisance, voire de l'absurdité du droit du plus fort ou de la vendetta personnelle pour vivre en société. Pour Locke, l'homme est suffisamment raisonnable pour se rendre compte qu'il vit mieux sous la loi que sans la loi et que ses droits comportent une dimension de devoir. La réalité du monde démontre donc qu'il y a plein d'autres types de gouvernement que celui que préconise Locke : tyrannie, despotisme, totalitarisme. Le point commun de tous ces gouvernements (qui n'en sont pas vraiment pour Locke, car ils ne méritent pas cette appellation !), c'est qu'ils remplacent le droit par la violence, la justice par l'arbitraire et manquent totalement la finalité du corps politique qui est la sauvegarde de tous ses

¹²⁸ Chez Locke, le terme d'humanité semble désigner la mesure morale à partir de laquelle chaque homme réalise, dans son projet de vie avec les autres (dans sa dimension politique), la vocation éthique de sa nature. En ce sens, Locke est un précurseur de l'idée que Vassili Grossman exprimera par la belle formule de "l'humain en l'homme", expression que Levinas aime reprendre (cf. partie V).

¹²⁹ GOYARD-FABRE Simone, *op. cit.*, p. 118.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 139 : "Mais à la différence de Kant, pour qui l'impératif du politique sera de «quitter l'état de nature» (Doctrines du Droit, § 42), Locke ne discerne pas de césure entre l'état civil et l'état de nature : il appartient au bon usage de la raison d'accomplir les puissances morales et spirituelles que l'homme possède par nature, mais sans l'accomplissement desquelles il n'est rien moins qu'un homme."

membres. Pour restaurer l'ordre du droit, il faut résister. La résistance est un droit qui doit être appliqué lorsque l'autorité (le législatif comme l'exécutif) est altérée ou qu'elle agit en contradiction avec ses fins (§ 216ss). C'est sur cette base que la résistance des Alliés s'est constituée pendant la Seconde Guerre Mondiale : c'est pour défendre les valeurs transcendantes de la liberté, de la justice et de l'égalité que des millions d'individus ont été prêts à sacrifier leur vie. Le chapitre précédent sur l'individu concentrationnaire semblait plus accrédi-ter la thèse de Hobbes que celle de Locke. Mais doit-on se baser sur la manière dont les hommes peuvent se conduire pour l'infirmier ? Ce serait situer le critère de justesse d'une conception de la socialité à l'intérieur de la réalité humaine (autonomie), chemin que ne suit justement pas Locke. C'est parce que l'état de nature est ce à quoi Dieu appelle l'homme qu'il faut tout entreprendre pour le rendre effectif pour tout un chacun, c'est parce que la loi naturelle découle de la volonté divine qu'il faut s'y attacher et s'en sentir le constant obligé. Mais comment fonder cette certitude dans l'esprit humain ? Comment attester cette vérité ? La raison est-elle suffisante ? Certes non ! Locke ne quitte pas le terrain de la métaphysique : ce n'est qu'en découvrant les fins que Dieu leur a assignées dans la création que les hommes sont rendus capables de vivre dans l'état de parfaite liberté et d'égalité qui sont les marques de leur humanité. Par la seule raison, cette découverte est incomplète. En effet, il suffit de jeter un regard sur l'état du monde – coïncé dans l'équivoque de la zone grise (Primo Levi) – pour se rendre compte que rien ne lui permet de *décider par elle-même* que l'état de nature est celui de la paix et de la confiance dans la parole d'autrui, plutôt que celui de la guerre et de la manipulation. Locke limite les possibilités de la raison : elle fait partie de l'ordre de la création et est donc elle-même sous l'emprise de l'ambiguïté. Il faut qu'intervienne une révélation pour que la raison puisse reconnaître cette vérité comme quelque chose qui la transcende, qui la précède et la fonde. Seule la reconnaissance de l'origine transcendante de la loi naturelle permet à la raison de se décider en sa faveur, et donc de sortir de l'équivoque.

Certes, la philosophie de Locke laisse de nombreuses questions ouvertes, comme, par exemple, celles de savoir comment concilier l'égalité naturelle des hommes et les inégalités causées par la vocation particulière de chaque individu, ou comment articuler le caractère statique du monde ordonné, selon lui, par la loi naturelle et le caractère dynamique et stochastique de l'histoire humaine ? Elle n'en reste pas moins la plus importante – et peut-être la seule – philosophie de la démocratie. Elle se révèle comme une pensée fructueuse pour élaborer aujourd'hui – c'est-à-dire après Auschwitz – une réflexion sur le couple individu-communauté, parce qu'elle accorde *a priori* une préférence à l'individuel sur le collectif. La pensée de Locke permet d'aborder la question des relations entre individu et communauté à partir de la conscience que même le système politique le plus légitime et le plus cohérent avec la loi naturelle est susceptible de violence à l'égard de l'individu. Dès lors, comme l'écrit Dunn, "le devoir social d'un intellectuel qui a compris cela devient précisément de ménager et de consolider un certain espace moral et social à l'usage de chaque membre individuel de la population des sujets et de protéger les vestiges de l'autonomie individuelle de la masse écrasante et indistincte de la structure sociale."¹³¹

¹³¹ DUNN John, *op. cit.*, p. 240.

3. 7. Transition : l'herméneutique biblique de Locke

Locke est un philosophe pétri de théologie; par son insistance sur la liberté, sur la conscience et sur la doctrine de la justification par la foi, il n'est pas sans rappeler certains grands thèmes de la théologie de Luther¹³² qui fera l'objet du chapitre suivant. Mais Locke est plus à classer dans le camp d'Erasme que dans celui de Luther. Sa conception des relations entre foi et raison ou de la liberté comme qualité naturelle de l'homme le situent clairement du côté de l'humanisme. Cela dit, Locke partage avec Luther la même passion pour l'Écriture, et il est un lecteur assidu de l'apôtre Paul auquel sera consacrée la troisième partie de cette thèse. C'est à partir de ce dernier élément découvert grâce à la remarquable contribution de Maria Cristina Pitassi¹³³ sur l'herméneutique biblique de Locke que j'aimerais ouvrir ce paragraphe de transition.

Pitassi s'attache à montrer que l'intérêt biblique est présent tout au long de l'itinéraire philosophique de Locke. Locke s'est beaucoup attaché à analyser les relations entre l'acte de croire et les facultés intellectives de l'humain, entre la foi et la raison ou encore entre la raison et la révélation. Même si Locke considérait les Évangiles et les Actes comme des livres supérieurs aux épîtres, il les a beaucoup travaillées. Passionné par la figure de Paul, Locke y a trouvé la confirmation du caractère rationnel que peut revêtir le christianisme. Dans son *Essay*, il dessine le portrait d'un "écrivain cohérent, logique, pertinent", ce qui fait dire à Pitassi que "le Paul qui se détache des pages lockiennes et qui se veut historique est l'apôtre auquel Dieu a non seulement confié l'importante mission de prêcher l'Évangile parmi les gentils, mais aussi communiqué les moyens pour accomplir cette vocation extraordinaire : clarté du verbe, transparence du raisonnement, force de l'argumentation. (...). Ce faisant, Locke rend l'Écriture parfaitement accessible à la raison qui peut en percer l'apparente opacité grâce aux instruments qu'elle-même se façonne (...). Locke sauve la rationalité fondamentale de l'Écriture, qui n'est plus soumise à l'arbitraire d'un mystère inaccessible aux moyens cognitifs habituels."¹³⁴

Par rapport au temps de la Réforme, plus d'un siècle auparavant, Locke vit dans un monde où le rapport à l'Écriture s'est transformé considérablement. La critique textuelle et ses approches historique et philologique de la Bible ont modifié la conception de l'inspiration scripturaire. Cette approche faisait entrer l'Écriture "dans une dimension temporelle qui en accentuait les composantes humaines."¹³⁵ La prise en compte du temps, donc de l'histoire, permettait une nouvelle attention au processus de reconstruction du sens mis en route par le travail de rédaction et de tradition. L'autorité

¹³² Dans sa *Lettre sur la Tolérance*, Locke apparaît, en comparaison de Luther, foncièrement érasmien. Il n'accepte pas l'implication politique des Églises, tendance qu'il impute aux Luthériens; ce qui l'incite à trouver le culte des Luthériens "suspect". D'autre part, Locke parle avec une certaine distance de "ceux de Genève", tout en approuvant l'option des Calvinistes de n'admettre "que l'Écriture-Sainte pour leur guide dans le chemin du salut." *Op. cit.*, pp. 48 et 95.

¹³³ PITASSI Maria Cristina, *Le philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de Saint Paul*, Cahier de la *RThPh* 14, Genève / Lausanne / Neuchâtel, 1990. Son article très fouillé porte principalement sur deux ouvrages de Locke publiés à titre posthume, ses *Paraphrase and notes*, et l'*Essay for the Understanding of St Paul's Epistles* ajouté comme préface. L'*Essay* y est présenté comme un "véritable traité méthodologique, sinon de l'interprétation biblique, sûrement de l'exégèse paulinienne (...)", p. 41. Pitassi tente de dégager les traits du véritable Paul lockien qui ne s'identifie pas au Paul historique, pour comprendre sa fonction dans l'ensemble du système herméneutique de Locke (cf. p. 12).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 23.

de l'Écriture n'était pas mise en doute pour autant, mais ces essais d'approche critique du texte biblique suscitaient la colère de l'orthodoxie calviniste qui y voyait une atteinte à son crédit incontestable. Et pourtant, l'attitude de Locke à l'égard de l'Écriture était fidèle au principe du *sola scriptura*. Preuve en est son insistance sur le caractère central de la Bible que Locke considérait comme le point de repère indispensable pour tout croyant. Pour Locke, ce qui importe est de rechercher la vérité en préservant la liberté de jugement face aux barrières idéologiques traditionnelles. C'est par rapport à ce projet philosophique qu'il faut comprendre l'attention que Locke portait à tout ce qui rend problématique la compréhension du texte : aux formes littéraires (le genre épistolaire), à la langue néotestamentaire (réinterprétation évangélique de termes grecs, hébraïsmes) et au style personnel de Paul marqué par son "esprit vif" et son "tempérament fougueux"¹³⁶. Locke aborde la question de l'inspiration divine de l'Écriture en distinguant les vérités essentielles et les vérités inessentiels au salut. Partant du postulat que l'Écriture n'est pas uniformément inspirée, il cherche à dégager le critère de l'inspiration qui est "la transparence de l'Écriture dans tout ce qui a trait au salut."¹³⁷ C'est selon lui le contenu salvifique de l'Écriture qui constitue le critère d'inspiration. Mais quel est ce noyau doctrinal particulièrement inspiré ? Locke reste dans la ligne classique qui tente de concevoir la relation entre foi et raison de manière harmonieuse et en termes de complémentarité : la raison est compétente en tout ce qui concerne les notions concevables par la connaissance naturelle (sensation et réflexion) et la foi permet de saisir les vérités communiquées par Dieu lui-même et qui dépassent donc les possibilités rationnelles. Mais Locke refuse de faire de la seule foi le critère de ce qui est révélé ou de ce qui ne l'est pas, à moins qu'une révélation explicite ne désigne telle parole biblique comme divinement inspirée. La raison a aussi son rôle à jouer dans l'appréhension des vérités de foi. Locke témoigne d'un rationalisme modéré dans la mesure où il s'oppose autant à la rationalisation outrancière de la religion de type déiste qu'à la tentation enthousiaste de prétendre à une inspiration directement offerte à l'individu. Il s'agit donc pour Locke de croire seulement ce qui est révélé et de comprendre ce que l'on croit. Dans la ligne de l'*Essai concernant l'entendement humain*, Locke insiste sur la nécessité pour chaque individu de s'approprier l'Écriture en l'adaptant à ses représentations mentales. Ce qui est en jeu, c'est la liberté d'esprit du lecteur de l'Écriture qui ne doit être soumise à rien d'autre que la seule évidence; ainsi le refus de tout préjugé dogmatique devient le critère épistémologique de l'interprétation scripturaire pour reconstituer le sens premier du texte biblique.

Cette herméneutique lockienne est mise en œuvre dans la *Paraphrase*¹³⁸, œuvre posthume qui reflète la pensée de Locke à la fin de sa vie. Au cœur de son

¹³⁶ Locke cherche à dégager le Paul de la raison derrière le Paul de l'histoire : "Avec un tel Paul, fin logicien du sens commun, on est aussi loin de l'enthousiasme désagrégé des sectes, indifférent à la compréhensibilité intellectuelle de l'Écriture, que du réductionnisme déiste, ou du mépris haineux des Lumières, voyant en l'apôtre un esprit brouillon à la pensée singulièrement disjointe : un Paul de transition, donc, qui a perdu les titres d'autorité dogmatique sans pour autant se dissoudre dans des contenus purement rationnels ou revêtir les habits de corrupteur définitif de la religion chrétienne." PITASSI Maria Cristina, *art. cit.*, p. 73.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁸ Dans l'ensemble, j'ai été plutôt déçu par le commentaire de Locke sur l'épître aux Galates qui fera l'objet de la troisième partie. Je l'attendais plus original et surtout plus marqué par ses grandes idées philosophiques. Locke respecte le monde du texte et en propose une explication rigoureuse et rationnelle,

herméneutique biblique, on trouve la doctrine de la justification par la foi, ce qui constitue bien sûr une parenté d'esprit avec Luther et Paul auxquels seront consacrés les chapitres suivants. Locke fait preuve d'une véritable méthode de critique littéraire, entrant en controverse avec des commentateurs qui l'ont précédé, essayant de faire abstraction de ses préjugés doctrinaux et moraux, désacralisant l'apôtre Paul. Mais on peine à classer Locke, à partir de son œuvre théologique, dans une école bien précise. Il se distance sur plusieurs points de la théologie de Calvin (surtout sur la doctrine de la prédestination), même s'il est issu du protestantisme calvinien et que c'est du calvinisme qu'il a hérité plusieurs composantes de sa pensée. Locke lui-même refusait toute classification et tenait mordicus à n'avoir aucun maître spirituel, si ce n'est Christ lui-même. Ce qu'il faut surtout retenir de ses grandes orientations théologiques, c'est son libéralisme, sa conviction que le christianisme est une religion raisonnable et que fondamentalement c'est la justification par la foi qui constitue l'identité primordiale de l'individu devant Dieu.

Locke reconnaît la vérité de révélations divines immédiates faites à quelques individus singuliers. Mais il insiste surtout sur la possibilité pour chaque individu de bénéficier de la révélation médiatisée par la Parole de Dieu. Il invite à une lecture personnelle, une lecture qui s'approprie une parole. Il insiste par là sur une double caractéristique de l'Écriture : son intelligibilité et sa "raisonnabilité" (Naërt). Aux yeux de Locke, les livres qui contiennent les articles fondamentaux de la foi chrétienne sont les Évangiles et les Actes. Mais les épîtres de Paul éclairent de manière très cohérente ces vérités, même si elles sont marquées par la contingence de situations historiques bien précises.

L'un des thèmes privilégiés de Locke est le rapport entre raison et révélation. Toute l'œuvre de Locke est traversée par cette question des relations entre révélation et raison dont il a tenté de démontrer la cohérence possible, la collaboration. Dans son œuvre philosophique, dans le *Deuxième Traité* particulièrement, Locke opte pour la raison à laquelle il confie le rôle de contrôler la véracité d'une révélation, contre toute tentation enthousiaste. Il rejette la théorie de Filmer précisément parce qu'elle se réclame de la révélation biblique et non pas de la raison. Dans la *Paraphrase*, Locke pose la supériorité de la révélation sur la raison. Deux explications possibles à ce glissement : il pourrait s'agir d'une réaction contre un déisme étroit et outrancier qui déifie la raison; ou alors l'explication serait à rechercher dans des éléments biographiques et psychologiques : à la fin d'une vie marquée par l'inquiétude, Locke donnerait de plus en plus d'importance à la question de son salut personnel. Les deux hypothèses paraissent logiques par rapport au fait que Locke a toujours reconnu les limites de la raison et de la philosophie pour répondre aux grandes questions de la vie et de la mort. A la fin de sa vie, Locke se laisse convaincre par Paul de la supériorité de la révélation sur la raison, mais c'est parce que l'apôtre démontre par son œuvre et sa personne que la raison peut collaborer harmonieusement à l'œuvre mise en route en l'être humain par la révélation.

mais il n'aborde que peu ses grands thèmes de prédilection, la liberté, le refus de la contrainte, le caractère central de la doctrine de la justification par la foi qui fait de l'homme l'unique devant Dieu. Locke insiste sur la parenté des Ga avec Rm et la date de 57. Il repère dans Ga 1 et 2 une forte justification par Paul lui-même de son droit à prêcher aux païens (p. 123). A la p. 121, Locke met l'accent sur l'indépendance d'esprit de l'apôtre : avant d'attendre une quelconque approbation de la part d'une autorité terrestre, Paul se réclame d'une révélation immédiate de la part du Christ et de Dieu. Par là, il insiste sur la relation directe entre l'individu et Dieu et relativise la dimension de tradition et de transmission par le vecteur de l'Eglise.

Dans sa *Lettre sur la Tolérance*, Locke définissait l'Eglise comme "une société volontaire d'hommes qui se regroupent d'un commun accord pour adorer Dieu publiquement, de la manière qu'ils jugent lui convenir et qui soit efficace pour le salut de leurs âmes." Le *Deuxième Traité* a offert à Locke un modèle de société tellement pertinent qu'il l'applique à l'Eglise, la définissant du point de vue de la raison. Dans la *Paraphrase*, l'Eglise est au contraire définie du point de vue de la foi : Locke insiste sur l'initiative de Dieu qui appelle l'Eglise à l'existence et rend possible sa perpétuation en lui insufflant son Esprit. Mais sa sensibilité politique transparait toutefois au travers du choix de la métaphore du peuple de Dieu pour désigner l'Eglise.

4. L'individualisme sous-jacent à la doctrine du sacerdoce universel de Luther et la liberté comme fondement de l'égalité des croyants

4. 1. Introduction

J'ai déjà tracé la ligne qui remonte de l'individu concentrationnaire au philosophe John Locke, chantre de la liberté individuelle, et particulièrement de la liberté de penser par soi-même. J'ai mis en évidence les racines théologiques des conceptions lockiennes : c'est dans la doctrine de la justification par la foi que Locke trouve le fondement de la liberté et de l'égalité des humains à l'état de nature. Cette doctrine vient de l'apôtre Paul qui la déduit de l'expérience de révélation bouleversante qui a fait de lui, le pharisien zélé et acharné contre l'Eglise, un serviteur du Christ (Ga 1, 10). Nous avons vu l'intérêt que portait Locke à la lecture de l'apôtre, même s'il n'était pas prêt à suivre Luther pour considérer les épîtres comme une sorte de canon dans le canon, comme le cœur de l'Évangile. Il me semble important de consacrer maintenant un bref chapitre à Martin Luther, car la ligne généalogique esquissée ici rencontre sa pensée de manière cruciale. On a vu les réticences de Locke face aux positions luthériennes (relations Eglise – Etat). Locke se situe à distance de tout courant ecclésial, il est jaloux de son indépendance de pensée, mais est néanmoins redevable au courant protestant inauguré par Luther. Dans la section consacrée à Paul, je reviendrai souvent au commentaire de Luther de l'épître aux Galates. Luther y a trouvé la confirmation de ce qu'il avait découvert dans l'épître aux Romains, à savoir que le cœur de l'Évangile de Dieu est la proclamation de la justification gratuite de l'homme pécheur par la foi seule. Cette doctrine est le fil rouge qui assure la cohérence entre Locke, Luther et Paul. Signalons que d'autres éléments leur sont communs, comme l'insistance sur l'expérience comme source de connaissance, le rôle de la loi dans la vie civile ou encore l'importance accordée à la conscience ancrée dans la fidélité à la Parole. Mais je me propose dans ce petit chapitre consacré à Luther de choisir une autre entrée, attenante à la question de la justification, et cohérente par rapport à certains éléments lockiens, à savoir la doctrine du sacerdoce universel. Le sacerdoce universel est directement lié à la justification par la foi; il est en quelque sorte le pendant ecclésiologique de l'affirmation christologique et sotériologique du *sola fide*. En ce sens, il me semble intéressant pour explorer la dimension individuelle de la foi chrétienne et ses implications pour les relations de l'individu avec la communauté de l'Eglise.

4. 2. La grâce et la foi

Luther vient de redécouvrir en 1519 le principe du sacerdoce universel qui va marquer les grands écrits réformateurs de l'année 1520. Le sacerdoce universel des croyants s'offre même comme clé d'interprétation du *Traité de la liberté chrétienne*, *De la papauté de Rome* et de *A la noblesse chrétienne de la Nation allemande sur l'amendement de l'Etat chrétien*¹³⁹. Le contexte historique est fortement marqué par la

¹³⁹ LUTHER Martin, *Œuvres* tome II, Genève, Labor et Fides, 1969.

polémique avec Rome, et dans le courant de l'année, la bulle papale *Exsurge Domine* prononce l'excommunication de Luther. Il n'est pas inutile de rappeler ici que Luther ne se sent pas responsable de la rupture consommée par la décision vaticane. Il n'a nullement cherché à quitter l'institution de l'Eglise dans le but d'en fonder une nouvelle. Il a voulu au contraire porter le souci de son unité et de sa cohérence, et, au nom de principes évangéliques inspirés par l'Ecriture, la réformer de l'intérieur. Luther porte le souci de l'Eglise, mais ne peut accorder à son obéissance envers elle plus de valeur qu'aux convictions théologiques et anthropologiques qui l'habitent. Pour le dire plus carrément, Luther est prêt, en cette année décisive, à faire le deuil de son appartenance à l'institution romaine tant sa conviction de défendre les articles essentiels de la foi chrétienne est puissante. Il va utiliser le principe du sacerdoce universel pour condamner l'Eglise romaine qui le nie et ne se soumet plus à l'autorité de la seule Ecriture. Mais Luther redécouvre ce principe du sacerdoce universel à partir de la doctrine paulinienne de la justification par la foi seule et de la liberté chrétienne qui en découle. Il développe d'abord la doctrine de la justification par la foi seule pour poser la question de la juste posture existentielle de l'individu devant Dieu : par la foi, l'être humain est accueilli, reconnu et aimé tel qu'il est, indépendamment de ses attributs, de ses mérites ou de ses actions. Il est ainsi libéré du souci de se faire valoir aux yeux de Dieu et acquiert également une certaine indépendance par rapport aux déterminations et aux jugements de valeurs du monde des hommes. Cette liberté nouvelle, reçue et non pas conquise, se traduit alors dans des gestes d'amour à l'égard du prochain, gestes qui ne sont plus conçus comme des devoirs moraux propres à assurer le salut, mais comme la réponse concrète à un salut déjà reçu par la foi. Cette liberté se situant à la charnière entre le moment sotériologique et le moment éthique constitue la base sur laquelle Luther va élaborer sa doctrine du sacerdoce universel qui traduit, en quelque sorte, la conséquence ecclésiologique de la liberté chrétienne, fruit du salut accordé par pure grâce.

Dans le *De la papauté* et la *Lettre à la noblesse*, nous trouvons en quelque sorte le premier essai de systématisation d'une ecclésiologie en régime protestant. Par rapport à une question anthropologique centrale pour le salut comme celle de la liberté chrétienne, Luther considère ce qui concerne l'Eglise comme important, mais non nécessaire¹⁴⁰. Il ne faut donc pas perdre de vue l'antécédence de la question de l'anthropologie dans ses écrits. C'est parce que la conception de l'être humain est mal pensée par l'Eglise romaine que l'institution qui est censée transmettre la Parole de Dieu est devenue indigne de son mandat.

Comme je viens de l'esquisser, l'anthropologie s'appuie elle-même sur des fondements théologiques (sotériologie); mais il serait dommageable à une bonne compréhension de la pensée de Luther de compartimenter de manière rigoureuse ces trois dimensions que sont la théologie, l'anthropologie et l'ecclésiologie. Il s'agit au contraire de les saisir comme un système et d'être attentif aux liens dynamiques qui les unissent. Cette manière de penser globalement pour dégager le cœur de la foi me semble typique de la façon dont Luther redécouvre le fondement essentiel de la doctrine chrétienne. Contre le nominalisme et sa tendance positiviste avant l'heure d'aborder la doctrine chrétienne morceau par morceau, Luther cherche à élaborer une théologie qui rende compte du message chrétien dans son intention fondamentale. Ce fondement, Luther le redécouvre

¹⁴⁰ LUTHER Martin, *De la papauté*, in : *Oeuvres* tome II, p. 15.

dans la doctrine de la justification par la foi seule, et dans son pendant ecclésiologique, le sacerdoce universel. Pour développer sa conception de l'Eglise, Luther concentre son attention sur la foi et la conscience, c'est-à-dire sur la relation personnelle de l'individu avec son Dieu. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas penser l'essence de Dieu ou les qualités intrinsèques de l'homme, mais bien plutôt réfléchir à ce qui constitue la matière première de la théologie, à savoir l'événement de la rencontre entre Dieu et l'homme. Parler de Dieu, c'est pour Luther parler de l'homme, ou plutôt : la théologie ne peut parler de Dieu qu'en tant qu'il concerne l'existence de l'être humain. Dieu et la foi sont inséparables : "la confiance et la foi du cœur font et le Dieu et l'idole."¹⁴¹ La question de Dieu n'a de sens que lorsque Dieu est dit et compris comme ce qui concerne l'homme de manière ultime. La "foi fait le Dieu" non pas au sens où l'esprit humain recèlerait la capacité de créer Dieu comme une projection mentale subjective, mais au sens où la foi reconnaît Dieu comme Dieu et, par conséquent, reconnaît les limites de la condition humaine. Luther insiste donc autant sur la grâce que sur la foi. La grâce de Dieu et la liberté de l'homme au sens du libre choix de croire sont choses conjointes dans l'histoire du salut. La plus grande liberté pour l'homme, c'est de s'en remettre inconditionnellement à la grâce de Dieu. En se dessaisissant d'une liberté comprise comme autonomie, l'individu est pris paradoxalement dans une dynamique de libération. Devant Dieu, il ne met plus en avant sa liberté de choisir, de décider de manière souveraine du sens de son existence. Sa liberté ne précède pas la relation à Dieu, mais en découle; elle n'est pas l'objet d'une conquête prométhéenne, mais le fruit d'un don reçu d'abord passivement. Comme on le verra plus bas, la liberté de l'homme se situe déjà du côté de la réponse qu'il apporte à l'offre de Dieu consistant à comprendre sa propre existence humaine de manière nouvelle. C'est Dieu qui agit en accordant le salut par pure grâce, mais la réponse de l'homme à cette offre est vitale pour que l'activité de Dieu prenne tout son sens. La grâce est la condition de possibilité du salut et la foi personnelle celle de son inscription dans la réalité humaine individuelle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation que ne cesse de marteler Luther, à savoir que seule la foi justifie : elle introduit l'individu croyant dans une relation juste avec Dieu, parce qu'elle permet de rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à l'homme ce qui s'inscrit dans les limites de sa condition devant Dieu. La foi recèle un pouvoir relationnel fort en situant les deux partenaires dans une position juste et en reconnaissant la place de chacun dans la relation vécue. La pensée luthérienne s'exprime donc en termes d'existence et d'expérience, en termes d'histoire et d'événement inscrits dans le temps, et par là, s'oppose à la tradition scolastique élevée au rang de pensée unique par le pouvoir de l'Eglise romaine. Elle réoriente le travail de la théologie en invitant à parler de Dieu "à partir du bas", avec comme prémisse fondamentale le fait que Dieu s'est incarné en Jésus-Christ, que la Parole s'est faite chair et qu'elle est devenue histoire.

¹⁴¹ LUTHER Martin, *Le Grand Catéchisme, Oeuvres* tome VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 33 : "Tu n'auras pas d'autres dieux. Cela veut dire : c'est moi seul que tu considéreras comme ton Dieu. Qu'est-ce que cela signifie, et comment faut-il le comprendre ? Qu'est-ce qu'avoir un dieu, ou qu'est-ce que Dieu ? Réponse : Un Dieu, c'est ce dont on doit attendre tous les biens et en quoi on doit avoir son refuge en toutes détresses. De telle sorte qu'avoir un dieu n'est autre chose que croire en lui de tout son cœur et, de tout son cœur, mettre en lui sa confiance. Comme je l'ai dit souvent, la confiance et la foi du cœur font et le Dieu et l'idole. Si la foi et la confiance sont justes et vraies, ton Dieu, lui aussi, est vrai, et inversement, là où cette confiance est fautive et injuste, là non plus n'est pas le vrai Dieu. Car foi et Dieu sont inséparables. Ce à quoi (dis-je) tu attaches ton cœur et tu te fies est, proprement, ton dieu."

Avec la justification par la foi seule, Luther nie le libre arbitre de l'homme en ce qui concerne le salut. Comme nous le verrons dans la lecture très stimulante que Luther propose des Galates, le salut est un domaine qui est infiniment supérieur à l'être humain. Celui-ci ne peut que se reconnaître totalement sous la grâce justifiante de Dieu. Penser pouvoir participer à son propre salut par ses actions, en faisant valoir ses mérites ou ses qualités, est une illusion dont l'homme est libéré par le Christ. Et c'est parce qu'il est mis dans une posture de radicale passivité en ce qui concerne son salut que l'homme peut concentrer les forces de son activité sur le moment éthique de l'amour du prochain et le moment ecclésiologique de la participation à la vie communautaire. Ce n'est qu'au travers d'un désengagement foncier, d'une désespérance radicale quant à sa capacité de se justifier et de se sauver soi-même que l'homme reçoit la vraie liberté des enfants de Dieu. Cette conviction, Luther l'a expérimentée pour lui-même, dans une expérience de foi bouleversante. A l'image de l'apôtre Paul qui traduira théologiquement son expérience intime et personnelle en lui donnant une portée universelle et en la revendiquant comme preuve de la vérité de son Evangile, Luther relie expérience subjective et intérieure et réalité extérieure de l'Écriture. Dieu lui a fait comprendre la vanité de ses efforts pour trouver dans la sainteté une position existentielle juste vis-à-vis de lui¹⁴². Luther voit cette découverte intérieure confirmée par l'Écriture, et plus particulièrement par Paul. La justification par la foi seule est donc l'expression de la volonté de Dieu lui-même et elle est déterminante pour saisir ce qui est en jeu dans la rencontre entre Dieu et l'homme, donc dans la foi. La doctrine de la justification par la foi n'est donc pas seulement un article important de la foi chrétienne parmi d'autres, mais elle est *la* clé d'interprétation de toute la théologie. Elle place au centre de toute connaissance de Dieu la croix du Christ qui révèle l'incapacité totale de l'être humain à "faire" son salut et la grâce miséricordieuse que Dieu veut accorder à l'homme, gratuitement et par amour.

4. 3. La liberté comme "tout de la vie chrétienne" et sa conséquence égalitaire

C'est sur ce fondement christologique que Luther développe la question de la liberté qui est à ses yeux le "tout de la vie chrétienne"¹⁴³. C'est dans la mesure où l'être humain trouve son salut hors de lui-même, dans la mesure où il est complètement "serf", esclave de lui-même et de sa volonté défaillante, qu'il est libre pour exercer les fonctions de roi et de prêtre que lui confère le baptême. Par la foi, le croyant est uni au Christ et ainsi, tout ce qui lui appartient revient à celui qui croit en lui. L'argument est ici d'ordre sotériologique : à la croix, le Christ a pris sur lui la mort, le péché et la condamnation de la loi. Par cet acte, le croyant est déchargé du souci d'assurer son salut et libre de revêtir la royauté sacerdotale. C'est dans l'Écriture que Luther voit ses intuitions confirmées par l'affirmation claire du sacerdoce de tous les croyants. Humour de Dieu ou hasard de l'histoire ? Toujours est-il que c'est dans la première épître de Pierre, celui auquel la tradition fait remonter la papauté, que Luther découvre les arguments qui lui serviront à attaquer la papauté ! De sa lecture de 1 Pierre 2, 5ss, il déduit l'égalité fondamentale de

¹⁴² LUTHER Martin, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, in : *Œuvres* tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969, pp. 84-86.

¹⁴³ LUTHER Martin, *Lettre de Luther à Léon X*, in : *Œuvres* tome II, p. 274.

tous les chrétiens entre eux et la liberté à l'égard de ce qui leur est "inférieur", c'est-à-dire de toutes choses à part le salut qui n'est du ressort que du Christ et de Dieu. Par le baptême, les croyants sont unis au Christ et appelés à constituer "une sainte communauté sacerdotale". Ils héritent de la royauté, c'est-à-dire d'une puissance spirituelle qui leur assure la liberté sur toutes choses, ainsi que du sacerdoce, à savoir que Dieu lui-même devient leur serviteur par le fait que les croyants peuvent tout lui demander dans la prière. Calvin avait l'habitude de dire que c'était sur la croix que l'Eglise était née : l'eau (la lymphe) et le sang qui coulèrent de la plaie au côté infligée par le soldat romain sont les sources des deux sacrements dont elle hérite : le baptême et la cène. Par le baptême, le croyant est intimement relié à Christ, et c'est désormais à partir de la croix qu'il comprend son existence. Le baptême condense les deux premiers articles que Luther développera dans son commentaire du texte clé de Ga 2, 14b-21 : en mourant à lui-même, l'homme se reconnaît pécheur, incapable de participer d'une quelconque manière à sa rédemption; mais cette mort est porteuse de vie, elle permet à une nouvelle créature d'émerger. Mourir à soi-même, c'est-à-dire faire le deuil de toute prérogative devant Dieu, c'est en même temps recevoir le salut, c'est vivre sous le régime de la grâce, manifestée et incarnée dans la personne du Crucifié-Ressuscité. Le baptême étant l'un des deux signes visibles de la "communauté sacerdotale", il est clair que pour Luther il confère à chaque croyant la dignité sacerdotale, c'est-à-dire un certain "pouvoir" sur Dieu : par la prière, l'individu croyant peut obtenir de lui bien au-delà de ce que le langage humain est capable de formuler.

Le fait d'être prêtre ne confère pas un "plus" à l'homme croyant, cela ne lui apporte pas une capacité ou une nature supplémentaire. Comme cette dignité appartient à tous, Luther exprime par là la profonde liberté dont chaque chrétien peut et doit faire preuve au sein de l'Eglise. Sur cette base, les différences, et donc les inégalités, ne peuvent être reconnues que sur le plan des fonctions. Dans une perspective pratique, Luther précise que si la prêtrise appartient à chaque croyant individuellement, comme sa part de l'héritage spirituel offert à toute l'Eglise, elle ne doit pas pour autant être exercée par tout le monde en tant que fonction. Il en va de l'équilibre fonctionnel et de la cohérence du corps dans son ensemble (1 Co 12, 16-18). Si affirmer que Luther prône une forme d'égalitarisme ecclésial est anachronique, je crois que l'on peut par contre parler chez lui d'un égalitarisme radical sur le plan spirituel, c'est-à-dire sur tout ce qui ressortit à l'homme intérieur. C'est dans la question théologique centrale de la rencontre entre Dieu et l'homme, dans l'événement de la justification, que cette égalité radicale est fondée : toute tentative de catégorisation des croyants en classes ou en genres est injustifiée, eu égard à leur statut commun d'enfants de Dieu. Cela implique le refus autant du laïcisme que du cléricisme et nous retrouvons là le souci de Luther quant à la question des relations entre l'Eglise et le monde, entre règne du Christ et règne du monde, entre éon présent (Ga 1, 4) et royaume de Dieu, entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Luther parle bien d'une égalité de "pouvoir" au sein de l'Eglise¹⁴⁴.

¹⁴⁴ LUTHER Martin, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, in : *Œuvres*, tome II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 86.

4. 4. Le sacerdoce universel comme principe libérateur de l'Eglise

C'est avec ces "armes spirituelles", avec ces "légions" scripturaires que le Réformateur va entreprendre au niveau ecclésiologique la démolition systématique de la "triple muraille" qui enferme l'Eglise de Jésus-Christ et la retient en captivité : la distinction entre état ecclésiastique et état laïc est infondée, d'une part parce que le Christ ne saurait avoir deux corps, et d'autre part parce que par leur baptême, tous les chrétiens sont prêtres et rois; les différences repérables dans la communauté de l'Eglise ne peuvent donc porter que sur les fonctions et non sur les personnes. Il y a là à nouveau une relation directe avec la doctrine de la justification par la foi seule : la croix du Christ dépouille justement l'individu de toute prérogative, de toute sécurité religieuse vis-à-vis de Dieu. Elle signifie la fin de la loi comme principe de détermination et permet à l'individu d'être reconnu et rencontré indépendamment de ses qualités ou de ses mérites, en tant que sujet unique à la première personne. La justification par la foi joue donc un rôle à la fois individualisant et intégrateur : par la foi, l'être humain est par excellence l'unique devant Dieu, et, par le baptême qui marque la nouvelle naissance rendue possible par la justification gratuite, il est intégré dans une communauté où les catégories et les distinctions séculières sont relativisées (Ga 3, 26-29) et où la liberté et l'égalité fondamentale de tous les croyants entre eux est proclamée comme une vérité théologique. Voilà en ce qui concerne la première muraille à abattre.

S'attaquant à la seconde, Luther dénie tout fondement à la prétendue exclusivité du pape à interpréter l'Ecriture. C'est "lier l'Ecriture" que de poser une inégalité des chrétiens face à la Parole. Au contraire, en tant que Parole de Dieu, elle est leur héritage commun et permet aux croyants d'entrer dans une histoire collective. Elle offre aussi à chaque croyant la possibilité de développer subjectivement son lien avec Dieu, en apprenant à la connaître, en la lisant, la méditant et l'interprétant par soi-même. Autant Locke invitait l'homme à penser par lui-même, à se lancer par lui-même à la recherche de la vérité en explorant sa conscience, autant Luther invite chaque croyant à développer une relation interprétative personnelle avec l'Ecriture, à apprendre à "croire par soi-même". Mais nulle concession à un subjectivisme enthousiaste dans cette invitation à vivre soi-même l'expérience personnelle de la foi. La Parole permet à l'individu de se comprendre *coram Deo* et l'invite à la décision personnelle de la foi; mais elle n'en demeure pas moins une instance critique à laquelle la foi doit se référer. La foi inscrite dans le cœur de l'homme n'a aucun caractère d'immédiateté, mais reste liée à l'Ecriture et à son autorité extérieure. En ce sens, la foi n'est nullement l'expression du bon vouloir subjectif de l'individu ou de sa conviction intérieure d'avoir reçu l'Esprit. La Parole fonde le croyant et lui permet à la fois de vivre sa condition de nouvelle créature et de renouveler sa relation avec Dieu. Elle apprend au croyant à désespérer de lui-même et à reconnaître que seule la grâce de Dieu le justifie. C'est la Parole qui adresse au croyant sa vocation sacerdotale et royale. Elle appartient donc à tous et met tous les baptisés à égalité devant elle.

La troisième muraille à abattre est celle que représente la prétention papale à monopoliser le droit de convoquer un concile, prétention que Luther balaye à l'aide des mêmes arguments que pour la seconde muraille.

4. 5. L'autorité dans l'Eglise

On l'aura compris, Luther retrouve dans l'Ecriture le principe qui lui permet de s'opposer à la conception anthropologique défendue par le thomisme et qui prétend que Dieu a placé en l'homme un *habitus*, une capacité à participer à l'œuvre de son propre salut par ses actions et ses mérites. Mais, parallèlement à cette polémique anthropologique se joue également la question du pouvoir ou de l'autorité dans l'Eglise. Luther comprend le sacerdoce universel à partir de la dialectique entre activité et passivité : en tant qu'il appartient potentiellement (passivement) à chacun et qu'il révèle la dignité individuelle de chaque croyant, le sacerdoce universel marque l'égalité fondamentale de tous les baptisés; en tant qu'il s'incarne dans une fonction effective, mise au service actif de l'Eglise, il soumet le "pouvoir" qu'il recèle au pouvoir de l'autorité ecclésiastique de manière consciente et consentante. Le sacerdoce permet ainsi de faire tenir de manière cohérente à la fois l'affirmation de la liberté inaliénable du croyant et celle de la nécessité de déléguer son pouvoir à ceux dont on reconnaît la compétence pour assumer l'autorité dans l'Eglise. On perçoit ici la connivence d'esprit entre la philosophie politique de John Locke et l'ecclésiologie de Luther.

La question de l'ordre et de la discipline est bien présente dans l'ecclésiologie de Luther, même s'il ne développera pas ce volet autant que Calvin ne le fera dans son *Institution chrétienne*. Ce qui fait problème pour Luther, ce n'est pas l'autorité en tant que telle – il serait anachronique et abusif de voir en lui un libertaire ou un anarchiste –, mais c'est le fait de se l'attribuer à soi-même de manière autocratique. Le sacerdoce actif est une tâche, un service, une fonction qui se reçoit et non pas qui s'accapare. Luther peut donc sans incohérence faire coexister dans la même Eglise la profonde égalité de tous, tout en refusant l'anarchie et en maintenant une structure compétente dans l'Eglise à qui est confiée la mission de former, évaluer et consacrer les candidats à la prêtrise. Il n'est donc pas étonnant que Luther ait développé toute une réflexion à propos des métiers séculiers comme lieu de l'expression de la vocation sacerdotale de l'individu. Le mandat adressé au croyant est universel et il s'agit de vivre sa foi et l'amour qui en est le fruit dans toutes les dimensions de la vie sociale. Cette affirmation qui résonne à nos oreilles de contemporains comme une évidence revêt bien un caractère novateur, puisque c'est à partir de cette prémisse que va se développer la lente et inexorable laïcisation de la société occidentale. Chaque individu, qu'il soit savetier ou évêque, reçoit de la part de Dieu une vocation d'égale valeur, même s'il s'agit de l'assumer dans des fonctions différenciées.

4. 6. L'Eglise comme corps

La valeur ainsi accordée à l'être humain en tant qu'individu ne signifie pas pour autant que Luther défende un individualisme spirituel. A ses yeux, le sacerdoce universel a une visée pratique : contribuer au bien-être et au développement du corps de l'Eglise en tant que tout. L'unicité de la vocation et la multiplicité des fonctions pour y répondre procèdent du même souci du corps de la part de ses membres qui ne sauraient de toute manière exister sans lui. Les relations entre le corps comme tout et les membres individuels sont circulaires et rétroactives : chaque membre pris individuellement est

appelé à œuvrer en vue du bien de la communauté, et le bien-être global de celle-ci rejaillit naturellement sur lui.

Ces quelques remarques sur l'ecclésiologie de Luther permettent de mettre en évidence les fondements ecclésiologiques suivants :

- l'Eglise est le corps du Christ. En ce sens, elle ne peut avoir qu'une tête, le Christ, et n'être soumise qu'à lui;
- l'Eglise voulue, aimée et élue par Dieu est soumise à l'autorité de la Parole. C'est de l'Ecriture qu'elle tire sa légitimité et c'est avec sa lumière qu'elle doit s'orienter dans le monde;
- l'Eglise, en tant que corps, est composée de membres qui sont les croyants, les baptisés (1 Co 12). Tous les membres du même corps ont égal pouvoir et égale dignité. Les différences ne peuvent se traduire que dans des fonctions diverses mises au service de la communauté et ne sauraient en aucun cas correspondre à une catégorisation des individus. Les membres peuvent en vertu de leur égalité foncière se corriger les uns les autres. Ils reçoivent tous la même dignité et la même vocation, exprimée par le sacerdoce universel;
- dans sa soumission au Christ et à la Parole, l'Eglise ne saurait s'approprier le salut et l'utiliser comme un instrument de pouvoir et de cupidité;
- de même que l'homme est à la fois justifié et pécheur, de même l'Eglise ne peut prétendre être pure et libre des contingences de la condition humaine;
- comme la foi est un don de Dieu, une grâce et non pas une capacité ou un mérite, seul Dieu connaît les siens. Il n'appartient pas à l'Eglise visible de délimiter les frontières de ce qui est, en tant que corps du Christ, fondamentalement invisible. Les principaux signes extérieurs qui permettent de reconnaître l'Eglise, c'est la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements;
- en tant qu'Eglise visible, la communauté chrétienne est soumise aux autorités temporelles. Elle ne peut se prévaloir d'échapper aux lois civiles, même si c'est devant Dieu qu'elle trouve sa véritable dimension et que c'est de lui qu'elle attend sa justice.

Il me semble apparaître de ce bref bilan que Luther fournit à l'histoire des idées les concepts qui permettront de développer, comme chez Locke, une anthropologie basée sur les idées de liberté et d'égalité ainsi qu'une théorie politique dont les fondements sont théologiques¹⁴⁵. La pensée de Luther présente des traits qui seront repris par les conceptions modernes de l'individu indépendant et libre. Il n'est dès lors pas étonnant que les écrits de Luther, et particulièrement sa *Lettre à la Noblesse*, aient été attaqués avec la plus extrême virulence pour en dénoncer le caractère séditieux, politiquement parlant. L'affirmation de la liberté fondamentale du croyant et l'égalitarisme théologique que Luther développait à partir d'une argumentation scripturaire rigoureuse allaient fournir à des penseurs comme Locke un cadre de référence pour établir cette liberté et cette égalité sur le plan politique. Mais les héritiers philosophiques de Luther se montreront plus prêts à reprendre à leur compte les notions d'égalité et de liberté – plus

¹⁴⁵ Il faut signaler aussi que dans sa *Lettre sur la Tolérance*, Locke s'attaque non pas à Luther dont il apprécierait certainement l'esprit laïciste sur les relations entre Etat et Eglise, mais au luthéranisme du XVII^e siècle qui s'était fourvoyé dans une certaine confusion entre le séculier et l'ecclésial.

directement traduisibles dans les catégories de la raison –, que celle de fraternité qui implique la révélation de l'origine commune des croyants dans la figure d'un Père qui les engendre spirituellement. Cette dimension incontournable de l'ecclésiologie de Luther rappelle que le Réformateur ne comprenait pas son travail de théologien comme celui d'un théoricien des organisations, soucieux de penser de manière politiquement correcte les relations individu – communauté ! L'Eglise n'est pas qu'une association d'individus librement consentie (Locke), mais le corps du Christ : elle est plus que la somme de ses membres, car elle reçoit une vocation qui englobe toutes les vocations individuelles des membres qui la constituent, celle de témoigner de la proximité du Royaume, c'est-à-dire d'une nouvelle possibilité offerte à la vie humaine d'exister devant Dieu; celle aussi de refléter l'amour de Dieu pour les hommes en portant concrètement le souci les uns des autres et en développant des liens de solidarité. Autrement dit, l'Eglise reçoit la vocation d'être véritablement corps du Christ, instrument au service de Celui qui est la Tête, le Christ. C'est par sa Tête que le corps vit et reçoit son énergie vitale, c'est par sa Tête que les différents membres sont plus que des organes recevant chacun sa fonction au service du corps tout entier. A la métaphore du corps, il faut adjoindre celle de la famille plutôt que celle du peuple, si chère à Locke : "par la foi en Jésus-Christ, vous êtes tous fils [et filles] de Dieu" (Ga 3, 26), c'est-à-dire frères et sœurs. Cette dimension de fraternité implique des relations différentes que le contractualisme politique : on ne choisit pas ses frères et ses sœurs, on les reçoit et la responsabilité qui nous incombe face à eux n'est pas une question de bon vouloir subjectif, mais une affaire de vocation éthique.

4. 7. Bilan

Je crois avoir montré les liens généalogiques qui unissent la doctrine du sacerdoce universel avec les notions d'égalité et de liberté. On a vu l'importance que Locke accordait à ces deux concepts qui caractérisent l'homme à l'état de nature, c'est-à-dire qui qualifient l'être humain tel que Dieu a voulu le créer. On sait quelle importance la liberté et l'égalité vont connaître avec les révolutions américaine, puis française qui les considéreront comme deux dimensions fondamentales de l'individu, homme et citoyen. Aujourd'hui, la liberté et l'égalité sont deux valeurs portées au pinacle de "l'idéologie individualiste" (Dumont). L'individualisme se définit comme une vision du monde où l'individu est la valeur cardinale à partir de laquelle se comprend la société. Les notions de liberté et d'égalité sont aujourd'hui individualisées à l'extrême : la liberté est celle de chaque individu de se définir, de se choisir un projet de vie et de disposer de lui-même. L'égalité est omniprésente malgré l'accentuation des fossés économiques et sociaux. Mais l'idéologie égalitariste s'illustre par la conviction largement répandue d'être "meilleur expert de sa propre vie" (Ehrenberg). La crise des institutions et le rejet de l'autorité qu'elles revendiquent, la perte de crédibilité des "grands maîtres", le brouillage des normes morales et l'évolution de la permissivité, tout cela influe sur nos conceptions de la liberté et de l'égalité. Elles sont considérées comme des "propriétés" de l'individu (Locke), comme des qualités intrinsèques et des attributs politiques inaliénables. J'ai l'impression qu'il ne reste plus grand chose de l'héritage de la conception luthérienne du sacerdoce universel qui comprend très différemment la liberté et l'égalité. Il n'y a de vraie liberté que comme liberté reçue et relative, c'est-à-dire reliée à celui qui l'accorde. Luther pense la liberté en fonction de celui qui la dénie à l'homme pour tout ce qui

concerne son salut et la lui accorde pleinement pour vivre son être au monde. A la suite de Paul, Luther comprend la liberté sur le fond de la dialectique esclavage / liberté¹⁴⁶ et il vaudrait mieux parler chez lui de libération que de liberté, puisqu'il saisit celle-ci comme un processus que Dieu engendre en l'homme, par la foi, et non pas comme un *habitus*. Luther part de ce qui limite, inhibe et angoisse l'homme pour élaborer sa conception de la liberté chrétienne comme liberté reçue et comme nouvelle possibilité de se comprendre soi-même. La liberté dont il est question est avant tout une liberté intérieure qui ne dispense pas l'individu des œuvres, mais qui lui permet d'entretenir un rapport nouveau avec elles : "La foi en Christ, en effet, ne nous affranchit pas des œuvres mais de l'opinion que l'on en a : la sottise présomption de chercher la justification par leur moyen."¹⁴⁷ En effet, l'insistance de Luther sur l'intériorité de l'homme ne signifie pas que ce dernier soit abstrait du monde. Il est vrai que c'est par la foi, par une conviction intérieure, qu'on est chrétien, et non pas en vertu de marques extérieures. La liberté reçue par la foi s'inscrit au cœur du monde des relations où le croyant est le serviteur de tous parce qu'il se sait libéré du souci de devoir se justifier par ses œuvres. Les œuvres ne sont pas nécessaires, mais contingentes au salut. En imposer la nécessité revient à abolir la liberté chrétienne; en négliger l'importance revient à désincarner la foi.

Cela dit, le sacerdoce universel entretient également des liens avec la liberté de conscience. Il permet que soit reconnue en l'homme l'existence d'une norme et d'une instance décisive. En insistant autant sur la conscience, Luther rend légitime une certaine intériorisation dans le mouvement de la foi : Dieu est en même temps tout entier au cœur de l'homme et tout entier à l'extérieur de lui, comme celui devant lequel l'homme paraît. Pour Luther, la conscience exprime la condition forensique de l'être humain : l'homme est en forum, il est pris à partie, sollicité, soumis à un jugement. La question centrale de la conscience est donc celle de savoir devant quelle instance l'individu comprend son existence et de qui il attend que lui soit reconnue sa valeur en tant qu'individu unique. En concentrant l'essentiel sur l'événement de la rencontre entre Dieu et l'homme, donc sur le moment de la foi, le sacerdoce universel permet de défendre une conception moderne de la liberté conçue certes comme liberté individuelle, mais comme une liberté qui ne trouve pas son origine en elle-même, mais dans l'événement d'une rencontre avec un Autre. La foi que c'est de Dieu seul qu'il attend son salut, c'est-à-dire la justification de son existence et la reconnaissance de sa valeur en tant qu'être unique, libère la conscience de l'individu. Cette conviction se traduit en liberté de conscience et, par conséquent, conduit à relativiser l'importance de tout pouvoir, qu'il soit ecclésial ou politique. Dans sa *Lettre au pape Léon X* qui fait en quelque sorte office de préface à son *Traité de la liberté chrétienne*, Luther justifie sa position de rupture avec l'institution romaine avec l'argument de sa conscience¹⁴⁸.

Concernant l'égalité, le sacerdoce implique, comme on l'a vu, une non-confusion, en termes de séparation et d'implication, entre fonction et personne. Au niveau de la personne, l'égalité est affirmée avec force; au niveau de la fonction le souci du bien communautaire est prioritaire, même si la possibilité d'accès à telle ou telle fonction est

¹⁴⁶ Comme fondement scripturaire de cette dialectique, Luther propose l'hymne de Ph 2 qui illustre la liberté avec laquelle le Christ s'est fait le serviteur des hommes.

¹⁴⁷ LUTHER Martin, *Traité de la liberté chrétienne*, in : *Oeuvres* tome II, p. 302.

¹⁴⁸ LUTHER Martin, *Lettre de Luther à Léon X*, *ibid.*, pp. 267-274. Luther suivra la même démarche à la Diète de Worms lorsqu'il affirmera durant sa comparution devant l'empereur : "*Ich kann nicht anders !*".

fondamentalement égalitaire. Le sacerdoce universel ainsi compris peut-il se révéler pertinent aux yeux des modernes ? Il me semble régner une grande confusion sur la question de l'autorité : plus aucune autorité n'est reconnue du seul fait de sa réputation ou de son origine, si ce n'est peut-être celle qu'on accorde à sa propre subjectivité, exprimée plus en termes de "feeling" que de conviction personnelle. L'égalité impliquée par le sacerdoce universel semble indifférente à nos contemporains parce que le fondement sur lequel elle est affirmée est métaphysique. La modernité cherche un principe immanent, intrinsèque et raisonnable pour la fonder.

Ce refus d'un fondement transcendant explique pourquoi la notion de fraternité n'est guère reprise aujourd'hui et résonne comme une valeur ringarde ou utopique à l'oreille de nos contemporains. Poser la fraternité, c'est poser la notion de famille, c'est poser un Père commun et un projet commun, c'est aussi poser à l'extérieur de l'individu ce qui le fonde et ce qui oriente son existence.

Le principe du sacerdoce universel légitime une vision positive de l'homme comme individu unique devant Dieu, mais il rappelle aussi avec force de qui et en vue de quoi il reçoit sa liberté et est reconnu comme égal avec ses frères humains. En Dieu, la fraternité devient le symbole de ce qui nous relie aux autres individus pour vivre la liberté des enfants de Dieu.

III. L'épître aux Galates : une nouvelle manière de dire "Je" et "Nous"

1. Introduction

1. 1. Intention et présupposé herméneutique fondamental

Dans cette partie néotestamentaire, je ne vais pas chercher à *fonder* bibliquement des intuitions dogmatiques et éthiques. Cette section joue plutôt le rôle de charnière entre la partie précédente qui retraçait trois étapes d'une généalogie de l'individualité, et la suivante où je me concentrerai sur la pensée de Rudolf Bultmann, le grand théologien allemand qui réunit en sa personne les talents d'historien du christianisme primitif, d'exégète et de systématien. Cette partie consacrée aux deux premiers chapitres de l'épître de l'apôtre Paul aux Galates se veut donc, d'une part, le prolongement de la partie socio-généalogique; dans la ligne des thèses développées par Vouga¹ et, dans un autre registre, par Badiou², je chercherai à montrer comment Paul a inventé une manière nouvelle de se comprendre en tant qu'individu, et en quoi la fondation de cette identité chrétienne est déterminante dans la filiation proposée dans la seconde partie.³ En témoignant de l'événement de libération qui a transformé son existence, Paul a mis quelque chose en route dans l'histoire, quelque chose de signifiant bien au-delà de son destin personnel et dont nous n'avons pas fini de découvrir les "potentialités non déployées"⁴. D'autre part, cette section néotestamentaire veut introduire à la partie suivante consacrée au traitement systématique qu'a opéré Bultmann sur les questions liées à l'individu chrétien et à ses attaches communautaires. L'épître aux Galates s'offre comme une œuvre magistrale pour réfléchir à l'individualité d'un point de vue théologique, car elle propose une vision nouvelle de la liberté⁵ et de la temporalité humaine, deux thèmes que Bultmann reprendra dans son œuvre. Les deux parties précédentes faisaient la part belle aux sociologues, aux philosophes, aux historiens et aux anthropologues. La présente ne va pas rompre le dialogue fécond engagé avec ces

¹ VOUGA François, *An die Galater*, HNT 10, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1998.

² BADIOU Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF (coll. Les essais du Collège international de philosophie), 1997.

³ A partir de l'instantané sociologique de l'individualisme contemporain, j'ai commencé ma reconstruction à partir de l'individu concentrationnaire et de l'individualisme totalitaire pour remonter ensuite à la rencontre de trois auteurs, John Locke, Luther puis ici enfin Paul. Il est intéressant de noter que Locke a écrit *A Paraphrase and Notes on St. Paul to the Galatians, Corinthians, etc.*, London, 1705. L'épître aux Galates constitue donc un "bien commun" aux trois auteurs et permet de renforcer les liens de filiation entre eux.

⁴ RICOEUR Paul, "Le fondamental et l'historique. Notes sur Sources of the Self de Charles Taylor", in : LAFOREST G. et DE LARA P. (éd., dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf – Presses de l'Université de Laval, 1998, p. 31.

⁵ La problématique de la responsabilité est à mon avis contenue dans la théologie paulinienne de la liberté. Au cœur même de l'opposition "par la foi" / "par les œuvres de la loi" (Ga 2, 16) se profile la dialectique liberté / responsabilité, puisque l'enjeu éthique de la foi, qui seule place l'homme dans une relation juste avec Dieu et lui accorde par là même la liberté, est de vivre cette liberté dans la fidélité au travers du temps et de la traduire en gestes d'amour dans le monde des relations.

autres perspectives, mais va chercher à proposer, avant tout, une interprétation théologique plausible sur l'émergence de l'individualité chez Paul. Je vais donc chercher à proposer ici une lecture théologique "subjective" (ou ne faudrait-il pas mieux dire "engagée" ?) basée sur une étude historico-critique "objective". Tout l'enjeu consiste à emprunter ce chemin obligé de la compréhension qu'est l'explication critique. Elle doit permettre au monde du texte de se déployer avant d'aboutir à ma lecture personnelle de ces deux chapitres. Conscient du point de vue à partir duquel j'ai opéré le choix de Paul, de sa lettre aux Galates et plus particulièrement des deux premiers chapitres, je chercherai à respecter la mise à distance du texte requise par l'exégèse, en portant le souci de ne pas me projeter trop rapidement dans le texte pour y vivre les "variations imaginatives" de mon ego⁶ ! Je souhaite proposer une interprétation personnelle à la fois sérieuse et "empathique" du texte; je fais mien le présupposé herméneutique de lecture proposé par Vouga⁷ et qui consiste à comprendre le texte comme s'il était destiné à un lecteur d'aujourd'hui... à moi, par exemple ! C'est dire combien je suis redevable à l'approche bultmanienne des textes bibliques qui présuppose qu'en eux est inscrite une possibilité nouvelle de me comprendre moi-même en tant que destinataire d'une Parole. C'est en systématicien que j'essayerai de mettre en évidence la richesse de l'Évangile paulinien pour l'histoire de la compréhension de soi, tout en dialoguant, dans un premier temps, avec les historiens, anthropologues et autres sociologues du christianisme primitif qui abordent le "phénomène chrétien" de leur point de vue. Ce dialogue constituera la matière du chapitre intitulé "Brosser le décor". Mais, comme on le verra, il ne fera pas l'objet de longs développements. Je préfère arriver assez vite au texte de l'épître pour tenter de lire, avec "des oreilles de Galates"⁸, les deux premiers chapitres où se concentre le récit autobiographique de l'apôtre. Pour cela, j'ai bénéficié de l'aide d'une dizaine de commentaires écrits entre le XVI^e et le XX^e siècles; ce choix est délibéré en ce sens que je trouvais intéressant de découvrir des approches pré-critiques (au sens moderne, évidemment) du texte comme les commentaires de Luther et de Calvin, ainsi que des approches de différentes époques et de différentes colorations culturelles : les anglo-saxonnes avec Lightfoot, Burton et Martyn, les allemandes avec Sieffert, Schlier et Betz, et les helvétiques avec Bonnard et Vouga.

1. 2. Paul : les raisons d'un choix

Au vu de la perspective individualiste et protestante que je propose dans cette thèse, le choix de la figure de l'apôtre Paul n'étonnera pas. Comme j'ai essayé de l'expliciter dans la partie précédente, en m'appuyant sur Taylor et Ricoeur, le choix qu'opère celui qui

⁶ RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986, pp. 119-133. Ricoeur relève qu'il n'y a pas de privilège de principe à accorder à une lecture attentive principalement à la personne individuelle et à sa relation Je-Tu avec Dieu. C'est conscient des autres dimensions possibles – historique, culturelle, cosmologique, par exemple – que j'opte ici pour une lecture existentielle, en m'attachant tout particulièrement aux dimensions anthropologiques et éthiques. La nature du texte de Ga 1-2 me semble y être favorable.

⁷ VOUGA François, *op. cit.*, Préface, p. V. C'est le principe que défendait déjà Karl Barth dans la préface de son commentaire de l'épître aux Romains.

⁸ MARTYN J.-L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1998, pp. 41-42.

cherche à reconstruire la généalogie d'une conception de l'homme en tant qu'individu n'est pas neutre. J'assume ce choix et je veux tenter de le justifier ici.

Paul n'est évidemment pas le fondateur du christianisme; il hérite d'Eglises et de matériaux théologiques déjà constitués. Mais il est le premier à avoir mis en évidence le "génie du christianisme". Becker, dans la lignée de Bultmann, affirme que c'est "la façon de comprendre Paul qui décide de la façon de comprendre le christianisme primitif."⁹ Et dans la mesure où, sans fausse nostalgie d'un soi-disant âge d'or, le christianisme primitif est considéré par Becker comme une période clé pour les développements ultérieurs de la foi chrétienne, il est logique que de la compréhension de Paul dépende aussi celle du christianisme tout court ! Certes, Paul ne représente pas à lui seul tout le Nouveau Testament, mais il peut à juste titre être considéré comme un disciple fidèle de Jésus. Je m'oppose au courant de pensée qui, au XIX^e siècle et sous l'influence de Nietzsche, a voulu faire de lui le fossoyeur du christianisme authentique de Jésus, l'anti-figure de Jésus le Sauveur. On a même tenté de faire de Paul un psychopathe¹⁰, un ex-juif caractériel et incapable de la tempérance gréco-romaine. Du roboratif petit ouvrage de Senft¹¹, je retiens au contraire la thèse qui voit en Paul de Tarse le fidèle disciple de Jésus de Nazareth et le remarquable herméneute de l'événement-Christ (Badiou). Je vais donc m'intéresser au Paul historique pour dégager des traits qui font de lui une figure que la modernité peut s'approprier. La méthode historico-critique se mettra au service d'une compréhension possible de Paul hors de son site historique, comme paradigme du croyant (souci de l'individualité) et du militant (souci du collectif).

Je considère que ce qui fait la grandeur historique de Paul, c'est premièrement que l'événement de prédestination / vocation / révélation (Ga 1, 15) qui constitue le tournant axial de son existence a radicalement transformé sa manière de comprendre Dieu et de se comprendre lui-même devant lui. Cet événement a une double portée : en tant qu'expérience existentielle personnelle, elle fait naître une anthropologie nouvelle où l'individualité, l'intériorité et la réflexivité de la personne humaine en tant que conscience (Luther) héritent d'une nouvelle possibilité d'exister. Mais de la compréhension que Paul reçoit de lui-même au travers de sa rencontre avec le Christ naît également une éthique nouvelle, une nouvelle manière de créer du lien avec autrui. La foi prend alors une valeur universelle : ce qui est vrai pour Paul devant Dieu, à savoir qu'il se découvre reconnu, rencontré, sauvé et aimé comme individu unique, pour ce qu'il est, indépendamment de ses qualités et de ses actions, est vrai pour chaque homme qu'il rencontre. Cet horizon universel que Paul déploie historiquement dans son ministère auprès des païens va ouvrir des perspectives qui se révéleront fécondes bien au-delà du site historique et de l'époque où il a émergé. Cet horizon est celui de l'universalisme (Badiou) et du pluralisme (Vouga). En cherchant à donner sens à l'événement-Christ de manière universelle, Paul permet un passage déterminant pour l'histoire du christianisme primitif, mais aussi pour le christianisme dans son ensemble : il en affirme la valeur universelle, valeur dont nous n'avons pas encore saisi toute la portée éthique et politique.

⁹ BECKER Jürgen, *Paul, Apôtre des Nations*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1995, p. 13.

¹⁰ BETZ H. D., *Galatians : A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, Préface, p. XIV.

¹¹ SENFT Christophe, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Genève, Labor et Fides, 1985.

L'expérience personnelle de Paul devient une "occasion nouvelle"¹² pour exprimer la foi chrétienne. En lien avec mon intérêt pour les relations individu – communauté, cela m'indique que Paul ne va pas s'intéresser prioritairement à des questions ecclésiologiques, ou à des questions d'organisation communautaire, ni même à des questions éthiques (quoiqu'elles suivent systématiquement les parties doctrinales). L'appareil doctrinal et argumentatif de l'apôtre est avant tout destiné à parler de la relation personnelle entre le Christ et le croyant en tant qu'individu unique : son champ privilégié est celui de la christologie et de l'anthropologie. Ses questions sont : comment comprendre le salut en Christ, dès lors qu'il est offert à tout homme ? Quels effets transformateurs ce salut a-t-il dans l'individualité de chacun ? De quoi sont faites cette rencontre et cette relation intersubjectives entre le Christ et le croyant ? C'est à partir de ces questions que Paul va penser la dimension ecclésiologique de sa théologie, dimension qui apparaîtra dans le "nous" de 2, 15-17 qui, comme le "je" de 2, 18-21, n'est à mon avis pas purement rhétorique.

Cette possibilité d'une prédication universelle sur l'homme signale une seconde dimension qui aura son importance dans la démarche qui me conduira à confronter deux penseurs comme Bultmann et Levinas. En effet, Paul et sa pensée se situent à un carrefour du christianisme qui est confronté à une alternative : soit rester une partie du judaïsme (et, si c'est le cas, sous quelles modalités cela doit-il s'effectuer ?¹³) soit devenir original, avec les ruptures et les continuités en tension que cela implique. Mais ce n'est pas tellement du point de vue de l'histoire sociale que cette question des relations entre judaïsme et christianisme m'intéresse, mais bien plutôt des points de vue anthropologique et éthique : ce sera l'objet des parties IV, V et VI du présent travail.

1. 3. L'épître aux Galates : les raisons d'un choix

L'épître aux Galates offre l'image d'un christianisme primitif pluraliste (Lightfoot, Vouga), multiforme et en même temps uni par le même Esprit et travaillant à la même proclamation du salut en Jésus-Christ.

Si j'ai choisi l'épître aux Galates, c'est parce qu'elle a un caractère de "vraie" lettre, d'un écrit où l'on sent l'auteur passionnément concerné par ce qu'il écrit, par les événements qu'il évoque de son parcours personnel et qui constituent l'occasion d'exprimer le cœur de sa théologie. Ga donne l'image d'un "écrit tourmenté, personnel, occasionnel et génial."¹⁴ Une lettre écrite par un individu passionné certes; mais la justesse d'analyse et la lucidité quant aux enjeux centraux de la foi chrétienne dont Paul y fait preuve font de Ga un écrit fondamental pour saisir le cœur de ce qui est en jeu dans l'individualité chrétienne. Cette manière de voir en Paul un auteur, au sens moderne, rencontre de fortes oppositions, particulièrement dans la critique anglo-saxonne. Malina et Neyrey étudient par exemple du seul point de vue historique la manière dont le soi était perçu au

¹² RICOEUR Paul, "De la proclamation au récit", in : *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par AMHERDT François-Xavier, Paris, Le Cerf, 2001, p. 307.

¹³ THEISSEN Gerd, "Judaïsme et Christianisme chez Paul. Réflexions sur le début d'un schisme du point de vue de l'histoire sociale", in : *Histoire sociale du Christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 161-192. Theissen propose trois modèles possibles : le parallélisme, le décloisonnement ou la transformation.

¹⁴ BONNARD Pierre, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 9.

I^{er} siècle, c'est-à-dire le sens donné à la personne humaine. Ils partent du présupposé méthodologique que "les significations proviennent des interprétations de l'expérience basées sur un système social."¹⁵ Critiquant Jürgen Becker, ils refusent l'idée que Paul tirerait ses intuitions théologiques de sa propre expérience en tant qu'individu singulier. Voir en lui un auteur qui invente l'introspection et la met au service d'un projet théologique leur paraît un grossier anachronisme. Ce n'est pas à la biographie, au destin individuel de Paul qu'il faut s'intéresser, mais à ce qui se révèle dans ses écrits de typique d'un individu du monde gréco-romain du I^{er} siècle, immergé dans le système social de la culture méditerranéenne. Que signifiait-il de dire "tu", "lui / elle" ou "nous" pour un individu de cette époque et, par voie de conséquence, comment le "je" et le "soi" étaient-ils compris? Voilà les vraies questions. Repérer dans l'hellénisme des données historiques sur la manière de décrire la personne humaine en tant qu'individu est à l'évidence important. J'y reviendrai dans le second chapitre. Mais lire l'œuvre de Paul et particulièrement le récit autobiographique de Ga 1-2 sur le seul modèle des *progymasmata*¹⁶, ne me semble rendre justice ni à l'originalité de la démarche ni au style de l'apôtre. Je rappelle ici le présupposé herméneutique que j'ai hérité de Taylor et de Ricoeur : si la manière d'exprimer sa réflexivité et sa subjectivité n'est pas la *même* au I^{er} qu'au XXI^e siècle, on ne peut exclure, d'un revers de main historiciste, qu'un auteur de l'Antiquité fournisse à l'individu contemporain un modèle où il puisse trouver des éléments *identiques* à ce qu'il vit. La dialectique proposée par Ricoeur entre mêmété et ipséité signifie que le passé ne laisse pas que des "traces inertes", mais également des "énergies dormantes" et des "potentialités non déployées". Dans le cas de l'épître aux Galates, cela implique que l'on peut légitimement, pour autant que l'on ait bien mis à plat cette précompréhension, se permettre des "anachronismes voulus" et essayer de repérer "dans le passé ce qui n'est pas venu à maturité en son propre temps."¹⁷ Il me semble que le Je de l'apôtre, tel qu'il apparaît dans les Galates, ainsi que l'ouverture de Paul à une forme de communauté non plus déterminée par une appartenance ethnique, mais par une relation de face à face avec Dieu, en sont deux exemples. Je me situe donc dans la ligne du commentaire de Vouga¹⁸. Une fois de plus, cela ne signifie pas que je nie la

¹⁵ MALINA B. J. & NEYREY J. H., *Portraits of Paul : an Archeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p. XI (introduction).

¹⁶ Il s'agit des normes rhétoriques et littéraires formelles de l'*encomium*, développées et utilisées par les auteurs de l'époque pour décrire une personne et louer ses qualités. Cf. à ce sujet la seconde étude intitulée "The Encomium : A Native Model of Personality", *ibid.*, pp. 19-63.

¹⁷ RICOEUR Paul, "Le fondamental et l'historique. Notes sur Sources of the Self de Charles Taylor", pp. 31-32.

¹⁸ VOUGA François, *op. cit.*. Sur cette question du Je de l'apôtre, cf. particulièrement l'exkursus "Das apostolische Ich und das neue, persönliche Selbstbewusstsein des Individuums", pp. 38-40. Cf. aussi : "La nouvelle création et l'invention du moi", *ETR*, Montpellier, 75 (2000), pp. 335-347. Selon Vouga, la lettre de Paul aux Galates a un caractère fondateur non seulement pour le christianisme primitif, mais également pour la naissance, la généalogie de l'individualité, de l'intériorité, bref de la vie spirituelle et réflexive de l'individu en Occident. Il propose l'hypothèse que Paul a créé une manière introspective d'exprimer son identité en tant que sujet individuel. Cela fait de lui un auteur original par rapport au stoïcisme dans la mesure où les stoïciens ont gardé pour objectif de dépasser l'individuel pour retrouver l'homme idéal. Paul serait aussi précurseur par rapport à Augustin : ce dernier est souvent considéré comme le premier à avoir, en quelque sorte, inventé l'introspection (Taylor, Vernant, Brown), mais Paul se montrerait d'une modernité étonnante en faisant émerger, trois siècles avant Augustin, une subjectivité individuelle autoréflexive qui va impliquer de nouvelles formes de communauté privilégiant les relations intersubjectives.

pertinence des explications socio-historiques; j'en conteste simplement la prétention exclusive.

Ga est une lettre très compacte thématiquement, centrée qu'elle est sur la légitimité de l'apostolat de Paul et la question de la justification (Lightfoot). Le thème central de la justice et le développement paulinien pour mettre en avant deux justices possibles, deux postures existentielles fondamentales de l'homme devant Dieu, me semble être dans la droite ligne du conflit central et mortel qui opposa Jésus aux scribes et aux pharisiens. Le télos de la mort de Jésus, c'est-à-dire le sens de la croix, est en quelque sorte explicité par l'épître aux Galates. Derrière ce conflit se profilent des questions importantes de ma thèse : la cohérence croire / agir, foi / amour, apparence / authenticité, valeur¹⁹ devant les hommes / valeur devant Dieu, légalisme / liberté. Bien que Ga présente une forte parenté surtout avec Rm (Bonnard), elle fait partie d'un ensemble théologique plus large (Rm, 1 et 2 Co; Vouga). En notant cela, il ne s'agit pas d'harmoniser à tout prix Ga avec l'ensemble du corpus paulinien (Betz). Ga est une œuvre en soi et son originalité ne fait pas de doute à mes yeux. Il n'en reste pas moins qu'elle s'inscrit dans le projet théologique global de Paul, et qu'à ce titre elle se révèle comme une expression significative de l'Évangile paulinien. Ga s'offre aussi comme un fantastique tremplin pour entrer en débat avec la modernité sur un thème comme l'individualisme religieux : l'apôtre y parle en Je et cela est plus qu'un effet de style. Il y recentre la perspective sur l'essentiel de la foi chrétienne : l'événement d'une rencontre personnelle avec le Christ. Il y montre l'incidence universelle d'une démarche individuelle. Il refuse d'opposer, comme le font souvent les modernes, l'authenticité (le parler en Je, le témoignage) et la vérité (la proclamation du salut et de la justification par la foi seule). Comme je l'ai déjà dit, cette interprétation connaît de nombreux adversaires (Malina, Bonnard, Lightfoot). Selon eux, Paul ne parle jamais de lui-même pour lui-même, mais pour faire respecter l'authenticité de son ministère et la liberté de l'Évangile. Je leur concède ce point et il apparaîtra dans ma lecture que Paul met effectivement son récit autobiographique au service d'une affirmation théologique à valeur universelle. Je ne vois simplement pas de contradiction à défendre, à la suite de Vouga, l'hypothèse que le Je de l'apôtre est bien plus qu'une première personne littéraire et rhétorique.

Pour être bien compris, je dois encore insister sur ce point : il ne s'agit pas de proposer une lecture psychologisante des deux premiers chapitres de Ga. Privilégiant la piste de l'histoire des religions, Conzelmann critique l'explication psychologique et pose le problème du paulinisme comme suit : "Il serait illusoire de vouloir expliquer la théologie de Paul en partant psychologiquement de sa personnalité. Car sa personnalité ne nous est connue strictement qu'à travers son œuvre. Il fut un temps où l'on posait la question de la «religion» sous-jacente à sa «théologie». Mais dans l'esprit de Paul, la théologie n'est pas une façade, elle est l'exposé même des faits."²⁰ Il n'en reste pas moins que si ce n'est pas

¹⁹ J'emprunte ce thème de la valeur à l'article de BULTMANN Rudolf, "Christ fin de la loi", in : *Foi et Compréhension I*, Paris, Seuil, 1970, pp. 409-437. Bultmann n'y parle pas que de Ga, mais sa thèse me paraît fournir une clé herméneutique essentielle à la compréhension des deux premiers chapitres de l'épître.

²⁰ CONZELMANN Hans, *Théologie du Nouveau Testament*, (trad. par E. Peyer), Genève / Paris, Labor et Fides / Centurion, 1969, p. 167. Cela dit, il ne me semble pas que Paul ne nous soit connu qu'au travers de son œuvre. Les Ac nous en rapportent un portrait différent; nous recevons aussi la figure qu'il représente au travers du prisme des différentes interprétations proposées par la tradition, notamment celle des Pères

sa personnalité, au sens psychologique étroit (caractère), qui détermine sa théologie, c'est bien de son expérience unique et individuelle qu'il part dans Ga. Paul y parle abondamment en Je et ce fait doit être interprété, cette relation entre existence et théologie doit être pensée. Certes, la théologie paulinienne ne conduit pas à la "mystique de l'être en Christ"²¹, mais à l'affirmation de la possibilité offerte à tout homme d'être sauvé, libéré, transformé par sa foi seule. Cette réticence foncière à voir en Paul un individu unique et singulier et non pas seulement un théologien me semble typique de l'atmosphère polémique qui imprégnait les rapports de la théologie avec les sciences humaines. Cette méfiance face à la psychologie (et la sociologie en a aussi pâti) s'explique peut-être par la domination de la théologie dialectique, en gros des années 30 aux années 60. Des avis très tranchés comme celui de Bornkamm qui refuse de voir en Paul un "exalté" et un "individualiste"²², ou celui de Bonnard, qui a visiblement un sérieux problème avec l'"individuel" et voit dans le Je de l'apôtre une "pure première personne littéraire"²³, me paraissent représentatifs du climat de méfiance qui régnait alors. Dans ce contexte, toute approche psychologisante se voyait systématiquement accusée de faire le lit des tendances individualistes de la modernité. Le contexte actuel des sciences humaines où la théologie cherche à se proposer comme partenaire de dialogue et non plus à s'imposer comme donneuse de leçon, permet heureusement de nuancer les choses. Sans trahir l'intention profonde de Ga, il me semble possible de soutenir qu'une expérience individuelle peut donner sens, forme et langage à une intuition universelle. Non pas : c'est vrai pour moi et donc c'est vrai pour tous, mais : c'est vrai pour moi parce que c'est vrai pour tout homme; c'est vrai pour tout un chacun parce que c'est vrai pour moi (Badiou).

2. Brosse le cadre socio-historique²⁴

2. 1. La thèse de Dumont

Dans la ligne de Max Weber et d'Ernst Troeltsch, Louis Dumont présente le christianisme comme une étape décisive dans la genèse de l'individualisme en Occident. Pour étayer ses thèses, Dumont reprend la grande option méthodologique de Weber qui consiste à choisir la religion plutôt que la philosophie comme matrice explicative de phénomènes globaux, "parce que la religion agit sur la société tout entière et est en relation immédiate avec l'action."²⁵ Dumont propose une approche plus anthropologique / interprétative qu'historique / explicative. Il ne s'intéresse pas à des considérations de causes et d'effets, mais se concentre sur des configurations d'idées et de valeurs, sur des réseaux idéologiques. Cela dans le but de dégager leurs relations fondamentales. La

qui soulignent souvent l'arrogance et l'esprit trop indépendant de Paul (Jérôme); de son côté, Nietzsche l'accuse de n'être qu'un discoureur et un récupérateur !

²¹ CONZELMANN Hans, *op. cit.*, p. 173.

²² BORNKAMM Günther, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971, 1988, p. 59.

²³ BONNARD Pierre, *op. cit.*, p. 56.

²⁴ L'intention de ce chapitre est d'attirer l'attention sur quelques éléments significatifs qui mettent en lumière certaines conceptions de l'individualité dans la société gréco-romaine, et particulièrement dans le domaine religieux. Il n'a évidemment aucune prétention à l'exhaustivité.

²⁵ DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil (coll. Esprit), 1983, p. 34.

première partie de son essai intitulé "Genèse I : De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde"²⁶, est consacrée aux premiers siècles du christianisme. Il présente les premières étapes d'une évolution du rapport individu-monde du Christ jusqu'à Charlemagne. Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, Dumont précise que l'on peut définir l'individu d'une part comme un objet hors de nous, un sujet empirique, c'est-à-dire comme un échantillon individuel de l'espèce humaine; et d'autre part, comme valeur, comme être moral. A ces deux approches du même concept correspondent deux types de société : l'une où l'individu est la valeur suprême, et où l'on peut alors parler d'individualisme; c'est le cas de la société occidentale marquée par "l'idéologie individualiste". L'autre où le corps social est perçu comme un tout et est considéré comme la valeur suprême; on peut alors parler de holisme et Dumont considère la société indienne traditionnelle comme représentative de ce type de société. La société holiste présente deux aspects complémentaires. D'une part, la société impose à chacun une *interdépendance* étroite, mais de l'autre, l'institution du renoncement au monde permet la pleine *indépendance* vis-à-vis de la société de quiconque choisit cette voie. Autrement dit, l'homme qui cherche la vérité ultime doit nécessairement abandonner la vie sociale. Dumont établit un parallèle entre le renonçant indien et l'individualiste moderne, mais pour souligner l'abîme qui les sépare : l'individu moderne vit sa démarche spirituelle individuelle au sein du monde social (individu-dans-le-monde), alors que le renonçant indien la vit hors du monde (individu-hors-le-monde). En Inde, la "distanciation vis-à-vis du monde social est la condition du développement spirituel individuel."²⁷

Selon Dumont, le cœur de l'enseignement du Christ²⁸ tient dans l'affirmation que l'homme est fondamentalement un individu-en-relation-à-Dieu, et qu'à ce titre il est un individu essentiellement hors du monde. Il présenterait donc des traits comparables à la conception du renonçant indien. "En termes sociologiques, l'émancipation d'un individu par une transcendance personnelle, et l'union d'individus-hors-du-monde en une communauté qui marche sur la terre mais a son cœur dans le ciel, voilà peut-être une formule passable du christianisme."²⁹ Cette conception anthropologique a pour conséquence de relativiser le rapport au monde, d'organiser hiérarchiquement les valeurs de manière nouvelle et surtout de définir l'individualité de chaque individu face au monde en termes de rupture. Il en résulte une forte insistance sur la vie intérieure du chrétien, car les hommes n'ont de royaume de Dieu qu'en eux-mêmes. Dumont estime que cette conception anthropologique jetait les bases d'une Eglise qui n'est "pas constituée de différents ordres ou fonctions, mais d'individus."³⁰ L'attention portée à la question de la double nature du Christ dans les débats doctrinaux des premiers siècles

²⁶ DUMONT Louis, *op. cit.*, pp. 34ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 37. Dumont relève qu'avant le Christ, les Grecs avaient déjà préparé le terrain. Socrate, puis Platon et Aristote à sa suite, avaient prôné une raison universelle, mais qui œuvre dans l'existence concrète de l'individu particulier. L'homme est un être social, mais celui qui recherche la sagesse doit se détourner de la vie sociale. Chez Diogène et Zénon par exemple, l'opposition sagesse / monde et la relativisation des valeurs du monde qu'elle implique sont bien présentes. L'hellénisme a valorisé le fait de laisser derrière soi le monde social pour mener sa quête (spirituelle, philosophique). C'est précisément cette thèse que critiquera Vernant dans le paragraphe suivant.

²⁹ *Ibid.*, p. 42.

³⁰ *Ibid.*, p. 58.

reflèterait l'importance de la question des relations entre monde et au-delà, entre l'extra-mondain et l'intra-mondain. Mais les premiers siècles du christianisme vont conduire à ce que Dumont appelle une "perversion de la hiérarchie". Au travers de grandes étapes historiques que Dumont brosse à grands traits (césaropapisme avec Constantin au IV^e siècle, le pape Gélase au VI^e siècle et Charlemagne en 800) se produira un lent mais inéluctable changement dans la relation entre le divin et le terrestre: le divin prétendra de plus en plus régner sur le monde par l'intermédiaire de l'Eglise. C'est un choix historique déterminant du point de vue de la conception de l'individu humain, car l'individu chrétien sera dorénavant de plus en plus intensément impliqué dans le monde. D'après Dumont, c'est là le signe d'un lent passage de l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde. "La principale leçon à méditer est peut-être que la plus effective humanisation du monde est sortie à la longue d'une religion qui le subordonnait le plus strictement à une valeur transcendante."³¹

Avant de passer à la critique de la thèse de Dumont par Vernant, je relève deux éléments à mon sens problématiques. Dumont présente le christianisme comme un tout unifié, alors que le Nouveau Testament offre au contraire une image de sa pluralité. Je reviendrai sur ce point dans ma lecture de Ga 1 et 2. Son opposition typologique entre individu-hors-du-monde et individu-dans-le-monde met en évidence des traits dualistes que le christianisme partage avec la gnose et qui apparaissent effectivement dans le Nouveau Testament (je pense ici surtout au johannisme). Mais en proposant une typologie globale pour lire le phénomène chrétien, Dumont passe à côté de deux spécificités du christianisme : l'historicité de l'existence humaine et le rapport dialectique avec le monde qu'elle implique. A la suite de Weber et de Troeltsch, Dumont défend la thèse selon laquelle le christianisme aurait joué un rôle décisif dans le développement d'une conception individualiste de l'homme et de ses relations avec le monde. Je souscris à cette thèse, mais je tenterai de montrer au travers de ma lecture de Ga 1 et 2 que Paul suit fidèlement l'enseignement de Jésus en présentant l'individualité chrétienne non pas comme une sortie du monde, mais comme une posture nouvelle à son égard au cœur même de sa réalité matérielle.

2. 2. Tendances individualistes dans l'hellénisme : la critique de Vernant

L'historien Jean-Pierre Vernant³² entreprend une critique de la thèse de Dumont. Il reconnaît la pertinence de son analyse en ce qui concerne la comparaison typologique entre l'Inde ancienne et la société occidentale moderne, mais il remet en question le fait qu'elle le soit pour toutes les sociétés. Qu'en est-il de la conception de l'individualité telle qu'elle apparaît en Grèce entre le VIII^e et le IV^e siècles av. J.-C ? A première vue, le sage de l'hellénisme semble se rapprocher plutôt du modèle du renonçant : est sage celui qui se retire du monde, et plus encore celui qui s'oppose à la vie mondaine. Selon Dumont, le christianisme primitif présenterait une continuité avec ce modèle grec, tout en plaçant l'accent ailleurs : l'individu chrétien existe fondamentalement dans et par sa relation avec

³¹ DUMONT Louis, *op. cit.*, p. 59.

³² VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989. Je me réfère ici à son dernier chapitre intitulé "L'individu dans la cité", pp. 211-232.

Dieu, ce qui implique une dévaluation de la vie mondaine et de ses valeurs. Le procès d'individualisation va consister en une emprise de plus en plus prégnante de l'élément extra-mondain sur le champ social. Le christianisme serait ainsi responsable de l'idée que la vie mondaine peut être totalement conformée à la référence suprême et, par là, il serait responsable du glissement lent mais inexorable de l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde.

Le polythéisme grec est une religion intramondaine au sens où les dieux ne cessent d'interagir avec le monde et où les cultes tendent à intégrer les fidèles à l'ordre cosmique régi par les divinités. Il ne produit donc aucune figure de renonçant. De plus, au niveau politique, la Grèce a une conception de la société non pas hiérarchique, comme en Inde ancienne, mais égalitaire. Les citoyens sont situés sur le même plan horizontal en ce qui concerne leur responsabilité et leur liberté civiques. Dans ce système allergique à l'idée de castes, l'individu ressemble plus à l'*homo equalis* de Dumont qu'à son *homo hierarchicus* ! Si j'aborde ce débat de spécialistes dans le cadre de ce chapitre, c'est parce que Vernant met bien en évidence le fait que la conception socio-religieuse des Grecs permettait l'émergence de l'individu sans présupposer la nécessité d'une rupture avec l'ordre social. Au contraire, être un individu, c'est endosser son rôle de sujet social, dans la vie publique comme dans la vie privée.

Mais de qui parle-t-on lorsqu'on dit individu et individualisme en Grèce ? Pour répondre à cette question, Vernant revient à la distinction proposée par Foucault³³ qui définit trois niveaux de compréhension. On peut parler d'individualisme :

- lorsqu'on reconnaît une place à l'individu singulier et qu'on souligne et valorise son indépendance vis-à-vis du groupe social dont il est issu et par rapport à son cadre normatif;
- lorsque la vie privée est valorisée par rapport à la vie publique;
- lorsque sont valorisés le souci de soi, le réflexivité, la prise de conscience intime et personnelle et le travail sur soi.

Vernant reprend ces trois niveaux en attribuant à chacun les définitions distinctives suivantes :

- *l'individu* au sens strict, c'est-à-dire un élément d'un groupe social, élément individuel auquel sont accordés un rôle exemplaire, une valeur et une autonomie relative. Ce type apparaît en gros avec le genre littéraire de la biographie. Les figures qui ressortissent à ce niveau sont le mage, l'homme divin, mais surtout le héros guerrier, l'individu héroïque, celui qui, par ses actions, reste dans les mémoires des hommes, celui qui, par la pureté de son idéal et son courage de s'opposer au groupe et à ses règles, s'affirme comme individu hors du commun;
- le *sujet*, c'est-à-dire un individu qui s'exprime à la première personne et parle en son nom pour témoigner d'une sensibilité particulière. Ce type apparaît en gros avec le genre littéraire de l'autobiographie et de la poésie lyrique. Y est valorisée la première personne exprimant sa sensibilité, ses émotions, son affectivité. Formulée poétiquement, la subjectivité acquiert une sorte de réalité objective ainsi que,

³³ FOUCAULT Michel, *Le souci de soi* (tome III de *l'Histoire de la sexualité*), Paris, Gallimard, 1984, pp. 56-57.

potentiellement, une force contestatrice des normes communautaires établies. C'est la voie ouverte à une certaine subjectivisation des valeurs et donc à leur relativisation sociale. Il faut signaler ici qu'à l'émergence du sujet correspond, dans la littérature, la prise de conscience de la temporalité individuelle;

- le *moi*, c'est-à-dire l'individu en tant que sujet auquel est reconnue une dimension d'intériorité et d'unicité, dimension qui fait de lui un individu singulier dont la nature authentique réside dans la vie intérieure à laquelle seule sa propre conscience a accès. Ce type est bien plus tardif et apparaît en gros avec le genre littéraire de la confession (Augustin).

La valorisation de la sphère privée dans la Grèce ancienne permet qu'émerge une réflexion sur l'articulation entre le commun, c'est-à-dire toutes les activités qui ne doivent en aucun cas être le privilège d'une caste ou d'un individu, et le privé qui ne concerne que l'individu et, à la rigueur, son cercle d'intimes. Chacune de ces sphères permet le développement d'une socialité : là non plus aucune trace du renonçant de Dumont. A Athènes par exemple, le banquet était l'espace où l'individu, compris dans sa dimension privée, accédait au plaisir et au commerce interpersonnel; l'Assemblée, celui où l'individu, compris dans sa dimension publique, accédait à la liberté et à la responsabilité politiques. Aux yeux des citoyens de la capitale de l'Attique, les relations interpersonnelles de proximité et l'individualité de chacun étaient des valeurs cardinales. Mais cette valorisation de l'individualité était aussi repérable dans le domaine religieux : l'exemple des religions à mystères est particulièrement frappant, et intéressant dans ce travail consacré à l'individualisme religieux. Dans le culte d'Eleusis par exemple, l'accès à l'initiation était ouvert à quiconque parlait le grec, indépendamment de son origine (qu'il soit Grec ou étranger), de son statut social (esclave ou homme libre) ou de son sexe (homme ou femme). Cet élément devra être pris en compte lorsque j'aborderai, dans le bilan théologique du chapitre 4, la relativisation des catégories séculières présente dans Ga 3, 26-29. La participation au mystère dépendait de la libre décision de l'individu auquel était promise une singularité de destin dans l'au-delà. Ce type de culte n'exigeait pas de marques extérieures désignant l'appartenance au groupe des initiés (habit, tonsure, tatouage, circoncision, comportement social type, etc.). Seule comptait la conviction intime de l'individu qui ne se voyait imposer aucune exigence de renoncer au monde. Toujours dans le domaine de l'individualisme religieux, Vernant signale l'indice constitué par l'émergence de groupuscules religieux, rassemblés autour d'un individu fondateur et célébrant leur culte dans l'intimité d'un cercle communautaire fermé. L'individu qui voulait en faire partie était choisi collégalement par les membres de la petite communauté. Vernant note que l'apparition d'un tel individu "marque, par opposition aux rôles religieux prédéterminés et comme programmés par le statut civique de chacun, l'avènement, dans la vie religieuse, de rapports plus souples et plus libres entre les particuliers, la création, dans la sphère religieuse, d'une forme nouvelle d'association, relevant de ce qu'on peut appeler une «socialité sélective»."³⁴ Cela est vrai également pour les écoles de philosophie et de rhétorique qui, à l'époque hellénistique, avaient chacune son éthique et son maître.³⁵

³⁴ VERNANT Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 221.

³⁵ STAMBAUGH J.E. & BALCH D.L., *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia, The Westminster Press (W.A.Meeks éd.), 1986, p. 137.

Conzelmann et Bultmann vont dans le même sens que Vernant en mettant en lumière le procès d'individualisation à l'œuvre dans l'hellénisme, dans le domaine religieux comme dans le domaine politique. Conzelmann évoque l'arrivée dans l'hellénisme de "nouvelles religions venues d'Orient [qui] viennent combler le vide créé entre la religion populaire qui ne résout pas les problèmes de l'individu, et la philosophie. Mais elles se transforment en cultes destinés à l'individu."³⁶ Dans un contexte marqué par une perte des valeurs causée par les grands bouleversements sociopolitiques, et par la dégradation des conditions de vie des individus du point de vue social, les nouvelles religions orientales offrent des cultes qui viennent combler ce que la philosophie ne parvient pas à fournir aux individus de l'hellénisme : le sentiment de participer individuellement au salut. Cet élément lié à la tendance monothéiste repérable autant dans la philosophie que dans les religions païennes – qui tendent à reconnaître dans la pluralité polythéiste la multiplicité des visages d'une seule et unique divinité – favorise le développement d'une recherche du salut dans un au-delà de la vie terrestre. Conzelmann souligne également l'individualisation suscitée, dans l'hellénisme, par la transformation de l'Etat-cité en Etat-empire. Par ce passage d'une civilisation urbaine à une civilisation mondiale, "l'individu ne participe plus, comme citoyen libre, à la gestion directe de l'Etat. Ainsi la constitution de la vie privée devient possible. La philosophie se tourne vers les questions de structure de la vie personnelle."³⁷

Bultmann estime que si le christianisme, qui présente de nombreux parallèles formels et rhétoriques avec les religions orientales, a pu avoir un tel succès en Occident, c'est parce que "en lui sont dévoilées des possibilités fondamentales de la compréhension de l'existence humaine qui sont partout et toujours les mêmes (...)." ³⁸ Le christianisme est une religion universelle dans la mesure où il a ouvert en Occident cet espace de la réflexion sur l'être humain en tant qu'individu. Mais ce phénomène d'universalisation qui n'appartient pas en propre au christianisme se situe également sur le plan communautaire. "Toutes [les religions orientales] ont abouti à la formation de Communautés qui n'étaient plus conditionnées par la nation et par l'Etat, par le rattachement au sol natal et à sa civilisation mais qui étaient issues du libre rassemblement d'individus isolés venus de toute nation, de toute classe sociale, de toute race, comme ce fut le cas dans les Communautés chrétiennes."³⁹ Le christianisme présente un autre point commun fondamental avec les religions orientales, à savoir d'être des religions du salut proposé à l'individu en prise avec le sentiment de la fatalité. Ce recentrage sur le salut individuel a redéfini le sens véritable de la religion et permet à Bultmann de parler d'"individualisme chrétien"⁴⁰, au sens où le christianisme défend une compréhension de l'existence humaine comme existence d'un être unique devant Dieu. Mais Bultmann relève deux spécificités anthropologiques connexes du christianisme : l'historicité de l'individu et son rapport dialectique avec le monde. L'être véritable de l'homme se révèle dans la vie historique concrète, au cœur du monde des relations avec les autres hommes. L'homme n'accomplit pas son être dans le général, mais dans

³⁶ CONZELMANN Hans, *op. cit.*, p. 25.

³⁷ CONZELMANN Hans, *id.*

³⁸ BULTMANN Rudolf, "Le christianisme comme religion orientale et comme religion occidentale"

(Schriften der Wittheit zu Bremen XVIII, 4, 1949), in : *Foi et Compréhension I*, Paris, Seuil, 1970, p. 575.

³⁹ *Ibid.*, pp. 575-576.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 591.

l'individuel. Son passé est *son* passé, son futur est *son* futur et dans l'espace-temps ouvert entre les deux l'homme se gagne ou se perd par ses décisions. La vie humaine est "l'événement extrême de l'individuation, l'instant de la radicale solitude devant Dieu."⁴¹ A la différence de la conception grecque qui voit l'homme comme un élément du cosmos (un microcosme représentant tout le macrocosme), la tradition biblique le considère à la fois comme placé par Dieu dans le monde (sa patrie actuelle) et arraché (Ga 1, 4) à ce monde par la foi en Christ (sa vraie patrie est dans l'au-delà). Le christianisme se différencie de la gnose qui diabolise le monde perçu comme une prison. Au contraire, le monde est la création bonne de Dieu, mais il est pour l'heure sous la domination de Satan : c'est en ce sens que le monde "*est devenu pour le christianisme également une réalité étrangère* dans laquelle l'homme ne se trouve qu'à titre d'hôte (He 13, 14)."⁴² Le soi se trouve dans une solitude radicale et dans une opposition au monde, ce qui aboutit à un rapport dialectique avec lui (1 Co 7, 29-31).

2. 3. La question du moi

Vernant termine son essai avec des considérations sur le moi dans l'hellénisme. Autant sa critique des thèses de Dumont sur l'individualisme me semble convaincante, autant je me désolidarise non pas de son analyse du moi, mais de sa manière d'en situer l'émergence dans l'histoire des idées. Certes, l'expérience du moi chez les Grecs à l'époque classique est tout autrement organisée que pour nous modernes. "Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l'œil ne se voit pas lui-même, l'individu pour s'appréhender regarde vers l'ailleurs, au-dehors. Sa conscience de soi n'est pas réflexive, replis sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne : elle est existentielle. L'existence est première par rapport à la conscience d'exister. Comme on l'a souvent noté, le *cogito ergo sum*, «je pense donc je suis», n'a aucun sens pour un Grec."⁴³ La psyché reste donc pour les Grecs une "entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l'âme en moi plutôt que *mon* âme."⁴⁴ Il faudra attendre Aristote pour qu'une ouverture vers la dimension psychologique s'effectue, c'est-à-dire vers un contenu plus personnel accordé à l'âme individuelle. Vernant note que ce mouvement va s'amplifier avec les notions d'ascèse et de souci de soi-même chez les Stoïciens. Suivant Peter Brown⁴⁵, Vernant estime que ce n'est que vers les III^e et IV^e siècles de notre ère qu'un sens véritablement nouveau de l'individualité va émerger. Ce nouveau type d'individu est illustré par la figure du saint homme, de l'anachorète qui se sépare de la communauté des hommes non pas par rejet du monde, mais pour se mettre à explorer son véritable moi. La recherche de Dieu et la recherche de soi sont de plus en plus liées au point d'aboutir à une quête de Dieu à l'intérieur du soi⁴⁶ ! Augustin exprime son individualité sur le fond d'une vision du

⁴¹ BULTMANN Rudolf, *art. cit.*, p. 589.

⁴² *Ibid.*, p. 592.

⁴³ VERNANT Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 225.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁵ BROWN Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Le Seuil, 1985. Cf. pp. 59-106, son essai intitulé "Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive".

⁴⁶ TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil (coll. La couleur des idées), 1998. Cf. son chapitre consacré à Augustin : «*In interiore homine*», pp. 173-191.

monde marquée par le néoplatonisme et par une théologie puisée aux sources de la mystique johannique. Il vit son exploration intérieure dans une hyperconscience de la dualité qui est en lui, et sa démarche semble consister à libérer l'âme par l'ascèse. Cette exploration introspective solitaire du moi se vit dans une tension entre le Bien qui l'attire vers le haut et les formes démoniaques qui l'aspirent vers le bas. L'œuvre d'Augustin et sa sensibilité pour "l'abysse de la conscience humaine" constitueraient la première attestation de ce type d'individualisme chrétien. C'est sur ce dernier point que j'opte pour la position de Vouga⁴⁷ qui situe déjà chez Paul l'émergence de ce moi réflexif. La classification de Vernant est opératoire, comme le relève Vouga, mais elle fait courir le risque de comprendre les choses de manière trop linéaire, comme un développement historique longitudinal. Selon lui, les traits de l'individu qui ose se singulariser par rapport à la communauté, ceux du sujet à la première personne et ceux du moi réflexif se retrouvent déjà en la personne de Paul.

3. L'épître aux Galates

3. 1. Trois questions introductives : adversaires, date de rédaction et structure

Je ne vais pas entrer dans un débat historique ou philologique savant qui, de toute manière, dépasse mes compétences. Je renonce par exemple à discuter des questions historiques pointues (date de fondation des Eglises Galates, chronologie exacte de la vie de l'apôtre, identification de tous les personnages du "drame" (Martyn), localisation des communautés Galates), ou les problèmes philologiques posés par des passages épineux comme celui de Ga 2, 2-5 qui est d'une "liberté" syntaxique extrême. Je renonce également à aborder la question de la cohérence entre le récit autobiographique de Ga 1-2 avec celui des Actes des Apôtres, et je renvoie le lecteur intéressé par ce sujet aux commentaires des spécialistes (Schlier, Bonnard, Martyn, Vouga, etc.). Je le fais sans mauvaise conscience, d'une part parce que mon intention est de proposer une lecture théologique engagée, mais documentée à partir d'une analyse historico-critique; et d'autre part, parce qu'il me semble ressortir de la confrontation entre les dix commentaires consultés que nombre de ces questions restent finalement ouvertes, faute de matériaux historiques permettant de trancher de manière décisive.

En introduction, je mentionnais mon intention de lire les deux premiers chapitres de l'épître "avec des oreilles de Galates" (Martyn) et en essayant de saisir le cœur de l'Evangile paulinien. J'ai donc choisi d'aborder trois questions d'introduction parce qu'elles me semblent à la fois répondre à ce double souci et révéler les principaux enjeux herméneutiques de l'épître. Celle de l'identification des adversaires, parce que c'est en sachant à quel "autre Evangile" (Ga 1, 6-9) les Galates⁴⁸ étaient confrontés que je pourrai mieux saisir le sens de celui proclamé par Paul. Celle de la date de l'épître pour mettre

⁴⁷ VOUGA François, *art. cit.* Cf. aussi la note 18.

⁴⁸ Je signale au passage que la majorité des critiques considèrent que les Eglises Galates sont principalement composées de païens convertis (Burton), en contact depuis longtemps avec le judaïsme (Vouga), et non pas de judéo-chrétiens. La majorité des critiques les situent géographiquement dans le nord de la Galatie (Schlier, Burton, Lightfoot, Sieffert, Bornkamm).

en évidence le fait que l'épître aux Galates fait partie du projet théologique global de Paul. L'enjeu est important parce qu'ainsi, les affirmations théologiques et anthropologiques formulées dans Ga gagnent en puissance et en cohérence. Elles ne témoignent pas d'un point de vue partiel, partial et circonstanciel sur la foi chrétienne, mais d'une interprétation rendant justice à la vérité de l'Évangile de Jésus-Christ, telle que l'apôtre Paul l'a comprise dans son intention fondamentale. Et enfin, la question de la structuration des deux premiers chapitres, puisque toute tentative de réorganiser *a posteriori* un texte continu, en le séparant en péricopes, présuppose une intention herméneutique chez celui qui s'y attelle.

3. 1. 1. Les adversaires

Pour essayer de dessiner le portrait-robot des personnages clé que sont les adversaires, je commence avec les appréciations de Luther et de Calvin parce qu'ils nous offrent un très intéressant exemple d'appropriation existentielle du front polémique de Ga. Luther partage la même passion que Paul pour la défense de la justice passive de la foi, "celle que nous n'accomplissons pas mais que nous subissons (souffrons)."⁴⁹ Dans son commentaire fleuve de 1535, il dit se reconnaître dans le combat de Paul et le rapproche de son propre combat contre la scolastique, l'humanisme d'Erasme, la Papauté ou encore les anabaptistes. Au point de suivre le modèle de l'apôtre Paul et de s'exprimer souvent en Je ! En fait, plus qu'un commentaire, il s'agit ici quasi d'une recreation de l'épître (à mon sens, fidèle) dans la situation qui est la sienne au temps de la Réforme du XVI^e siècle. Il voit dans les adversaires des pseudo-apôtres, hommes de grande autorité, se prévalant d'une part de leur filiation avec Abraham et d'autre part d'être des disciples des apôtres historiques. A ce double titre, ils contestent la légitimité de l'apostolat de Paul parce qu'il n'est venu qu'après, et "qu'il est plus petit que nous." (Luther, 30) Alors que son commentaire s'attachera massivement à la doctrine de la justification par la foi, on constate que, concernant les adversaires, Luther insiste plus sur la question de l'autorité apostolique et sur l'articulation entre révélation et tradition. Question qui apparaîtra dans les deux premiers chapitres de Ga avec l'opposition "de l'homme" / "par une révélation de Jésus-Christ" (Ga 1, 12).

⁴⁹ LUTHER Martin, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, in : *Œuvres* tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 23. Cf. aussi p. 24 : "Voilà notre théologie. Par elle, nous enseignons à distinguer soigneusement ces deux justices : la justice active et la justice passive, pour que ne soit pas confondus la conduite de la foi, les œuvres et la grâce, le gouvernement et la religion. Les deux choses sont nécessaires, mais elles doivent être contenues l'une et l'autre dans leur domaine." On voit ici comment d'une affirmation théologique Luther déduit la séparation entre "deux mondes" (les fameux deux règnes), l'un terrestre, l'autre céleste. Cela ne facilitera pas la tâche des individus qui, à sa suite, seront souvent en porte-à-faux, voire déchirés, entre ces deux mondes et confrontés à cette question : comment rendre cohérents leur foi devant Dieu et leur engagement éthique dans la société des hommes, la justice passive dont ils sont les bénéficiaires et la justice active dont ils sont les acteurs ? Malgré mon attachement à son interprétation, je relève un autre point critique auquel Martyn m'a rendu attentif : la lecture que Luther propose de Ga est parfois très hostile au judaïsme. Certes, on me rétorquera qu'il faut lire ses critiques dans le contexte de l'époque et qu'on ne saurait accuser Luther d'anti-sémitisme primaire. Je le concède bien volontiers, mais il n'en reste pas moins que ce type de lecture peut être interprété et utilisé pour nourrir la plaie de l'anti-sémitisme religieux. Ga doit au contraire nourrir aujourd'hui le dialogue entre le judaïsme et le christianisme, option que j'essayerai de développer dans la partie VI consacrée à la confrontation entre Bultmann et Levinas.

Pour situer les adversaires, Calvin insiste quant à lui plus sur le contenu de "l'autre Evangile" qu'ils défendent : ce sont de faux apôtres qui enseignaient que l'observation des cérémonies était encore nécessaire à la justice. Ils ne rejetaient pas du tout la grâce du Christ, mais pensaient qu'une part du salut était acquise par les œuvres. Calvin estime qu'apparemment il n'y avait pas de quoi fouetter un chat, mais qu'en fait, et c'est ce qui explique le ton véhément de l'apôtre, Paul voyait là la contestation "d'un principal article de la foy Chrestienne."⁵⁰ Il souligne cependant que Paul ne s'attaque pas aux cérémonies en tant que telles, mais en tant qu'on leur attribue une valeur pour acquérir le salut. Ces adversaires se réclamaient des trois apôtres vedettes, ces trois "piliers" de l'Eglise mère de Jérusalem, qui apparaissent dans l'épître, à savoir Pierre, Jacques et Jean. Ils tiraient leur autorité auprès des Galates de cette référence qui les faisaient gonfler d'orgueil. Comme Luther, Calvin relie existence et combat pour la vérité de la foi : pour lui, la vérité de l'Evangile a été assaillie en la personne de Saint Paul. Comme chez Luther, on sent tout au long du commentaire de Calvin la volonté de polémiquer violemment contre "les Papistes" : quel chagrin, dit-il en substance, de voir des chrétiens (comme les adversaires de Paul et les Papistes) faire de coutumes et de rites des règles absolues et universelles (Calvin, 657) !

Fondamentalement très proches, on voit que sur la question des adversaires, les deux Réformateurs ne font que poser l'accent différemment; ils balisent ainsi les nuances d'options que les commentateurs consultés vont prendre à leur suite. Ils s'accordent à repérer un double front polémique soulevé par les adversaires : la légitimité de l'apostolat de Paul et le rôle des œuvres dans la question de la justification.

Ainsi, dans la ligne de Luther : Burton pense que les adversaires sont des judaïsants légalistes qui accusent Paul de n'être qu'un sous-apôtre à la botte de ceux de Jérusalem, et de prétendre au titre d'apôtre sans en avoir référé aux apôtres de Jérusalem. Sieffert voit en eux des juifs de naissance et non pas des prosélytes, c'est-à-dire des judéo-chrétiens à forte tendance judaïsante (influence pharisaïque) qui reprochaient à Paul d'insister, dans sa proclamation, sur la liberté chrétienne au point de laisser entendre le peu de cas qu'il faisait du lien de droit qui l'attachait à l'apostolat de Jérusalem. Pour Bornkamm, ce sont des hérétiques judaïsants qui s'intéresseraient "moins à la Loi éthique, vétérotestamentaire et juive, qu'à des pratiques relevant des rites magiques, et à l'observation de périodes «saintes», qui valent aux croyants d'avoir part à la «rédemption» (Ga 4, 10)."⁵¹ Ils reprochent à Paul son indépendance par rapport à Jérusalem, au site historique, et plus généralement son indépendance face à toute autorité humaine. On lui reproche de n'être qu'un apôtre de deuxième main, et de ne pas avoir été directement institué comme tel par le Christ ou par Dieu.

Et dans celle de Calvin : selon Bonnard, il ne s'agirait pas de judaïsants modérés qui demanderaient seulement que la foi soit complétée par les œuvres, mais des judaïsants radicaux qui préconisaient un retournement fondamental de l'Evangile, en prétendant que les œuvres sont nécessaires au salut. Ils contesteraient ainsi le cœur de sa prédication et son comportement concret avec les païens, sa fameuse "liberté" (Ga 2, 4). Pour Vouga, les adversaires sont des missionnaires judéo-chrétiens qui viennent remettre en

⁵⁰ CALVIN Jean, *Epître aux Galates*, 1548, Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament III, Paris, Ch. Meyrueis et Cie., 1855, p. 655. Pour faciliter la lisibilité, je moderniserai désormais l'orthographe des citations de Calvin.

⁵¹ BORNKAMM Günther, *op. cit.*, p. 130.

question le cœur de l'Évangile de Paul, et pour Betz, des missionnaires judéo-chrétiens rivaux de Paul qui, passant outre à la concorde de Jérusalem (2, 1-10), cherchent à persuader les communautés fondées par Paul de la nécessité de l'obéissance à la loi et de la circoncision. Ils trouvent un terrain favorable chez les Galates qui se posent la question des conditions de réalisation de la vie selon l'Esprit et de la liberté chrétienne au cœur même de la vie concrète de l'éon présent. Martyn propose une hypothèse originale : les adversaires sont des juifs qui ont compris le Christ comme le signe de la réalisation de la prophétie de l'élargissement de l'alliance de Dieu avec tous les peuples de la terre. Enfin, ce qui me semble intéressant pour la lecture qui va suivre, c'est de supposer que les agitateurs sont vraisemblablement encore actifs lorsque l'apôtre écrit. Il s'adresse aux Églises de Galatie, certes, mais il glisse indirectement des pointes contre ses adversaires. Il n'est pas exclu qu'au moment de la lecture communautaire de cette lettre circulaire, des adversaires aient été présents et que Paul le présuppose.

Ma lecture des deux premiers chapitres me conduit à penser que la figure des adversaires révèle une même problématique à l'intérieur de laquelle les deux fronts polémiques jouent le rôle de détonateur. Que l'on insiste sur le reproche d'indépendance ou sur la question du rôle de la loi, on se retrouve en effet confronté à la même question : celle de la liberté chrétienne.

3. 1. 2. Date de rédaction

Pour J. Becker, l'ordonnance chronologique reste la meilleure manière d'ordonner objectivement l'histoire. Il situe Ga au milieu du développement de la pensée de Paul, entre 1 et 2 Co et Rm. Il ne s'agit pas encore d'une œuvre de maturité comme Rm, mais Ga l'annonce clairement. Il propose donc de la situer à mi-chemin entre sa conversion vers 32 et son martyre dans les années 60, donc vers 51-52. Martyn situe Ga vers 55/56. L'ordre qu'il préconise : 1 Th, Ga, Ph, 1 et 2 Co, Rm. Burton reste très prudent en la situant au plus tôt en 50-51 à Corinthe et au plus tard, à nouveau à Corinthe, vers 54-55. Il est suivi par Betz qui situe Ga entre 50 et 55, précisant qu'une date plutôt tardive ne lui semble pas justifiée. Il est l'un des rares commentateurs à refuser la parenté avec Rm, pourtant évidente pour nombre de critiques. Contrairement à Betz, Bonnard opte pour une date tardive (hiver 56-57) et insiste sur la parenté avec Rm (Sieffert). Vouga élargit la parenté théologique à 1 et 2 Co, en plus de Rm. L'originalité de son approche consiste à insister sur le fait que ces quatre lettres forment un ensemble théologique cohérent. La cohérence des thématiques développées dans les quatre épîtres milite en ce sens, notamment la question du Je de l'apôtre. Il considère comme possible que des collections parallèles de lettres aient pu circuler dans les Églises et n'exclut pas que Paul lui-même ait édité Ga, 1 et 2 Co et Rm encore de son vivant. Elles datent selon lui de la même période et il situe Ga entre le printemps 51 et le printemps 52. Au sein de ce groupe de 4 lettres, Ga est soit la première et géniale formulation d'une pensée qui va se développer dans Rm, soit la dernière et la plus achevée que les trois autres préparent. Il va dans le même sens que Bornkamm qui estime que Ga aurait pu être écrite pendant le second séjour à Ephèse, mais rajoute qu'il est possible qu'elle ait été rédigée plutôt pendant le premier séjour à Corinthe. En tous les cas, Ga témoigne du fait que Paul a besoin de revenir sur l'événement qui a causé le grand bouleversement de sa vie, il a besoin de revenir à l'expérience fondatrice, intime et intérieure de la conversion; non pas pour en

rester à une mystique purement intérieure, mais pour en montrer au contraire la valeur et la pertinence universelles. Cette forte parenté théologique entre les quatre lettres ne signifie pas bien sûr que Ga ne présente pas des traits originaux. Vouga en relève deux principaux : a) La cohérence de l'argumentation et la manière systématique avec laquelle Paul développe ses thèmes de prédilection. b) Le lien logique établi entre l'interprétation de la mort et de la résurrection de Jésus comme "la croix" (Ga 3, 13) et la principale affirmation théologique de Paul, à savoir que la problématique de la justification est totalement dissociée de celle de la loi.

Bien que cette question soit encore pas mal discutée, je retiens pour ma part le fait que Ga s'inscrit de manière cohérente dans l'ensemble de l'œuvre paulinienne. C'est là, je crois, le point décisif.

3. 1. 3. Structure

Chez les auteurs consultés, on constate d'emblée une belle unanimité concernant la structure tripartite de l'ensemble de l'épître. Les chapitres 1 et 2, centrés sur le récit paulinien de son parcours personnel (autobiographie) et la légitimité qu'il en tire à prêcher, comme apôtre à part entière, l'Evangile du Christ dans toute sa vérité, constituent la matière de la première partie. La seconde (chapitres 3 et 4) témoigne du souci de fonder, à partir d'une argumentation doctrinale et scripturaire, le contenu fondamental de la Bonne Nouvelle : l'homme est justifié devant Dieu par la seule foi en Jésus-Christ; et en ce domaine, les œuvres n'ont aucun caractère nécessaire. Et enfin la troisième partie (chapitres 5 et 6) est consacrée à l'application éthique de la liberté reçue dans et par la foi.

Par contre, concernant la structure interne des deux premiers chapitres, les avis divergent. Vouga rappelle qu'une structuration ne saurait prétendre à l'objectivité, mais qu'elle est le fruit d'une reconstruction du lecteur⁵². Il me semble d'ailleurs discutabile d'enfermer la dynamique du texte dans une structuration rationnelle propre à la logique occidentale moderne. Mon but étant d'en proposer une lecture théologique cursive, je chercherai surtout à montrer la cohérence de l'ensemble de ces deux premiers chapitres. Sans m'intéresser aux détails de la structuration fine, j'opte pour la structuration générale proposée par Vouga⁵³, proche de celle de Martyn : 1, 1-5, adresse; 1, 6-10, raison de la

⁵² VOUGA François, *op. cit.*, p. V. Vouga s'inscrit dans une ancienne tradition puisque John Locke (1632-1704) contestait déjà l'utilité de la division en versets et chapitres parce qu'elle rend la lecture plus ardue, mais surtout remettait en cause sa prétendue objectivité : elle est le fruit d'une reconstitution du sens *a posteriori* et peut légitimement être soupçonnée d'être orientée dogmatiquement. Contre toute prétention à une interprétation orthodoxe du sens qui chercherait à plaquer sur l'Écriture une grille de lecture globale, Locke estime qu'une lecture continue permet mieux de saisir de nouvelles possibilités interprétatives. Il s'agit de retrouver le sens que le texte avait pour Paul et pour ses destinataires immédiats.

⁵³ Contre la structure de BETZ, *op. cit.*, pp. 30ss, qui se base sur les règles de la rhétorique antique pour séparer 1, 10-2, 14 qui constitue la *narratio* qui a pour fonction de présenter la situation, de 2, 15-21 qu'il qualifie de *propositio*, terme désignant la thèse défendue (chap. 3-4 = *probatio*, fonction argumentative; chap. 5-6 = *exhortatio*, fonction éthique) Je rejette cette option qui omet l'une des originalités géniales de cette épître, à savoir l'imbrication entre autobiographie et théologie. Betz fait de la prose de Paul une "argumentation strictement rationnelle", c'est-à-dire conforme aux canons de la rationalité grecque. A mon avis, il s'agit là d'un contresens, voyant au contraire en Paul un anti-philosophe radical (Badiou) qui rend compte, dans un langage théologique, d'une rencontre / événement subjective (Vouga). Cette interprétation

lettre; 1, 11-12, thèse centrale; 1, 13-2, 21, explication et fondement autobiographique de la thèse. C'est le choix herméneutique de Vouga de structurer les péripécies en fonction de ce qu'il appelle les niveaux de communication. En ce qui concerne les deux premiers chapitres, 1, 1-5 et 6-9 appartiennent au premier niveau qui est celui de la communication directe de l'auteur à ses destinataires. Le second niveau est celui de la thèse principale de l'épître (1, 10-12), avec sa démonstration autobiographique (1, 13-2, 14a) et théologique (2, 14b- 21).

Selon Vouga, la thèse centrale de l'épître a un caractère apocalyptique et eschatologique : l'événement-Christ casse l'histoire en deux (Badiou), en deux éons, mais il sépare aussi la vie individuelle de l'être humain en deux temps. Les deux éons caractérisent deux postures existentielles, et impliquent deux compréhensions fondamentales de l'être humain. La justification par la foi signifie non seulement la séparation intérieure de l'existence humaine en deux temps, mais aussi la séparation extérieure entre la personne et ses qualités. La justification permet l'émergence de l'individu unique, du "sujet à la première personne", du Je conscient de lui-même comme unique. Cette affirmation à la fois théologique et anthropologique est intimement solidaire de la thèse principale : le nouveau Je de l'apôtre est constitué par la révélation divine; et cette nouvelle identité, cette nouvelle compréhension de soi, ouvre à une nouvelle compréhension du Dieu qui s'est révélé dans l'événement eschatologique de la croix. C'est dans cette ligne d'interprétation existentielle que s'inscrit la lecture que voici.

3. 2. Lecture théologique cursive des deux premiers chapitres des Galates⁵⁴

J'opte pour une lecture continue du texte, tout en tenant compte des accents mis en évidence par la structuration de Vouga. La séparation par paragraphe déduite de cette structuration n'a pas d'autre sens que de faciliter la lecture. J'associe librement des éléments d'analyse textuelle à des éléments interprétatifs. Dans la partie suivante, je reprendrai les lignes principales de mon interprétation et, sous forme de bilan théologique, je les profilerai en fonction de ma thématique individu-communauté.

3. 2. 1. Adresse (1, 1-5)

Commençons par une remarque générale sur l'adresse de l'épître (vv. 1-5) : alors que certains commentateurs soulignent le ton pédagogique et non polémique de l'épître (Calvin, suivi par Lightfoot, tente d'atténuer la sévérité de Paul en soulignant le souhait

ne remet nullement en question le fait que Paul se révèle dans Ga un redoutable argumentateur et un individu hautement intelligent !

⁵⁴ Betz souligne l'extrême difficulté du texte, très difficile à rendre en anglais. C'est certainement aussi le cas en français et en allemand. J'utilise ici le texte de la 27^{ème} édition du *Novum Testamentum Graecae* post Eb. NESTLE et Erw. NESTLE édition vicesima septima revisa communiter edd. B. et K. ALAND / J. KARAVIDOPOULOS / C. M. MARTINI / B. M. METZGER, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. En plus de celle que j'ai faite, j'ai utilisé les traductions proposées par les commentateurs, ainsi que trois traductions francophones : Segond, Chouraqui et TOB dont j'utilise les abréviations pour désigner les livres bibliques. Je signale aussi la traduction que propose Martyn en ouverture de son monumental commentaire; tout en restant philologiquement très près du texte, elle actualise le vocabulaire pour rendre le texte accessible à un lecteur contemporain. Un modèle du genre.

de la grâce et de la paix du v. 3), j'ai pour ma part l'impression que l'entrée en matière de l'apôtre est plutôt sèche ! Bonnard fait remarquer la rudesse des formules. En les comparant avec les adresses des autres épîtres, un manque apparaît : celui de la traditionnelle bénédiction et de la formule d'action de grâce exprimant la reconnaissance de l'apôtre pour la foi de ses destinataires (1 Co 1, 4ss; Rm 1, 8ss). Le v. 6 expliquera ce ton sévère, mais surtout l'impatience qu'il cache : dans cette adresse, Paul semble surtout pressé d'en arriver à ce qui motive essentiellement sa lettre. Et pourtant, ces cinq vv. fourmillent déjà d'allusions à ce qu'il veut fondamentalement transmettre aux Galates.

Par rapport à Rm et à 1 et 2 Co, l'adresse du v. 1 est originale en ce sens que Paul ne relie pas seulement son apostolat (1 et 2 Co) ou sa qualité de serviteur (Rm) au Christ Jésus et à la volonté de Dieu, mais qu'il ajoute à cette double référence deux éléments significatifs; ceux-ci annoncent déjà la thèse centrale de l'épître. Il y a tout d'abord ce "non pas de la part des hommes, ni par un homme." Deux prépositions indiquent ce qui va être l'enjeu fondamental du débat : *ἀπό* souligne la source, l'origine de l'autorité au nom de laquelle l'apôtre parle; *διὰ*, la notion de transmission (de tradition) de cette même autorité. Et deuxièmement, ce "qui l'a ressuscité d'entre les morts" qui, d'emblée, établit un lien entre la croix et l'identité nouvelle de Paul. Sur le modèle prophétique, l'apostolat de Paul ressortit à une vocation immédiate (Luther, 33), par opposition à la vocation médiante des autres ministres de l'Évangile qui sont institués par une autorité humaine reconnue. Paul ne fait donc pas seulement de Dieu et du Christ les auteurs de son apostolat, mais il l'ancre dans l'événement apocalyptique par excellence : la révélation de Dieu dans la figure du Crucifié ressuscité. On découvrira plus loin que l'un des arguments des adversaires pour contester la légitimité apostolique de Paul semble avoir consisté précisément à arguer du fait que celui-ci n'a pas *historiquement* rencontré le Jésus terrestre. Par cette référence à la croix, Paul détruit l'argument *historiciste* des adversaires : ce sont la mort et la résurrection du Christ qui marquent le commencement de son règne, sur l'univers tout entier comme sur sa vie individuelle. La résurrection est le signe que le Christ a remporté la victoire sur tout ce qui retenait l'homme prisonnier de l'illusion de pouvoir obtenir sa propre justice. Elu et appelé directement par le Ressuscité, il n'a plus à faire valoir ses qualités, ses appartenances ou ses relations bien placées, car sa seule justice, c'est le Christ (Luther, 37).

Mais il ne s'agit pas pour autant d'un argument subjectiviste. Lorsqu'il s'agit de la vérité de l'Évangile, il importe de ne pas rester seul et isolé (Martyn, Vouga). L'allusion aux "frères" du v. 2 est à nouveau originale par rapport aux autres épîtres⁵⁵. Habituellement, c'est à la fin d'une épître que Paul les évoque, en n'en nommant souvent que deux ou trois (Calvin, 661). Qui que soient ces frères – des collaborateurs proches de Paul (Lightfoot, Burton), l'Église comme telle (Schlier) ou simplement ceux de la communauté dans laquelle Paul séjourne lorsqu'il écrit cette lettre (Sieffert, Bonnard) –, l'essentiel est ici le souci de Paul de donner à sa proclamation une portée collective. Il veut souligner que, bien qu'il va parler en Je – c'est-à-dire témoigner de son expérience personnelle –, la révélation reçue ne se fonde pas sur son interprétation subjective, mais qu'elle est l'expression de la vérité de l'Évangile, une vérité partagée communautairement avec ses compagnons de combat (Luther). Paul poursuit par la salutation apostolique qui rappelle son intention fondamentale : que Dieu soit propice aux Galates et que ceux-ci reçoivent "la grâce et la paix", c'est-à-dire qu'ils se

⁵⁵ A part l'adresse de l'épître à Phm (1, 1-3).

découvrent pleinement et gracieusement justifiés par leur seule foi et qu'ils héritent de cette grâce la conviction qu'ils sont en paix avec Dieu, et donc dans une juste relation avec lui.

Décidément, l'originalité surprend le lecteur à chaque phrase puisqu'au v. 4 Paul n'utilise qu'ici la formule "pour nos péchés", alors qu'il fait habituellement suivre la préposition ὑπέρ par un pronom personnel (Gal 2, 20; 3, 13). De même pour le verbe παραδίδωμι, "qui s'est donné", à la place de l'habituel παραδίδωμι, souvent traduit par "livré". Je ne crois pas qu'il faille ici surinterpréter ce qui n'est qu'une nuance au niveau du sens. La formule traditionnelle est christologique et sotériologique, c'est-à-dire que le "s'est donné" est une interprétation de la mort de Jésus : l'événement-Christ signifie à la fois le pardon des péchés et la libération de ce monde en tant que puissance de détermination. Sont annoncés ici les deux thèmes centraux de l'épître (Vouga). Mais si ces deux originalités lexicales révèlent Paul comme un véritable créateur liturgique et littéraire, il n'en reste pas moins que, sur le fond et du point de vue rhétorique et pragmatique, il utilise une formule traditionnelle, c'est-à-dire qu'il entre en matière en faisant référence à ce qui était communément admis dans les communautés du christianisme primitif.

A la suite de Calvin, je comprends le "pour nos péchés"⁵⁶ à la lumière de la dénonciation du monde présent comme "mauvais". L'éon présent désigne l'état actuel du monde des hommes, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils sont "séparés du royaume de Dieu et de la grâce du Christ" (Calvin, 662). Ce jugement porté sur le monde n'a strictement rien à voir avec un jugement, de type gnostique, porté sur la création (le monde physique considéré sous l'angle de la matérialité). L'opposition a ici une dimension anthropologique : l'éon présent mauvais décrit la posture de l'homme qui, dans sa volonté de s'en tirer par ses propres forces, se coupe de la source de la vraie liberté. Si nos péchés pouvaient être ôtés par nos œuvres, il n'y aurait pas de sens que le Christ se soit livré pour nous. Paul illustrera cette posture existentielle par le concept de chair (Ga 2, 20; 5, 13) opposé à celui de l'Esprit (Ga 5, 17ss), ce qui à nouveau induit chez le lecteur moderne une possibilité d'interpréter de manière erronée : de même que la notion de péché(s) n'est pas comprise au niveau moral (les mauvaises actions), mais au niveau théologique (l'homme dans sa volonté d'autonomie), de même celle de chair n'exprime en rien une condamnation de la corporéité humaine, mais la volonté de l'homme de faire sa justice en invoquant ses actions ou ses qualités. A l'opposé, vivre selon l'Esprit, c'est se reconnaître sous le règne de la grâce justificante de Dieu, un règne de gloire inauguré à la croix et qui n'aura pas de fin ("pour les siècles des siècles", v. 5), contrairement à l'éon présent, mauvais certes, mais transitoire. Deux volontés s'opposent donc ici : celle de "l'éon présent mauvais" et "celle de Dieu notre Père" qui est d'"arracher" l'homme (ἐξέλθαι, comme on arrache quelqu'un à une emprise mauvaise ou comme on tire quelqu'un de prison) de la puissance d'autodétermination du monde. Cette expression donne la note dominante de toute l'épître (Lightfoot) : la justification par la foi est source de liberté pour l'homme. Paul affirme ici son credo fondamental (Martyn), qui se révélera être aussi celui de l'Eglise (2, 1-10).

⁵⁶ LUTHER Martin, *op. cit.*, p. 53 : "Que tes péchés soient donc non seulement des péchés, mais vraiment les tiens. Et crois – c'est bien là ce que cela veut dire – crois donc que Christ n'a pas été livré pour les péchés d'autrui mais aussi pour les tiens."

3. 2. 2. Raison de la lettre (1, 6-9)

Selon Calvin, au v. 6 Paul commencerait en douceur son appel à se détourner de l'erreur causée par l'influence des adversaires, appel adressé à des Galates qui ne sont finalement que des victimes sous influence. Pourtant, en lieu et place de l'exclamation de joie devant la foi des Galates, Paul est "stupéfié" (Bonnard, Lightfoot) et entre en matière de manière très ironique (Vouga). L'inconstance des Galates qui ont été "transportés hors de Christ" (Calvin) est évoquée au présent, ce qui implique qu'il est encore temps de revenir au vrai Evangile. Au-delà du ton, une chose me frappe ici : c'est la rapidité et la facilité avec lesquelles une découverte aussi essentielle qu'une nouvelle image de Dieu et une nouvelle compréhension de soi-même peut être "désertée" (le terme μετατίθεστε a une connotation militaire, mais aussi politique : les Galates ont retourné leur veste !). La foi est une chose décidément bien fragile, et elle ne cesse de devoir se repenser et se resituer dans l'existence humaine soumise à tant d'influences contradictoires. Luther en déduit une fragilité de l'Eglise (Luther, 60), ce qui me semble également pertinent. Le texte est ici ambigu : de qui parle Paul lorsqu'il constate la rapidité avec laquelle les Galates ont laissé tomber "celui qui vous a appelés par la grâce du Christ" ? De lui-même ? Cela paraît invraisemblable. Il doit s'agir de Dieu, mais selon une autre traduction qui rapprocherait ce v. de Rm 1, 6, on pourrait aussi comprendre qu'il s'agit du Christ : "celui qui vous a appelés par la grâce, le Christ" ou "de ce Christ qui vous a appelés par sa grâce". C'est cette deuxième lecture que retiennent Calvin (663) et Luther (62). Bonnard me convainc lorsqu'il note que cette distinction n'intéresserait pas Paul. Au v. 7, μεταστρέψαι peut être traduit par renverser (TOB, Segond), mais aussi par retourner ou pervertir (Chouraqui; Bonnard : mis sens dessus dessous). Cette dernière traduction est tentante, car elle rend l'idée de distorsion du sens, de contresens dans l'interprétation. Mais le point essentiel de l'argumentation de Paul tient ici dans le "non pas qu'il y en ait un autre". Calvin comprend qu'il s'agit d'un conflit d'interprétation et non de l'opposition entre deux voies qui seraient équivalentes (664). Pour ma part, je suis la majorité des commentateurs qui insistent ici sur ce que j'appellerais une argumentation anti-relativiste avant l'heure : sur la question qui oppose Paul aux judaïsants, il n'y a pas deux interprétations possibles de l'Evangile, dont la paulinienne serait simplement la plus plausible (Lightfoot, Sieffert, Schlier, Bonnard, Betz, Vouga). Le registre est exclusiviste et il s'agit bien plus d'un renversement que d'un retournement. Le trouble est jeté par des adversaires qui prétendent qu'en plus de la foi en Christ, les œuvres de la loi sont nécessaires pour obtenir le salut, pour être justes devant Dieu. Ils veulent ainsi "renverser l'Evangile de Christ", c'est-à-dire le *remplacer* par autre chose. Luther insiste ici sur le fait que c'est ou bien ... ou bien : soit le Christ, soit la Loi, mais qu'ils "ne peuvent pas régner ensemble dans la conscience." (Luther, 68) Je relève ici que Paul fait preuve d'une intransigeance extrême sur ce qui constitue pour lui le pivot central de l'Evangile. A mon sens, cela ne témoigne nullement de l'intolérance de Paul, mais bien au contraire de son souci d'ancrer christologiquement la foi pour mieux défendre ensuite le pluralisme là où il doit exister, c'est-à-dire dans les modes de transmission de la Bonne Nouvelle et dans les manières diverses de se situer par rapport aux coutumes et aux traditions. L'exclusivité revendiquée par Paul du seul Evangile véridique réapparaît aux vv. 8-9 dans le terme très fort : ἀνάθεμα, anathème (TOB, Segond), interdit (Chouraqui), maudit (Luther). Parallèle au mot hébreu אָנָתֵם qui désigne dans l'Ancien

Testament celui qui, ne respectant pas les prescriptions de la Loi, se retranche lui-même de la communauté du peuple et en est banni, l'anathème est celui qui renverse l'Évangile en prétendant réintroduire les œuvres dans le processus de la justification. Vouga relève qu'habituellement Paul utilise ce mot en lien avec le Christ, mais ici le terme semble être une pointe acérée lancée aux adversaires judaïsants qui se retranchent eux-mêmes de la communauté de la foi. A nouveau, le ton est ironique et la formule exagérée de manière grotesque (Vouga) pour en faire un argument *a fortiori* (Calvin) : en maudissant tour à tour sa propre personne, ses frères et même un ange du ciel au cas où ils auraient prêché autre chose que la seule grâce de Christ, il menace en fait tous ceux qui seraient tentés de le faire.

3. 2. 3. Thèse centrale (1, 10-12)

Avec les vv. 10-12, nous arrivons à l'affirmation de la thèse centrale dont 1, 13 à 2, 21 fourniront le développement argumentatif : l'Évangile de Paul est bien l'Évangile de Dieu. L'enjeu anthropologique de la thèse du v. 11 est introduit par γάρ, "car maintenant" (TOB) qui est de loin préférable à "et maintenant" (Segond, Chouraqui), et le verbe πείθω (chercher ou désirer la faveur de [TOB], convaincre [Chouraqui], vouloir se faire un ami de, chercher à s'attirer les grâces de [Vouga]). Cela met en évidence que la thèse ne va pas se fonder sur une revendication à l'indépendance que ferait valoir l'apôtre, mais sur l'opposition entre autorité humaine (la tradition) et mission divine (la révélation). Cette opposition hommes / Dieu structure toute la lettre (Martyn, Vouga). L'autorité apostolique de Paul aura donc un caractère paradoxal pour la raison humaine, puisqu'elle n'est pas fondée sur une reconnaissance institutionnelle humaine – qui pourrait fonder *objectivement* son apostolat et créer ainsi un consensus autour de sa personne –, mais sur une transformation du Je de l'apôtre (Vouga). Le paradoxe tient au fait que son autorité ne peut pas se légitimer autrement que par la conviction *subjective* d'avoir été appelé à proclamer l'Évangile de Dieu aux païens. La conviction théologique de Paul que son Évangile est bien Évangile de Dieu est reliée à une expérience personnelle, subjective. Par là même, elle a une incidence anthropologique qui va au-delà de la subjectivité paulinienne, en ce sens qu'elle n'a pas seulement transformé son identité personnelle (il est maintenant serviteur du Christ), mais qu'elle ouvre une possibilité nouvelle et universelle de se comprendre en tant qu'individu devant Dieu. Dans l'opposition hommes / Dieu, toute la question est donc de savoir où l'on pose l'accent : pour Paul, le mettre sur le pôle "révélation divine" définit le critère de vérité de la parole proclamée. Celle-ci est véridique non pas parce qu'elle est attestée par une tradition, mais parce qu'elle se réfère à l'œuvre de libération accomplie par / en Jésus-Christ. Et c'est parce que cette révélation et cet événement de libération ont eu lieu en lui que Paul s'autorise à nommer sa prédication Évangile de Dieu. Mais il y a plus encore dans cette opposition hommes / Dieu : à la suite de Bultmann⁵⁷, je crois que ce qui est en jeu ici, c'est le sentiment de sa propre valeur. Les questions qui en découlent sont : aux yeux de qui est-ce que je cherche à avoir de la valeur ? Qui est-ce que je cherche à convaincre de ma valeur ? A qui veux-je plaire ? "Car la volonté d'acquérir faveur, est ce qui nous fait parler selon les hommes." (Calvin, 666). Au v. 10, le ou bien... ou bien (v. 7) réapparaît, mais dans une nouvelle opposition : "plaire aux hommes" / "être serviteur

⁵⁷ BULTMANN Rudolf, *art. cit.*

du Christ". Paul ne fait rien pour s'attirer la sympathie du monde et il est conscient de la valeur qu'il sacrifie aux yeux des hommes, mais il préfère être serviteur du Christ, lui qui jadis le persécutait. Dans sa double question du v. 10, il faut entendre selon moi l'annonce de ce qui sera exprimé explicitement en 2, 14b-21 : sans la grâce justificante du Dieu de Jésus-Christ, nous ne sommes rien; et en nous il n'y a rien qui *mérite* la grâce. Et au-delà de sa personne, Paul remet en question, pour ce qui est de la justification de la vie humaine, des valeurs clé du monde telles que la sagesse, la justice, la religion, le pouvoir, etc. (Luther, 73). Le verbe fort γνωρίζω du v. 11 annonce la thèse proprement dite (Vouga). Il est regrettable que la TOB ne rende pas le participe passif aoriste du verbe εὐαγγελίζω. Bien que peu élégante en français, la traduction de Segond "l'Evangile qui a été annoncé par moi" présente l'avantage d'insister sur l'autocompréhension de l'apôtre en tant que Χριστοῦ δοῦλος, en tant que serviteur du Christ et agent de sa Parole. Au v. 12, il martèle encore sa conviction profonde de l'origine divine de son apostolat : l'Evangile au service duquel il a été appelé "n'est pas d'inspiration humaine" (TOB), "pas de l'homme" (Segond), "pas selon l'homme" (Chouraqui) : παρὰ ἀνθρώπου vs δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Et l'argument invoqué en faveur de cette affirmation, c'est sa propre existence. Son parcours de vie est en quelque sorte la "probation [qui] contient la narration des choses advenues en sa personne." comme l'écrit Calvin (667) qui s'empresse, très *ecclésiastiquement correct*, de souligner que le fait d'avoir été appelé et institué apôtre par Dieu et Christ ne contredit pas celui d'être "ordonné par les voix des hommes et approbation solennelle." (668) Luther (76-77) remarque fort à propos qu'il ne faut pas chercher à harmoniser cette "histoire suivie" racontée à la première personne, mais bien plutôt découvrir derrière elle l'objectif de Paul qui n'est pas seulement de légitimer son apostolat, mais surtout de défendre le contenu de la Bonne Nouvelle de la grâce. Mais qu'entend Paul exactement par "révélation de Jésus-Christ" ? A quel événement précis fait-il allusion et quel est le contenu de cette révélation ? S'agit-il de l'événement du chemin de Damas rapporté par Luc en Ac 9, 1-19 (Schlier) ? Paul parle-t-il des "instructions que l'Esprit accorde à l'Eglise pour la proclamation de l'Evangile." (Bonnard) ? Je crois qu'il est vain de vouloir harmoniser le récit autobiographique qui va suivre avec celui des Actes. Luc poursuit un tout autre objectif que Paul en cherchant, d'une part, à présenter le christianisme au monde gréco-romain comme une Voie (Ac 9, 2) séduisante et non séditeuse, et, d'autre part, à en donner une image unifiée. Concernant la question du contenu de cette révélation, je crois tout simplement que la suite du texte nous livrera la réponse dans le développement qui va suivre, et particulièrement dans la dernière partie de 2, 14b à 21. Concernant le génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ, il peut grammaticalement être subjectif (Jésus comme auteur de la révélation) ou objectif (Jésus comme contenu de la révélation). Selon Burton, sous l'influence de 1, 16, Ἰησοῦ Χριστοῦ est un génitif objectif. Schlier et Betz refusent, avec raison, de séparer radicalement le génitif objectif du subjectif : Paul parle du Christ comme l'auteur d'une révélation dont il est le propre contenu. Le terme ἀποκαλύψεως est classiquement traduit par "révélation" (TOB, Segond). Chouraqui, toujours soucieux d'être poétique et original, opte pour "découvrement". Cette idée de dévoilement est séduisante pour l'esprit moderne, car elle présuppose que quelque chose de ce qui va être révélé préexistait en Paul; le Christ n'aurait finalement que levé le voile sur une connaissance inscrite en lui. A la suite de Vouga, je crois au contraire que le terme "apocalypse" doit être pris ici justement dans son sens théologico-eschatologique :

quelque chose d'ultime et de radicalement nouveau s'est passé, quelque chose qui coupe l'histoire personnelle de Paul en deux, en un "avant" et un "après". Il est arrivé au terme d'une période de sa vie et cette révélation en a inauguré une nouvelle, elle a fait de lui un homme nouveau. Bien plus qu'un dévoilement d'une soi disant nature profonde, la révélation de Jésus-Christ bouleverse de fond en comble l'existence de l'apôtre et fait de lui une créature radicalement nouvelle. Bien loin de l'esprit moderne qui a souvent tendance à *intérioriser* l'expérience religieuse au point de la faire apparaître comme une projection subjective de l'esprit, l'expérience à laquelle Paul se réfère ici est tout entière justification de l'*extérieur*. Et il s'agit d'une expérience qui va au-delà de la pensée : Dieu *ne vient pas seulement à l'idée* en Paul, mais met son existence concrète de pharisien zélé sens dessus dessous. Cette notion de révélation divine met le moderne mal à l'aise, et ceci depuis belle lurette. Luther note déjà il y a cinq siècles que pour l'intégrer à notre compréhension du monde et de la vie, nous avons contre nous la moitié de ce que nous sommes, à savoir "la raison elle-même et les forces de la raison." (79) Proclamer aujourd'hui que la connaissance de Christ et la foi ne sont qu'un pur don de Dieu atteste, selon le Réformateur, de la véracité de la foi. Mais, et c'est particulièrement le cas en contexte protestant, cela va à l'encontre de la conviction moderne d'être un partenaire à part entière dans la relation de foi vécue avec Dieu. Cette passivité radicale convient mal à l'individu contemporain. On se méfie de l'individu qui parle au nom de Dieu, comme s'il avait une ligne directe avec lui, et cette méfiance est malheureusement souvent justifiée ! Je crois qu'il faut bien distinguer ici la conversion / vocation – espace-temps où Paul est saisi, transformé, recréé – qui est de l'ordre de la passivité radicale, et la relation de foi qui est déploiement dans le temps d'une histoire de vie où Paul aura un rôle actif d'agent. Par rapport à la notion de communauté, je relève que dans cette affirmation de l'origine divine de son apostolat, Paul induit la possibilité d'une relativisation de l'Eglise et de la tradition. Le critère reste la Parole et l'Eglise doit être condamnée lorsqu'elle enseigne quelque chose d'étranger à cette Parole (Luther, 81).

3. 2. 4. Démonstration autobiographique 1 (1, 13 – 17) : le persécuté transformé

Au v. 13, Paul commence ce morceau autobiographique où il évoque conjointement la découverte d'une nouvelle compréhension de Dieu (il abandonne précisément celle que défendent ses adversaires), et celle d'une nouvelle manière de se comprendre lui-même en tant qu'individu à la première personne (Vouga). L'innovation de Paul par rapport à son temps consiste à articuler dans un même discours récit autobiographique et théologie. Pour raconter cette histoire, Paul n'utilise pas comme ses prédécesseurs grecs et latins la structure générale de la condition humaine, ni ne part d'une représentation idéale de l'Homme. Il part de son individualité et de son intériorité, ce qui atteste la nouveauté radicale de Paul dans la généalogie que je cherche ici à décrire. Bien avant Augustin (contre Vernant et Brown), la perspective autobiographique de Paul annonce le sens moderne qu'on donne à ce genre, à savoir un récit de soi où les matériaux existentiels consistent dans l'évolution spirituelle intérieure de l'auteur (contre Malina). Tout le contenu du récit jusqu'à 2, 21 est l'histoire de vie de l'individu Paul *et* l'histoire de l'Évangile de Dieu⁵⁸. Il n'est pas l'histoire de la mission paulinienne et de sa

⁵⁸ Dans les vv. 15-16 du chap. 2 apparaîtra le "nous" dont il s'agira de mettre en évidence le caractère ecclésial.

reconnaissance à Jérusalem, mais un compte-rendu théologique de la révélation de l'Évangile, de son action libératrice et transformatrice au cœur même de l'histoire personnelle de Paul. Cette transformation intérieure de la subjectivité de l'apôtre réoriente complètement sa praxis; par ricochet, ce récit est également le compte-rendu théologique de son travail missionnaire auprès des pagano-chrétiens et de sa reconnaissance inéluctable (sous peine de passer à côté de la vérité de l'Évangile) par les Églises de Judée (1, 23-24) et de Jérusalem (2, 6-9). Dans les vv. 13-14, Paul se révèle comme le sujet d'un passé dont il est prêt à répondre : il était sincèrement convaincu de travailler pour la bonne cause de Dieu. Il ne cherche donc pas à abraser les aspérités de ce passé ou à le justifier ou l'harmoniser. Au contraire, on verra qu'il va l'exposer dans toute sa rudesse pour mieux faire apparaître le caractère paradoxal de la révélation qui l'a transformé. En effet, ce passé, au travers d'une rencontre décisive, l'a fait accéder à une subjectivité nouvelle. Il évoque d'abord sa conduite (ἀναστροφή), qualifiée de frénétique (TOB, ὑπερβολή), d'outrancière (Segond) ou d'excessive (Chouraqui) qui l'a fait ravager l'Église (deux manuscrits ont "combattu"; idem au v. 23). Paul ne l'évoque que dans les grandes lignes, celles qui sont significatives pour mener à bien son projet théologique, et cela laisse supposer qu'il a lui-même raconté son passé aux Galates lors d'un précédent séjour (Lightfoot) ou que ce passé est connu dans le christianisme primitif. Il faut être attentif au changement de sujet : les vv. 13-14 ont pour sujet Paul, puis 15-16a Dieu, et dès 16b, Paul est à nouveau le sujet, un sujet qui se reconnaît, se comprend de manière toute nouvelle comme serviteur du Christ. Au v. 14, Paul parle des contemporains ἐν τῷ γένει μου, "de ma race" (TOB, Chouraqui) ou "de ma nation" (Segond). A mon sens, les deux traductions soulignent la même conception exclusiviste de la religion et la conscience identitaire collective forte qui en découle. L'opposition structurante hommes / Dieu réapparaît ici avec une nouvelle nuance qui précise le cœur de la controverse avec les adversaires : traditions des pères / révélation. Contre Bonnard qui voit dans ces "traditions des pères" les commentaires ajoutés à la Loi, je comprends que Paul fait allusion ici à la Torah, à la Loi de Moïse qu'il appliquait avec zèle (avec Calvin, Luther, Lightfoot⁵⁹; cf. Ph 3, 6). A la suite de Luther (84-86) qui met en parallèle son passé de moine avec celui du Pharisien Paul, l'idée fondamentale est que ce que Dieu est venu renverser en eux, c'est l'illusion de pouvoir trouver dans la sainteté (zèle) la confiance propre, la propre justice. Paul insiste sur ce passé zélé pour l'évoquer comme argument *a fortiori* : comment voulez-vous qu'un tel parcours m'ait conduit de moi-même à la proclamation de la justification *par la foi* ?! Tout me destinait, au contraire, à combattre cette vérité, et il a bien fallu que le Christ se révèle à / en moi pour que je sois celui que je suis aujourd'hui ! Les vv. 15-16 nous renvoient à nouveau à la révélation (ἀποκαλύψαι) dont le contenu n'est pas une loi d'amour (Luther, 88) ou un système religieux, mais une personne. L'Évangile est une personne, le Christ. Sur le modèle prophétique en trois temps (prédestination / vocation / révélation; cf. Jr 1, 5; Lightfoot parle à tort de conversion), Paul insiste sur l'initiative complète de Dieu dans ce qui lui est arrivé. Nulle volonté de s'enorgueillir de cet appel prophétique : après ce qu'il vient de raconter de sa propre vie, qu'est-ce que Paul aurait pu invoquer pour mériter un tel honneur (Calvin, 669ss) ? La prédestination, la vocation et la révélation ne signifient pas que Dieu a mis en Paul une quelconque propriété qui le rende différent des autres hommes. La révélation en lui n'est pas d'abord une expérience intime et mystique, mais

⁵⁹ Ce qui fait dire à Lightfoot que Paul était un zélote, un membre de la tendance radicale du pharisaïsme.

un événement / rencontre qui réoriente sa vie dans le monde : révélation au travers de sa personne pour une tâche particulière, qui est celle de l'annonce de l'Évangile aux païens. Il est à noter que cette révélation transforme en un temps très court un passé que des années de fidélité aux traditions des Pères avaient forgé : aussitôt (εὐθέως) Paul se met en route sans consulter (προσανεθέμην : avec 2, 6 unique dans tout le NT) "ni la chair ni le sang" (Segond), sans recourir à aucun conseil humain (TOB; hébraïsme = aucun homme, cf. Mt 16, 17). La transformation intérieure est si intense que Paul n'a besoin de personne pour la confirmer.

3. 2. 5. Démonstration autobiographique 2 (1, 18 - 24) : le témoignage de nombreuses communautés

Sur les trois ans passés en Arabie plane un grand mystère, et Luc n'y fait aucune allusion dans les Actes. Luther résout le problème en demandant avec sagesse ce que Paul aurait bien pu y faire, si ce n'est prêcher Christ ?! La remarque "sans monter à Jérusalem" est bien plus intéressante, car elle est une allusion à l'opposition structurante hommes / Dieu (tradition / révélation). J'ai déjà évoqué le fait que les adversaires de Paul lui reprochent de n'être qu'un apôtre de deuxième main, puisqu'il n'a pas rencontré *historiquement* Jésus de Nazareth. Par cette remarque, Paul relativise l'importance du site historique (Badiou) : à la relativité temporelle de l'événement-Christ, il en ajoute une de type géographique, car ce qui importe, c'est d'avoir rencontré le Crucifié Ressuscité, et non pas le Jésus historique sur les chemins de Galilée ou dans les rues de Jérusalem. Mais en même temps, par cette remarque, il reconnaît subtilement, la tradition et les autorités ecclésiales déjà en place : il y a des apôtres avant lui et il reconnaît volontiers leur primauté d'honneur; il n'empêche que l'Esprit l'a conduit à prendre l'initiative ... pendant trois ans. Jamais Paul ne s'est senti coupé des apôtres, et l'indépendance dont il fait preuve est un argument en faveur de l'authenticité de son apostolat (Bonnard). D'ailleurs, dès le v. 18, Jérusalem est omniprésente. Plus que la Ville Sainte, elle joue le rôle d'actant en tant que lieu où se joue la compréhension du christianisme dans sa pluralité. Paul s'y rend pour faire connaissance de Céphas (Paul désigne toujours Pierre par son nom hébreu, à part en Gal 2, 7-8), c'est-à-dire pour communiquer et échanger leurs vues (Calvin, Luther) et non pas pour recevoir la leçon d'un maître ou pour honorer un dignitaire. Ils se retrouvent dans l'intimité du face à face, puis Jacques les rejoint (Lightfoot, Bonnard, Schlier). Je ne vois pas pourquoi Calvin refuse de faire confiance à Paul et préfère voir en Jacques le fils d'Alphée (671) plutôt que le frère de Jésus. Jacques est considéré comme apôtre, même s'il n'est pas l'un des Douze (Lightfoot). Selon Bonnard, la discrétion dont fait preuve Paul signale peut-être sa volonté de se cacher de ses anciens coreligionnaires; à son avis le serment du v. 20 ne porte que sur cette dernière déclaration du v. 19. Je ne le suis pas et préfère voir dans ces paroles de serment le besoin d'attester que tout ce qu'il vient de décrire de son itinéraire est conforme à la réalité, le souci de justifier sa subjectivité et le signe que la cause qu'il va défendre sur la base de ce récit est grave (Calvin, 671). La notation du v. 22 sur le fait que les Eglises de Judée avaient entendu parler de Paul, mais qu'elles ne le connaissaient pas *de visu*, sert à souligner la malveillance de ses adversaires qui le jugent sans le connaître vraiment (Calvin, 671). Au v. 23, Paul utilise deux conjonctions temporelles pour rappeler le tournant axial de son parcours : ποτε = naguère persécuteur vs νῦν annonceur de la

Bonne Nouvelle de la foi ! Le "nous" ne se réfère pas aux chrétiens de Judée, mais est un nous collectif, un nous ecclésial. Par la conclusion provisoire du v. 24, Paul réunit les témoignages des habitants de Damas, des Arabes (v. 17), des habitants de la Syrie et de la Cilicie (v. 21) et enfin des Eglises de Judée (v. 22) qui attestent tous la vérité de l'Evangile qu'il prêche aux Galates !

3. 2. 6. Démonstration autobiographique 3 (2, 1 – 10) : la concorde de Jérusalem

Le chapitre 2 est riche en allusions qui balisent la temporalité du parcours de vie de Paul. Je n'entrerai pas en matière sur les questions historiques touchant à la chronologie exacte de la vie et de l'œuvre de l'apôtre. Je prends simplement acte de la volonté de Paul de "dramatiser" son existence, de lui donner un rythme, une épaisseur dans le temps. Il s'agit ici d'une mise en intrigue pour produire du sens, une tentative de faire dialoguer foi et existence pour en dégager une signification et une orientation existentielles. Toutes ces indications de temps sont là pour organiser la temporalité subjective de Paul. Je signale, pour l'anecdote, la tentative de Calvin de réorganiser le récit dans le but avoué de sauver la mise à l'apôtre Pierre. Il pense que les deux épisodes de Jérusalem et d'Antioche se sont en fait passés dans l'ordre inverse de celui où Paul les expose; car, écrit-il, "il n'est pas vraisemblable que Pierre ait usé d'une telle simulation si on avait déjà résolu ce différend (...)" (672). La montée à Jérusalem semble en effet s'expliquer par une crise survenue dans la communauté d'Antioche autour de la question de la justice, mais cela ne justifie pas le fait d'inverser les deux récits. L'intention de Calvin est charitable, mais je préfère faire confiance à la structuration temporelle du texte de Paul qui présente l'avantage de rappeler que même un grand apôtre n'est qu'un homme qui, parfois, peine à maintenir la cohérence entre son dire et son agir concret à l'égard de l'autre homme... Mais j'anticipe : revenons au début de ce chapitre 2.

Comme à son habitude, Paul est en équipe pour ce deuxième voyage. Celui-ci n'est pas entrepris pour recevoir une consécration officielle ou une quelconque autorisation d'exercer (Bonnard), mais pour partager ses vues avec les apôtres (Lightfoot), comme il l'a déjà fait quatorze ans auparavant. La plupart des critiques comptent ces quatorze années à partir du premier voyage à Jérusalem. Le point décisif est ce qui s'est passé dans le christianisme primitif dans cet intervalle, à savoir le développement fulgurant du pagano-christianisme, phénomène qui rend effective l'universalisation de la foi à laquelle Jésus avait appelé ses disciples (Mt, 28, 19-20). Cette montée à Jérusalem est *κατὰ ἀποκάλυψιν* (cf., 1, 12.16), c'est-à-dire qu'elle est le fruit d'une révélation; elle n'est donc pas la réponse à un ordre des apôtres (Luther, 97). Paul, qu'on accuse d'indépendance, se révèle au contraire soucieux de maintenir la communion et l'unité de l'Eglise : être relié à d'autres tendances semble fort naturel à l'apôtre qui, précisément, monte à Jérusalem pour défendre le pluralisme impliqué par la foi chrétienne elle-même. Paul est donc guidé, inspiré, poussé. On peut imaginer qu'il aurait peut-être préféré se la jouer individualiste, mais il écoute la voix de Dieu qui parle en lui, pour discerner ce qui est la volonté de Dieu pour sa vie et pour l'Eglise. Arrivé à Jérusalem, Paul fait un exposé théologique sur le contenu de la Bonne Nouvelle telle qu'il l'a reçue et telle qu'il l'annonce aux païens; il le fait aux *δοκοῦσιν* de Jérusalem, c'est-à-dire aux personnes les plus considérées (TOB, Segond), à ceux qui sont le plus en vue (on pourrait traduire par "ceux qui paraissent", mais cela induirait une connotation dépréciative qui n'a pas lieu

d'être ici; Lightfoot). Le texte du v. 2 est ambigu : s'agit-il d'un exposé fait d'abord à toute l'Eglise, puis aux notables (le collège des Douze, selon Schlier; Jacques, Pierre et Jean, selon Bonnard) ? Ou bien uniquement d'un entretien particulier ? La première hypothèse rencontre plus de succès auprès des commentateurs (Sieffert, Schlier, Bonnard). Il est clair que Paul n'est pas monté à Jérusalem pour être institué apôtre, mais pour être reconnu comme tel (Sieffert). Cette reconnaissance n'était pas que formelle, mais elle devait attester l'unicité de l'Évangile et de sa vérité (Calvin, 673). Une question plus intéressante me semble être le but que Paul se fixe en exposant sa théologie. A la suite de Luther qui tient compte de l'ensemble de la thématique de l'épître, je considère comme hautement probable que le contenu de l'exposé et la discussion qui dut suivre portaient sur la question de la justice devant Dieu et du rôle de la loi. Paul n'y condamnait pas la circoncision en tant que telle, mais contestait qu'elle soit nécessaire à la justification et donc qu'on l'impose aux païens (Luther, 99). Paul s'en explique lui-même à la fin du verset : j'aurais couru en vain pour vous convaincre vous, les Galates (Lightfoot; contre Schlier qui pense que le but de la démarche de Paul était de s'en remettre au jugement de ses supérieurs). Si son Évangile n'avait pas été reconnu par les apôtres, son travail passé, présent et à venir auprès des Galates – et plus largement auprès de toutes les Églises pagano-chrétiennes – en aurait été compromis. Il se peut même que l'unité aurait éclaté (Lightfoot, Bonnard). D'où l'importance de la reconnaissance mutuelle et la défense du pluralisme. Paul ne précise pas d'abord le contenu théorique de son exposé (il faudra attendre 2, 14b pour avoir confirmation de la lecture de Luther), mais évoque des cas concrets qui en illustrent l'importance fondamentale pour les relations communautaires au sein de l'Église. Au v. 3, il commence par celui de Tite, son compagnon grec qui a été constamment en contact avec des juifs dans son travail de missionnaire, et qui n'a pas été obligé de se faire circoncire par les apôtres de Jérusalem. Ces derniers démontraient ainsi qu'ils respectaient la liberté chrétienne. Car c'est bien de liberté qu'il s'agit, même si la première mention du terme ἐλευθερία n'apparaîtra qu'au v. 4. La liberté n'est pas ici à saisir au sens grec d'une qualité propre à l'homme : il s'agit de la liberté ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ et Paul est sur ce point intransigeant : ce qui est en jeu ce n'est rien de moins que la *liberté acquise par la justification par la seule foi en Christ*, qui est "liberté de conscience" (Luther, 104, 107), refus de la contrainte⁶⁰ et non pas une sorte de facilité éthique accordée aux païens. De cette non-obligation, on peut déduire que Paul a été convaincant aux yeux des personnages importants de la communauté de Jérusalem. Certes, le Paul lucanien avait fait circoncire un autre de ses compagnons, Timothée (Ac 16, 3), mais c'était dans la liberté et par amour pour ceux qui, faibles dans la foi, auraient pu en être froissés (Luther, 95). Paul utilise ici un argument fort contre ses adversaires (Lightfoot, Bonnard) : si même les plus hauts personnages de Jérusalem, dont les adversaires se réclament, n'y ont pas contraint Tite, pourquoi prétendez-vous que la circoncision et d'autres prescriptions rituelles sont nécessaires au salut ? Avec ce "cas d'école", nous nous trouvons donc au cœur du débat et de l'exposé de l'Évangile du v. 2. Le v. 4 est un véritable casse-tête philologique. Lightfoot estime que le ton emporté et la grammaire

⁶⁰ LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, Paris / Genève, Slatkine, 1980, p. 58. Locke parle des chrétiens comme de ceux "que l'Évangile a délivrés du joug des cérémonies; ce ne sont pour eux que de simples circonstances, qu'il est permis à chaque église de régler de la manière qui lui paraît la plus séante et la plus propre à l'édification de ses membres (...)."

incertaine trahissent l'émotion de Paul et démontrent qu'il a vaincu, mais non sans peine. En tous les cas, la grammaire chaotique de ce v. induit des erreurs de traduction chez Segond et Chouraqui qui font un contresens : "Tite ne fut pas même contraint de se faire circoncire. Et cela *à cause des faux frères*", ce qui est paradoxal. Bien sûr, cela pourrait signifier que Paul ne veut pas circoncire Tite à cause de la présence des faux frères qui en auraient tiré prétexte pour montrer que l'observation de la Loi est nécessaire à la vie chrétienne. Calvin va dans ce sens : "Paul ne l'a pas circoncis (Tite) parce qu'il voyait bien qu'immédiatement ils (ses adversaires) transformeraient cela en calomnie." (674) Mais je crois qu'il faut préférer une autre lecture: "*en dépit de la présence de faux frères* (au travers desquels Paul vise déjà les adversaires concernés dans l'épître, cf. 1, 7) Tite ne fut pas contraint de se faire circoncire". La TOB voit juste en sous-entendant le conditionnel "ça aurait été"; le sens est alors : si Tite avait été contraint, alors ça aurait été à imputer à ces faux frères et non aux personnages éminents qui seront cités plus bas, c'est-à-dire Pierre, Jacques et Jean. Ces faux frères "guettent", "espionnent" : dans le verbe κατασκοπέω, il y a la nuance de "regarder par en dessous", comme on dit en Suisse francophone, ce qui souligne la fausseté de ces personnages qui n'osent pas s'opposer face à face, à visage découvert, à Paul et à ses compagnons. Ces faux frères sont-ils des intrus de l'Eglise en général, et pas seulement de la communauté de Jérusalem (Bonnard, Schlier, Sieffert) ? Toujours est-il que s'ils sont qualifiés ainsi, c'est parce qu'ils sont des liberticides (Bonnard) qui cherchent à réduire à nouveau en esclavage (καταδουλώσουσιν) ceux qui ont été libérés par le Christ. Calvin met bien en évidence la situation de double contrainte dans laquelle Paul se trouvait : soit il refusait de circoncire Tite et montrait son mépris des coutumes juives, soit il faisait cette concession à la liberté chrétienne et il offrait à ses adversaires le bâton pour le battre, avouant par ce geste qu'il se rétractait sur le point de doctrine qui l'opposait à eux. C'est ce deuxième sens que retient Calvin. Sur le εἶξαμεν τῇ ὑποταγῇ du v. 5, le sens est clair, même si le texte est assez elliptique: pas un seul instant, c'est-à-dire sur aucun point, Paul n'a fait de concession sur ce qui faisait la vérité de l'Evangile. L'enjeu était une question de cohérence dans le projet missionnaire et kérygmatic de Paul : s'il avait cédé et commencé de gloser à Jérusalem, quelle puissance aurait son argumentation d'aujourd'hui à l'égard des Galates ? Ce qui s'est passé à Jérusalem est significatif pour ce qui se passe aujourd'hui dans les communautés galates, car il y a une seule vérité de l'Evangile : la justification par la foi seule et le maintien de la liberté chrétienne qui en découle (Lightfoot). Le v. 6 est lui aussi grammaticalement elliptique, particulièrement dans l'incise de 6b. Comme Lightfoot plus haut, Luther excuse Paul : lorsqu'on s'enflamme pour une cause, on oublie les règles de la syntaxe (107). Littéralement "Dieu ne regarde pas au visage⁶¹ de l'homme" ou "à la personne de l'homme". Paul parle ici des personnages en vue du v. 2 et non pas des faux frères (contre Calvin, 677). L'idée est que Dieu ne se fie pas à l'apparence extérieure des hommes, mais cette traduction ne donne pas à mon avis toute l'ampleur au grec provswpon qui désigne aussi l'individu humain dans le *rôle* qu'il se donne ou qu'on lui attribue dans un groupe humain. Comme le relève Ebeling, il serait faux d'en tirer la conclusion que toute la réalité sociale n'est

⁶¹ LUTHER Martin, *op. cit.*, p. 109 : "[Seul l'homme spirituel] discerne l'apparence extérieure d'avec la Parole et le masque de Dieu d'avec Dieu lui-même et d'avec l'œuvre de Dieu. Jusqu'à présent, nous n'avons affaire qu'à un Dieu voilé car, dans cette vie, nous ne pouvons avoir affaire à Dieu face à face. Car toute la créature est face et masque de Dieu."

qu'apparence et mystification et que, par conséquent, il faut se méfier, par principe, des personnes auxquelles nous avons à faire. La personne pour Luther – et il est fidèle à l'esprit de Paul – désigne l'être humain devant Dieu en tant qu'individualité singulière, reconnue, rencontrée, sauvée et aimée telle qu'elle est et pour ce qu'elle est. Le mot "personne" dans cette acception négative de masque "désigne bien plutôt une dimension imprescriptible de l'être dans le monde, dont le juste usage ne doit pas être abandonné au nom des mauvais usages produits par la partialité et l'aveuglement."⁶² Cette expression rappelle l'épisode d'Actes 10 où Pierre rencontre le centurion Corneille dans sa maison. Pierre fait à peu de choses près la même déclaration quant à l'universalité de la condition humaine devant Dieu et celle du salut (cf. Ac 10, 34-36). Dans ce verset réapparaît le thème de la valeur (Bultmann) accordée à l'individu et de l'instance devant laquelle j'attends qu'elle me soit reconnue. Paul relativise la valeur séculière de l'apparence (du masque) tout en soulignant que les autorités – ceux qui sont en vue – ne lui ont rien imposé de plus. A nouveau apparaît ici le double souci de Paul, celui de l'unité et celui de la liberté. Il ne cherche pas l'accord parce qu'il serait impressionné par la valeur de ces éminents personnages (vraisemblablement les Douze et les autorités de l'Eglise de Jérusalem), mais parce que le cœur de la vérité de l'Evangile n'est pas remis en cause. L'argument de la valeur des personnes est nul et non avvenu face à la vérité de l'Evangile. Il y a bien là une certaine arrogance⁶³ de Paul, mais elle n'est pas l'expression d'un amour de soi, mais de sa volonté de défendre sa doctrine (Calvin, 676) et d'obéir à Dieu et non aux hommes (Ac 5, 29). Aux vv. 7-9, Paul insiste une fois de plus sur le fait que les apôtres ne lui opposent aucun autre Evangile puisqu'il n'y en a qu'un et qu'il leur est commun. Les "personnages éminents" ne font, selon Paul, que confirmer la volonté de Dieu; une subtile manière de se mettre au même niveau que Pierre et de signifier que ce qui importe, ce n'est pas l'ancienneté⁶⁴ ou l'historicité de la vocation / révélation, mais son authenticité. Cela le rend l'égal des apôtres historiques (Calvin, 676) et la vocation divine atteste cette égalité. Et si Paul emporte le morceau, ce n'est pas en raison des nombreuses conversions qu'on lui attribuait (Schlier), mais parce que ses pairs de Jérusalem reconnurent la vérité de sa prédication. Il est donc convenu que Pierre et Paul se partagent les champs missionnaires⁶⁵, les sphères de travail, justement parce qu'un consensus a été trouvé sur le type de travail et son contenu (Lightfoot; contre Bonnard

⁶² EBELING Gerhard, *Luther*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 170. Ebeling note que pour Luther, la notion de personne désigne à peu près la même chose que celle de conscience, concept qu'il utilise abondamment dans son commentaire aux Galates.

⁶³ Tout ce passage est interprété par les Pères consultés par Luther (surtout Jérôme) comme démontrant l'arrogance de Paul. Luther le défend à tout crin; à sa suite, je ne cache pas mon admiration pour celui qui est prêt à risquer son image sociale et la reconnaissance de la communauté à laquelle il appartient pour préserver sa liberté de conscience !

⁶⁴ LOCKE John, *op. cit.*, p. 11 : "Les uns ont beau se vanter de l'antiquité de leurs charges et de leurs titres, ou de la pompe de leur culte extérieur; les autres, de la réformation de leur discipline, et tous en général, de l'orthodoxie de leur foi (car chacun se croit orthodoxe); tout cela, dis-je, et mille autres avantages de cette nature, sont plutôt des preuves de l'envie que les hommes ont de dominer les uns sur les autres, que des marques de l'Eglise de Jésus-Christ." Pour Locke, la marque de la véritable Eglise, c'est la tolérance qui exprime l'amour indissociable de la foi et qui s'oppose à toute contrainte et à toute pensée unique.

⁶⁵ Paul utilise la méthode de la synecdoque en désignant le tout par la partie... si je puis dire ! Prépuce = païen, circoncision = juif. Il est intéressant de noter que Calvin interprète cette répartition en fonction du contexte historique qui est le sien. Calvin voit là un argument majeur pour contester l'autorité absolue que s'arroge Rome (679).

qui parle de "deux vocations missionnaires et théologiques différentes", 41). La reconnaissance de la grâce reçue par Paul de la part de Jacques, Pierre et Jean⁶⁶, les trois "colonnes" de la maison-Eglise ou du temple-Eglise (les "piliers" de la communauté serait une traduction bien plus actuelle) se traduit par un contrat de confiance et un signe de communion : littéralement, "ils donnèrent les [mains] droites de communion" à Paul et à Barnabas, ils font tope-la, ce qui n'est pas sans rappeler le rite de la main d'association (Calvin, 676) pratiqué dans les cérémonies de Consécration réformées. J'aimerais ici faire une remarque sur un élément qui m'a surpris, pour ne pas dire choqué; et cela d'autant plus qu'aucun commentateur ne le relève et ne l'interprète : à Tite, le Grec, ce signe fort de reconnaissance et de communion est refusé ! Je sais bien qu'historiquement le fait de ne pas être en contact physique avec un païen préserve l'individu d'origine juive de la souillure. Mais justement, le fait de tendre la main à Tite aurait constitué alors un signe fort. Il aurait montré que l'esprit d'unité n'était pas que théorique et que la liberté chrétienne n'était pas qu'une belle idée. Il ne me semble pas indifférent que le premier cas d'école, constitué par la non-obligation de circoncire Tite, se termine de manière si consensuelle et conventionnelle. Les coutumes et les usages ont été respectés, le protocole a été suivi; il ne fallait tout de même pas en demander trop... ! Je sais bien que sur ce point, je me projette bien vite dans le texte dont je critique d'emblée le monde avec ma sensibilité de moderne occidental. Mais je n'y peux rien : ce manque me semble scandaleux et typique de ce que l'épisode d'Antioche (2, 11-14a) illustrera. Ceci d'autant plus que Tite, bien que Grec, était un frère dans la foi, qu'il jouait dans la même équipe ! Tendre la main à un individu pour le reconnaître, partager un repas avec lui, voilà ce qui reflète la liberté reçue par la foi en Christ, une liberté qui n'invite pas à mépriser les catégories du monde, mais à les relativiser et à les dépasser (Ga 3, 26-29).

Les choses semblent donc être réglées en ce qui concerne le contenu fondamental de la doctrine, la compréhension fondamentale de la Bonne Nouvelle et la répartition des champs de compétence. Mais cela ne délie pas du souci diaconal, du souci pour les pauvres qui doit rester la préoccupation commune, le champ de mission toujours partagé de l'Eglise dans son ensemble, au-delà des différentes populations auxquelles l'Evangile est annoncé. Paul souligne que ce n'est pas une recommandation qui vient d'en haut, mais un souci commun et une manière de témoigner de l'unité concrète de toutes les Eglises entre elles. Il ne veut pas passer pour un théoricien exalté de la foi qui oublierait les conséquences éthiques de sa foi. Les pauvres auxquels Paul fait allusion sont vraisemblablement les frères de Judée (cf. Rm 15, 25ss qui parle plus précisément de la communauté de Jérusalem; 1 Co 16, 1ss; 2 Co 9, 1ss), mais il n'est pas interdit de déduire de ce v. 10 le bien-fondé du souci diaconal en général.

3. 2. 7. Démonstration autobiographique 4 (2, 11 – 14a) : le conflit d'Antioche

Les vv. 11-14a présentent un second cas concret. Celui-ci va révéler la fragilité des accords théoriques lorsqu'il s'agit de vivre concrètement, c'est-à-dire dans des rapports

⁶⁶ Le fait que Jacques soit cité avant Pierre est diversement interprété par les commentateurs : cet ordre signifierait la prédominance de Pierre lorsqu'il s'agit de toute l'Eglise et celle de Jacques en ce qui concerne Jérusalem (Lightfoot); peu convaincu par cette explication, je crois que Paul cite Jacques en premier parce que ses adversaires juifs se réclament de lui (Schlier, Bonnard); cf. 2, 12.

humains directs, ses convictions religieuses. Le conflit entre Paul et Céphas / Pierre se déroule à Antioche, grand centre urbain que l'on peut considérer comme lieu symbolique : autant Jérusalem représente le centre du site historique de la naissance du mouvement de Jésus au sein du judaïsme (Theissen), autant Antioche est-il le lieu privilégié de la mission chrétienne dans le monde païen. Comme Antioche a cette valeur de centre, ce qui s'y passe a une haute valeur symbolique pour toutes les petites communautés de la campagne, comme celles des Galates ! Paul s'oppose frontalement à Céphas (face à face, πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην). Il le réprimande, non pas dans l'intimité (2, 2), mais devant tout le monde, en prenant à témoin toute la communauté assemblée. Rien à voir ici avec les recommandations de discrétion et de prudence de Mt 18, 15-18 sur la correction fraternelle ! Calvin le justifie en écrivant que "ceux qui ont fait une quelconque faute qui puisse porter préjudice à tous doivent être corrigés publiquement, dans la mesure où cela est utile à l'Eglise." (682) Paul fait un scandale public, car Pierre rompt la communauté de table, qui est l'un des signes forts de l'acceptation des différences, fruit de la liberté acquise en Christ (2, 4). Céphas est jugé κατεγνωσμένος, c'est-à-dire coupable (Schlier, Bonnard) et non pas répréhensible (Calvin qui cherche là encore à atténuer la responsabilité individuelle de Pierre), ni condamné (Lightfoot), ni accusé (Luther). Ce terme très fort est tout à fait dans la ligne du ἀνάθεμα de 1, 8-9. Paul reproche à Pierre d'avoir retourné sa veste (1, 6). Paul souligne l'incohérence de l'attitude de Pierre par rapport à ce qu'il a accepté comme la vérité de l'Evangile lors de l'entrevue de Jérusalem : il a reconnu que l'observation de la Loi n'est pas nécessaire à la justice et il a mangé avec les païens, ce qui est cohérent. Mais maintenant, par son exemple, il laisse entendre aux païens que la foi seule ne justifie pas, mais que les œuvres⁶⁷ sont elles aussi exigées (Luther, 131; contre Schlier qui cherche à atténuer la rudesse du conflit en prétendant que Paul ne reproche à Pierre qu'une faiblesse circonstancielle). Alors qu'il avait partagé le repas de ses frères pagano-chrétiens et démontré ainsi que sa foi avait transformé sa manière de comprendre les catégories établies par le monde, il induit par sa volte-face un scrupule dans la conscience de ceux qui ne sont pas encore mûrs : ne faut-il pas suivre les prescriptions de la Loi pour être un bon chrétien, puisque le plus grand des apôtres semble lui accorder tant d'importance? Pierre est coupable parce qu'il est inconséquent, parce qu'il fait deux poids, deux mesures. Et pourtant, en tant que disciple historique de Jésus, il aurait pu, en cette circonstance, se souvenir de l'attitude de son Seigneur qui n'a pas hésité une seconde à se mettre à table et à boire du vin avec les collecteurs et les pécheurs⁶⁸, sans se soucier du qu'en dira-t-on et de son image aux yeux des hommes (Mt 11, 16-19; Lc 7, 31-35) ! A mon sens, Paul lui reproche autant de faire le jeu des

⁶⁷ Plus que d'œuvres à proprement parler, il s'agit ici de l'attitude de dépendance dont Pierre fait preuve à l'égard des prescriptions liées à la pureté rituelle. Il leur accorde une importance assez grande pour rompre la communion de table qui était le signe de la liberté chrétienne.

⁶⁸ RICOEUR Paul, "De la proclamation au récit". A la suite de Norman Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967), Ricoeur écrit à propos du ministère de Jésus : "Mais plus que toute autre chose, ce fut l'association de Jésus avec les «collecteurs d'impôts et les pécheurs» qui a dû être perçue comme le principal défi de son ministère. Perrin caractérise ce comportement de Jésus comme «parabole en acte», celle de la «communauté de table du Royaume de Dieu». (...) Le partage de la table par Jésus avec les «publicains et les pécheurs» a dû être perçu comme le principal affront à l'égard des distinctions fondamentales à la base des structures sociales et religieuses de la communauté juive." p. 316. Cette remarque décisive corrobore la thèse de la profonde fidélité de Paul par rapport à Jésus.

adversaires qu'il combat dans l'épître que de se montrer incohérent entre son dire (l'homme est justifié par sa foi seule; il est donc aimé par Dieu indépendamment de son origine ethnique, de sa religion et, en général, des ses qualités mondaines) et son agir (il rompt la communauté de table avec des frères dans la foi sous prétexte qu'ils ne respectent pas les rites et les tabous alimentaires du judaïsme). A mon avis, ce sont tous les types de repas qui sont ici concernés : les repas communautaires, les eucharisties, les agapes. Quand personne de l'entourage de Jacques n'est là pour "espionner" (cf. 2, 4 : décidément, les espions liberticides pullulent partout...!), Pierre fait preuve d'une belle liberté puisqu'il contrevient à une prescription de la Loi juive qui a pétri son existence pendant des années. Mais dès que sont apparus des circoncis susceptibles de rapporter à Jérusalem qu'il mangeait avec des païens, Pierre "s'esquiva" (Segond), "se déroba" (TOB), "se sépara" (Chouraqui). Sa principale motivation, selon Paul : la *peur* (φοβούμενος). Pierre est donc aussi coupable d'accorder plus de valeur à l'opinion des hommes qu'à la liberté de l'Evangile; il se montre "humain trop humain" en laissant la pression collective déterminer son comportement éthique et le rendre sélectif et discriminatoire. Cette volonté de plaire, à laquelle même les meilleurs ne semblent pouvoir résister, peut détourner du droit chemin (Calvin, 682). Je ne vois pas dans ces vv. seulement l'illustration de la pression communautaire et de la peur du qu'en dira-t-on – constantes transhistoriques et transculturelles qui collent à l'humain dans sa dimension collective –, mais également celle de l'influence des leaders, de ceux qui ont une valeur aux yeux des hommes : Pierre entraîne avec lui dans cette "hypocrisie" (Segond) ou dans cette "duplicité" (TOB), les Juifs et même Barnabas, d'origine juive mais en principe acquis à la cause de Paul. Paul perd un ami cher et un collaborateur précieux⁶⁹ parce qu'il ne peut pas transiger sur la vérité de l'Evangile. Si Paul s'était tu à cette occasion, toute sa doctrine se serait effondrée (Calvin, 682). En effet, ce qui fait problème, ce ne sont pas les coutumes et les rites en tant que tels (ils peuvent même être utiles à l'édification), mais c'est le fait qu'ils prennent une importance assez grande pour priver les fidèles de leur liberté. Cet élément de contrainte est incompatible avec l'Evangile qui les en a précisément délivrés. Burton a raison de souligner que d'une question assez pointue (la communauté de table et la pureté alimentaire), Paul fait une question de fond : le statut de la loi. J'y reviendrai sur 2, 14b-21. Dans la figure de Pierre, Paul condamne ceux qui ne vivent pas, dans les relations concrètes avec leur prochain, la liberté reçue par leur foi, c'est-à-dire qui continuent à se laisser déterminer par la loi, à faire le lit de l'éon présent mauvais (1, 4) et à chercher à plaire plus aux hommes qu'à Dieu (1, 10). Voilà pourquoi il accuse Céphas et ceux qui le suivent de "ne pas marcher droit" (ὀρθοποδοῦσιν). Avec ce terme, nous avons affaire à une création lexicale, un néologisme de Paul qui serait, à mon avis, bien rendu par le populaire "être à côté de ses pompes" par rapport à la vérité de l'Evangile (2, 5).

3. 2. 8. Démonstration théologique (2, 14b-21)

Avec les vv. 14b-15 commence l'expression du cœur de la théologie de l'apôtre qui explicite l'enjeu des deux cas concrets rapportés sur le mode narratif (2, 3-5 et 11-14a).

⁶⁹ La séparation entre Paul et Barnabas est évoquée par Luc en Ac 15, 39 mais, semble-t-il, pour d'autres motifs. Paul reparlera de Barnabas en passant en 1 Co 9, 6, mais ne fera plus mention d'une rencontre avec ce vieux compagnon de combat.

Je souligne que Paul parle strictement de la même chose, mais dans un autre registre. Il va dénoncer la vanité devant Dieu des privilèges liés à l'origine juive, et, partant, de toute qualité que l'individu chercherait à faire valoir pour sa justice. Cette universalisation du débat se marque par le passage du couple juif / païen aux v. 14b-15 à la seule mention de l'homme au v. 16. Même si cette section débute par l'interpellation de Paul à l'endroit de Céphas, elle quitte en quelque sorte le cas particulier pour accéder à une proclamation universelle. Paul met en évidence l'incohérence du comportement de Céphas d'une manière qui me rappelle les injonctions éthiques du Christ dans le Sermon sur la Montagne (Mt 7, 1-5, 12, 21-23 et //). Le "étant juif de naissance ou par nature" (φύσει) de 2, 15 rappelle le "de ma race" (ἐν τῷ γένει μου) de 1, 14. Paul fait référence à la vision juive du monde qui sépare l'humanité en deux groupes "naturels" : les juifs qui, par nature (φύσει), sont membres du peuple de Dieu, et les païens qui, par nature, sont pécheurs. Cette distinction entre juifs et païens se traduit par des marques extérieures (circoncision, rituels) qui attestent de leur sainteté, au sens de mis à part en tant que peuple de Dieu. Ce que Paul dénonce comme contraire à l'Évangile, ce n'est pas la loi en tant que telle, mais ce qu'elle peut impliquer éthiquement et communautairement dans l'esprit des judaïsants : un principe d'exclusion et de disqualification des individus en fonction de leur appartenance ethnique et religieuse. Selon Calvin, Paul ne veut pas dire que les juifs seraient par nature exempts de la corruption du péché, mais que la grâce spéciale de Dieu à leur égard "remédiait à la corruption naturelle." (683) D'ailleurs, Paul ne décrit jamais le péché en termes de nature ou de penchant, mais comme une constante anthropologique universelle : bien que nés juifs, nous n'en sommes pas pour autant différents des autres hommes, nous ne sommes pas plus *justes* devant Dieu, nous ne *valons* pas plus que les païens. Paul utilise donc cette vision du monde comme argument rhétorique *a fortiori* (Calvin, Bonnard) et on sent bien qu'il n'y adhère plus : en tant que juifs, nous naissons dans la justice de la loi, alors que les païens y entrent par décision. Alors, les païens qui doivent recourir à la foi en Christ pour accéder au salut, à combien plus forte raison n'ont-ils que cet unique moyen de salut ! Quel sens cela aurait-il de leur imposer la loi, alors que nous savons qu'elle ne peut nous accorder le salut, comme nous en avons convenu à Jérusalem ? En revenant à la loi, vous vous éloignez de la source de la liberté des croyants, car Jésus est Sauveur de l'homme, et non pas du Juif ou du Grec (3, 26-29).

Le "nous" du v. 15, qui semble désigner le peuple juif dont Paul, comme ses adversaires, sont issus, va recevoir un nouveau sens : du "nous" particulariste, il va accéder à la dimension universelle de l'humain, pour se préciser ensuite dans le cadre ecclésial marqué par le "par la foi en / de Jésus-Christ". C'est donc à un triple niveau qu'il faut comprendre le "nous" des vv. 15-16 : au niveau particulariste, universel et ecclésial. En arrachant la problématique de la justice devant Dieu à la dimension particulariste dans laquelle les judaïsants voulaient la maintenir, Paul la fait accéder à sa dimension universelle. Devant Dieu, la nature de l'homme est d'être pécheur, et cette commune condition invite à voir dans le "nous" l'humanité toute entière. Et c'est précisément ce dépassement et cette relativisation des particularités qui vont constituer la marque du nous ecclésial, l'Église devenant une anticipation du monde nouveau où l'unité en Christ (3, 26) prédomine sur les distinctions religieuses, sociales et sexuelles (3, 27-28). Le nous du v. 16 est également une référence de l'apôtre à la concorde de Jérusalem.

Pragmatiquement, Paul fait référence au fond commun sur lequel toute l'Eglise s'est mise d'accord en 2, 1-10.

Le v. 16 soulève une question de traduction qui réapparaîtra au v. 20 : le génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ est-il un génitif objectif (la foi en Jésus-Christ, traduction retenue généralement) ou subjectif (la foi de Jésus-Christ qui est source et modèle de la foi du croyant) ? Les deux interprétations sont légitimes dans ce contexte et elles donnent chacune une nuance qui enrichit l'affirmation (Martyn, Vouga). Comme en 1, 1, Paul joue avec les prépositions : croire "en" Christ (εἰς) afin d'être justifiés "par" la foi (ἐκ ou διὰ) qui décrivent le mouvement et la dynamique de la foi, qui est en même temps la source (Lightfoot) et le chemin de la justification. Paul utilise trois fois "être justifié" (δικαιόω), chaque fois au passif pour souligner précisément la radicale passivité de l'être humain dans l'événement de sa justification : une fois au présent comme une déclaration de fait; une fois au passé en se référant à "notre" foi; et une fois au futur pour insister sur l'éon nouveau inauguré par l'événement-Christ. A deux reprises, il ajoute "non pas par les œuvres de la loi, mais [seulement] par la foi en Jésus-Christ". Les œuvres de la loi désignent toute la loi, y compris le Décalogue, et pas seulement les lois rituelles. Paul ne fait pas de distinction entre les œuvres cérémoniales et les œuvres morales (Luther, Calvin, Vouga), mais s'intéresse ici à la loi en tant que puissance de détermination de la valeur individuelle de l'être humain. L'opposition structurante hommes / Dieu se traduit ici par celle qui oppose foi / œuvres de la loi. Et il ne s'agit pas d'une simple option que l'homme aurait à sa disposition, mais bien d'une proposition exclusive : ou bien... ou bien ! Etre justifié par la seule foi en Christ est l'événement eschatologique majeur dont parle cette épître, celui de la libération et de la transformation de l'être humain en tant que personne (Vouga). Dieu remet ainsi les choses d'aplomb, resitue la relation avec l'homme dans sa juste perspective (Martyn). Paul oppose donc deux attitudes existentielles, ce qui repose la question de l'instance devant laquelle l'individu trouve son origine et son identité. Le Christ est fin de la loi (Bultmann), c'est-à-dire dénonciation des entreprises religieuses humaines qui caresseraient l'illusion de pouvoir acquérir la justice par elles-mêmes. Selon Luther, qui ne consacre pas moins de 14 pages de son commentaire à ce seul v., Paul exprime ici le cœur de la foi chrétienne. La conviction que la justice et le salut de l'être humain ne lui sont pas donnés par ses œuvres, mais par Dieu qui a envoyé son Fils par amour pour lui, voilà ce qui libère l'homme de la malédiction de l'autojustification et de la mauvaise conscience : "la conscience [de l'être humain] est déchargée du fardeau et de la morsure du péché". Le croyant n'est donc pas celui qui n'a pas de péché ou qui ne le sent pas en lui, mais celui à qui Dieu ne l'impute pas, à cause de sa foi en Christ; ce qui libère en lui des forces nouvelles pour une connaissance de soi lucide et sereine (Luther, 139; 146). Si le croyant entre dans cette dynamique nouvelle, il n'en reste pas moins qu'elle concerne tout homme, ce que Paul souligne par l'expression "aucune chair" (πᾶσα σὰρξ) qu'il emprunte librement au Ps 143, 2; elle désigne la condition humaine dans son ensemble avec tout son cortège de valeurs comme la raison, la sagesse, la religion, l'intelligence, la volonté (Luther, 152). La justification est certes l'objet de la recherche religieuse de l'être humain, mais elle lui est accordée par un autre que lui-même : elle advient "en Christ" (ἐν Χριστῷ), comme l'événement d'une rencontre intersubjective et non pas au travers de la mise en pratique d'une loi. Christ, en nous arrachant à la justice de la loi, ne faisait-il pas alors de nous des pécheurs ? Paul anticipe cette question qui va au-delà d'une simple allusion à

l'objection classique des juifs (contre Schlier) : si l'homme est libéré de la loi, alors qu'il pèche allégrement pour que la grâce abonde ! Pour jouer avec le ἀμαρτωλοί des vv. précédents, Lightfoot propose de comprendre ici : croyant que pour être justifiés en Christ, il est nécessaire d'abandonner la loi et de devenir ainsi pécheurs, ne faut-il pas que Christ soit fait ministre du péché ? La réponse sera évidemment négative, mais Paul ironise devant l'arrogance spirituelle des judaïsants qui se considèrent comme saints et supérieurs aux païens : reconnaissez-vous d'abord pécheurs comme ceux que vous méprisez, et alors vous accéderez au salut ! L'erreur des judaïsants consistant à s'attribuer une sainteté indépendante du Christ leur rend difficile la tâche de recevoir la seule justice par Christ. Son passé de Pharisien zélé fait bien comprendre à Paul combien il est difficile pour un judéo-chrétien de renoncer à la justice de la loi. Comme le fait remarquer Luther, cette distinction entre grâce et loi est l'enseignement de la foi le plus facile à comprendre, "mais [qu'] à l'usage, *dans la vie et pour le sentiment*⁷⁰, elle est la plus difficile de toutes." (156) : l'attitude de Pierre à Antioche en a été l'illustration ! Christ n'amène pas le péché, il le manifeste. Et si Christ ne suffit pas à nous justifier, alors il est le ministre d'une doctrine qui nous laisse dans le péché (Calvin, 686); ou mieux encore : si l'homme qui a été justifié par le Christ doit encore être justifié par les œuvres de loi, alors le Christ n'est qu'un législateur, un docteur de la loi de plus, et cela fait de lui le ministre du péché (ἀμαρτίας διάκονος; cf. 1 Co 3, 7s). Non ! "Christ est la fin de la loi en vue de la justice." (Luther, 156). Comme je l'ai déjà précisé plus haut, le péché ne désigne pas des actions immorales, mais une attitude, une posture existentielle (Vouga) qui consiste à fonder sa relation avec Dieu sur l'illusion de pouvoir justifier sa vie de manière autonome. Le péché ici ne consiste donc pas à abandonner la loi, mais au contraire à y revenir ! Accorder aux œuvres de la loi – que personne ne saurait de toute manière accomplir en entier (cf. 3, 10; Schlier, Bonnard) – le pouvoir de rendre juste sa relation avec Dieu revient à être un transgresseur⁷¹, et donc à être coupable devant le Dieu de Jésus-Christ... comme Pierre à Antioche ! Ce n'est pas en côtoyant des païens et en partageant avec eux un repas que l'on devient plus pécheur ou que l'on transgresse la loi; les scrupules de Pierre étaient injustifiés du point de vue de la foi. Si les judaïsants reprochent à Paul de transgresser librement une prescription rituelle de la loi, c'est qu'ils ne reconnaissent pas le Christ comme leur seul Sauveur. Ce sont eux les vrais transgresseurs puisqu'ils continuent de *s'attacher* à la loi (et de *lier* ainsi leur liberté !), comme si c'était d'elle que dépendait leur salut. Ici à nouveau, l'apôtre ne cède pas un pouce de terrain à ses contradicteurs (2, 5) : s'il faisait une concession, même minime, à la loi, il serait alors comme les adversaires qu'il combat et rétablirait le péché et la mort en lieu et place de la justice et de la vie qu'il prêche en Christ !

Les vv. 19-21 vont fonder christologiquement l'argumentation des vv. 14b-18 : si le Crucifié, celui qu'on a considéré comme le transgresseur par excellence, est Fils de Dieu, alors sa mort et sa résurrection sont le signe de la fin de la loi comme moyen de salut. La croix a révélé la malédiction qui était attachée à la loi (Burton, Schlier) et, comme l'écrit Calvin, "mourir à la Loi, c'est ou renoncer à la Loi et être affranchi de sa domination de telle sorte que nous ne placions plus notre foi en elle (...) ou bien ne trouver aucune vie en elle, parce qu'elle nous déclare tous coupables et nous destine à la perdition." (Calvin,

⁷⁰ C'est moi qui souligne, tant je me considère concerné par cette vérité.

⁷¹ Παραβάτης (transgresseur) est comme ἀνάθεμα (anathème, 1, 8-9) un terme typique dans un débat sur la loi.

686). A la croix, la loi accuse Christ, le péché le condamne et la mort l'engloutit, mais par sa résurrection il retourne les choses : c'est lui qui met fin à la loi, condamne le péché et détruit la mort. Et désormais, c'est la liberté qui est la loi du croyant, pour qu'il existe comme vivant justifié devant Dieu (Luther, 173, 176). Paul use du paradoxe en écrivant côte à côte "par la loi à la loi" (διὰ νόμου νόμῳ). La première mention de la loi signifie la grâce qui n'est plus une loi qui lie le croyant, mais qui le libère; la seconde se réfère à la loi en tant que puissance de détermination. Mourir à la loi signifie donc qu'elle ne me détermine plus, que je n'ai plus rien à faire avec elle, que je suis libre face à elle : "(...) c'est mourir à Dieu que de vivre à la loi et c'est vivre à Dieu que de mourir à la loi. Et ces deux propositions sont en complète contradiction avec la raison (...)", écrit Luther (170). S'il y a participation à une vie nouvelle pour l'homme qui se *fie à la foi* pour être en relation avec Dieu, elle doit passer d'abord par une mort à soi-même, une reconnaissance intime et profonde de son incapacité intrinsèque à faire soi-même sa propre justice. Cette mort à soi-même, Paul la relie à celle du Christ sur la croix qui est une mort vivifiante puisque le croyant est crucifié avec Christ afin de commencer à vivre une vie de Dieu, par Dieu et en Dieu. Cette mort n'est pas mortelle, mais source d'une vie meilleure, puisque mort à la loi, je vis en Dieu, le Vivant.

Luther propose une interprétation très existentielle de la justification par la foi seule qui constitue à ses yeux le cœur de l'enseignement chrétien, d'où seul naît et est fondée l'Eglise. Il invite le lecteur à se reconnaître dans le "pour moi" de la justification (Gal 2, 20). C'est dans cette ligne que je me situe, ce qui me fait m'opposer fermement à l'interprétation qui consiste à nier le fait que le ἐγώ qui ouvre ce v. n'est pas Paul en tant qu'individu, mais Paul en tant qu'exemplaire de l'homme naturel, de l'homme de la chair (Lightfoot). Certes, Paul parle de l'homme en général, mais sa déclaration n'aurait aucun sens si elle n'était pas en même temps une confession de foi, une expression verbale de ce qu'il vient de décrire narrativement en retraçant son parcours de vie. Lorsque Bonnard prétend que le ἐγώ de Paul est purement littéraire, il laisse entendre que la croix n'est pour Paul qu'un concept théologique, alors que ces deux premiers chapitres démontrent qu'elle appartient à son passé et qu'elle détermine son identité présente. La croix du Christ a, en lui, donné naissance à une compréhension réflexive de soi radicalement nouvelle (avec Sieffert, Vouga; contre Malina) : elle a fait de lui une nouvelle créature (Gal 6, 14). La croix est libération de l'enfermement en soi et naissance d'un nouveau moi⁷². Le fidèle vit par la foi hors de lui-même, à savoir en Christ. Répondant à l'injonction de Luther à me reconnaître dans le "pour moi" du v. 20, je formule donc ma lecture de ce passage à la première personne. La croix signifie la mort de ma mort, elle crucifie ma mort et l'engloutit. La croix bouleverse tous les critères du monde pour définir la justice, car c'est par le péché, c'est-à-dire par Christ crucifié que mon péché, c'est-à-dire ce qui me séparait de Dieu, a été condamné. La croix devient ainsi, paradoxalement, le lieu de mon salut et de ma participation à la grâce de Dieu. La croix du Christ fait de moi une personne vivante non par moi-même (autonomie), mais en

⁷² LOCKE John, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, Oxford, At the Clarendon Press, 1987. Locke ajoute une note à ce verset : "*L'entière prise en charge de mon soi (the whole management of my self)* est compatible avec la doctrine de l'évangile de la justification en Christ et non avec les œuvres de la loi." Il le commente en écrivant : "C'est le Christ qui vit en moi, c'est-à-dire que la vie que je vis maintenant dans la chair n'est ni fondée sur un autre principe, ni placée sous une autre loi que celle de la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est donné lui-même pour moi." pp. 133-134.

Christ. Paul n'induit pas là une notion d'imitation, mais de communion : c'est Christ qui a tout accompli, mais par la foi je suis relié à Christ, je suis crucifié avec Christ par la foi (Luther, 177). C'est Sa vie qui vit en moi par son Esprit, mais surtout en me faisant participer à sa justice. Ma vie présente est "dans la chair", c'est-à-dire encore liée, mais non plus déterminée par la manière de vivre de l'éon présent (1, 4) et par son cortège de valeurs. Mais la foi révèle une autre dimension vitale de l'existence, invisible au sens humain, mais perceptible dans la conscience, par la vertu et la puissance du Saint-Esprit (Calvin, 688), lorsqu'on s'ouvre à la confiance radicale de la foi. Cette confiance a besoin d'un support, d'un signe pour être fondée. L'amour gratuit du Christ qui s'est livré pour moi est cette source de confiance; il n'avait en effet pas d'autre raison de mourir que celle de me montrer son amour, et de me révéler ainsi la valeur immense que j'ai aux yeux de Dieu lui-même, indépendamment de ce que je pourrais faire valoir devant lui comme actions ou comme qualités ! Ce que 1, 4 avait annoncé est repris à l'aide de la formule traditionnelle : le verbe "livrer" (παραδιδόναι), suivi de la préposition ὑπέρ introduisant un pronom personnel (ἐμοῦ). Le génitif τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ est, comme en 2, 16, à la fois objectif et subjectif : je vis ma vie présente dans la chair dans la confiance placée *en* Jésus-Christ (objectif) et dans la certitude que la foi *de* Jésus-Christ (subjectif) donne sens à ma propre confiance. La confiance en Dieu dont a fait preuve le Christ a été assez forte pour qu'il accepte, par amour pour moi, de mourir sur la croix. Et c'est cette confiance qui me permet de le confesser comme Fils de Dieu (Mc 15, 39) et de reconnaître que ce n'est que du Crucifié-Ressuscité que je peux attendre ma justification. En tant qu'individu unique je suis donc mis dans une posture de radicale passivité : la justice n'est pas une justice que j'aurais *en moi*, mais c'est la justice *par laquelle Christ vit en moi*. La Vie n'est plus une qualité de ma personne : le "moi" dont il est question est "celui qui a la loi et qui doit faire des œuvres [...] une personne séparée de Christ." (Luther, 178) et ce moi est rejeté, car il appartient à la mort. Ce n'est qu'ainsi que "je ne rends pas inutile la grâce de Dieu" (TOB).

Dans la sorte de résumé et de conclusion (Bonnard) du v. 21, Paul réaffirme l'opposition structurante foi / loi. Rejeter la grâce de Dieu, c'est vouloir être justifié par la loi, et on ne peut échapper à cette alternative : ou bien Christ est mort en vain, ou bien la loi ne justifie pas. Paul présente son parcours de vie comme illustration de cette vérité : ce qui lui a été révélé, c'est qu'il ne vivait pas d'une vraie vie mais d'une apparence de vie, d'une vie de la chair, d'une vie refermée sur elle-même. Dans cette vie-là, il découvre Christ qui est en lui, qui est sa vie véritable. Il y a par rapport à la compréhension moderne de soi, telle que la culture du développement personnel la comprend souvent, un virage à 180 degrés. A l'opposé de l'idéologie moderne qui veut que l'on trouve le sens de son existence et le sentiment de sa valeur en soi, chez Paul, c'est Christ qui crée dans le moi une nouvelle identité, une nouvelle manière de dire Je. Selon moi, les deux pronoms με et ἐμοῦ signalent cette possibilité de la justification par la foi pour chaque homme individuellement. Comme je l'ai déjà évoqué, Luther propose une interprétation moderne car très existentielle de la justification par la foi seule. Il invite le lecteur à se reconnaître dans le "pour moi" de la justification. "Et celui qui pourrait articuler ce petit pronom [me] et se l'appliquer de la même foi que Paul, celui-là promettrait d'être avec Paul un excellent combattant contre la loi." (Luther, 188) Tout l'enjeu consiste à désapprendre la

conception d'un "Christ législateur et juge" pour s'ouvrir à la foi⁷³ en un Christ "qui justifie, le Sauveur." (Luther, 189) Le mourir à la loi et le vivre à Dieu se disent en termes de processus, de devenir, de cassure existentielle appelée à se réaliser dans l'homme. Il n'y a pas d'opposition entre la vie présente ici sur terre et la vie à venir dans le ciel (contre Dumont). La vie nouvelle n'arrache pas l'homme à la chair, mais à son pouvoir : l'individu ne détermine plus sa valeur par lui-même et en lui-même, mais en Christ. Le bouleversement eschatologique advient dans cette chair. Comme la croix casse l'histoire en deux (Badiou), de même elle divise la vie de l'homme en deux : avant et après la justification.

4. Bilan théologique sous forme d'ouverture sur Ga 3, 26-29 et 6, 1-5

Parler d'individualisme m'a amené, dans la première partie, à aborder les nombreuses composantes de ce phénomène global. Parmi elles, le subjectivisme et le relativisme, allégrement mélangés par nos contemporains à une dose de scientisme et de rationalisme. Le choix des Galates comme étape de la généalogie de l'individualité est polémique puisqu'on y découvre la possibilité de fonder une subjectivité réflexive *mais non autonome*, une identité qui trouve son origine à l'extérieur d'elle-même. Avec ce bref bilan théologique, j'aimerais tenter de reprendre systématiquement les thèses que je veux soutenir dans cette section néotestamentaire. Autour de la question de l'individualité chrétienne, je grouperai mes remarques sous quatre thèmes : identité, liberté, temporalité et responsabilité. Les trois derniers seront repris avec plus d'ampleur dans les sections IV, V et VI consacrées à Bultmann et Levinas.

4. 1. L'individualité chrétienne comme recreation d'une nouvelle identité

L'originalité théologique de Paul consiste à avoir mis en place le cadre théologique qui légitime l'individualisation des notions d'élection et de vocation. Cette tendance apparaît certes déjà dans l'Ancien Testament, mais à l'aide de "personnages" typologiques (patriarches, figure de Job, etc.). La vocation et le statut d'élection qu'elle confère sont adressés, via une figure typologique, à tout Israël. Les traits individualistes dans l'Ancien Testament se trouvent principalement dans les livres poétiques (les plus récents; vraisemblablement influencés par l'hellénisme; cf. par exemple Qo 3, 19) ou dans le courant prophétique (Ez 14, 12-20; chap. 18; 33, 10-20), où ils ont une visée éthique plus qu'anthropologique. Jérémie, me semble-t-il, peut être considéré comme un précurseur de Paul dans sa manière d'opérer une sorte de "théologisation" de son parcours existentiel individuel. Les notions de révélation (Ga 1, 11-16) et de

⁷³ EBELING Gerhard, *op. cit.*, p. 142 : "Quand Luther parle de foi (...), il ne s'agit pas chez lui en premier lieu, ni fondamentalement, d'un approvisionnement de forces accordé à l'homme, mais bien d'une transformation radicale de l'homme, d'une nouvelle naissance qui inclut la mort du vieil homme, donc d'un changement relatif à la personne elle-même. Mais cela ne peut pas signifier un changement *dans* la personne – ce qui ne serait qu'un changement de certaines propriétés et capacités – mais bien un changement de la personne elle-même."

reconstruction intérieure de l'identité sur un mode passif (Ga 2, 18) apportent une interprétation réflexive de l'événement de la rencontre avec l'événement-Christ et de la conversion qui s'ensuivit.

L'épître aux Galates permet de mettre le concept d'individualité en réseau avec trois champs théologiques : la christologie, l'anthropologie et l'éthique⁷⁴. L'Évangile paulinien se fonde sur la croix. Mais l'apôtre ne la présente nullement comme un échec. Il proclame la résurrection du Crucifié et interprète ainsi la mort de Jésus comme la source d'une vie nouvelle et comme une nouvelle manière de fonder son identité. La mort de Jésus n'est pas le terme fatal d'une existence certes exemplaire, mais finalement vaincue par le monde. Par la croix et la résurrection, Dieu a manifesté comme son Fils celui que le monde a condamné comme transgresseur de la loi et comme maudit. Dieu a considéré comme *juste* l'homme sans qualités et a ainsi montré qu'il n'était pas du côté de la loi, mais de celui que le monde condamnait comme son transgresseur. La confiance radicale du Fils en la grâce justifiante et aimante du Père a fait jaillir la vie de la mort la plus infamante. La croix retourne ainsi complètement les critères du monde pour définir la justice, c'est-à-dire la relation adéquate que l'individu entretient avec Dieu. Elle bouleverse l'image du Dieu justifiant : ce n'est plus en accomplissant les préceptes de la loi dont il a fait don au peuple de l'Alliance que l'individu acquiert sa justice devant Lui. Dieu n'est pas le comptable de nos bons et de nos mauvais points, mais celui qui justifie "pour rien", n'attendant de l'homme que la foi, c'est-à-dire la confiance en cette promesse : tu es mon enfant, et je t'aime indépendamment de tes actions et de tes qualités. Tu es mon fils / ma fille, et cela est pleinement suffisant pour donner sens à ton existence individuelle. Place ta confiance dans la confiance de mon Fils et tu recevras la vie !

C'est à Paul, le pharisien zélé, le champion de la loi, que Dieu a révélé son Fils. Le contenu de cette révélation est donc que Dieu ne justifie pas l'homme en vertu de ses œuvres ou de ses qualités, mais par la foi en / de Jésus-Christ. En effet, rien ne prédisposait Paul à recevoir cette révélation puisqu'au contraire il déployait toute son énergie à la détruire, persuadé qu'il était de servir Dieu et d'être juste à ses yeux de cette manière. La loi déterminait sa compréhension de Dieu et de lui-même : pour être dans une relation adéquate avec lui, Paul estimait nécessaire de perpétuer la tradition selon laquelle Dieu s'est révélé par le don de la loi à un peuple particulier, élu, mis à part et appelé à être saint comme Dieu est saint. Cette tradition orientait à la fois sa manière de se comprendre en tant qu'individu et son agir à l'égard des autres : son identité et sa dignité consistant à accomplir les œuvres de la loi, c'est par elles qu'il devait se montrer digne de son appartenance au peuple élu. La définition de son identité en tant qu'individu – de son individualité – était donc soumise au critère de la loi, et c'est à partir de ce critère qu'il comprenait ses relations avec le monde et les autres hommes : soit on fait partie du peuple de l'Alliance auquel a été accordé le privilège de la loi, soit on en est exclu. La loi implique ainsi une définition identitaire et particulariste de l'individu humain, puisque celui-ci est considéré sous l'angle de son appartenance à un groupe bien

⁷⁴ Je rappelle ici que je comprends l'individualité à partir du triple plan éthique défini par Ricoeur comme le "souhait d'une vie accomplie – avec et pour les autres – dans des institutions justes". Elle permet d'articuler le plan de la réflexivité (relation je-soi; compréhension de soi-même), celui de l'intersubjectivité (relation je-tu), la socialité (relation je-nous). RICOEUR Paul, "La Personne", in : *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, p. 189-221. Particulièrement "Approche de la personne" (1990), p. 204.

délimité. La loi définit aussi le statut de justice de l'individu en fonction de son agir, de ses qualités et de ses mérites : soit on se montre digne de cette appartenance en accomplissant les préceptes que la loi adresse aux élus, soit on n'est pas à la hauteur de cet idéal de perfection en n'assumant pas sa responsabilité face à Dieu et face au prochain, et l'on se montre donc indigne d'être appelé juste devant Dieu.

En dissociant la justice et la loi, l'Évangile paulinien dénonce l'illusion de toute démarche consistant à rechercher sa justice par soi-même. Penser que c'est par la loi que l'homme est justifié, c'est non seulement lui accorder une puissance qu'elle n'a pas, mais c'est également comprendre à l'actif l'événement de la justification dont Dieu seul peut être l'auteur et l'acteur. C'est, par conséquent, se mettre à la place de Dieu. Paul parle donc toujours d'"être justifié" au passif. L'individu est confronté à deux chemins pour définir son individualité, deux chemins qui le renvoient à deux origines possibles pour définir sa valeur en tant qu'individu singulier et unique : "par les œuvres de la loi" et "par la foi de / en Jésus-Christ". Cette alternative définit deux postures existentielles possibles, mais que Paul présente comme totalement asymétriques (Ga 1, 7; 2, 16) : elles n'ont pas la même valeur et ne se présentent pas comme de simples possibilités à la libre disposition de l'individu. Le "par les œuvres de la loi" mène à la mort, alors que le "par la foi de / en Jésus-Christ" conduit à la vie.

Cela signifie une nouvelle possibilité de compréhension de soi-même et la naissance d'une nouvelle manière de définir son individualité non plus en terme d'acquisition, mais de réception. Le "moi" ou le "je" (Ga 2, 19-20) justifié par sa seule foi est mort à la loi pour vivre pour Dieu. Ce n'est plus un je qui vit avec l'ambition de faire par lui-même sa propre justice, mais un je libéré de l'esclavage qu'implique la détermination de la loi. C'est le Christ qui vit en lui et fait de lui un homme nouveau, parce qu'il est rencontré, accepté et aimé tel qu'il est, indépendamment de ses qualités ou de ses prestations.

"On dira donc que l'Évangile paulinien est la puissance créatrice de Dieu qui transforme l'individu en un être nouveau, qui, le reconnaissant inconditionnellement comme personne, c'est-à-dire comme «tu», le constitue comme sujet en première personne et qui, distinguant la personne de ses qualités, le recrée comme moi auto-réflexif."⁷⁵

4. 2. La liberté chrétienne et Ga 3, 26-29

L'affirmation centrale de Paul dans Ga, c'est que la liberté fondée en Christ est liée fondamentalement à la justification par la foi seule. Nulle part ailleurs, à part dans Rm et Ph 3, Paul n'insiste autant sur ce point. Avec le choix des Ga, j'ai maintenu mon option méthodologique consistant à partir de l'individuel pour accéder au collectif. Partir des épîtres aux Corinthiens aurait infléchi différemment ma démarche puisque que Paul y réfléchit l'Église-communauté en subordonnant le membre au corps, l'individuel au collectif; l'individu n'est membre particulier que parce qu'il est membre de l'Église. Au contraire, Ga part de la foi et de son œuvre de justification au cœur de laquelle l'homme est par excellence l'unique devant Dieu, l'individu. C'est à partir de cette individualisation que Paul déduit l'universalité du salut comme principe du dépassement des qualités attribuées aux individus (Ga 3, 28) et défend le nécessaire pluralisme qui en découle. L'épître peut être vue comme un commentaire de ce fait déterminant du

⁷⁵ VOUGA François, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 39.

christianisme primitif, à savoir l'universalisation effective de la foi chrétienne avec l'écllosion du pagano-christianisme. La manière dont Paul déduit de la justification par la foi seule la liberté chrétienne et le principe éthique d'une reconnaissance de l'autre homme comme individu unique fait de Ga une étape décisive dans la généalogie de l'individualité contemporaine, décisive en ce sens qu'elle permet d'aborder de manière pertinente les dimensions de l'intersubjectivité et de la communauté.

Répondre à la question de savoir pourquoi Paul persécutait les chrétiens, c'est aussi répondre à cette autre question : qu'est-ce qui, au cœur du christianisme, faisait peur au pharisien zélé qu'était Paul ? N'est-ce pas de devoir faire le deuil de la loi comme principe herméneutique de son existence ? N'est-ce pas de voir celle-ci soudain ouverte sur l'"incroyable" liberté conférée par la foi et son œuvre de justification au cœur de l'individu ? Face à la perception que la modernité contemporaine a souvent du christianisme comme autoritaire, réactionnaire et intolérant, il faut tenter de réactiver à la fois le potentiel libérateur de la foi chrétienne pour l'individualité humaine, et son potentiel constructif pour déployer l'intersubjectivité et fonder la communauté en dépassant les catégories séculières.

Théologiquement, la liberté n'est pas une qualité que l'homme possède en tant qu'individu, mais une "liberté qui nous vient de Jésus-Christ " (2, 4). Elle ne doit pas être confondue avec l'autonomie, comprise comme liberté de se déterminer par soi-même, à partir de ses propres valeurs et de ses propres critères. Une telle compréhension de la liberté est possible, mais Paul la considère comme représentative de l'éon présent, du monde des hommes déterminé par les catégories sociales et religieuses. C'est en ce sens que la loi ressortit au monde de la création et non pas au Créateur. Par la foi, le croyant n'est plus soumis à la détermination de la loi. Par le don de son Fils sur la croix, Dieu a créé la possibilité d'être arraché au monde (1, 4), il a libéré l'homme du souci de se justifier et de trouver sa valeur par lui-même. Cette libération se traduit éthiquement par une nouvelle orientation de l'être de l'homme avec les autres. En effet, cette libération implique une réévaluation radicale des catégories qu'impliquait la logique de la loi, "car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus-Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ." (Ga 2, 26-28) Cette filialité "n'est pas un état spirituel ou moral exceptionnel mais la condition réelle et universelle de tous les croyants devant Dieu."⁷⁶

Car, *par la foi*, ils sont *en Christ*, c'est-à-dire libérés de la détermination de la loi. Ce "en Christ" qui s'oppose au "dans la loi" a une conséquence pratique : l'abolition des différences humaines. Si par la foi, l'individu se trouve justifié, c'est-à-dire placé dans une relation adéquate avec Dieu, c'est qu'il n'a plus à faire valoir ses qualités religieuses, nationales, sociales ou sexuelles pour être au bénéfice de la promesse de vie faite en Christ. Trouver sa valeur devant Dieu par son appartenance à un peuple, une classe sociale ou un sexe particuliers n'a plus de sens après l'événement du Christ.

Si je suis libéré de ces déterminations en me reconnaissant dans le "pour moi" de la justification, si je suis dépouillé par le baptême de toute prérogative et de toute particularité devant Dieu, alors je suis invité à placer mes relations avec les autres sous le signe de cette liberté. Si cela est vrai pour moi, c'est que c'est vrai pour *tout homme* et

⁷⁶ BONNARD Pierre, *op. cit.*, p. 77.

je n'ai plus à me laisser conditionner par les séparations humaines pour aborder l'autre, quel qu'il soit. Cette interprétation universelle de la liberté éthique me semble justifiée par le sens que Paul donne au baptême en 3, 27. Le baptême ne marque pas d'abord ici l'entrée de l'individu dans la communauté de l'Eglise, mais il est le rite qui met l'être humain à part, qui le coupe de tous ses appuis moraux et sociaux pour faire de lui un unique devant Dieu. Cette nouvelle possibilité d'existence devant Dieu est offerte à tout être humain, indépendamment de son origine. La liberté de relation qu'elle implique est fondatrice pour la constitution de l'Eglise-communauté, car elle resitue l'idéal de l'unité de et dans l'Eglise sous la perspective du pluralisme. Toute prétention à l'uniformité se voit dénoncée comme esclavage, car y prétendre, par exemple dans le domaine des rites, des cérémonies, des habitudes alimentaires, etc., c'est rester sous la loi et accorder une valeur aux autres en fonction de leurs qualités et non pas en fonction de leur condition de fils / fille de Dieu. Les différences sont dépassées dans l'Eglise. Mais, à l'image des individus qui la constituent, elle vit son existence dans la chair (2, 20), ce qui signifie que les différences en son sein ne sont pas supprimées, mais resituées à leur juste niveau : les différences dans la manière de vivre rituellement la foi et de l'exprimer au travers de langages divers ne sont pas dernières (eschatologiques !), c'est-à-dire qu'elles ne sont que secondaires par rapport à l'événement de la justification. "En Jésus-Christ, vous êtes tous *un*" : *un* en Jésus-Christ parce que chacun de vous est relié à sa vie par la foi, *un* dans l'Eglise enrichie par votre diversité; *un* dans l'amour parce que la liberté qui vous a été accordée en Jésus-Christ doit se traduire par des attitudes concrètes dans la vie de l'Eglise : partager le repas avec tout un chacun (2, 11-14a), ne pas contraindre un étranger à des rites que son origine ne lui commande pas (2, 3ss), et pourquoi pas aussi accorder à un étranger le signe de communion que représente une poignée de main (cf. mes remarques sur 2, 9).

Avant de développer cette question de l'unité communautaire dans l'amour avec le thème de la responsabilité éthique qui découle de la liberté accordée par la justification par la foi, encore deux remarques sur la fantastique liberté dont fait preuve Paul en Ga 1 et 2.

Tout d'abord, sa liberté à l'égard des formes qui servent à exprimer la foi chrétienne : si nous sommes unis par la même conviction que Christ nous libère de l'esclavage de la loi et de sa logique de catégorisation, alors nous pouvons faire preuve d'une grande liberté face aux coutumes, aux rites, aux traditions locales, aux modes de transmission, etc., sans mettre pour autant en cause l'unité de l'Eglise.

Ensuite sa liberté face à la force de la tradition et à la pression communautaire. C'est dans la plus grande dépendance intérieure (1, 10) que Paul puise la plus grande indépendance extérieure. En Ga 1 et 2, Paul ne revendique pas l'indépendance (par rapport aux apôtres "historiques" de Jérusalem), mais il en témoigne. Se sachant relié au Christ, vivant d'une vie nouvelle où Christ habite en lui (2, 20), il a la force de résister à la tradition de l'Eglise lorsqu'elle cherche à contraindre les individus à adhérer à une pensée ou à une pratique unique. Sa liberté ne se traduit pas en laisser-aller éthique, mais en combat contre tout ce qui tend à limiter la conscience de l'individu. Martin Luther et John Locke ont bien reconnu en Paul le défenseur du pluralisme et de la liberté de conscience, deux valeurs qui fondent la démocratie moderne.

4. 3. La responsabilité éthique et Ga 6, 1-5

"Pourquoi aussi ne jugez-vous pas par vous-mêmes de ce qui est juste ?"
Evangile selon Luc 12, 57

Dans le paragraphe précédent, nous avons vu comment la nouvelle compréhension de la justice que Paul a découverte grâce à la révélation de Dieu (1, 12. 16), a transformé sa manière de se comprendre devant Dieu : comme un individu qui n'a pas à *se faire valoir* devant Dieu, puisqu'il reçoit, par pure grâce, l'assurance d'être reconnu, aimé et accueilli comme il est. Dans la mesure où il est rencontré en tant que personne singulière et indépendamment de ses qualités – c'est-à-dire aussi *avec ses qualités*, tel qu'il est – l'individu est libéré du souci de faire son salut. Il est libéré des œuvres de la loi non pas pour vivre dans la licence (5, 13ss), mais en vue de l'amour. Nous avons vu également que de cette nouvelle manière de se comprendre soi-même découlait la mise en place d'un type de communauté qui reflète cette liberté face aux déterminations de la loi (3, 26-29). La responsabilité éthique individuelle du croyant est ici affirmée en lien avec deux traits ecclésiologiques, à savoir la possibilité de se réprimander l'un l'autre et l'appel à porter les fardeaux les uns des autres. Mais la responsabilité découle de la liberté; l'éthique est la conséquence d'une conviction christologico-anthropologique : en Christ, l'individu est reconnu par Dieu en tant qu'il est celui-ci ou celle-là. La non-indifférence⁷⁷ de Dieu à l'égard de l'homme en tant que personne unique implique une non-indifférence de soi par rapport à soi : me sachant aimé tel que je suis, indépendamment de mes qualités, et donc aussi avec ces qualités qui constituent ma personnalité et définissent mon identité singulière, je suis appelé à m'aimer comme je suis. Cette conviction de ne pas être indifférent aux yeux de Dieu nous renvoie au thème de la valeur, hérité de Bultmann, et elle a des implications éthiques dans la mesure où elle induit une reconnaissance des différences au sein de la communauté et une non-indifférence éthique à l'égard de l'autre. Parce que je crois que Dieu m'établit dans une relation de filiation et d'amour avec lui, parce qu'il m'accorde la place du fils / de la fille (4, 6), c'est-à-dire la place de celui à qui est reconnue la liberté d'un sujet à la première personne, je reçois la responsabilité de vivre cette nouvelle condition dans mes rapports interpersonnels. La liberté en Christ (2, 4) est liberté en vue de l'amour, amour de soi et amour pour l'autre (5, 14), ces deux directions données à l'amour trouvant leur origine dans la foi en l'amour inconditionnel de Dieu. En Christ, je me sais reconnu en tant qu'unique, mais également relié, greffé à ceux qui ont vécu, vivent et vivront la même rencontre avec l'événement-Christ et la même⁷⁸ transformation. Ce qui est vrai pour moi

⁷⁷ C'est à Emmanuel Levinas que j'emprunte cette expression. Les thèmes de la différence et de la non-indifférence seront développés de manière systématique dans la partie V consacrée à ce philosophe.

⁷⁸ Au sens d'ipséité et non de mêmeté. Chaque rencontre avec le Christ est unique, mais au-delà du vécu subjectif, elle introduit l'individu dans une communauté dont l'identité peut être définie, une "communion des saints" dont l'histoire n'est plus seulement l'histoire de tel individu singulier, mais celle d'un peuple en marche.

l'est parce que cela est vrai pour tout un chacun, et l'amour découvert dans l'acte justifiant de Dieu est offert à tous. La liberté première – au sens où elle est reçue inconditionnellement, avant que l'homme n'ait été appelé à en *répondre* d'une manière ou d'une autre – ne saurait donc déployer sa puissance unificatrice dans l'espace communautaire sans que la reconnaissance des autres indépendamment de leurs qualités ne se traduise en attitudes et en actes cohérents. En œuvres donc : celles commandées par la "loi du Christ" (6, 2).

L'attitude qui me semble ressortir du début du chapitre 6 et à laquelle les Galates sont invités est celle du non-jugement. Elle pourrait aussi être qualifiée de reconnaissance de la différence de l'autre comme Tu. Cette attitude "spirituelle" est opposée à la vanité en 5, 26, mais est reliée en 6, 1 à la faillibilité de l'homme. Tout un chacun peut être pris en faute, et celui qui est passé par la transformation de la justice par la foi le sait mieux que quiconque, lui qui a découvert qu'il ne peut se prévaloir d'aucun mérite devant Dieu. La vanité (vide !) est un rapport autistique à soi, une fermeture à l'autre avec lequel je me place en "état de guerre", en quête de performance et en esprit de dénigrement de l'autre. Cette attitude est évoquée peut-être parce qu'elle a fait des dégâts dans les communautés galates; mais Paul, plutôt que de formuler des reproches, les invite à se souvenir de la liberté qui leur a été accordée et de la grâce dont ils sont les bénéficiaires : chacun d'entre nous peut faillir et personne ne peut se prévaloir devant Dieu d'un mérite suffisant pour échapper au jugement. Il faut tourner ses regards vers Dieu avec lequel chaque individu entretient une relation personnelle, individualisante. C'est au cœur de cette relation que la question de la cohérence avec la loi du Christ se pose, et non pas dans des relations intersubjectives basées sur le jugement et la comparaison. On retrouve la question de l'importance de l'apparence et de la reconnaissance sociale dans 2, 6. Paul rappelle ici aux Galates que ce n'est pas aux yeux des autres qu'il s'agit de conquérir de la valeur, mais que c'est devant Dieu qu'il faut se reconnaître investi d'une valeur immense.

Cela dit, tout ne se joue pas dans la relation Je-Tu entre le croyant et Dieu. Il y a bien ici des implications communautaires à cette attitude : la vie individuelle du croyant n'est pas indifférente à la communauté. Paul évoque ici clairement la possibilité de la répréhension (par la suite, l'évangile selon Matthieu développera ce thème de la correction fraternelle en lien avec la question du pardon; cf. Mt 18, 15-18). Paul ne précise pas s'il faut se mettre à plusieurs pour réprimander un frère, mais je perçois plutôt ici une invitation à privilégier les face-à-face, les dialogues individuels. Il n'est nullement question ici d'une discipline ecclésiastique que certains seraient spécifiquement chargés de faire appliquer, mais d'une attitude globale du frère auquel la vie chrétienne de son prochain n'est pas indifférente. Elle n'est rendue possible que par la conscience de sa propre faillibilité⁷⁹, dans la reconnaissance de sa poutre face à la paille du voisin (Mt 7, 1-5 et //). L'attitude de non-jugement n'est pas seulement cohérente avec

⁷⁹ LOCKE John, *Lettre sur la Tolérance*, pp. 88-89 : "Chacun doit être responsable de ses propres actions, et l'on ne doit pas rendre un homme odieux pour la faute qu'un autre a commise." Avec Levinas, il faudra s'interroger sur les limites de cette individualisation de la responsabilité. La responsabilité véritable n'est-elle pas celle qui engage chacun pour tous ? Même si elles sont à l'opposé sur les plans politique et moral, la position de Locke pourrait être pervertie dans le sens de celle qu'un Eichmann prendra, lors de son procès à Jérusalem, pour atténuer sa responsabilité personnelle dans le génocide des juifs : "ma faute individuelle est d'avoir organisé la déportation de millions d'êtres humains, dira-t-il, mais je ne suis pas responsable de l'extermination physique des juifs; ce "travail" était confié à d'autres que moi !"

l'Esprit qu'ils ont reçu, mais elle leur fait concrètement porter les fruits de cet Esprit (5, 23), c'est-à-dire transforme réellement les relations. L'énergie ainsi dégagée est libérée pour l'entraide, pour les gestes de solidarité, pour la réalisation en actes, pour le "porter les fardeaux les uns des autres". Comme cela apparaîtra dans la partie conclusive de cette thèse consacrée à la Margelle, je comprends cette expression comme la principale tâche de l'Eglise-communauté qui est de partager l'existence dans toutes ses dimensions, et particulièrement dans sa dimension tragique et incompréhensible, lourde et amère. C'est à ce nouveau type de relation faite à la fois de compassion et de collaboration, et à la solidarité sociale qui peut en découler qu'est destinée la communauté des baptisés (3, 27), des spirituels (6, 1), c'est-à-dire de ceux qui vivent non plus selon la chair, mais selon l'Esprit (4, 6; 5, 16). Paradoxalement, c'est au travers d'une reconnaissance individuelle de chaque personne indépendamment de ses qualités, c'est donc au travers d'un individualisme éthique qu'est rendu possible l'universalisme du christianisme paulinien⁸⁰.

J'ai été frappé de constater combien fortement la responsabilité est individualisée dans ce passage. L'homme peut être spirituel et pourtant en même temps pécheur, c'est-à-dire appelé à être corrigé, redressé. L'individu croyant reste donc d'une certaine manière sous la loi, celle du Christ. Par cette expression étonnante, Paul ne contredit aucunement son credo fondamental de la justification par la foi seule. Il rappelle par cette forte expression que la foi n'est pas contradictoire avec la loi à cause du contenu de celle-ci, mais en vertu de l'autorité que chacun est prêt à lui accorder. La foi ne dispense pas de la loi et l'Esprit fait porter du fruit. Paul ne joue pas les rites contre la loi morale, mais considère la loi comme l'expression historique de la volonté de Dieu. Christ est la fin de la loi; l'Evangile de Matthieu interprètera cette affirmation au double sens du terme : il met un terme à la loi en tant que puissance de détermination devant Dieu, en tant que chemin de salut, mais il accomplit, il est le but (telos) de la loi qui est l'expression de la volonté de Dieu. Ici, Paul se limite au premier sens et c'est au croyant qu'il assigne la tâche d'accomplir la loi : libéré de la loi, le croyant œuvre par l'amour du prochain à l'accomplissement de la loi (1 Co 13). Agir en cherchant à être justifié (2, 16-17), dans l'idée d'accomplir la loi, est vanité; agir parce que l'on sait que l'on ne peut ni ne doit accomplir la loi pour être justifié par Dieu, c'est aimer, c'est répondre de la vie donnée par Dieu. Cet amour concerne la vie quotidienne de l'homme. L'Esprit ne fait pas accéder l'existence à une dimension héroïque ou purement intérieure. La vie continue d'être "dans la chair" mais elle est radicalement transformée dans son orientation fondamentale, elle est vie libérée, libérée de toute vaine gloire et libérée en vue de sa vocation ultime : aimer le prochain (5, 14).

4. 4. La temporalité de l'être nouveau

En Ga 1, 15, Paul donne à un événement personnel, unique et qui constitue son individualité de manière nouvelle, une dimension universelle de par l'interprétation eschatologique qu'il propose : l'événement d'élection / vocation / révélation qui l'a touché, lui le persécuteur de l'Eglise, est mise en rapport avec le nouvel éon. Celui-ci n'est plus seulement conçu comme un temps de la vie après la mort, ou comme une

⁸⁰ VOUGA François, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 201.

époque historique qui succèdera à celle que nous traversons (les nouveaux cioux et la nouvelle terre de l'Apocalypse), mais une nouvelle manière de se comprendre soi-même en tant qu'individu. Ga permet de légitimer l'interprétation existentielle de la foi chrétienne. Cela me place dans la ligne de Bultmann ("Jésus ne s'intéresse pas au temps"), mais aussi dans celle de Ricoeur. Celui-ci, reprenant les travaux de Joachim Jeremias sur les paraboles et ceux de Norman Perrin sur la redécouverte de l'enseignement de Jésus, estime que l'un des traits significatifs de cet enseignement est précisément d'avoir rapporté l'événement eschatologique à la dimension de la temporalité humaine. Jésus a lui-même interprété son ministère comme l'anticipation décisive du royaume; il a interdit "toute spéculation concernant l'espace de temps restant, et a signifié la fin, en donnant à la «proximité» une signification non quantitative et non chronologique."⁸¹ La proximité du royaume est donc celle de la nouvelle possibilité d'existence que Jésus inaugure et incarne, et qui est offerte comme provocation, défi et justification à ses interlocuteurs. En ce sens, le royaume est toujours en train de s'approcher, lorsque la Parole interpelle un individu. La contemporanéité avec la personne de Jésus perd toute signification chronologique. Cette interprétation s'offre comme un "instrument critique à l'adresse de l'interprétation kérygmatisée que l'Eglise a greffée sur les paraboles et sur toutes les paroles de Jésus, dans la mesure où cette interprétation porte l'empreinte de l'Apocalyptique, avec son dualisme d'éons, son sens chronologique de l'imminence et ses calculs des signes."⁸² Les remarques de Ricoeur portent certes sur un tout autre genre littéraire que celui des Ga, mais le fond de ce qu'il dit correspond tout à fait à la manière dont Paul va interpréter, dans ses deux premiers chapitres, la révélation (ἀποκάλυψις) dont il est le destinataire. L'interprétation paulinienne de l'eschatologie et la manière dont il comprend sa temporalité à partir de la rupture que provoque la croix est fidèle à l'enseignement de Jésus dans les paraboles : "Paul, notre premier témoin de cet événement [celui de la mort du Serviteur souffrant] dont la signification propre sert d'accréditation, atteste qu'il n'y a jamais une relation de la mort de Jésus qui se soit située en dehors de cette signification, à savoir : «Il est mort pour nos péchés»."⁸³

L'Ancien Testament relie l'histoire du peuple élu à l'histoire universelle de l'humanité. Paul innove dans la lettre aux Galates, tout en perpétuant cette historicisation de l'histoire du salut : c'est sa propre histoire de vie en tant qu'individu – histoire structurée par les trois temps qu'il évoque en 1, 15, élection, vocation, révélation –, qu'il relie avec cette même histoire universelle. Paul lit son histoire comme l'histoire de la révélation du Fils en lui. Ce qu'il a vécu au travers de cet événement eschatologique acquiert une portée universelle en ce sens qu'il atteste une nouvelle possibilité d'existence pour tout homme. Se reconnaître dans le "pour moi" (Ga 2, 20) de la justification gracieuse de Dieu permet donc à Paul de relire son parcours de vie à la lumière de l'événement eschatologique de la croix et de la résurrection. Par la foi, son existence est reliée à cet événement qui la coupe en deux, en un avant et en un après la révélation. Cette révélation a recréé Paul en ce sens qu'elle lui a permis de comprendre son existence de manière nouvelle, qu'elle a ouvert du possible dans une histoire qui semblait toute tracée. Le temps n'est plus perçu ainsi comme le déroulement inéluctable d'un destin défini par

⁸¹ RICOEUR Paul, "De la proclamation au récit", p. 310.

⁸² RICOEUR Paul, *ibid.*, p. 312.

⁸³ RICOEUR Paul, *ibid.*, pp. 318-319.

des origines ou des prédispositions, mais il devient le creuset de la possibilité du nouveau, de la recreation de l'individu qui répond Je parce qu'un Autre, en premier, l'a appelé Tu.

IV. INDIVIDU ET COMMUNAUTE DANS LA PENSEE DE RUDOLF BULTMANN

1. Introduction

1. 1. Intention

Conscient que le phénomène de l'individualisme religieux a pris une ampleur toute particulière dans nos sociétés européennes contemporaines, il me semble intéressant d'essayer de repérer dans notre tradition théologique récente si une place a été donnée à une réflexion anticipatrice à ce sujet. En effet, la théologie protestante est capable de faire non seulement œuvre de réaction, mais aussi d'anticipation et de prospection. Une théologie qui ne ferait que réagir tardivement à un phénomène après que celui-ci se soit massivement développé n'assumerait pas une de ses tâches primordiales. Je comprends cette tâche comme celle de fournir des outils propres à nous aider à interpréter théologiquement le présent du monde où nous vivons et de l'histoire où se déploient nos existences individuelles, mais aussi de nous permettre de mettre en lumière les tendances révélatrices de l'évolution de notre être-au-monde. En assumant cette tâche de son mieux, la théologie peut réellement contribuer à une meilleure compréhension de l'existence humaine et de son devenir, et se présenter ainsi comme un partenaire intéressant dans le vaste champ de la réflexion humaine.

En contexte chrétien, nombre d'individus ne ressentent plus aujourd'hui le besoin de s'affilier à une institution religieuse pour vivre leur foi. Il faut dire qu'ils assimilent en général le christianisme aux Eglises institutionnelles qui le représentent et ont la fâcheuse tendance à ne retenir comme modèle institutionnel que celui qui se vend le moins mal médiatiquement, c'est-à-dire le catholique-romain ! Le pas qui consiste alors à jeter le bébé avec l'eau du bain est vite franchi : en se distançant des Eglises institutionnelles, beaucoup de nos contemporains se coupent des racines spirituelles, culturelles et intellectuelles du christianisme. Qu'avons-nous à dire en tant que théologiens protestants au sujet de cette nouvelle donne dans les rapports qu'entretiennent l'individu et la communauté ? Allons-nous opposer à cette tendance une théologie autoritaire qui se contente de transmettre la doctrine unitaire et orthodoxe de l'Eglise ? Allons-nous reconnaître à la théologie protestante comme seule et unique tâche la défense de la communauté ? Allons-nous partir du principe que cette tendance à l'individualisation des systèmes de croyance ne fait que refléter l'égoïsme et le relativisme ambiants, et qu'il est urgent de réagir ? Ce serait faire bien peu de cas de ceux qui, de manière sincère et authentique, "s'inquiètent encore du sens de la vie et ne sont pas tombés dans un relativisme et un scepticisme complets."¹ L'existence de ces

¹ BULTMANN Rudolf, "Réflexions sur la situation actuelle de la théologie", *Foi et Compréhension II, Eschatologie et démythologisation*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 221. Après avoir donné les références complètes pour leur première occurrence, les références aux articles et ouvrages de Bultmann seront

nombreux individus, Rudolf Bultmann en faisait le constat à la fin des années 60; je suis quant à moi² persuadé qu'ils existent encore trente ans après. Leur demande religieuse et spirituelle est bien réelle, et il s'agit de les aider à se poser la bonne question : qu'implique le fait de choisir de vivre sa foi en individualiste ?

En raison de la perte d'influence sensible des institutions religieuses depuis les années 60, il est vrai que la situation d'aujourd'hui présente des différences notables d'avec celle de Bultmann, du moins du point de vue sociologique³. Mais je pense que les enjeux théologiques liés au phénomène de l'individualisme religieux sont plus actuels que jamais et qu'il s'agit de les reprendre aujourd'hui à notre compte. L'œuvre de Rudolf Bultmann me semble fructueuse pour ce faire. Elle offre le modèle d'une théologie qui ose prendre à bras le corps les questions liées aux nouvelles façons de croire. Elle allie le souci de dialoguer avec la culture où elle s'insère à celui d'interpréter les phénomènes qui s'y développent. Elle garde toujours en arrière-fond une conscience aiguë de sa tâche qui est de dire dans un langage compréhensible à l'homme d'aujourd'hui en quoi la foi chrétienne constitue une compréhension de l'individualité humaine riche et originale.

Alliant de remarquables qualités d'exégète et d'historien du Nouveau Testament à des compétences certaines en tant que systématicien et philosophe, Bultmann a été amené à réfléchir au phénomène de l'individualisme, tout d'abord parce qu'il affleure dans le monde du Nouveau Testament et le cadre hellénistique dans lequel il s'élabore. Par ailleurs, en tant que systématicien, il a constamment cherché à reprendre les résultats de ses travaux exégétiques et historiques pour lire et interpréter théologiquement l'individualisme en tant que phénomène contemporain. Il a accompli cette tâche dans un constant dialogue critique avec la philosophie de l'existence – notamment avec Heidegger et Sartre –, pour dire la spécificité chrétienne au sein de cette nouvelle "ère de la subjectivité" (Heidegger, *Holzwege* 237), si riche en promesses et simultanément si porteuse de dérives potentielles. Cette approche interdisciplinaire et ce souci de dialoguer avec la philosophie m'ont fait voir en Bultmann le théologien idéal pour élaborer une réflexion sur l'individualisme contemporain.

Mais ce qui fait aussi de l'œuvre de Bultmann un réservoir d'idées stimulantes et d'une actualité étonnante, c'est son art de la dialectique. Je tenterai de m'inspirer de son option épistémologique et de sa méthode qui consistent, si je les ai bien saisis, à mettre en évidence une typologie propre à informer notre tradition sur ses différentes racines et à refuser les alternatives oppositionnelles en *ou bien ... ou bien*. Son œuvre invite à dépasser les visions dualistes et les oppositions simplistes, elle nous pousse à aller au-delà des propositions contestataires ou attestataires unilatérales au sujet de l'individualisme. Le but de cette thèse étant de mettre à plat pacifiquement les principales données du phénomène de l'individualisme, de clarifier le sens des représentations collectives qui s'y rattachent et d'évaluer leurs implications théologiques, le choix de consacrer une partie à la pensée de Rudolf Bultmann me semble donc tout à fait justifié. L'objectif de cette section est de montrer que la réflexion de Bultmann

signalées ensuite uniquement par le titre et la pagination. Lorsqu'il s'agira d'articles tirés des deux volumes de *Foi et Compréhension*, je rajouterai les abréviations *FC I* et *FC II*.

² Avec tant d'autres, évidemment ! Cf. sur une perspective parallèle, MOSER Félix, *Les croyants non pratiquants*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Faculté de théologie, 1993.

³ Sans parler bien sûr des multiples autres facteurs, comme par ex. l'émergence d'une société multireligieuse. Sur un bilan sociologique de la situation du religieux en Europe occidentale aujourd'hui, cf. partie I.

fournit à la théologie contemporaine des outils conceptuels performants pour aborder le phénomène de l'individualisme religieux. Pour aller au-delà des constats sociologiques qui ne font finalement que décrire l'extériorité du phénomène, sa théologie peut nous permettre de l'interpréter théologiquement, de l'intérieur si je puis dire.

Elaborant la majeure partie de son œuvre théologique dans la première moitié du XX^e siècle, Bultmann présente également un double avantage "temporel" : celui, premièrement, d'être assez proche de nous dans le temps pour s'intéresser à la question de l'individualité chrétienne d'un point de vue moderne et de s'exprimer à son sujet dans des catégories qui nous sont familières; et, deuxièmement, celui d'être assez éloigné de nous dans le temps pour nous permettre un certain recul historique et par là de mieux jauger les tendances à l'œuvre sur une période de quelques décennies, et de voir combien les enjeux actuels s'enracinent dans de "vieilles" questions. Bultmann me permettra ainsi de donner une certaine profondeur historique aux controverses récentes sur l'individualisme.

Il s'agira de montrer que Bultmann articule sa réflexion sur l'individu autour de trois notions – centrales dans son œuvre et importantes dans les débats contemporains –, à savoir celles de liberté, de responsabilité et de temporalité (historicité). Ce faisant, Bultmann ne néglige pas l'ecclésiologie, mais au contraire la revisite de manière originale, offrant par exemple une approche étonnante de la notion de communauté. J'essaierai ensuite de montrer comment cette notion de communauté lui permet d'élaborer une éthique concentrée sur l'amour du prochain, et enfin comment cette perspective le rapproche du philosophe Emmanuel Levinas sur lequel portera la partie suivante⁴.

Je pose comme hypothèse de travail que Bultmann a contribué de manière très forte à légitimer une certaine forme d'individualisme religieux chrétien et à en disqualifier une autre; il s'agira de définir les contours de ces deux formes concurrentes. Mais qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas de faire de Bultmann un théologien individualiste ! Il ne se serait d'ailleurs certainement pas laissé attribuer un tel qualificatif sans protester violemment. Non ! Mon propos est bien plutôt de montrer comment il a su – génialement et en observateur lucide du monde philosophique qui l'entourait – repérer où se situaient les questions théologiques qui allaient devenir centrales pour la foi chrétienne, à la charnière entre le XX^e et le XXI^e siècle. L'approche de Bultmann peut contribuer à clarifier théologiquement ces enjeux et à mettre en lumière autant les pistes productives sur lesquelles l'individualisme religieux peut nous conduire que les dérives obsessionnelles où il peut nous entraîner.

⁴ Cette traversée avec des bottes de sept lieues frustrera peut-être les spécialistes, mais sera conforme à la ligne systémique que je défends dans cette thèse. Elle offrira, je l'espère, une vision panoramique de la pensée de Bultmann ainsi que des possibilités de passages herméneutiques intéressants entre des domaines aussi variés que l'anthropologie, l'ecclésiologie et l'éthique. La réflexion sur l'individualité chrétienne y jouera le rôle de fil rouge.

1. 2. Méthodologie

Pour aborder la pensée d'un auteur, il ne me semble pas indifférent de repérer les méthodes que celui-ci utilise. Partant du principe que le contenu d'une œuvre, la façon dont elle est élaborée et même l'état d'esprit qui l'anime entretiennent des liens organiques, je signale ici succinctement quatre points de méthode qui me semblent typiques de la théologie de Bultmann et que j'essayerai de faire miens dans ce chapitre.

1. 2. 1. Mise en perspective historique

Pour commencer la présentation de la réflexion de Bultmann au sujet de l'individualisme, j'en proposerai une mise en perspective historique. Sous la forme de grandes étapes, je tenterai une remontée dans le temps à partir du contexte philosophique où il élabore son œuvre, pour passer ensuite à quelques éléments de l'histoire des idées du XIX^e siècle qui ont influencé la théologie protestante (chap. 2), à l'empreinte de la philosophie de l'existence de Kierkegaard (chap. 3)⁵. J'aboutirai enfin aux racines historiques de sa réflexion sur l'individualisme dans le Nouveau Testament et la philosophie hellénistique (chap. 4) Je crois cette option conforme à celle de Bultmann qui a cherché, tant dans son travail d'exégète et d'historien que de systématicien, à remonter du plus récent au plus ancien pour saisir le plus objectivement possible le sens profond des notions qu'il abordait.

1. 2. 2. Approche typologique comparative

Pour ce faire, Bultmann procède par une méthode qui peut paraître quelque peu à l'emporte-pièce, mais qui présente l'avantage de mettre clairement en évidence les contours des différentes pensées abordées : cette méthode est celle d'une typologie comparative par laquelle Bultmann tente de dégager les points communs, les divergences et les influences mutuelles, entre l'humanisme grec et la pensée biblique par exemple. Par là même, Bultmann montre que dans l'histoire des idées les courants de pensées "purs" n'existent pas, et que ce constat concerne évidemment aussi le christianisme. La question de l'individualisme va lui permettre de révéler ce syncrétisme fondamental et présenter la pensée biblique comme le résultat original et unique d'un métissage d'idées. J'ai procédé de la même manière en proposant une typologie comparative des individualismes contemporains dans la partie I pour tenter de montrer la complexité (au sens systémique) des notions abordées.

1. 2. 3. Approche interdisciplinaire

Sans prétendre avoir ni la culture ni l'acuité intellectuelle de Bultmann, je prends le risque de défendre ici une perspective large. Cela signifie qu'il me faut privilégier l'interdisciplinarité au risque de frustrer les spécialistes des différentes disciplines appelées en renfort qui estimeront que tel ou tel aspect aurait pu être approfondi et

⁵ Je ne m'attarderai pas ici sur l'ancrage de la pensée de Bultmann dans la théologie de Luther. Je renvoie le lecteur au chapitre de la seconde partie, consacré au sacerdoce universel et qui révèle les profondes connivences qui les unissent.

développé. C'est la limite de mon option en faveur d'une vision large et systémique, mais aussi l'affirmation d'une conviction intellectuelle : la parcellisation des savoirs n'aide pas à comprendre et à interpréter un phénomène de l'ampleur de l'individualisme. A l'image de Bultmann, j'essayerai donc de faire converger dans cette partie les perspectives historique, biblique et systématique.

1. 2. 4. Histoire et théologie, objectivité et subjectivité

Du point de vue de la compréhension du travail de la théologie et de l'histoire, je ne peux que me rattacher aux grandes options bultmaniennes : la mise en évidence des deux grands courants grec et judéo-chrétien dans l'évolution de la civilisation occidentale est au service de la compréhension de soi de l'homme moderne.⁶ D'un point de vue objectif, mettre en lumière ce qui est le propre de chacune de ces deux grandes traditions concernant la compréhension de ce qu'est l'individu humain et la communauté à laquelle il est appelé à appartenir ne peut que contribuer à clarifier le débat actuel sur l'individualisme. Mais le fait de dégager ce qui caractérise l'anthropologie biblique par rapport à l'humanisme grec doit contribuer à clarifier, pour l'individu d'aujourd'hui désireux de se lancer dans l'aventure de la foi, ce qu'être un Je signifie. L'objectivité du travail de l'historien doit donc fournir au lecteur les moyens d'assumer sa subjectivité, et donc une part de son individualité. L'anthropologie théologique est existentielle, c'est-à-dire en prise sur la compréhension de soi de l'individu contemporain.

1. 3. Concepts abordés et corpus consulté

Le choix des textes de Bultmann qui constituent la matière première de ce chapitre (cf. infra) est déterminé par la présence explicite des concepts clés de ma recherche⁷, – individu, individualisme, liberté, responsabilité, temporalité (historicité), Eglise, communauté – ou pour le moins par la présence opérationnelle de la problématique envisagée, dans les cas où les termes n'apparaissent pas formellement. Ce choix méthodologique se veut conforme à l'état d'esprit de Bultmann lui-même. Parlant de la notion d'humanité dont il constate l'absence dans le vocabulaire biblique, il note : "(...) il ne faudrait pas conclure du manque de réflexion et de l'absence du concept d'humanité que cette notion ne pouvait pas être – bien que non développée – agissante."⁸ Ce raisonnement me semble tout à fait applicable à la notion d'individualisme et aux concepts y afférant. D'autre part, ce choix présente l'avantage de refléter la perdurance des réflexions de Bultmann sur l'individualité au travers d'une partie importante de son œuvre, soit environ trente ans. On verra en effet que la réflexion du théologien de Marburg à ce sujet se retrouve dans des textes allant de la fin des années 20 à la fin des années 50.

⁶ Humanisme et christianisme, p. 82; L'homme et son monde d'après la Bible, p 176; La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté, p. 293, *FC II*.

⁷ Je me base pour ce faire sur le travail de LATTKE Michael, *Register zu Rudolf Bultmanns Glauben und Verstehen Band I-IV*, Tübingen, Mohr, 1984.

⁸ Adam, où es-tu ? *Foi et Compréhension I, L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 487.

Dans la quatrième partie de son registre, Lattke recense tous les concepts et noms principaux des quatre tomes de l'édition originale allemande de *Foi et Compréhension*. A la page 68, il est frappant de voir que la famille lexicale de la racine *Individuum* est bien représentée : ce ne sont pas moins de dix concepts qui sont ici rassemblés (par ex. : *Individualethik, Individuation, das Individuelle*.) Je me suis limité dans ce chapitre à *Individualismus, Individualität* et *Individuum*. Il est à relever que pour désigner l'individu, l'allemand possède un second vocable, *der Einzelne*, que Bultmann, à la suite de Kierkegaard qui l'a fortement mis en valeur, utilise également. Après enquête, il s'avère que Bultmann les emploie indifféremment et que les traducteurs les restituent tous deux par "individu"⁹. Je considère donc comme acquis que les deux concepts allemands recouvrent la même réalité en français.

J'ai été frappé d'autre part par la souplesse avec laquelle Bultmann passe du concept de personne à celui d'individu. En fait, ma première impression avait été que Bultmann retenait le concept de personne, plus "orthodoxe" dans la tradition chrétienne, chaque fois qu'il faisait de l'anthropologie fondamentale, et celui d'individu chaque fois qu'il envisageait la question sous l'angle du dialogue avec la culture moderne et notamment la problématique de la communauté authentique. Très vite, j'ai dû déchanter : cette belle logique ne tenait pas, et ma lecture des articles et passages retenus m'a plutôt donné l'impression que Bultmann accordait une équivalence sémantique aux concepts de personne et d'individu, option que je me propose également de défendre dans cette thèse¹⁰. Il est aussi à signaler que les concepts grecs *ἄτομο* (individu) et *πρόσωπον* (personne) n'apparaissent pas dans les articles de *Foi et Compréhension*. Il faut dire que l'allemand reprend presque tels quels les termes latins d'*individuum* et de *persona*. Bultmann ne semble pas intéressé par les nuances étymologiques abordées dans la première partie de cette thèse.

La convergence des références concernant les concepts d'individu et d'individualisme avec celles données pour les concepts de responsabilité (*Verantwortung*) et de liberté (*Freiheit*) est frappante. Quant aux concepts de temporalité (*Zeitlichkeit*) et d'historicité (*Geschichtlichkeit*) qui jouent un rôle important dans l'œuvre de Bultmann, leur

⁹ Pour étayer mes dires, je propose deux exemples. Le premier, tiré du "Commandement de l'amour du prochain", situé dans le premier tome de l'édition allemande (*GV I*, pp. 229-244) et de la traduction française (*FC I*, pp. 258-275), montre que les termes *Individuum* et *Einzelner* apparaissent tous deux à la page 232 et sont traduits par A. Malet par "individu" (p.261). Même constat concernant "Humanisme et Christianisme" (1948) : *GV II*, p. 145 : *Einzelner* et p. 146 : *Individuum*, sont les deux rendus par "individu" (*FC I*, p. 530). Il faut tout de même relever que dans son article le plus "ecclésiologique", à savoir "Les changements de la compréhension de soi de l'Eglise dans le Christianisme primitif" (*GV III*, pp. 131-141; *FC II*, pp. 154-166), Bultmann n'utilise que le terme *Einzelner*, que A. et S. Pfimmer traduisent évidemment par "individu" ! Je ferai plus bas le même constat pour la notion de *Person*, naturellement traduite par "personne", mais qui ne présente pas de différence sémantique significative (cf. en guise d'exemple, "Humanisme et Christianisme" (1948), *GV II*, p. 147 et *FC I*, p. 532).

¹⁰ J'ai été frappé de constater que dans l'un des principaux ouvrages francophones consacrés à la pensée de Bultmann, MALET André, *Mythos et Logos, La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 400, son auteur ne retient dans son index alphabétique que le concept de "personne" et néglige complètement l'"individu". Est-il un tenant de cette "orthodoxie lexicale" chrétienne que je viens d'évoquer ? Limite-t-il simplement la question de l'individualité aux couples dialectiques sujet-objet et jetu ? Sans chercher, en raison des limites de ce chapitre, à élucider la question, je ne peux qu'espérer deux choses : que l'absence de la notion ne signifie pas que Malet néglige de la traiter; et que ce qu'il dit de la "personne" soit aussi valable pour l'"individu" !

convergence avec la problématique de l'individualité, bien qu'existante, est moins évidente; elle apparaît plus clairement dans les deux chapitres d'*Histoire et Eschatologie* que j'ai consultés.

La convergence entre la réflexion bultmanienne sur l'individualité et les concepts fort bien représentés de communauté (*Gemeinde / Gemeinschaft.*) et d'Eglise (*Kirche*) me semble confirmer son intérêt pour l'approche dialectique de l'anthropologie et de l'ecclésiologie. Il m'a cependant paru important d'intégrer à mon approche deux paragraphes tirés de sa *Théologie du Nouveau Testament* qui développent ce lien.

Le corpus¹¹ sur lequel je me suis concentré est donc constitué d'une quinzaine d'articles tirés de *Foi et Compréhension I et II*, de deux chapitres d'*Histoire et Eschatologie*, de deux passages du *Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, et enfin de deux paragraphes tirés de la *Theology of the New Testament* :

Humanisme et christianisme (<i>FC I</i> , 1948)
Adam, où es-tu ? (A propos de l'image biblique de l'homme) (<i>FC I</i> , 1945)
Formes de la communauté humaine (<i>FC I</i> , inédit)
Le commandement chrétien de l'amour du prochain (<i>FC I</i> , 1930)
La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale (<i>FC I</i> , inédit)
Eglise et enseignement dans le Nouveau testament (<i>FC I</i> , 1929)
Le christianisme comme religion orientale et comme religion occidentale (<i>FC I</i> , 1949)
La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme (<i>FC I</i> , 1940)
La signification du Jésus historique pour la théologie de Paul (<i>FC I</i> , 1929)
Rattachement et opposition (<i>FC I</i> , 1946)
Le problème de l'herméneutique (<i>FC I</i> , 1950)
L'idée de Dieu et l'homme moderne (<i>FC II</i> , 1963)
L'homme et son monde d'après la Bible (<i>FC II</i> , 1957)
Humanisme et christianisme (<i>FC II</i> , 1953)
La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté (<i>FC II</i> , 1959)
Les changements de la compréhension de soi de l'Eglise dans l'histoire du christianisme primitif (<i>FC II</i> , 1955)
Réflexions sur la situation actuelle de la théologie (<i>FC II</i> , 1958)
L'homme et ses rapports avec le temps (<i>CPRA</i>)
L'homme dans le monde (<i>CPRA</i>)
La question de l'homme en histoire (<i>HE</i>)
La foi chrétienne et l'histoire (<i>HE</i>)
Eschatological Congregation and Church Order (<i>ThNT</i>)
The Transformation of the Church's Understanding of Itself (<i>ThNT</i>)

¹¹ Pour les références précises, cf. la bibliographie. J'utiliserai, pour citer les œuvres de Bultmann, les abréviations indiquées sous la notice proposée en début de travail.

2. Le contexte philosophique de Bultmann au XX^e siècle et son arrière-fond au XIX^e

2. 1. Bref aperçu biographique

Rudolf Bultmann est né en 1884 à Wiefelstede. Fils aîné d'un pasteur luthérien, il se dirige tôt vers de brillantes études de théologie à Tübingen, Berlin et Marburg, études qui ne tarderont pas à le conduire au professorat, d'abord à Breslau, puis à Giessen, et enfin à Marburg où il est mort en 1976. Selon son principal traducteur et interprète francophone, André Malet, l'originalité de Bultmann tient dans le fait d'avoir su harmoniser de manière dynamique les perspectives historique, philosophique et théologique¹².

2. 2. Actualité de la pensée de Bultmann

L'apport déterminant de Bultmann à la théologie se résume dans un terme qu'il a contribué à rendre déterminant : l'herméneutique. Il s'agit pour lui d'une réflexion sur l'effort d'interpréter les Ecritures pour en dégager le sens profond. Bultmann refuse tout fondamentalisme considérant que les textes bibliques font partie de l'histoire de la littérature religieuse mondiale et ne deviennent "Parole de Dieu" que dans la perspective de la foi. L'effort interprétatif doit par conséquent en premier lieu permettre à l'exégèse de déployer son dispositif d'analyse critique. Cela implique une mise entre parenthèses provisoire de ses précompréhensions doctrinales et une prise au sérieux des formes historiques dans lesquelles les textes ont été écrits : il s'agit d'aborder les textes bibliques avec les mêmes méthodes objectivantes que l'on utilise dans la critique littéraire de textes profanes. Son herméneutique est liée à une conception de l'interprétation existentielle des textes : au-delà de la forme historique où ils sont nés, les textes bibliques recèlent des possibilités de compréhension de l'existence humaine qui transcendent les époques et leurs modes de représentation. Cela a pour conséquence le processus de démythologisation qui, selon lui, ne constitue pas seulement une exigence de l'homme moderne, mais aussi une exigence de la foi chrétienne elle-même. Partant, les deux questions fondamentales que la théologie a à se poser sont : que nous est-il vraiment dit dans la Bible du Dieu transcendant, du Dieu Tout-Autre, au travers des mythes qui cherchent à objectiver l'au-delà ? Et *quid* dans l'Ecriture de la vision de l'homme auquel ce Dieu Tout-Autre veut s'adresser ? En second lieu, il importe également d'échapper à tout dogmatisme, c'est-à-dire de prendre conscience des *a priori* dogmatiques et des précompréhensions du lecteur qui sont susceptibles de conditionner la lecture des textes de l'Ecriture. Bultmann nie la possibilité d'une lecture purement neutre et objective, reprenant l'acquis herméneutique de l'implication du sujet dans son objet mis en évidence par Schleiermacher.

¹² Pour plus de renseignements sur la vie, l'œuvre et les engagements de Bultmann (notamment contre le nazisme dès 1933), cf. MALET André, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968; MALET André, art. "Bultmann (Rudolf)", in : *Encyclopaedia Universalis*, 655-656; SCHMITHALS Walter, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, 1966; SCHMITHALS Walter, art. "Bultmann Rudolf", in : *TRE*, pp. 387-396.

Ces deux piliers de la théologie herméneutique de Bultmann – l'interprétation existentielle (et la démythologisation qu'elle implique) et la prise en compte des précompréhensions – ne sont pas sans lien avec les questions que pose l'individualisme de la foi. Ils m'amènent en tout cas à reprendre des questions que Bultmann va poser inlassablement : comment de l'intra-mondain (un texte, humain bien qu'inspiré) pourrait-il dire *objectivement* l'altérité radicale de Dieu ? Le sens profond de l'Écriture n'est-il pas au contraire de montrer que Dieu ne rencontre pas l'homme dans une vérité générale et objective, mais dans une expérience *subjective*, offerte à toute existence humaine individuelle et unique ? Ces questions font ressortir sa compréhension fondamentale de la foi chrétienne qui "n'est pas une *Weltanschauung* qui résoudrait les énigmes de la vie et dispenserait l'homme de la décision responsable dans l'instant. Elle est le courage et la force de prononcer le «pourtant» (le «pourtant je crois», note de bas de page d'A. Malet) quelle que soit l'obscurité, quelle que soit l'énigme. Elle est le courage et la force du croyant d'assumer dans la solitude de la décision la responsabilité de ses actes."¹³

2. 3. Le contexte philosophique et historique de Bultmann au XX^e

Dans ce chapitre 2, je me propose d'évoquer les principaux courants de pensées auxquels Bultmann s'est confronté, tantôt pour s'en démarquer radicalement au point de les considérer comme des ennemis à combattre, tantôt pour montrer au contraire qu'ils faisaient partie de la même grande famille intellectuelle et spirituelle que la foi chrétienne, et que loin d'être les concurrents de cette dernière, ils militaient en fait en faveur de la même conception de l'homme. Car selon moi, c'est bien là que Bultmann situe l'enjeu fondamental : dans la position de chacun de ces courants de pensées au sujet de l'homme et de la place qu'ils sont prêts à réserver à son individualité; voilà ce qui permet à Bultmann d'établir une distinction claire entre "ennemis" et "amis". On verra apparaître ici deux composantes essentielles de son œuvre : la place centrale qu'il accorde à l'anthropologie dans l'exercice de la théologie et, dans ce cadre, l'intérêt qu'il porte à distinguer différents types d'individualisme; sa lucidité et sa finesse dialectique mises au service d'un dialogue fructueux avec la philosophie. Mais j'espère aussi qu'on percevra que l'intérêt de Bultmann n'est pas uniquement le débat d'idées; il témoigne d'une réelle conscience historique et politique en montrant comment les idées peuvent se transformer en idéologies. Là encore, je tenterai de démontrer que c'est principalement le respect qu'un courant de pensée a pour l'individu qui est le critère pour le considérer comme ami avec lequel collaborer ou ennemi contre lequel résister. N'oublions pas que Bultmann est marqué par l'horreur de la seconde guerre mondiale et particulièrement par les totalitarismes nazi et stalinien. Je commencerai par évoquer le grand "ami anthropologique" du christianisme, l'humanisme, et j'utiliserai ensuite ces considérations pour les appliquer aux types d'individualismes concurrents; puis, en guise d'illustration, on s'arrêtera brièvement sur une question particulière, celle de l'autonomie, qui permet à Bultmann de se distancer d'une certaine forme d'humanisme. En suite de quoi, j'évoquerai les "ennemis" et la raison fondamentale que Bultmann invoque pour leur faire barrage; à la fin de ce parcours, en évoquant l'intérêt de Bultmann pour les pensées

¹³ Réflexions sur la situation actuelle de la théologie, *FC II*, p. 222.

de Sartre et d'Heidegger, je conclurai avec quelques mots sur le dialogue entre théologie et philosophie et la notion de sécularisation.

2. 3. 1. La tâche commune à l'humanisme et au christianisme : défendre l'individu

Il faut d'emblée préciser une importante question de définition pour cadrer ma réflexion. Il ne sera question ici que marginalement de l'humanisme au sens historique, c'est-à-dire au sens grec. C'est, je crois, la forme d'humanisme à laquelle Bultmann reste fortement attaché, même s'il en propose une définition plus large en 1948, le décrivant comme "la manière de voir qui considère que la vie véritable de l'homme consiste dans l'esprit, que la culture de l'esprit est la puissance qui fait de l'homme un homme à proprement parler."¹⁴ Compris dans ce sens, l'humanisme défend une conception de l'homme qui transcende les époques, même si bien sûr il a son origine dans la tradition de la Grèce antique. Bultmann n'oppose nullement les deux perspectives, mais ne place pas les accents au même endroit. Dans l'article de 1953 qui porte le même titre "Humanisme et christianisme", Bultmann comprend l'humanisme dans un sens plus historique et le rattache plus nettement à l'humanisme grec. C'est ce point de vue historique que je reprendrai dans le chapitre 4 en abordant l'anthropologie du Nouveau Testament.

L'humanisme se caractérise par une foi en l'homme et en sa noblesse. Pour lui, la nature de l'homme est d'être esprit¹⁵, un esprit appelé à se perfectionner grâce à l'usage de la raison. Ainsi, l'individu peut et doit par ses actions et ses réflexions se rendre de plus en plus conforme aux normes éternelles du vrai, du juste, du bien et du beau. Une différence fondamentale avec l'anthropologie chrétienne, qui remet en question la notion de perfectionnement, se révèle déjà ici; de plus, alors que l'esprit dont parle l'humanisme se manifeste dans le monde du visible par l'œuvre de l'homme et de sa raison, la vie chrétienne s'accomplit dans la foi, vécue comme réponse à la grâce divine. Mais ce qui m'importe dans ce paragraphe, c'est de montrer premièrement quelles grandes options convergentes entre humanisme et christianisme Bultmann cherche à mettre en évidence, et deuxièmement comment ces deux grandes traditions ont contribué à l'émergence de l'individualisme.

Bultmann rappelle d'abord que "(...) le christianisme a fécondé l'esprit humain. Le grand mouvement de l'individualisme et du subjectivisme modernes qui a son origine dans le nominalisme et dans la mystique du Moyen Âge et qui, à travers Leibniz et Shaftesbury, Hamann et Herder, conduisit au romantisme n'était pensable – sans être chrétien comme tel – qu'à l'intérieur d'une histoire aux forces actives de laquelle appartient la tradition chrétienne."¹⁶ La tradition chrétienne se révèle selon lui comme une possibilité fondamentale de la compréhension de l'existence humaine et, à ce titre, contribue à la richesse et à la profondeur de la culture humaine. A l'évidence donc, l'humanisme du XX^e siècle n'aurait aucun intérêt à réclamer la disparition du christianisme ! Mais si le

¹⁴ Humanisme et christianisme (1948), *FC I*, p. 517.

¹⁵ Bultmann utilise ici le concept "*Geist*", plus large que celui de "*Verstand*" (entendement) ou de "*Vernunft*" (raison). Cf. *art. cit.*, in : *GuV II*, p. 133. Il veut ainsi souligner que la connivence profonde qui unit le christianisme et l'humanisme tient à leur foi commune dans la dimension spirituelle, propre à l'humain. Mais Bultmann ne manquera pas de souligner le pas de plus que fait le christianisme : au-delà de sa faculté à rechercher la vérité et le sens des choses, l'esprit est appelé par la foi à une autre intelligence que celle de la raison.

¹⁶ Humanisme et christianisme (1948), p. 528.

christianisme a fécondé l'esprit humain, l'humanisme de son côté a fourni au christianisme les moyens de se développer. Par là, Bultmann ne cherche ni à harmoniser les deux grands courants pour en proposer une synthèse ni à les opposer dans un *ou bien ou bien*. Fort de l'expérience de Luther qui, en réaction contre la scolastique, a justement démontré à quelles apories un tel projet pouvait conduire la foi chrétienne, il affirme : "A coup sûr, la foi chrétienne n'a pas besoin de l'humanisme à titre de complément et l'homme peut être certain de la grâce de Dieu sans avoir une formation humaniste. Ce n'est pas la foi comme telle mais l'individu chrétien qui a – directement ou indirectement – besoin de l'humanisme dans son existence historique concrète. Il doit en effet avérer sa foi par l'amour dans son activité mondaine, il doit dominer le monde pour le service de Dieu. Et à cette fin il a besoin de l'humanisme qui permet de maîtriser le monde en l'éclairant par la science, en enseignant à en connaître les forces et à le mettre au service de l'activité humaine, en fondant la société humaine sur le droit, en accordant à l'homme, par l'art, le repos de la contemplation, le rafraîchissement de la joie et la culture de l'esprit."¹⁷ Et il ajoute dans son article de 1953 : "(...) dans chaque individu subsistera toujours une tension entre les motifs humanistes et les motifs chrétiens et le soin de trouver un accord est laissé à la responsabilité de chacun."¹⁸ Ces deux passages me semblent fondamentaux pour saisir la pensée de Bultmann au sujet de l'humanisme et témoignent de l'importance qu'il accorde à la notion d'individu. Nous retrouverons les options qu'il défend ici dans les chapitres 5, 6 et 7 consacrés à ses concepts anthropologiques fondamentaux et à son éthique. Ils me semblent également révélateurs de la méthode dialectique chère à Bultmann, une méthode basée sur une logique conjonctive, et qui cherche à penser les conditions de rattachement et d'opposition entre des courants de pensée apparemment contradictoires. Cette méthode sera brièvement illustrée dans l'exkurs ci-dessous, à l'aide de l'exemple de l'articulation entre science et foi, évoquée par Bultmann dans la citation de la note 17. Elle devrait m'aider à étayer l'une des hypothèses que je me propose d'explorer dans ce travail, à savoir que la raison principale de la crise que traverse la notion de communauté n'est pas l'individualisation croissante des systèmes de convictions, mais une compréhension erronée de la notion d'individu perçu comme un sujet autofondé et souverain – voire tout-puissant – en ce qui concerne le sens assigné à l'existence. A la suite de Bultmann, il me semble légitime de défendre la dimension individuelle de la quête du sens de l'existence et l'idée que nul autre, sinon l'individu, ne peut assumer cette tâche. Sa méthode de rattachement et d'opposition permet d'aborder la foi chrétienne comme un espace communautaire offrant à l'individu les moyens d'assumer dans la liberté et la responsabilité sa quête de sens; la théologie a pour tâche de faire connaître cette possibilité de *rattachement* à "l'idéologie individualiste moderne"¹⁹. Mais pour atteindre cet objectif, la théologie doit paradoxalement souligner aussi l'*opposition* que fait la foi chrétienne au projet d'un sujet individuel tout-puissant qui pense trouver son propre fondement en lui-même.

¹⁷ Art. cit., pp. 527-528.

¹⁸ Humanisme et christianisme (1953), *FC II*, pp. 94-95.

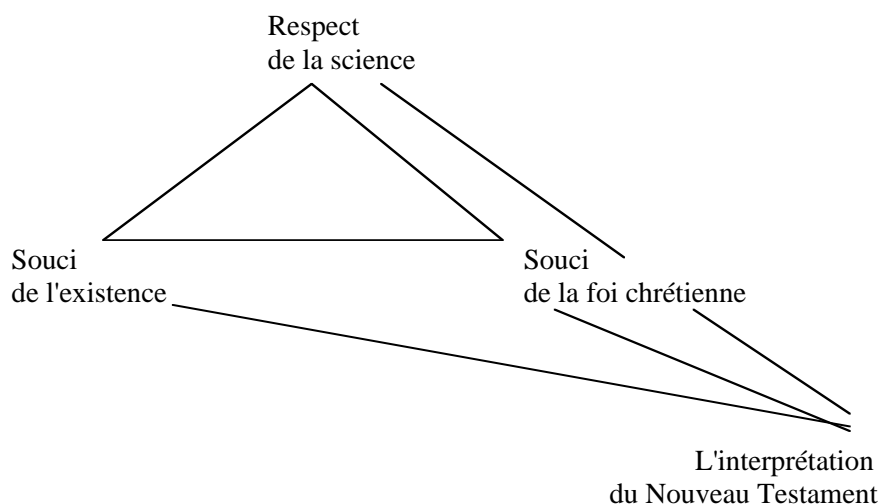
¹⁹ DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983. Je rappelle ici que je comprends le terme d'idéologie au sens où le définit Dumont, à savoir comme système d'idées et de valeurs qui a cours dans un milieu culturel donné.

2. 3. 2. Rattachement et opposition. Le paradigme bultmanien

Cette approche dialectique s'inspire du modèle développé par Rudolf Bultmann dans son article de 1946, *Rattachement et opposition*²⁰. En 1946, par souci de réflexion missionnaire, Bultmann met en relation la proclamation de l'Évangile dans le christianisme primitif et les défis de sa transmission à d'autres cultures non occidentales; aujourd'hui, ce sont nos cultures occidentales en régime de postchrétienté qui peuvent bénéficier de sa réflexion ! L'enjeu est donc celui de la communication de l'Évangile en fonction de son destinataire, l'individu contemporain. C'est la compréhension de lui-même en tant qu'individu qu'il s'agit de clarifier, en mettant en évidence les composantes subjectives et objectives de sa quête de sens. C'est dans cette entreprise qu'une réflexion sur l'articulation entre la tâche de la science et celle de la théologie me semble fournir un modèle intéressant.

Une des préoccupations humanistes de Bultmann est de prendre au sérieux dans le même mouvement les apports de la science moderne et les réflexions de l'individu sur sa propre existence. Cette double préoccupation caractérise ce qu'il convient d'appeler le principe de dualité de la science et de l'existence. Bultmann s'attache à définir la foi chrétienne en accord avec le principe de dualité, en ce sens qu'il maintient conjointement le souci de la foi chrétienne, le souci de l'existence individuelle, et le souci de la rigueur scientifique²¹, couplant chaque fois ces trois éléments. Si la science tente de répondre au "comment" de la réalité et la théologie à son "pourquoi", Bultmann refuse de les opposer mais privilégie une logique conjonctive qui les relie de manière dynamique.

On peut schématiser la manière dont Bultmann conçoit le travail de la théologie par un triangle²² :



²⁰ BULTMANN Rudolf, "Anknüpfung und Widerspruch", in : *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, pp. 117-132. Pour la traduction française : "Rattachement et opposition" (1946), in : *Foi et Compréhension I*, Paris, Le Seuil, 1970, pp. 500-516.

²¹ Cela me semble particulièrement bien illustré dans l'article évoqué ici et qui est consacré à l'interprétation du Nouveau Testament, la spécialité de Bultmann.

²² Ce schéma résume le paradigme bultmanien tel qu'il est développé à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, sous l'égide de Pierre-André Stucki, Professeur de philosophie de la religion.

Dans la perspective qui m'occupe, le principe de dualité consiste à considérer que le souci de la quête individuelle du sens de l'existence doit aller de pair avec le respect de la science comme avec la spécificité de la foi chrétienne. Or, on l'aura compris, le pôle objectif assigné à la science (la connaissance du monde) est invoqué ici pour rappeler que l'individu est soumis existentiellement à des aléas dont il n'a pas la maîtrise, ce qui doit relativiser son bon vouloir et lui rappeler la part de non-maîtrisable qui touche sa quête de sens. Cette part, la théologie l'attribue à Dieu et au plan mystérieux qu'il a pour l'existence de l'individu. La prise en compte de cette "équation" peut équilibrer le subjectivisme absolu régnant sur la quête de sens. Elle ne remet pas en question la liberté humaine, et la subjectivité n'est pas illusoire pour autant. Par contre, elle remet en question autant l'existentialisme forcené qui attribue les pleins pouvoirs à l'individu en ce qui concerne son destin, que le scientisme qui lui dénie toute liberté et l'enferme dans le déterminisme. Dans cette perspective, l'existence est l'espace-temps où, selon la magnifique formule de Simone Weil, ma "manière d'exister se définit à la fois par une certaine puissance de moi sur moi, et par une certaine impuissance de moi par rapport à moi."²³ C'est dans cet équilibre que se joue la quête individuelle du sens de l'existence. Et mener cette quête, c'est répondre de soi, c'est développer son individualité et donc son historicité : c'est dans sa liberté et sa responsabilité éthique que l'être humain peut répondre du sens de son existence, c'est-à-dire refuser de laisser se renforcer en lui le sentiment fataliste d'un destin déterministe qui le dépasse et être co-créateur du sens de sa vie.

Bultmann se démarque, d'un côté, de la méthode préconisée par Paul Tillich, méthode dite de corrélation entre les questions fondamentales à résoudre, qui sont systématiquement du côté de l'humain, et les réponses que fournit la révélation chrétienne. De l'autre, il se distingue singulièrement de la théologie dialectique d'inspiration barthienne qui oppose radicalement la religion, au sens tillichien (la quête individuelle du sens), et la révélation chrétienne. Cette dernière oppose, selon Barth, un démenti massif à toute tentative humaine d'accéder par soi-même au sens de son existence. Ce modèle théologique me paraît peu convaincant pour entrer en dialogue avec l'idéologie individualiste, dans la mesure où, en déniait à la pensée humaine la capacité même de comprendre, de maîtriser et donc de choisir le sens de son existence, il a des accents antihumanistes qui risquent simplement d'empêcher tout dialogue. La méthode de Bultmann consiste à suspendre le jugement théologique sur ce type "moderne" de démarche religieuse : avant de considérer la recherche individuelle du sens religieux de son existence comme l'impiété par excellence, comme l'exact opposé de la foi qui est pur don de Dieu ou encore comme l'illustration de l'hybris humaine et du péché qui consiste à vouloir maîtriser le sens et le conquérir de manière autonome, il s'agit de la prendre au sérieux. Le modèle de Bultmann est dialectique. Il estime qu'entre la question du sens et la réponse de la foi, il y a rattachement *et* opposition : la foi chrétienne, avant de donner des réponses, pose la question du sens et la légitime comme constitutive de la compréhension de soi. Mais les réponses qu'elle offre sont comme en écart, provoquent une rupture et réinterrogent les questions, permettant de les reposer de manière nouvelle. Ce modèle permet, selon moi, de concevoir à la fois la construction du sens par l'individu et la nécessité qui s'impose à lui de recevoir ce sens, toujours à nouveau, de l'Extérieur. Il fait donc place à la fois aux composantes subjectives de la

²³ WEIL Simone, *Du Temps* (1929), in : *Œuvres*, Paris, Quarto / Gallimard, 1999, p. 105.

construction du sens "de l'intérieur", et à la dimension mystérieuse de cette quête qui se nourrit d'une dotation de sens "de l'extérieur". Il répond positivement à la volonté contemporaine d'une quête du sens entreprise par l'individu tout en critiquant fermement l'hypertrophie de la subjectivité. En effet, Bultmann dénonce lui aussi comme péché la volonté de maîtriser et de conquérir le sens²⁴. Dans cette tentative de s'affranchir de Dieu et donc de la possibilité de recevoir le sens de l'extérieur, l'individu se soumet lui-même à une tentation mortifère : celle de vouloir échapper aux aspérités du réel, celle de nier la part de non-sens que la réalité contient à hauteur d'homme, celle donc de ne plus tenir compte du fait que le réel résiste ! Cette tentation est mortifère parce qu'elle porte en elle le germe de la névrose et du nihilisme. Lorsque le sens profond d'une chose échappe à l'individu, alors il a tendance à le nier. Mais ce qui est possible pour le sens du monde l'est beaucoup moins lorsqu'il s'agit de sa propre existence. Nier qu'il y ait un sens parce qu'on ne peut plus l'assigner par soi-même est, à terme, synonyme de névrose au niveau psychologique et de nihilisme au niveau philosophique.

2. 3. 3. La distinction entre individualisme humaniste et subjectivisme radical

Bultmann opère donc une claire distinction entre l'individualisme humaniste et le subjectivisme radical. En effet, dans sa réflexion sur les relations dialectiques qui unissent humanisme et christianisme, il apparaît clairement que lorsqu'il parle d'individualisme, Bultmann distingue entre la conception hellénistique "qui conçoit l'homme comme une personne indépendante consciente de sa liberté"²⁵ et son avatar contemporain qu'il n'hésite pas à qualifier de "subjectivisme radical".²⁶ Bien que Bultmann ne précise pas le contenu de ce subjectivisme radical, on peut supposer qu'il le comprend comme l'héritage de la conception de la subjectivité telle qu'elle apparaît dans le Romantisme allemand (Fichte) : le Je est posé comme un absolu qui ne requiert aucun préalable et dont le bon vouloir est souverain dans tous les domaines, y compris l'éthique. Cette conception d'un sujet autofondé, c'est-à-dire d'un individu qui prétend se connaître lui-même comme l'origine radicale, est selon Bultmann incompatible avec l'esprit de l'humanisme; j'y reviendrai au paragraphe suivant concernant la question de l'autonomie.

Bultmann sait que la culture de son temps est marquée par "le riche développement de l'individualisme"²⁷ : il s'accorde avec Heidegger (*Holzwege* 237) pour affirmer que la sécularisation nous a fait entrer dans l'ère de la subjectivité, d'une subjectivité conçue non pas seulement comme attitude subjective de l'individu dans ses jugements, mais comme la "position de toute une époque envers le monde et l'histoire, une position qui est devenue une chose qui va de soi."²⁸ Loin de défendre une position réactionnaire à cet égard, Bultmann cherche plutôt à comprendre comment le christianisme d'inspiration réformée, qui a beaucoup contribué au processus de sécularisation et a dévoilé la liberté de l'homme à l'égard du monde, peut offrir un modèle anthropologique convainquant

²⁴ Le péché est donc clairement ici une notion théologique et non pas morale. Il désigne la révolte de l'être humain contre Dieu, de la créature contre son Créateur (cf. Gn 3, 1-5).

²⁵ L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, p. 177.

²⁶ Humanisme et christianisme (1953), *ibid.*, p. 86.

²⁷ Adam, où es-tu ?, *FC I*, p. 487.

²⁸ L'idée de Dieu et l'homme moderne, *FC II*, p. 371.

pour l'homme moderne : celui d'un individu conscient de sa liberté et, dans le même mouvement, de sa responsabilité. Théologiquement, son projet est donc à la fois de remettre en question cette "chose qui va de soi" et de défendre le credo commun à l'humanisme et au christianisme, à savoir la foi en un individu conçu comme "un être qui porte en soi son sens et sa valeur et dont la vie ne s'épuise pas dans les fins de la vie pratique, corporelle, économique et politique, n'en est pas prisonnier et n'a pas sa valeur dans son utilité pratique."²⁹ Il se démarque ainsi de milieux théologiques (dont il ne précise hélas pas les tenants, mais dont on peut subodorer qu'ils ne sont pas éloignés du barthisme) qui n'ont répondu à la crise de la foi chrétienne qu'en faisant le procès de la foi de l'homme en lui-même.

De même que Bultmann refuse l'assimilation de l'humanisme au subjectivisme radical, il me semble légitime de refuser aujourd'hui l'assimilation unilatérale de l'individualisme religieux à l'égoïsme et à la perte de la notion de communauté. Bultmann nous rappelle qu'en la matière, il faut privilégier une approche nuancée et dialectique. Mais il se fait aussi l'apôtre d'une théologie qui collabore avec l'humanisme séculier, et particulièrement avec la philosophie de l'existence; il montre qu'elles ont tout à gagner en unissant leurs forces pour faire front contre ce qui continue aujourd'hui à parasiter une saine compréhension de l'individualisme, c'est-à-dire "contre l'hybris du bon plaisir subjectif ainsi que contre le relativisme et le nihilisme."³⁰ Une fois de plus, on voit le souci qu'a Bultmann de mettre en lumière les influences de certains courants de pensée du siècle passé sur la théologie protestante en dialogue avec l'humanisme et la philosophie de l'existence. Concernant le "bon plaisir subjectif", la critique est selon moi principalement adressée au Romantisme, comme je l'ai signalé plus haut et comme le lecteur le verra brièvement développé ci-dessous (cf. 2.4.2). Au sujet du "relativisme" et du "nihilisme", Bultmann est, comme à son habitude, avare de références claires. Pour le premier terme, il ne comprend vraisemblablement pas le relativisme au sens épistémologique comme une théorie qui prétend qu'il n'y a de connaissance que relative, c'est-à-dire dépendante d'un point de vue. Cela contredirait tout le pan de sa réflexion herméneutique au sujet des précompréhensions. Bultmann doit ici situer sa critique au niveau éthique, comprenant par conséquent le relativisme comme une doctrine morale ou esthétique qui considère le bien, le vrai ou le beau comme des idées relatives. Il lutterait ainsi à la fois contre le psychologisme qui fait de l'individu la norme exclusive de son agir (conception éthique du Romantisme) et contre la *Weltanschauungs-Philosophie* qui prétend qu'il n'existe de vérité que relative à une époque et à une civilisation donnée.

Pour le second terme, Bultmann fait vraisemblablement allusion à Nietzsche et à ses thèses sur la ruine des valeurs sur lesquelles s'est construite la civilisation occidentale. La dévaluation générale des valeurs est à l'évidence à l'opposé du respect humaniste pour les idées du bien, du vrai et du beau. On peut aussi légitimement penser que Bultmann a en ligne de mire le nihilisme psychologique dont le postulat est que le devenir de l'homme est vide de sens et sans but, et que le monde transcendant des valeurs n'est en fait que la sublimation des propres besoins psychologiques de l'individu. Du point de vue théologique, Bultmann fait front ici contre la forme moderne du nihilisme qui reprend le projet nietzschéen en affirmant la mort de Dieu, ce qui n'est pas

²⁹ Humanisme et christianisme, *FC II.*, p. 87.

³⁰ *Ibid.*, p. 94.

sans rappeler le thème cher aux Romantiques allemands de la "mort du Père". Enfin, on peut signaler que sur ce terrain, Bultmann a trouvé un allié en la personne d'Heidegger qui voit dans le nihilisme l'achèvement ultime de l'oubli de l'être, un oubli qui conduit l'homme à sa propre destruction.

Concernant le relativisme autant que le nihilisme, je crois que l'on peut aussi repérer en filigrane une dimension politique derrière la critique de Bultmann : le relativisme et le nihilisme ont en effet constitué les bases philosophiques de mouvements apparemment aussi étrangers l'un à l'autre que l'anarchisme d'un Bakounine et le totalitarisme d'un Hitler ! Apparemment, car bien que le premier joue l'individu contre l'Etat et le second, l'Etat contre l'individu, l'anarchisme comme le totalitarisme ont en fait en commun leur profond anti-humanisme.

2. 3. 4. Le procès de l'autonomie

L'humanisme croit à la puissance de la raison et à sa capacité de faire advenir l'individu à sa pleine authenticité d'homme. Il défend aussi la conviction que plus la raison est consciente d'elle-même, plus les lois morales auxquelles elle obéit s'intériorisent³¹. Bultmann voit dans cette prise de conscience individuelle le passage de l'hétéronomie à l'autonomie. Mais il fait remarquer que le terme d'autonomie a un double sens : "Dans sa signification authentique, l'autonomie désigne l'acte de se donner à soi-même sa loi en ce sens que l'individu affirme la loi morale comme ce en quoi il vient à lui-même, ce en quoi il acquiert son authenticité. Mais de la conscience que l'individu se confère la loi en ce sens naît l'imagination que le sujet individuel détermine selon son bon plaisir ce qui est bien et ce qui est mal, comme ce fut déjà le cas dans l'*Aufklärung* grecque, dans la sophistique. Et c'est ainsi que, malheureusement, on parle souvent aujourd'hui de l'autonomie comme de l'acte de l'individu qui se donne sa loi, qui se sait affranchi de toute obligation supra-individuelle et qui décide à partir de lui de la valeur et de la non-valeur. Le terme en est le nihilisme."³² Citant Ebeling sur ce point, Bultmann regrette qu'on confonde "user de la raison autonome" et "user de façon autonome de la raison" ! L'idéal kantien méritait bien mieux que cette tragique répétition du péché originel de Genèse 3...

Pour Bultmann, l'humanisme valorise l'autonomie de l'esprit de l'individu, mais combat le bon plaisir du subjectivisme (*Beliebigkeit*). Cet exemple montre une fois de plus que Bultmann a à cœur de distinguer l'humanisme de ses interprétations excessives et illégitimes. En cela, il prend une distance critique face aux poncifs que l'on entend parfois en Eglise et qui n'hésitent pas à rendre responsable la culture humaniste, prise comme une totalité cohérente, du relativisme et du subjectivisme ambiants. Or, il me semble que la citation suivante reste très pertinente pour le débat contemporain sur l'individualisme : "(...) rendre l'humanisme responsable [du relativisme et du subjectivisme], comme on le fit malheureusement parfois du côté de l'Eglise, c'est commettre une méprise fondamentale, c'est croire que l'humanisme est une foi en l'autonomie de l'homme comprise comme l'affranchissement des normes éternelles du

³¹ Sur le vaste procès d'intériorisation des sources morales, cf. TAYLOR Charles, *Les sources du moi, La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil (coll. La couleur des idées), 1998, (éd. originale *Sources of the self*, 1989; trad. par C. Melançon).

³² L'idée de Dieu et l'homme moderne, *FC II*, p. 373.

vrai, du juste, du bien et du beau au profit du bon plaisir subjectif."³³ Dans la partie V, je reviendrai sur cette notion d'autonomie en abordant la critique qu'en propose Levinas; il s'agira alors de mettre en perspective critique leurs deux points de vue (partie VI).

2. 3. 5. La dimension politique de la réflexion de Bultmann

Je l'ai déjà dit, l'intérêt que Bultmann porte à la culture et à l'histoire n'est de loin pas que théorique. Ayant traversé les deux guerres mondiales, ayant résisté activement contre le nazisme dès 1933, ayant enfin vécu la guerre froide et réagi contre le stalinisme, Bultmann a bien perçu combien les idées pouvaient se transformer en idéologies anti-chrétiennes et anti-humanistes. Bien qu'il mette clairement en garde contre la tentation de la politisation de la théologie³⁴, Bultmann ne conçoit pas cette dernière comme indifférente au cours de l'histoire. Bien sûr, il est convaincu que "ni la théologie ni l'Eglise n'ont pour tâche d'établir des règles politiques obligatoires", mais la raison qu'il invoque, c'est qu'en ce faisant elles déchargeraient "l'individu de la responsabilité de sa décision propre." Et il précise plus loin : "(...) le croyant se sait responsable de la vie politique et il y agit avec la conscience d'une telle responsabilité."³⁵

Bultmann n'a donc pas compris l'alliance entre l'humanisme et le christianisme comme devant seulement servir à lutter contre l'arbitraire du subjectivisme et contre le relativisme et le nihilisme qui en découlent. Les réflexions théologique et philosophique soucieuses de la personne humaine doivent s'unir également pour repérer les utilisations politiques perverses de certains courants de pensées. Lorsqu'il y fait allusion, on découvre un Bultmann fondamentalement individualiste. Un seul exemple pour l'illustrer : l'utilitarisme et sa traduction dans l'idéologie totalitaire.

La culture humaniste est solidaire de la théologie chrétienne en ce sens qu'elles s'opposent ensemble à toute récupération utilitariste de leurs fondements : elles ne prétendent pas avoir une signification immédiate pour la vie pratique, mais cherchent à former la vie intérieure de l'individu et ainsi à développer la personne humaine dans le respect de son individualité. Contre l'utilitarisme du XIX^e siècle qui va mener à la soumission de l'individu aux fins de la vie économique et politique, humanisme et christianisme sont attachés selon lui à l'idée de personne conçue comme "un être qui existe pour soi, qui a en soi sa valeur et son sens, qui est indépendant de son utilisation possible pour les fins de la vie pratique." Et plus loin, évoquant la folie nationale-socialiste, Bultmann estime que ce "qui a manqué à l'homme moderne – du moins en Allemagne –, c'est une conscience de soi assurée qui repose sur la croyance naturelle que l'homme comme personne porte en soi son sens et sa valeur."³⁶

Pour Bultmann, l'individu croyant a donc besoin de l'humanisme pour faire rempart contre la barbarie, car sa conception de l'homme "contient une possibilité fondamentale de la compréhension de soi humaine qui comme telle demeurera une possibilité permanente tant qu'il y aura des hommes doués de raison et qui croiront à la noblesse et aux exigences de l'esprit."³⁷

³³ Humanisme et christianisme (1948), *FC I*, p. 530.

³⁴ Réflexions sur la situation actuelle de la théologie, *FC II*, pp. 221-228.

³⁵ *Ibid.*, pp. 225 et 227.

³⁶ Humanisme et christianisme (1948), *FC I*, p. 532.

³⁷ *Ibid.*, p. 527.

2. 3. 6. La philosophie de l'existence et le débat sur la sécularisation

Le partenaire philosophique le plus immédiat avec lequel Bultmann va entrer en dialogue est sans doute l'existentialisme de la première moitié de ce siècle. Plutôt que de le caractériser comme "existentialisme athée", la dénomination "existentialisme séculier" semble plus appropriée. Ce débat avec l'existentialisme s'incarne dans une rencontre personnelle et déterminante avec Martin Heidegger auquel Bultmann dédiera le premier volume de son *Glauben und Verstehen*. Heidegger arrive à Marburg en 1923, ce qui suscitera l'opportunité d'un fructueux dialogue sur Kierkegaard et la phénoménologie, ainsi que sur l'historicité du *Dasein*.

Bultmann considère la discussion avec l'existentialisme comme l'une des tâches primordiales de la théologie. S'exprimant sur la philosophie moderne de l'existence, Bultmann écrit : "Il est également clair que des motifs de la tradition chrétienne, de Paul et d'Augustin jusqu'à Luther et Kierkegaard, sont agissants en elle." Selon lui, la philosophie de l'existence – et principalement Heidegger par son concept du *Dasein* – a donc sécularisé la compréhension chrétienne de l'existant. La question posée alors à la théologie est par conséquent : "en quoi la compréhension chrétienne de l'existence se distingue-t-elle de la compréhension philosophique ?"³⁸ La réponse pourrait se situer selon lui sur le plan anthropologique et plus particulièrement dans la manière de concevoir la subjectivité et l'individualité.

Mais la théologie est aussi redevable à l'existentialisme en ce sens qu'il lui fournit une conceptualité qui lui permet de revisiter son anthropologie. Le dialogue avec Heidegger va en effet conduire Bultmann à redécouvrir l'anthropologie biblique comme une conception de l'homme qui intègre la dimension existentielle, c'est-à-dire comme une conception de l'humain vieille de deux mille ans mais capable d'enrichir la compréhension de soi de l'individu moderne.

En lien avec la pensée de Jean-Paul Sartre, la discussion avec la philosophie de l'existence va conduire Bultmann à porter un soin tout particulier à intégrer dans son anthropologie les questions de la liberté et de la responsabilité. Comme évoqué ci-dessus, il considère que le christianisme a beaucoup contribué au processus de sécularisation et à dévoiler la liberté de l'homme à l'égard du monde ("Un chrétien est le libre maître de toutes choses et n'est soumis à personne", Luther). La conscience de la liberté est même selon lui la présupposition de la sécularisation du monde. Mais, en régime chrétien, la liberté à l'égard du monde est immédiatement associée à la responsabilité pour le monde. C'est ainsi que Bultmann donne raison à Sartre lorsque celui-ci combat l'idée d'un "Dieu qui donnerait à l'homme sa sécurité en étant le garant de la justesse de ses décisions et qui, en le déchargeant de sa responsabilité, lui ravirait en même temps sa liberté."³⁹ Bultmann voit donc la philosophie moderne de l'existence comme une sécularisation de la religion, "dont la forme extrême se trouve chez Sartre."⁴⁰ Bien que pour lui il ne soit pas douteux que la compréhension chrétienne de l'homme est devenue celle de l'Occident et y demeure vivante malgré la rupture entre la philosophie et la religion, Bultmann offre l'exemple d'un théologien qui, au-delà de ses convictions

³⁸ Réflexions sur la situation actuelle de la théologie, *FC II*, pp. 225 et 226.

³⁹ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁰ La foi chrétienne et l'histoire, *HE*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1959, p. 128.

personnelles, demeure ouvert à la philosophie, même lorsque celle-ci fait l'impasse sur Dieu.

2. 4. L'arrière-fond dans l'histoire des idées au XIX^e

J'ai déjà souligné à de multiples reprises que Bultmann est un théologien particulièrement soucieux d'entrer en dialogue avec la culture de son temps. Mais cet intérêt ne se borne pas à son contexte contemporain. Du point de vue historique, il s'intéresse aux liens qu'entretiennent la culture et la théologie et à leur rapports d'influence réciproque. Cela apparaît clairement dans *Histoire et eschatologie* où Bultmann a à cœur de mettre en évidence les idées et valeurs héritées du XIX^e siècle et qui ont influencé la théologie protestante de la première moitié de ce siècle.⁴¹ Comme il le fait pour l'époque du christianisme primitif, il cherche à typologiser notamment les conceptions anthropologiques des divers courants philosophiques du siècle passé pour offrir des possibilités de comparaison avec l'anthropologie du Nouveau Testament. Son intérêt porte ici tout spécialement sur la notion d'historicité, centrale selon lui dans l'anthropologie du Nouveau Testament. Ce bref survol veut montrer que la théologie protestante, via l'Idéalisme, le Romantisme et le Réalisme, a hérité de conceptions de l'être humain plus ou moins étrangères à la pensée biblique et qui vont contribuer à distordre la juste compréhension de la catégorie d'individu. Il ne s'agit donc pas d'une chasse aux idées étrangères pour "purifier" la théologie ! Le but est bien plutôt de clarifier ces influences pour mettre en évidence la spécificité de l'anthropologie théologique héritée du Nouveau Testament.

2. 4. 1. La conception de l'homme dans la philosophie idéaliste

Le détour par ce courant philosophique paraît indispensable à Bultmann, car il a particulièrement influencé la théologie protestante allemande; cette influence s'est fait sentir jusque dans la théologie dialectique. Les rapports entre l'Idéalisme et le christianisme au XIX^e ne sont pas sans rappeler ceux qui unissaient la philosophie grecque et le christianisme primitif au début de notre ère. En effet, l'Idéalisme présente la caractéristique de reprendre les grandes lignes de la conception grecque de l'homme, et par là même se démarque de la conception biblique. L'Idéalisme reprend l'idée que l'essence de l'homme est esprit ou raison et que c'est la volonté morale qui forme la nature même de l'homme. Par son esprit ou sa raison, l'homme doit dominer sa sensualité et atteindre ainsi l'idéal humain conçu sur le modèle de l'ataraxie des Stoïciens. Dans ce projet, la culture et l'éducation contribuent à former la figure harmonieuse de l'homme; elles aident l'individu à se réaliser par sa propre raison. L'Idéalisme reprend aussi de la tradition grecque la dialectique entre la loi et la liberté : l'être humain en tant qu'individu (microcosme) trouve sa liberté en se conformant à la loi du Tout (macrocosme). Mais dans l'Idéalisme, cette loi n'est plus celle du cosmos, mais celle du monde suprasensible : les Lumières sont passées par là et le développement des sciences expérimentales a contribué à dédiviniser la nature, à désenchanter le monde ! La loi de l'univers est donc une loi morale qui correspond à un ordre divin; cette

⁴¹ La question de l'homme en histoire, *HE*, pp. 78-92.

conception porte l'empreinte de la philosophie morale de Kant et de sa notion d'impératif catégorique. La réalité métaphysique est le modèle auquel la réalité sensible doit se conformer. Mais l'Idéalisme se distingue de la philosophie grecque sur un point capital en ce qui concerne l'individualisme : "En fin de compte, ce qui différencie l'Idéalisme de la philosophie ancienne, c'est que l'image à laquelle l'homme doit ressembler par sa volonté morale n'est pas tant l'image de l'homme en général mais celle de l'individu lui-même, expression de l'humanité."⁴² L'Idéalisme, en faisant de la réalité supra-sensible un objet de foi et non de raison, se présente comme une sorte de métissage entre la conception platonicienne du monde des idées et la conception néotestamentaire du royaume de Dieu. Sur le plan anthropologique, il se rapproche et à la fois se différencie radicalement du christianisme : conformément à la conception néo-testamentaire, il considère que la nature de l'homme est d'être volonté et que c'est en tant qu'individu unique et irremplaçable qu'il lui appartient de l'exercer; par là, l'Idéalisme reconnaît l'historicité de l'individu. Mais par rapport au christianisme, il néglige complètement la question du rapport au temps, qui, on le verra dans les chapitres 6 et 7, caractérise la conception chrétienne de l'individu. L'individu des Idéalistes est libre par rapport au temps, en ce sens qu'il n'est pas déterminé par son passé et que son avenir (l'avenir de son moi) est à sa disposition. En négligeant l'historicité et la temporalité de l'individu, l'Idéalisme réactive la conception grecque du destin en la modernisant de manière très optimiste. Le destin y est considéré comme la suite des occasions accordées à l'homme pour éprouver sa propre puissance; il est le lieu du perfectionnement de l'humanité au travers de celui entrepris par l'individu. Ces éléments permettent à Bultmann de caractériser l'Idéalisme comme une "foi en la puissance spirituelle de l'individu"⁴³, ce qui l'apparente à l'humanisme évoqué plus haut.

L'Idéalisme, de par son art de métisser des éléments grecs et chrétiens, a connu un succès si considérable dans l'Allemagne du XIX^e siècle que cela expliquerait les distorsions présentes dans l'anthropologie théologique protestante. Notamment, et c'est cela qu'il faut retenir pour mon propos, en ce qui concerne la conception de l'homme en tant qu'individu.

2. 4. 2. La conception de l'homme dans le Romantisme et dans le Réalisme

Au sujet du Romantisme, il semble opportun à Bultmann de ne retenir qu'un élément : sa conception de l'homme et celle qu'il se fait de l'histoire se recourent. Le "processus historique est soumis à des puissances irrationnelles et [que] l'individu est un mystère irrationnel se développant d'après ses propres lois."⁴⁴ Cette déconnexion entre l'histoire et l'individu conduit à développer une vision égocentrique de l'individu qui, puisqu'il n'obéit qu'à ses propres lois et qu'il n'est plus tenu de répondre de lui-même rationnellement, se voit attribuer une autonomie totale et une liberté vertigineuse. En découlent, sur le plan esthétique, une hypertrophie de la sensibilité qui réduit la foi à une religiosité sentimentaliste, et sur le plan éthique une relativisation massive de la responsabilité. Les avatars de cette conception se révèlent dans le subjectivisme radical qui fera école au XX^e siècle et que Bultmann, on l'a vu, critique de manière acerbe.

⁴² La question de l'homme en histoire, *HE*, p. 87.

⁴³ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁴ *Id.*

Refusant tout dualisme idéaliste entre l'esprit et la nature, le Réalisme, quant à lui, ne considère comme réel que ce que les sens peuvent percevoir et la pensée rationnelle expliquer. L'esprit appartient à la nature, l'homme est un phénomène naturel : "Comme la nature est soumise à la loi de la causalité, la vie de l'homme et de la communauté humaine dépend de cette même loi."⁴⁵ Cette pensée va jouer un rôle fondamental dans l'évolution des conceptions de l'individu au XX^e siècle parce qu'elle contribuera à la prise en compte de l'importance du milieu où l'être humain se développe – cet intérêt est à l'origine du développement de la sociologie –, et des structures d'échange où il est inséré (je pense aussi à l'importance que ne va cesser de prendre l'économie depuis lors). Bultmann voit dans le Réalisme un courant de pensée plus proche et plus conforme au christianisme, du moins dans leur commun souci pour la vie quotidienne et leur intérêt pour la question de la responsabilité de l'homme à l'égard du monde. En effet, christianisme et Réalisme s'accordent sur le fait "que la vie humaine est le lieu où des événements problématiques et tragiques se déroulent. Il [le Réalisme] prend conscience des forces qui sont à l'œuvre dans la vie de tous les jours et il s'y intéresse."⁴⁶ Le Réalisme reconnaît ainsi l'historicité de l'homme puisqu'il le considère même comme étant à la merci de l'histoire et des conditions socio-économiques. Le roman français du XIX^e siècle⁴⁷ (Zola, Balzac, Stendhal, Flaubert) témoigne de cette conception de l'existence qui va influencer sur l'anthropologie philosophique et théologique du siècle suivant. Mais l'hypertrophie de cette conception conduira à une crise de la notion de responsabilité et une remise en question de l'individualité humaine telle que la comprend Bultmann : puisque l'individu est soumis à des forces qui le dépassent, comment peut-il être responsable de ses actes et quel est réellement son espace de liberté ? Pour transformer le monde, ne faut-il pas s'attaquer aux structures au risque de sacrifier l'individu ? On voit bien à quels excès de tout poil, – totalitariste, utilitariste, déterministe par exemple – ces interrogations peuvent mener sur le plan intellectuel et à quelles absurdités elles ont pu conduire dans la réalité politico-historique du XX^e siècle...

Pour mon propos, il est avant tout important de retenir que Bultmann considère que ces courants de pensée du XIX^e ont conduit à un "total relativisme qui aboutit finalement au nihilisme, c'est-à-dire à nier la possibilité de connaître objectivement la vérité, à nier le caractère obligatoire des exigences morales et d'un droit fondé sur l'idée de justice."⁴⁸ C'est cette évolution qu'il met en relation avec l'émergence d'un individualisme antihumaniste qu'il disqualifie catégoriquement du point de vue théologique.

3. L'empreinte de Kierkegaard

3. 1. Introduction

Dans une étude de la pensée de Bultmann sur l'individu, le choix de Kierkegaard s'impose non seulement parce qu'il est, dans le monde philosophique, un penseur

⁴⁵ La question de l'homme en histoire, *HE*, p. 88.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁷ Il n'est pas inutile de rappeler ici que, du point de vue de l'histoire lexicale, le terme individualisme a reçu sa connotation négative à cette époque.

⁴⁸ Humanisme et christianisme (1948), *FC I*, p. 530.

important de l'individualité, mais aussi parce qu'il a fortement influencé la théologie protestante au XX^e siècle. Dans les articles consultés, seuls *Formes de la communauté humaine* et *Le commandement de l'amour du prochain* présentent des références explicites à Søren Kierkegaard. Mais les résonances kierkegaardiennes sont nombreuses sans que Bultmann ne ressente le besoin de citer le philosophe danois. Les liens de parenté entre Kierkegaard et Bultmann se situent, comme on va le voir, autour des notions de décision et d'instant⁴⁹, de solitude⁵⁰ et de péché comme angoisse⁵¹.

Même si, pour caractériser sa pensée, Kierkegaard n'aurait pas lui-même revendiqué le terme de penseur de l'individualisme (terme apparu en français treize ans après sa venue au monde), l'actualité de sa pensée pourrait presque le faire passer pour le théoricien par excellence de l'individualisme religieux. Il est le précurseur d'une réflexion sur la subjectivité, thématique qui allait prendre une place centrale dans plusieurs courants de pensée occidentaux du XX^e siècle, – et je pense ici autant à ceux qui ont encensé le sujet qu'à ceux qui ont remis en question l'identité individuelle comme le marxisme, le structuralisme ou encore le freudisme. Mais il est aussi celui qui a remarquablement perçu les déviations que la subjectivité peut subir.

3. 2. Kierkegaard et Hegel

Pour offrir un premier angle de vue grossier sur la pensée kierkegaardienne à propos de l'individu, il est bon de la situer par rapport à la vision du christianisme que défend Hegel, et à laquelle il n'aura de cesse de s'opposer. Hegel ambitionne de procéder à une synthèse harmonieuse entre une philosophie de l'histoire et une théologie du Dieu vivant : l'histoire est perçue comme une marche inéluctable vers le progrès du genre humain; Dieu est déifié par l'histoire, incarné dans l'Esprit du Monde. Pour Hegel, il en résulte qu'il n'y a de vérité que réalisée dans l'histoire. Négligeant l'intériorité de l'individu, il privilégie donc la victoire du christianisme dans l'histoire, victoire qui prouverait sa vérité. A ses yeux, la liberté de l'individu de se choisir n'est qu'un leurre, puisque l'individu lui-même est l'instrument de la raison, qu'il est produit et pensé par l'histoire qui le dépasse. Face à cette objectivité abstraite et rationaliste, Kierkegaard proclame qu'il ne saurait y avoir de système de l'existence. L'Homme en général ou bien l'Existence en général n'existent pas : seuls comptent les hommes concrets qui naissent, vivent et meurent ! Et par hommes concrets, il entend des êtres non seulement rationnels, mais aussi chargés d'affects. Au début du XIX^e siècle, l'histoire semblait donner raison à Hegel; à la fin du XX^e siècle, le système hégélien se révèle peu pertinent. Par contre, il me semble que la pensée kierkegaardienne sur l'intériorité et la subjectivité s'avère plus que jamais d'actualité dans un contexte où l'individualisation du croire met la théologie en demeure de s'exprimer sur ce qui fait la "vérité du christianisme"!

⁴⁹ Adam, où es-tu ?, *FC I*, p. 492 où l'individuel et l'instant sont associés. Cf. aussi Humanisme et christianisme (1953), *FC II*, p. 92.

⁵⁰ *Formes de la communauté humaine*, *FC I*, p. 665.

⁵¹ L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, p. 189. S'appuyant sur Paul, c'est à l'angoisse que Bultmann associe le péché. Pour sa part, Kierkegaard identifie péché et *désespoir*.

3. 3. Devenir plutôt qu'être

Kierkegaard résumait «la pensée totale de l'œuvre entière» qui était la sienne en trois mots : le devenir chrétien⁵². La notion de devenir situe d'emblée la perspective dans laquelle il va saisir philosophiquement l'individu : non pas ontologiquement, en tant qu'essence immuable, mais existentiellement en tant qu'existence concrète, soumise comme la vie entière à la dynamique du devenir, du mouvement, du changement. Un des ouvrages clés de Kierkegaard s'intitule *Étapes sur le chemin de la vie*⁵³, titre qui indique le passage possible d'un stade à un autre stade. Kierkegaard en voit trois : les stades esthétique, éthique et religieux.

Le stade esthétique est celui où le but de la vie, c'est l'immédiat, la sensualité, la spontanéité de l'instant vécu pour soi-même; la figure qui incarne ce stade est celle du séducteur par excellence, Don Juan. Mais ce stade est frappé du sceau du tragique, car l'esthète vit dans la dépendance et l'immédiateté : il est immédiatement ce qu'il est, et ce manque de distance à l'égard de lui-même l'empêche de saisir le sens de son existence. Ce n'est que dans le choix de désespérer de soi qu'il peut découvrir la "mémoire de sa vie" et passer au stade éthique.

Le stade éthique est celui du choix absolu, de la liberté où l'individu ne choisit pas ceci ou cela, le beau ou le laid, le faux ou le vrai, mais où il se choisit lui-même, où il devient "l'homme du devoir, du devoir auquel il s'est librement soumis, en toute conscience de sa responsabilité."⁵⁴ C'est pourquoi Kierkegaard voit dans l'éthicien un "héros" qui part de lui-même, de son individualité particulière, mais dans la conscience de devenir l'homme général (Socrate). La connaissance de soi est à ce stade active et non pas contemplative, puisqu'elle tend à devenir une connaissance du général au travers du particulier. L'éthicien se choisit lui-même et donc "se possède lui-même comme tâche"⁵⁵. Kierkegaard reconnaît qu'apparemment un individu ne choisit pas grand chose : par exemple son éducation, ses parents, son caractère lui sont en quelque sorte imposés du dehors. Et pourtant, l'individu a toujours la liberté d'interpréter ce donné de l'existence : au stade éthique, ces "déterminations" seront perçues comme signes de Dieu indiquant une direction (un sens), un chemin à suivre.

Le stade religieux est pour Kierkegaard rempli de "la pensée d'avoir toujours tort à l'égard de Dieu"⁵⁶. C'est le stade de l'absurde de la foi saisie comme le mouvement existentiel par excellence. Cela ne signifie pas que la foi soit absurde au sens de l'irrationalité : la foi a un contenu défini qu'il s'agit de réfléchir par l'exercice de la raison. Simplement, l'intelligence est seconde, elle est conçue comme un outil au service de l'existence de l'individu chaque fois que celle-ci bute sur l'incompréhensible; cet outil permet alors de privilégier le croire sur le comprendre, de choisir, comme Abraham, une figure chère à Kierkegaard, de croire "contre toute espérance". A ce stade,

⁵² Cette formule de Kierkegaard est reprise dans le titre de l'ouvrage de HEINRICH Françoise, *Kierkegaard, le devenir chrétien*, Limoges, Pulim, 1997, qui présente les concepts centraux de la pensée kierkegaardienne et dont je m'inspire pour le présent paragraphe.

⁵³ KIERKEGAARD Sören, *Étapes sur le chemin de la vie*, Paris, Gallimard, 1948, (réédité en 1975 dans la coll. TEL). Il faut préciser que Kierkegaard procède à une distinction entre religieux A et B, mais que celle-ci n'apparaîtra que plus tard dans le *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*.

⁵⁴ HEINRICH Françoise, *ibid.*, p. 57.

⁵⁵ KIERKEGAARD Sören, *L'Alternative*, trad. P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1942, p. 539.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 517.

ce ne sont pas des idées, mais l'individu lui-même qui est engagé; il se trouve confronté non à une idée, mais à une personne, même si cette personne est le Tout-Autre ! Cette confrontation avec l'absolu, cette rencontre intersubjective, fait de l'individu un être unique : "On voit maintenant mieux tout ce qui sépare l'individu religieux de l'individu éthique. Alors que l'individu moral doit sans cesse s'efforcer de rejoindre le général, de devenir le général, la foi est le paradoxe suivant lequel l'individu est au-dessus du général. (...) l'individu comme tel est dans un rapport absolu avec l'absolu."⁵⁷ L'individu est donc par excellence un concept religieux, plutôt que philosophique. Il marque la radicale solitude de l'être humain devant Dieu en ce qui concerne le sens ultime de son existence. Les figures bibliques qui illustrent ce stade religieux sont celles d'Abraham (*Crainte et tremblement*) et de Job qui refuse les explications de seconde main de ses amis pour en appeler à Dieu directement afin de saisir le sens de son existence (*La répétition*). La foi mène au bonheur, mais elle ne constitue pas un refuge confortable; au contraire, elle est un chemin où se révèle le tragique de l'existence, un chemin marqué par la souffrance, même s'il mène l'individu qui l'emprunte à la vérité de son existence. Pour bien saisir la portée de ce stade religieux, il ne faut jamais oublier que pour le philosophe danois pensée et existence ne font qu'un : il voit entre elles un constant mouvement de "réduplication" : "réduquer, c'est être ce qu'on dit"⁵⁸. La foi, en ce sens, n'est jamais un acquis; elle est au contraire une succession d'instantanés où, à chaque fois, l'individu a à se choisir. *Etre* chrétien ne doit jamais faire oublier qu'il s'agit toujours et encore de le *devenir*, en étant ce qu'on dit : l'individu a besoin d'humour, de distance à l'égard de lui-même pour se le rappeler ! Il serait donc naïf de croire que l'individu passe linéairement d'un stade à l'autre en gagnant en sagesse avec l'âge : durant toute l'existence, il peut se trouver à tous les stades en fonction des épreuves qu'il traverse dans sa vie; rien n'est jamais acquis, tout est toujours à reconquérir, et parfois cela passe par la reconnaissance de la nécessité d'être conquis par Dieu plutôt que de conquérir. Pour Kierkegaard, Dieu est à la fois le Tout-Autre et celui qui ne peut être réduit à une réalité objectivement et empiriquement observable : Dieu a besoin de l'individu comme partenaire de dialogue. C'est cette conviction qui lui fait affirmer que la subjectivité est la vérité⁵⁹.

En résumé, la principale critique de Kierkegaard à l'égard de la vie esthétique n'est pas tant le caractère éphémère des objets du désir, mais le fait que les individus finissent pas se perdre dans leur quête de jouissance, qu'ils se laissent déterminer par cette recherche de plaisir incessante et jamais assouvie. Celui qui cherche le sens de sa vie et son identité dans la jouissance est guetté par le désespoir : il est désespéré car il "reste en deçà des potentialités de l'existence humaine, (...) par peur ou par manque de sérieux, [il] refuse d'être qui il pourrait être."⁶⁰ Seul chemin pour sortir de ce désespoir lié à l'existence esthétique et accéder au stade éthique : la libre décision de l'individu de devenir lui-même, la première étape de ce processus de décision étant de désespérer de soi-même, c'est-à-dire de se reconnaître incapable de décider de manière autonome et de

⁵⁷ HEINRICH Françoise, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁸ KIERKEGAARD Sören, *Journal II* (1849-1850), Paris, Gallimard, 1954, p. 292.

⁵⁹ Concernant le stade religieux, Kierkegaard affirme d'une part que la subjectivité est la vérité, mais que, d'autre part, l'individu est situé dans la non-vérité en raison de son péché.

⁶⁰ BONGARDT Michael, "Existence esthétique et identité chrétienne. Sur la possible figure du christianisme dans une société de satisfaction immédiate", *Concilium*, Paris, Beauchesne, 1999 / 282, pp. 83-94. Ici, cit. p. 85.

se découvrir conscient d'être appelé à le faire par un Autre que soi. Ce choix est risqué, Kierkegaard en est conscient : risque de la culpabilité face au passé, risque de ne jamais faire ce choix par peur ou par conformisme. Mais, en fin de compte, ce n'est que comme acte religieux, comme acte chrétien, que ce choix paraît possible à Kierkegaard : ce n'est qu'en se découvrant pardonné et accepté avec ses limites que l'individu peut vraiment être capable de choisir d'être ce qu'il est. C'est le seul accès véritable à la liberté. Il faut, devant le paradoxe du Christ, se reconnaître pécheur, à savoir se reconnaître dans le besoin de ce don.

Bultmann hérite de Kierkegaard le souci de prendre au sérieux l'impératif évangélique consistant à choisir un chemin personnel de foi.

3. 4. La "catégorie chrétienne décisive"⁶¹ : l'individu

Pour Kierkegaard, la subjectivité est la vérité, ce qui fait de l'individu la "catégorie chrétienne décisive". Kierkegaard s'intéresse essentiellement à l'individu en tant qu'il reçoit la liberté comme vocation existentielle. Cette recherche de la liberté est vécue sous le signe de la foi, qui englobe tout le devenir de l'individu; c'est parce que l'individu, dans son intériorité, est situé par la foi dans son rapport avec l'absolu, et parce que ce rapport est producteur de liberté, que l'intérêt de Kierkegaard pour l'individu est si grand : la foi et la liberté ouvrent des possibles que l'homme peut explorer et il s'agit de découvrir ce que le fait d'être individu signifie pour cette exploration. Au travers des étapes sur le chemin de la vie, c'est le devenir chrétien conçu comme l'apprentissage de la vérité qui est en jeu. Cette vérité peut en effet s'apprendre, sans que cela s'apparente à une réminiscence socratique qui consisterait à se souvenir de ce qui est caché en nous de toute éternité. Chez Kierkegaard, l'individu n'est pas le centre de la connaissance, mais est comme une planète qui, gravitant dans l'orbite de la vérité, a la malheureuse tendance à s'en éloigner "naturellement" de par le péché qui le marque. L'homme est placé en dehors de la vérité, et c'est le péché qui marque cette distance. C'est Dieu qui fait prendre conscience à l'individu, dans l'instant d'une rencontre décisive, qu'il n'est pas lui-même la vérité; pour ce faire, il lui donne la condition pour le comprendre, à savoir la foi. C'est alors seulement qu'il peut se retourner (conversion) et marcher désormais vers la vérité. Ce mouvement fait de lui un homme radicalement nouveau. Alors que Socrate se voulait "sage-femme" pour aider l'individu à enfanter par sa raison la vérité cachée en lui, Dieu est "Mère" dans la mesure où il donne naissance spirituellement, où il fait vraiment naître un homme nouveau sur un autre plan que l'existence biologique.

C'est cette irruption de l'éternel dans le temps, dans l'existence concrète d'un individu qui fait que pour Kierkegaard la subjectivité est la vérité. Cette rencontre est rendue possible par la figure de Jésus-Christ, mais elle n'a rien d'automatique : il ne suffit pas de se confronter au fait historique de Jésus de Nazareth pour croire qu'il est le Christ. L'objectivité de la vérité du christianisme est donc un faux problème, puisque cette vérité n'est aucunement un objet de connaissance, au sens habituel de savoir humain. Il y faut le saut qualitatif de la foi qui relie l'individu au Christ, et cela indépendamment du temps qui les sépare historiquement. La contemporanéité historique avec le Christ n'est

⁶¹ L'expression est de Kierkegaard lui-même et est tirée du *Point de vue explicatif de mon œuvre*. Elle est citée par HEINRICH Françoise *op. cit.*, p. 69.

en rien un gage de la foi.⁶² Dans le temps qui lui est propre, un individu croit à partir de ce qu'il lit ou entend, c'est-à-dire en vertu du témoignage de ceux qui eux-mêmes ont lu leur rencontre avec Jésus en vertu de la foi qui leur avait été donnée par Dieu. Cette chaîne de subjectivités assure certes la continuité du christianisme; mais ce qui est déterminant, c'est qu'à un instant un individu prenne le risque de la foi. Cette possibilité de la foi fait partie de l'existence humaine; elle est en ce sens donnée à tous. Le christianisme concerne tout homme dans la mesure où il veut rendre chaque individu plus heureux, parce que plus proche de la vérité et de la lumière qu'elle projette sur son existence; mais encore faut-il que l'individu ait la préoccupation de ce bonheur et fasse le saut de la foi ! Devenir chrétien suppose une transformation de l'existence dans son ensemble en vue du bonheur. Or, ce mouvement de transformation part du paradoxe de l'Homme-Dieu.

Le bonheur de la foi est marqué lui aussi du sceau du paradoxe et n'est pas synonyme d'évacuation de la souffrance hors de l'existence. Le chemin vers le bonheur suppose une part de solitude et de renoncement : non pas un mépris du monde fini, mais plutôt sa relativisation; il est comme un essai, toujours à répéter, de situer son existence devant Dieu dans un dialogue intérieur et solitaire, dialogue dont le sens est de confesser sincèrement où *je* me situe⁶³ afin de recevoir la grâce offerte à tout homme imparfait, c'est-à-dire à chacun. Il est aussi un chemin de lutte pour être soi-même devant Dieu : une lutte dont l'individu ne saurait sortir indemne, à l'image de Jacob au gué du Yabboq, mais une lutte au travers de laquelle l'individu reçoit sa véritable identité et atteint sa vraie dignité devant Dieu⁶⁴.

3. 5. Evaluation

Comme je l'ai fait au début de ce chapitre avec Hegel, il me paraît utile d'évaluer l'apport spécifique de Kierkegaard pour l'anthropologie et l'ecclésiologie chrétiennes en le mettant en perspective avec un autre penseur, en l'occurrence le grand théologien de la Réforme Martin Luther⁶⁵. Bultmann sera principalement sensible aux éléments suivants chez ces deux auteurs.

Concernant l'anthropologie tout d'abord, tous deux s'accordent à reconnaître la différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme, différence gigantesque abolie par le Christ seul (*solus Christus*), franchissable par la foi seule (*sola fide*) de l'individu seul (exprimé en termes réformés : *solum individuum*). Dans la rencontre décisive de la foi, aucune nécessité d'une médiation ecclésiale. Mais le fait d'insister pareillement sur la justification par la foi seule pose la question de l'insertion de l'individu chrétien dans la vie mondaine. Leuba relève fort à propos que le "salut par la foi seule préconisé à juste titre par le luthéranisme, a abouti à une religiosité qui, délaissant l'imitation du Christ, débouche finalement sur une vie purement mondaine, totalement opposée à la vraie

⁶² Dans l'Évangile, il est souvent fait allusion au fait que de nombreux témoins oculaires "ont des yeux, mais qu'ils ne voient pas" (Mt 13, 14-16; Mc 4, 10-12; Lc 10, 9-10).

⁶³ C'est l'interprétation que je propose de la question que Dieu pose à Adam dans le récit dit de la chute en Genèse 3, 9 : «où es-tu ?». Alors que l'homme vient d'exercer sa liberté individuelle, Dieu l'appelle à se situer face à lui.

⁶⁴ Le texte auquel il est fait ici allusion est tiré de Genèse 32, 23-33. Jacob y est blessé, renommé et béni.

⁶⁵ Cf. à ce sujet LEUBA Jean-Louis, "Kierkegaard et Luther", *Obliques*, Paris, 1981, pp. 149-161. Cf. aussi dans la partie II, le chapitre sur le sacerdoce universel chez Luther.

souffrance du témoin du Christ dans le monde."⁶⁶ Kierkegaard a le mérite d'avoir mis en évidence la déviation possible de la doctrine de la justification par la foi seule, et donc les effets pervers d'une subjectivité mal comprise : la foi devient en quelque sorte une œuvre, et une œuvre pleinement suffisante, alors que pour le philosophe danois, elle n'existe que lorsqu'elle est concrètement vécue, et cela constamment à nouveau, dans un processus de devenir incessant et exigeant (répétition et reduplication). Selon lui, Luther n'a pas assez arraché ses lecteurs et ses auditeurs à la sécurité dogmatique, en présentant le christianisme comme un optimisme, comme une sorte de calmant pour consciences angoissées ! Mais c'est parce qu'il a négligé sa propre individualité que Luther a permis cette confusion entre mondanité et religiosité. Abstraite du contexte où Luther l'a élaborée, à savoir sa découverte de l'inanité des œuvres dans le processus du salut, une découverte liée à une expérience intérieure personnelle et douloureuse, la doctrine luthérienne fait courir à l'individu le risque de se considérer dispensé de l'imitation du Christ, et donc d'une certaine souffrance, d'une certaine solitude. Kierkegaard reproche à Luther de n'avoir pas fini martyr, mais au contraire "en plate et joyeuse compagnie, adulé d'admirateurs et d'adhérents. Cela verse presque dans la fadeur."⁶⁷ La critique est rude ! On est en droit de s'interroger sur l'extrême exigence de Kierkegaard quant à la foi de l'individu. Le fait de la vivre de façon aussi absolue ne conduit-il pas, lorsqu'on n'a pas l'intelligence, l'humour et la lucidité d'un Kierkegaard, à l'intégrisme ou à la folie religieuse ? En ce sens, sa position n'est-elle pas élitiste et aristocratique au sens premier, c'est-à-dire faite pour les meilleurs ?

Pour ce qui est de l'ecclésiologie, on peut se demander quel sens peut encore prendre le terme de communauté chez Kierkegaard, puisque chacun est fondamentalement seul devant Dieu. Pourtant l'Eglise en a un à ses yeux, non pas par sa hiérarchie ou sa réalité institutionnelle, mais bien par les individus en qui elle recommence sans cesse. Luttant contre la notion de chrétienté (comprise comme société de chrétiens "de naissance") qu'il considère comme un mythe dangereux, il est le premier à avoir développé une théorie à son sujet⁶⁸. Alors qu'il a proclamé que la subjectivité était la vérité, il affirme au contraire qu'elle est la non-vérité lorsqu'il procède à la critique de la chrétienté ! La vérité est révélée à tous, mais sa nature n'est pas démocratique, c'est-à-dire qu'elle n'implique pas un nivellement par le bas sous prétexte d'égalitarisme. Elle ne peut se résumer à des préceptes communs parce que la condition première de sa réception est individuelle : elle s'appelle la foi personnelle qui est saisie comme le paradoxe suivant lequel l'Individu est au-dessus du général et qui se traduit dans le courage d'être soi. Ce courage consiste à se placer devant Dieu sans se soucier de ce que fait son voisin. Cela signifie pour lui qu'un seul chrétien suffit à fonder la réalité du christianisme. Kierkegaard n'est pas pour autant individualiste au sens particulariste ou subjectiviste du terme : lorsqu'il affirme que "la subjectivité est la vérité", il entend par vérité non pas une vérité que *je* considère comme vraie, ce qui ramènerait la subjectivité au rang de simple opinion individuelle. La foi est une connaissance où je suis d'abord vu avant de voir, une relation où je suis d'abord positionné avant d'y choisir moi-même ma place. Il est donc impossible de comprendre la subjectivité sans l'associer dialectiquement à la

⁶⁶ LEUBA Jean-Louis, *art. cit.*, p. 153.

⁶⁷ KIERKEGAARD Sören, *Journal V* (1854-1855), Paris, Gallimard, 1961, p. 33. Cité par Leuba, *ibid.*, p. 159.

⁶⁸ DUMONT Jean-Noël, "Kierkegaard face à la chrétienté", *Obliques*, Paris, 1981, pp. 143-146.

notion d'autorité. La subjectivité n'a de sens que mise dans la perspective de la différence qualitative abyssale entre Dieu et l'individu. La foi n'est pas opinion, mais décision existentielle; or il ne peut y avoir décision, engagement de soi s'il n'y a pas d'autorité devant laquelle se décider⁶⁹. Pour Kierkegaard, cette autorité ne saurait être l'Eglise en tant que telle, en tant qu'elle prétendrait être autorité par et pour elle-même. L'autorité première, c'est bien sûr le Dieu de Jésus-Christ; mais cela peut être aussi l'Ecriture, ou un personnage de l'Ecriture ou de la vie quotidienne qui est investi de cette autorité non par ce qu'il dit mais par ce qu'il vit, et qui précisément se refuse à lui-même toute autorité. Kierkegaard n'exclut donc pas qu'un homme puisse être cette autorité, mais, à part le Christ, il ne voit guère dans le monde de modèles à imiter.

Par sa critique de la notion de chrétienté, le penseur danois ne s'oppose à l'institution ecclésiale que pour rappeler l'individu à l'ordre : c'est la conversion, la foi personnelle qui compte, rien d'autre. Comme le christianisme est fondamentalement scandale, la subjectivité est la vérité parce que le courage qu'elle implique est d'oser être seul face au monde, d'être en rupture, en discontinuité, d'échapper à tout conformisme : être individu et faire nombre est incompatible pour Kierkegaard. Il ne reproche pas à Luther d'avoir réformé l'Eglise en dehors d'elle, en franc-tireur qu'il était à ses débuts, mais d'avoir fait de la Réforme une autre Eglise et d'avoir mis à la place de l'Eglise le "public" !

4. La vision biblique de l'homme face à l'hellénisme

Dans les premiers chapitres de cette section, j'ai mis en évidence l'importance qu'accorde Bultmann à l'individualité, et sa dette envers Kierkegaard, notamment en ce qui concerne la décision de la foi (l'instant) et la nécessité d'interpréter personnellement le message de la Parole de Dieu⁷⁰ : "La parole de Dieu, le commandement de Dieu font de l'homme un être solitaire, individuel."⁷¹ Mais comment Bultmann ancre-t-il cette position favorable à l'individualité dans l'anthropologie du Nouveau Testament ? En quoi le christianisme a-t-il repris ou s'est-il démarqué des conceptions hellénistiques ?

Ces questions intéressent Bultmann autant du point de vue historique que théologique, et il les aborde, comme à son habitude, de manière typologique et comparative. Ayant déjà proposé un long chapitre néotestamentaire sur les Galates qui offre l'exemple paulinien d'une anthropologie théologique dont Bultmann s'est beaucoup inspiré⁷², et dans la mesure où les questions anthropologiques seront reprises thématiquement dans les chapitres 5 et 6 de la présente partie, je me limiterai à quelques-unes de ses considérations historiques et typologiques sur les conceptions hellénistique et chrétienne de l'être humain.

Premier constat massif : le dogme de la justification par la foi seule donne une dimension universelle à la foi chrétienne; la grâce de Dieu n'est pas la propriété d'un peuple historique, propriété qui conférerait leur sécurité aux individus qui le composent.

⁶⁹ DUMONT Jean-Noël, *art. cit.*, p. 145.

⁷⁰ Le problème de l'herméneutique, *FC I*, p. 620 : "Celle-ci [l'essence de la véritable compréhension] présuppose en effet de la part du sujet qui comprend la plus grande vivacité possible, le déploiement le plus riche possible de son individualité."

⁷¹ La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, *FC I*, p. 448.

⁷² Pas exclusivement, évidemment : ses travaux sur le johannisme ou sur la tradition synoptique démontrent ses connaissances sur l'ensemble du corpus néotestamentaire.

La grâce est liée à un avenir eschatologique qui dépasse les clivages sociaux ou raciaux (Ga 3, 28; 4, 28). Cela signifie en même temps "*l'isolement absolu de l'homme devant Dieu*"⁷³, puisqu'il est soustrait à toutes ses insertions communautaires naturelles, qu'il ne peut plus désormais invoquer pour assurer la justice de son rapport personnel à Dieu. Devant Dieu, l'homme ne peut, en dernière instance, répondre qu'individuellement. "Cette individualisation des rapports de l'homme avec Dieu se trouve sous une forme élaborée dans les Psaumes et dans les écrits sapientiaux de l'Ancien Testament, et surtout chez Jérémie; mais elle ne connaît véritablement son achèvement que chez Paul qui saisit, dans toute sa rigueur, le sens de la grâce de Dieu."⁷⁴

Mais, comme nous l'avons vu au second chapitre de la partie précédente, cette tendance à l'individualisation apparaît déjà clairement dans l'hellénisme. Vernant a bien mis en évidence le fait que la conception socio-religieuse des Grecs a permis l'émergence de l'individu sans rompre avec l'ordre social. Au contraire, être un individu, c'est endosser son rôle de sujet social, dans la vie publique comme dans la vie privée. La valorisation de la sphère privée, la conscience de la responsabilité politique personnelle du citoyen au sein de la *polis*⁷⁵, mais encore l'exemple des cultes à mystère l'illustrent bien. Dans le culte d'Eleusis, l'accès à l'initiation était ouvert à quiconque parlait le grec, indépendamment de son origine, de son statut social ou de son sexe. Cet élément m'avait permis de relativiser le caractère révolutionnaire de Ga 3, 26-29 : la relativisation des catégories séculières préconisée dans cette péricope était dans l'air du temps. La participation au mystère dépendait de la libre décision de l'individu. Celui-ci recevait la promesse d'un destin singulier dans l'au-delà. Ce type de culte n'exigeait pas de marques extérieures désignant l'appartenance au groupe des initiés. Ce recentrage sur le destin individuel et la nouvelle donne communautaire déduite de cette nouvelle socialité religieuse ne sont donc pas propres au christianisme. Nous y reviendrons au chapitre 8 consacré à la réflexion de Bultmann sur la notion de communauté.

C'est ailleurs que Bultmann perçoit les spécificités anthropologiques du christianisme : dans l'historicité de l'individu et dans son rapport dialectique avec le monde. L'être véritable de l'homme se révèle dans la vie historique concrète, au cœur du monde des relations avec les autres hommes. L'homme n'accomplit pas son être dans le général, mais dans l'individuel; il se découvre dans l'instant de la décision de la foi et au travers des rencontres, face-à-face, avec les autres. Le passé de l'individu est *son* passé, son futur est *son* futur; l'existence humaine est saisie comme un temps personnel unique parce qu'elle est l'histoire d'une vie appelée à la cohérence et à la fidélité; dans l'espace-temps ouvert entre la naissance et la mort, l'homme se gagne ou se perd par ses décisions⁷⁶, se montre plus ou moins à la hauteur de l'exigence éthique fondamentale du

⁷³ BULTMANN Rudolf, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, p. 206.

⁷⁴ *Id.* Cette remarque illustre bien le lien de filiation qu'entretient la thèse de Vouga avec la pensée de Bultmann.

⁷⁵ La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, *FC I*, p. 439 : "Dans la polis l'homme devient lui-même, atteint à l'humanité véritable. L'individu est ici lié par le νόμος. Mais le νόμος exprime la volonté générale des citoyens, de telle sorte que l'individu trouve justement son ἐλευθερία dans cette obligation." Cette remarque de Bultmann fait penser à la théorie politique de Locke dont les racines grecques apparaissent ici.

⁷⁶ Il s'agit avant tout de la décision de la foi, celle qui consiste à affirmer que Jésus le crucifié est le Messie. Cf. La signification du Jésus historique pour la théologie de Paul, *FC I*, pp. 227-228 :

commandement d'amour (Ga 5, 14) et répond ainsi de manière plus ou moins fidèle à la vocation que Dieu lui adresse. La vie humaine est "l'événement extrême de l'individuation, l'instant de la radicale solitude devant Dieu."⁷⁷

A la différence de la conception grecque qui voit l'homme comme un élément du cosmos (un microcosme représentant tout le macrocosme), la tradition biblique le considère à la fois comme placé par Dieu dans le monde (sa patrie actuelle) et arraché (Ga 1, 4) à ce monde par la foi en Christ (sa vraie patrie est dans l'au-delà). Bultmann considère que l'anthropologie grecque est particulièrement attentive à souligner l'autonomie de l'être humain et à développer la conscience qu'il a de sa liberté constitutive en tant que personne. Il estime que cette insistance sur ces éléments autorise à parler d'"individualisme grec"⁷⁸ Il me semble avoir illustré le fait que la conception grecque de l'homme et l'anthropologie du Nouveau Testament défendent en gros le même "individualisme spécifique qui conçoit l'homme comme une personne indépendante consciente de sa liberté."⁷⁹ Mais les prémisses à partir desquelles ils aboutissent chacun à cette valorisation de l'individu divergent fortement. En effet, l'individu n'est pas conçu *a priori* comme un être isolé, mais toujours comme membre d'un certain ordre, qu'il soit politique (la *polis*) ou cosmique (le cosmos). L'ordre correspondant à la nature même de l'homme, l'individu s'y accorde naturellement, et par l'exercice de sa raison. En effet, l'esprit ou la raison sont génératrices d'ordre, ils sont à l'origine de la *polis* et du cosmos. "Dans le domaine de la pensée, l'individu est guidé d'une façon autonome par sa raison et il ne reconnaît comme vrai que ce dont il est convaincu par sa raison. Mais la science affirmait aussi la réalité de la communauté, car elle était consciente du fait que la raison appartient à toute l'humanité et que la vérité surgit de libres discussions."⁸⁰ La pensée grecque cherche donc par la raison (qui différencie l'être humain des autres espèces et qui l'apparente à la Divinité conçue comme partie du cosmos) la réponse à la question du sens du monde. Le monde en tant que Tout harmonieux et en tant qu'il est régi par les lois immuables de la nature, accessibles à la raison, possède un caractère de système clos sur lui-même. Même la Divinité est une part du cosmos et, par exemple, le stoïcisme apparente la parole divine (le logos) à la puissance vitale et à la loi du cosmos. Cette vision du monde implique que ce sont les catégories de l'universel et de l'intemporel qui sont véritables, "par opposition à la sphère de la génération et de la corruption, à laquelle appartient le particulier, l'individuel."⁸¹ Le monde étant de l'ordre de la nature et son sens relevant de l'universel et de l'intemporel, il en découle un rapport au monde différent de

"Comprendre quelqu'un d'autre comme le Messie c'est du même coup *se comprendre nouvellement soi-même* c'est-à-dire se comprendre justement comme au service du Seigneur et comme atteignant dans ce service notre authenticité. Une compréhension de cette sorte, une telle compréhension de soi est affaire de choix, de décision et rien d'autre (cf. Ph 3, 7s)." Cette nouvelle compréhension de soi comme "serviteur du Christ" est exprimée par l'apôtre en Ga 1, 10 et fait partie de la thèse centrale de l'épître (Vouga). Mais la décision comporte également chez Bultmann une forte dimension éthique : cf. La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, *FC I*, pp. 449-450 : "Or je suis ce que j'ai fait de moi, en bien ou en mal. Je ne suis pas un soi éternel, qui peut, il est vrai, être oublié ou masqué dans le déroulement temporel de la vie mais qui peut toujours devenir libre par la réflexion. Je suis au contraire déterminé par mon passé, que j'apporte avec moi dans chaque présent."

⁷⁷ Le christianisme comme religion orientale et comme religion occidentale, *FC I*, p. 589.

⁷⁸ La question de l'homme en histoire, *HE*, p. 78.

⁷⁹ L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, p. 177.

⁸⁰ La question de l'homme en histoire, *HE*, p. 79.

⁸¹ Adam, où es-tu ?, *FC I*, p. 491.

celui – dialectique – prôné par le Nouveau Testament. On peut même dire qu'il en résulte une compréhension anthropologique aux antipodes de celle de la foi chrétienne puisque chez les Grecs "l'individu ne trouve pas le sens de son existence dans son histoire individuelle mais dans le développement de l'élément universel qui constitue son essence d'homme."⁸² La vie bonne, la vie réussie correspond pour un Grec à une harmonisation de son esprit individuel avec l'esprit du Tout. Fort de son intelligence, l'homme peut façonner sa vie à sa guise et faire du monde sa patrie. L'idéal de perfectionnement moral et de maîtrise du monde par la raison est ce qui différencie le plus nettement les conceptions anthropologiques grecque et biblique.

Pour la Bible, la réalité véritable est au contraire l'histoire : c'est d'elle que l'individu reçoit la "physionomie propre de ses décisions et de ses destins. Il trouve sa vie authentique dans la sphère de l'individuel, des rencontres de l'instant. (...). C'est dans l'événement historique concret que Dieu le rencontre comme Celui qui exige, qui juge et qui gracie."⁸³ Pour la Bible, Dieu est le Je qui permet à l'homme d'anticiper sur son Je véritable, par la foi, et de réaliser *hic et nunc*, dans l'instant de la décision libre, ce Je authentique. La parole divine n'est pas une loi qui régirait le cosmos et à laquelle l'être humain pourrait se reporter rationnellement, mais l'interpellation par excellence de Dieu à l'adresse de l'individu, de Dieu qui agit dans l'histoire tout en lui étant transcendant. La réponse est du côté de l'homme et elle n'est pas de l'ordre de la raison, mais de la foi. Celle-ci exprime la volonté de l'homme de répondre "oui" à l'interpellation de Dieu, de se laisser libérer des déterminations du monde. Et ce "oui" individualise l'homme en ce sens qu'il lui permet de trouver son existence non pas dans le général, mais dans le *hic et nunc* de ses relations personnelles avec les autres qui sont, chaque fois, des événements uniques.

Dans les deux chapitres qui viennent, j'aimerais reprendre ces éléments à partir du couple dialectique liberté / responsabilité et du thème de la temporalité. Ces deux chapitres cherchent à se présenter comme deux lieux d'illustration thématique de l'importance de l'individualité dans la pensée de Bultmann.

5. Première illustration thématique : la dialectique entre la liberté et la responsabilité comme lieu théologique d'une réflexion sur l'individualité

Bultmann aborde la question de l'individualité en la reliant aux notions anthropologiques de liberté et de responsabilité.

Nous avons vu que l'anthropologie grecque est, selon lui, marquée par deux conceptions majeures : l'idée que l'être véritable de l'être humain, c'est l'esprit, la raison maîtresse d'elle-même; et celle de l'imbrication de l'individu dans le système harmonieux du cosmos. Au contraire, le christianisme défend l'idée d'un être humain intégré dans l'histoire, d'un homme dont l'être véritable est la volonté et dont "la faculté de connaître a comme objet sa responsabilité pour l'histoire, c'est-à-dire pour l'héritage de l'histoire et pour son futur."⁸⁴

⁸² Adam, où es-tu ?, *FC I*, p. 492.

⁸³ *Id.*

⁸⁴ La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté, *FC II*, p. 293.

Le concept grec d'ἐλευθερία n'apparaît pas dans l'Ancien Testament, ni dans la prédication de Jésus, mais on a vu dans la seconde partie l'importance que Paul lui a accordée dans ses épîtres, et particulièrement dans celle aux Galates. J'ai tenté de défendre la thèse qu'en présentant la liberté chrétienne comme une dimension fondamentale de la foi et comme une conséquence incontournable de la justification par la foi seule, Paul se révélait être un interprète fidèle de la proclamation de Jésus. Mais il a sans doute hérité du concept de liberté du stoïcisme tardif qui, en fidélité avec Aristote, comprenait l'idée de liberté d'abord comme liberté politique : la *polis* est la communauté des hommes libres. "La πόλις est née d'une convention entre les individus isolés comme moyen de s'assurer mutuellement. Le droit n'est pas une exigence d'une autorité transcendante, qui oblige tout un chacun. Il est le droit que chacun a contre l'autre."⁸⁵ Dans un autre article, Bultmann précise que dans la *polis*, la liberté n'est pas pour autant comprise comme le bon plaisir subjectif puisqu'elle "confère à l'individu la dignité d'être responsable du Tout."⁸⁶ Ailleurs encore, il précise : "Mais l'important est que la liberté de l'individu n'est pas son bon plaisir subjectif mais le νόμος de la πόλις, qui fonde le droit et qui, en liant tout un chacun, lui confère en même temps la liberté en tant que πολίτης et lui permet ainsi d'être lui-même."⁸⁷

Je vois là quelque chose de fondamental pour différencier les conceptions grecque et biblique de la liberté. En effet, une telle compréhension de la vie sociale relativise la notion d'autorité en la reliant à la nature, à la φύσις plutôt qu'à la loi, au νόμος. Ce dernier est le fait des hommes, le résultat d'un consensus humain, alors que la φύσις est la loi divine du cosmos, conçu comme système harmonieux et autosuffisant. S'accorder par la raison à la φύσις, c'est faire preuve de sa liberté individuelle, c'est harmoniser celle-ci avec le "mouvement subjectif de l'existence"⁸⁸ qu'induit la φύσις, c'est suivre le mouvement de sa propre nature. De ce fait, la théologie a été embrassée par la science qui est devenue le fondement de la *Weltanschauung* hellénistique. Ce faisant, l'hellénisme donnait une orientation très humaniste à la notion de liberté : l'homme doit honorer la Divinité en se gardant de l'hybris, mais il est essentiellement "libre à l'endroit de Dieu en tant qu'il est libre d'être ce qu'il veut être. C'est justement sa liaison à l'ordre divin qui lui confère la liberté (...)."⁸⁹

A côté de cette dimension politique, la liberté reçoit aussi une dimension d'intériorité. Est libre le sage qui, par l'exercice de sa raison, parvient à rester libre intérieurement face aux échelles de valeurs de la société où il est inséré et, plus globalement, face à la matérialité du monde. A cette double dimension extérieure / intérieure de l'idée grecque de liberté correspond la loi de l'harmonie cosmique : étant maîtresse d'elle-même, la personne humaine "est libre, et elle peut trouver sa liberté dans la soumission à la loi du monde parce que cette loi est la raison du monde avec laquelle la raison de l'individu est identique. La liberté est donc une qualité de l'homme en tant qu'homme (...)."⁹⁰ Rappelons que l'être humain est compris comme partie du cosmos et que son être

⁸⁵ La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, *FC I*, p. 441.

⁸⁶ L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, p. 178.

⁸⁷ La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale, *FC I*, p. 670.

⁸⁸ La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, *FC I*, p. 441.

⁸⁹ Dieu est également transcendant pour les Grecs, mais en tant qu'Être intemporel et spirituel ou, comme le dit Bultmann, en tant qu'"intemporelle spiritualité". Cf. L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, p. 182. Cit., *id.*

⁹⁰ La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté, *FC II*, p. 297.

véritable est ce qu'il y a d'éternel en lui, c'est-à-dire son esprit. Pour être vraiment libre, l'individu doit apaiser ses appétits sensibles grâce à son esprit raisonnable et les soumettre à l'ordre de la φύσις. La morale est en ce sens formatrice de l'être véritable et le problème de la liberté de la volonté (de faire le bien ou le mal) ne se pose pas puisque l'essence de l'homme réside dans la raison et non dans la volonté. La liberté appartient par essence à l'être de l'homme qui n'a, par conséquent, pas besoin de se décider pour ou contre la liberté.

La Bible est plus férue d'anthropologie et de théologie que de cosmologie. Ce qu'elle affirme pourtant sur ce plan, c'est que le monde est une création par rapport à laquelle Dieu est absolument transcendant. La création ne se dit pas d'abord en termes de nature, mais en termes d'histoire, d'une histoire que Dieu veut vivre avec les hommes et qu'il inaugure par sa Parole. La Bible n'est par conséquent pas intéressée à dégager les lois immuables du cosmos que l'homme peut comprendre rationnellement pour élucider l'énigme de sa propre existence. Elle se focalise au contraire sur l'élément de révélation et d'étrangeté qui vient doubler la nature d'une autre dimension; elle cherche les traces de Dieu dans l'histoire concrète des hommes et des femmes; elle se fait l'écho de la loi qui n'est pas intrinsèque à l'ordre de la création, mais qui est loi révélée, expression d'une volonté divine s'adressant à une multitude de volontés humaines. Comme on le verra plus bas, sur cette base biblique, Bultmann comprendra la liberté en tant qu'elle est saisie dialectiquement avec la notion de loi, ce qui mettra en évidence le caractère indissociable du couple liberté / responsabilité dans la pensée bultmanienne.

C'est du côté de Paul que Bultmann se tourne pour dégager la compréhension chrétienne de la liberté. Plusieurs passages des épîtres démontrent que Paul connaît la conception de la liberté intérieure, chère au stoïcisme (1 Co 3, 22; Rm 8, 37; 1 Co 6, 12). Mais pour lui, l'essence de l'homme, c'est la volonté et non pas la raison : c'est par ses décisions que l'homme devient ce qu'il est. "Par la voie qu'il a choisie dans ses décisions antérieures l'homme est devenu ce qu'il est dans le présent. En tant qu'il est placé devant de nouvelles décisions, il lui est demandé pour ainsi dire s'il veut rester le même ou s'il veut devenir un être nouveau. (...). La liberté n'est donc pas une qualité qui appartient à l'homme en tant qu'homme mais une possibilité qui ne peut être chaque fois qu'événement."⁹¹ Pour Paul, l'homme, en tant qu'être historique, n'est donc pas maître de lui-même dans la mesure où il est enchaîné à son passé, ne serait-ce que relativement; donc sa liberté aussi est relative. "La liberté en effet serait le radical abandon de soi, la conscience que l'on se gagne quand on se perd. Elle serait l'ouverture sans réserve à toutes les rencontres, à tout ce qui advient à l'homme, à ce que le destin envoie. Etre ouvert à ce qui ad-vient, cela signifie en même temps renoncer à soi-même, afin de recevoir son soi du futur comme un don. Seule cette ouverture est la liberté et c'est seulement en elle qu'une décision vraiment libre peut être chaque fois prise."⁹² C'est par la force de la grâce de Dieu que cette libération advient. Paul ne peut pas se retrouver dans la dialectique grecque loi / liberté où c'est la loi qui fonde la liberté. Au nom de la justification par la foi seule, Paul inverse les choses : c'est la liberté qui fonde la loi ! "L'homme affranchi de lui-même par la grâce est libre pour l'amour, dans lequel se résument tous les commandements de la loi. Le «tu dois» est devenu un «je veux». La

⁹¹ La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté, *FC II.*, p. 298.

⁹² *Ibid.*, p. 299.

liberté fonde la loi en ce sens que cette dernière a acquis une signification nouvelle pour celui qui est délivré de lui-même."⁹³

Bultmann relève que Paul s'est en fait intéressé presque exclusivement à la liberté intérieure accordée par la grâce et que, plus globalement, le Nouveau Testament n'a qu'un intérêt secondaire pour la liberté extérieure, c'est-à-dire comprise dans sa dimension politique. Cette dimension n'est toutefois pas complètement absente, comme on l'a vu dans le chapitre 4. 2. de la partie précédente consacré à Ga 3, 26-29. Mais elle est seconde : la grâce, en libérant l'homme, le renvoie en fait dans l'histoire comme le responsable de celle-ci; et si la grâce ouvre aux rencontres intersubjectives, c'est qu'elle ouvre aussi aux tâches historiques concrètes.

La liberté pour la Bible n'est donc pas seulement le contraire de l'esclavage. Citant une phrase de Goethe "seule la loi nous confère la liberté", Bultmann articule l'idée de liberté avec celle de responsabilité. "La liberté, qui d'après le sens originare du terme est primairement liberté *de*, est donc toujours aussi essentiellement liberté *pour*, – pour ce que la loi que je reconnais comme *ma* loi exige, et ainsi en fin de compte liberté pour moi."⁹⁴ Cette remarque permet de comprendre la spécificité de la compréhension chrétienne de la liberté comme liberté intérieure, comme indépendance à l'égard du monde et de ses échelles de valeurs. Mais contrairement au stoïcisme qui partage cette conception de la liberté intérieure (ataraxie), le soi est compris comme Je qui existe historiquement et non comme pensée rationnelle (esprit). L'homme est toujours lié à son passé, à son péché : pour être libre, il doit être libéré et cela s'effectue au travers d'une rencontre avec la parole de la grâce divine. "C'est pourquoi la loi qui le libère pour lui-même est la loi de la grâce."⁹⁵ La véritable liberté ne peut être reçue que comme un don. Elle n'est pas une qualité intrinsèque de l'homme, mais toujours un événement qui le rejoint dans son existence historique. Cet événement de libération est celui de la grâce qui resitue dans sa juste perspective la relation entre l'homme et Dieu. Fondamentalement, l'homme n'est pas libre mais pécheur. Son péché consiste "en ce qu'il entend disposer de sa volonté et de sa vie, s'assurer par lui-même et posséder sa confiance en soi, sa «gloire»."⁹⁶ Il faut au contraire se glorifier de la croix (Ga 6, 14) qui marque la fin de la loi, c'est-à-dire la libération de l'individu à l'égard de la détermination de la loi. Pour Paul, la liberté est donc toujours en rapport avec l'événement de la libération que provoque la grâce de Dieu en l'homme : l'homme est libre en tant qu'il est libéré de son péché, de la loi et de son passé, c'est-à-dire, en fin de compte de lui-même. Ou plus précisément de ce que les Grecs nomment l'hybris, le désir de vouloir assurer sa vie par ses propres forces plutôt que de vouloir la recevoir comme un don. Nous verrons dans le chapitre suivant l'implication de cette compréhension pour le rapport de l'individu au temps.

Bultmann rappelle aussi que la liberté est, pour le christianisme, celle de la conscience, c'est-à-dire la liberté acquise grâce à la sécularisation induite par la Réforme et qui se traduit en liberté de l'individu par rapport aux autorités doctrinales. On a vu dans les chapitres de la seconde partie consacrés à Locke et Luther, comment la liberté chrétienne, qui est avant tout spirituelle, a signifié l'avènement d'un nouveau "pouvoir"

⁹³ La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté, *FC II.*, p. 300.

⁹⁴ La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale, *FC I.*, p. 671.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 673.

⁹⁶ La signification du Jésus historique pour la théologie de Paul, *FC I.*, p. 220.

pour l'individu : pouvoir de croire, mais aussi de douter; pouvoir de critiquer la doctrine, mais aussi de se l'approprier. "Mais cette liberté à l'endroit de la tradition est *avant tout une liberté qui se soumet encore entièrement à l'obligation intérieure* : elle n'est pas le gré subjectif de l'individu, d'où découlerait un total relativisme dans les domaines de la morale, de la vérité et du droit."⁹⁷ Selon Bultmann, cette manière de voir est restée inébranlée jusqu'au XIX^e où la rupture a résulté de la dissociation effectuée entre la liberté et l'obligation. Bultmann y voit un faisceau de raisons historiques que je me contente d'énumérer ici⁹⁸ : le développement des sciences de la nature et de la technologie (maîtrise totale, utilitarisme); le relativisme historique qui aboutit au nihilisme, et, enfin, la "dégénérescence de la véritable liberté devenue la fausse liberté du subjectivisme [qui] a sa racine dernière dans *la peur de l'authentique liberté*."⁹⁹ On ne gagne celle-ci que dans la responsabilité et dans la décision de chaque instant : elle est liberté dans l'insécurité.

En conclusion, il me semble important de situer à partir de quelle précompréhension Bultmann aborde la question de la liberté et de la responsabilité. Il faut redynamiser notre compréhension de la liberté non pas seulement par amour pour l'humanisme grec et ses idéaux du vrai, du beau et du bien, mais surtout parce qu'elle est menacée. Marqué par le totalitarisme et le relativisme, – deux phénomènes apparemment opposés, mais en fait connexes –, Bultmann considère que la liberté est mise en danger à un double niveau : premièrement, en raison de l'opinion résurgente qui considère que la racine du malaise profond de la modernité est l'idée même de liberté – et Bultmann vise ici la tendance traditionaliste réactionnaire qui voudrait revenir avant Descartes et refonder les arguments d'autorité; deuxièmement, en raison de l'évolution politique et sociale du présent – Bultmann vise ici explicitement le totalitarisme, dont le spectre continue de hanter la société contemporaine néolibérale. Voilà pourquoi Bultmann invite à utiliser l'histoire pour faire front, il en appelle à une appropriation positive qui seule peut aboutir à une véritable liberté à l'égard du passé : "La réflexion sur l'histoire nous confère une liberté spécifique – elle nous permet de prendre de la distance par rapport à notre présent –, qu'il soit pesant et obscur ou séduisant et prometteur", car comprendre le sens de l'histoire, c'est se donner une possibilité de "dévoiler la richesse des possibilités humaines de l'existence et des compréhensions de l'existence, et de montrer à celui qui s'y livre les possibilités de sa propre existence."¹⁰⁰ Or, et l'interprétation individualisante de la notion de liberté réapparaît ici, pour Bultmann, "la voie qui conduit à la liberté ne peut pas être tracée par l'organisation. Il faut que chacun la trouve par et pour soi. Mais on peut au moins appeler à cela et donner des directives."¹⁰¹ "Appeler à cela" certes, mais aussi agir en tant qu'individu responsable en prenant conscience de la situation dans laquelle la prétendue maîtrise de l'homme sur l'existence nous place; agir en tant qu'individu croyant, en affirmant que ce monde n'est pas le seul monde, c'est-à-dire en introduisant la dimension de la transcendance qui régit l'ordre auquel la vie de l'homme est soumise; agir enfin en tant qu'individu libéré, en reconnaissant que la liberté

⁹⁷ La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale, *FC I*, p. 675.

⁹⁸ En effet, cette approche historique constitue la matière du deuxième chapitre de cette section, à laquelle je renvoie le lecteur.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 677.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 683-684.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 684.

authentique n'est possible que s'il y a obligation, en attestant donc de la possibilité d'une autorité véritable. Pour lui la question décisive est "de savoir si l'homme perçoit cet appel ou s'il veut être soi par soi dans un héroïsme désespéré."¹⁰² Et je lui donne la parole pour conclure ce chapitre : "Redisons-le en guise de conclusion : il n'y a pas de recette qui procure la liberté perdue. Il y a seulement l'appel adressé à l'individu pour qu'il réfléchisse sur sa liberté, sur son soi. (...). Le chemin d'aujourd'hui mène à la solitude dans laquelle peut devenir perceptible la voix qui accorde la liberté, qui nous donne notre soi. Chacun doit se risquer; il n'y a pas de garantie. Mais c'est seulement grâce à ce que les individus risquent que le futur peut éclore."¹⁰³

6. Seconde illustration thématique : l'historicité comme lieu théologique d'une réflexion sur l'individualité. Le rapport de l'individu au temps : le sens de "l'existence historique"

Le plaidoyer de Bultmann en faveur de la recherche historique se situe dans la continuité avec le "sens nouveau de l'histoire et de l'existence historique de l'homme"¹⁰⁴ que le christianisme a inscrit dans l'histoire des idées. C'est sur le terrain de la réflexion existentielle que Bultmann élabore sa réflexion sur les rapports de l'être humain au temps, et non pas tellement au niveau d'une réflexion philosophique générale sur la temporalité. Ce qui l'intéresse, ce sont les relations qu'entretient l'individu avec son passé, son présent et son avenir, c'est-à-dire avec son existence en tant qu'histoire. Voilà pourquoi Bultmann utilise plus volontiers la notion d'historicité (*Geschichtlichkeit*) que celle de temporalité (*Zeitlichkeit*). Malet, le traducteur francophone des articles de *Glauben und Verstehen* note : "Pour que j'ek-siste il faut donc que je sois en relation à une altérité qui ne cesse *jamais* de l'être et qui m'arrache *sans fin* à mon présent *toujours déjà passé*. C'est seulement ainsi que je suis un être proprement historique, vraiment passé, vraiment présent, vraiment futur. Il ne faut pas confondre cette historicité (*Geschichtlichkeit*) avec mon histoire (*Historie*), c'est-à-dire ce qu'il y a en moi d'inobjectivable avec ce qu'il y a d'objectivable."¹⁰⁵

Dans le chapitre précédent, j'avais déjà évoqué les liens qu'entretiennent, dans la pensée de Bultmann, les notions de liberté et de responsabilité avec celle d'historicité. Avant d'aborder spécifiquement cette dernière, quelques mots sur ces liens. Lorsque Bultmann insiste sur l'instant de la décision de la foi, il en situe l'enjeu en fonction du caractère historique de l'existence humaine. L'homme est ce qu'il a fait de soi, en bien et en mal; il n'est donc pas un soi éternel et immuable, mais un Je en devenir : il est le fruit de son passé, il est déterminé par son propre passé qu'il importe dans chacun des présents de ses rencontres avec autrui et de ses réflexions sur lui-même. Quelle liberté l'individu garde-t-il alors face à ce passé ? Comment peut-il se décider librement ? Le sens de la question de la décision est en effet de déterminer comment l'individu se décide à l'endroit de son passé, celui-ci étant chaque fois remis en question par le futur qui s'ouvre à l'instant d'une rencontre. Bultmann répond : "La liberté consiste à vivre par le futur. Elle est donc

¹⁰² La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale, *FC I*, p. 686.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 687.

¹⁰⁴ Le Christianisme comme religion orientale et comme religion occidentale, *FC I*, p. 585

¹⁰⁵ MALET André, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968, p. 25.

le contraire de ce que le stoïcien entend par liberté, c'est-à-dire qu'elle ne consiste pas dans l'autonomie de mon intériorité, dont en apparence je dispose. Elle est l'ouverture à la rencontre qui a lieu dans l'instant, au futur qui veut me transformer. (...). Vivre par le monde c'est-à-dire par le passé, tel est le péché. Vivre par le futur signifie vivre par Dieu."¹⁰⁶ Le péché est fermeture au futur parce qu'il reflète l'angoisse (Kierkegaard), la peur de l'homme devant Dieu et devant l'inconnu de l'avenir; ces peurs le poussent à s'attacher à lui-même et à ses sécurités mondaines et l'incitent à refuser de s'en remettre, dans la confiance, entre les mains de Dieu.

On a vu aussi comment la compréhension hellénistique de la liberté comme qualité essentielle de l'être humain diminuait l'importance de la décision pour ou contre la libération promise dans la foi. Par là même, c'est l'historicité de l'homme qui est perdue de vue : celui-ci "ne peut pas être réellement atteint dans son essence propre par ce qui lui arrive; tout ne peut être pour lui qu'occasion et matière de perfectionner son essence spirituelle. Le futur ne peut rien lui apporter de fondamentalement nouveau puisque, quand il réalise son essence, il vit dans l'intemporel."¹⁰⁷ Cette fermeture au futur correspond à une conception de l'existence humaine radicalement différente de celle prônée par la Bible, car l'histoire n'y est pas vue comme la sphère du devenir, des possibilités ouvertes et des responsabilités nouvelles. Cette manière de voir a une conséquence éthique majeure : en concevant l'humain en termes d'essence et non pas d'existence, l'hellénisme néglige la responsabilité individuelle de chaque être humain à l'égard du futur de l'humanité. En effet, devant une transcendance divine conçue comme l'intemporelle spiritualité de Dieu, l'individu n'est pas appelé à répondre de son existence devant un Autre; il n'est pas engagé dans une relation personnelle de face-à-face avec Dieu, une relation qui le libère du souci de justifier sa vie par ses propres forces, pour consacrer ces dernières à répondre de son histoire, dans la fidélité à la grâce reçue et en cohérence avec le commandement d'amour du prochain. Pour la Bible, la transcendance de Dieu n'est pas pure spiritualité, mais une autorité absolue et une volonté agissante dans l'histoire. L'être humain est donc dans l'impossibilité de disposer de Dieu, ce qui se traduit, en termes de temporalité, par la foi en un Dieu qui est toujours à-venir, devant nous, en avant de nous. Pour la Bible, Dieu est Dieu de l'histoire et c'est à ce titre qu'il assigne à l'homme une vocation, qu'il lui adresse un appel à comprendre le présent "du point de vue de la responsabilité pour le futur."¹⁰⁸

Comme on l'a vu au chapitre précédent, c'est au XIX^e siècle que Bultmann situe la rupture qui a conduit la modernité à dissocier liberté et obligation morale. Cela aura une influence sur la manière dont les trois grands courants présentés au chapitre 2 – l'idéalisme, le romantisme et le réalisme – conçoivent le rapport de l'individu au temps. Commençons par l'idéalisme qui reprend les grandes lignes de la conception grecque, mais sous-estime la conception biblique, même s'il a, selon Bultmann, beaucoup influencé la théologie évangélique, et cela jusqu'à la théologie dialectique. "En fin de compte, ce qui différencie l'idéalisme de la philosophie ancienne, c'est que l'image à laquelle l'homme doit ressembler par sa volonté morale n'est pas tant l'image de l'homme

¹⁰⁶ La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, *FC I*, p. 450.

¹⁰⁷ L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, pp. 180-181.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 184.

en général mais celle de l'individu lui-même, expression de l'humanité."¹⁰⁹ L'idéalisme est une sorte de compromis entre philosophie grecque et tradition chrétienne. En retenant la volonté comme fondamentale, il reconnaît l'historicité de l'homme. Mais par rapport au christianisme, il transforme complètement la question du rapport au temps personnel. L'individu des idéalistes est libre de son passé et de son avenir, c'est-à-dire qu'il n'est pas déterminé par son passé et que l'avenir de son moi est à sa disposition. Le destin est considéré comme l'occasion accordée à l'homme d'éprouver sa propre puissance : la "foi en la puissance spirituelle de l'individu"¹¹⁰ implique la notion d'un perfectionnement moral possible de l'humanité. En ce qui concerne le romantisme, Bultmann estime que sa conception de l'homme et sa conception de l'histoire se recourent : "le processus historique est soumis à des puissances irrationnelles et [que] l'individu est un mystère irrationnel se développant d'après ses propres lois."¹¹¹ Pour le réalisme enfin, n'est réel que ce que les sens peuvent percevoir et la pensée rationnelle expliquer. Il refuse tout dualisme idéaliste entre l'esprit et la nature : l'esprit appartient à la nature, l'homme est un phénomène naturel. "Comme la nature est soumise à la loi de la causalité, la vie de l'homme et de la communauté humaine dépend de cette même loi."¹¹² Par l'importance qu'il accorde au milieu de vie de l'individu et aux structures d'échange suscitées par l'économie, le réalisme se rapproche du christianisme par le souci qu'il porte à la vie quotidienne et à la question de la responsabilité de l'homme à l'égard du monde. Ils s'accordent sur le fait "que la vie humaine est le lieu où des événements problématiques et tragiques se déroulent. Il [le réalisme] prend conscience des forces qui sont à l'œuvre dans la vie de tous les jours et il s'y intéresse."¹¹³ Le réalisme reconnaît donc l'historicité de l'homme, mais c'est pour mettre en lumière l'influence qu'ont sur l'individu l'histoire ainsi que les conditions sociales et économiques. Par rapport à la question de la responsabilité éthique personnelle de l'individu, le rapport au temps s'en trouve foncièrement modifié : l'homme provient d'un passé dont le présent dépend, mais ce passé n'est pas *son* passé. L'homme ne peut ni se l'approprier ni s'en distancer. Il en va de même pour l'avenir : ce n'est pas *son* avenir, il n'en est pas responsable, il ne peut ni s'y fermer ni le recevoir, mais seulement assumer le fait d'être déterminé par lui.

Bultmann rappelle que pour la pensée biblique, la vie véritable se révèle dans l'affranchissement possible par rapport au passé et dans l'ouverture à l'avenir, dans la confiance. Mais pour y accéder, l'homme doit d'abord accepter le salut en Jésus-Christ. Sa situation naturelle dans le monde est, par rapport au temps, synonyme de crainte et d'impuissance. Mais cette situation, contrairement à la gnose, n'est pas seulement issue d'une fatalité, mais aussi d'une culpabilité : "*la culpabilité devient pour l'homme son destin !*"¹¹⁴ Nous avons vu dans la partie consacrée à l'épître aux Galates que la conscience de sa part de responsabilité et de culpabilité ne doit pas inciter l'homme à nier son passé ou à l'arranger en fonction de l'image présente qu'il veut donner de lui-même. Paul n'oublie aucunement son passé, ni ne le refoule dans le néant : ce qu'il était demeure présent et vivant, et ce n'est que parce que son existence présente reste en

¹⁰⁹ La question de l'homme en histoire, *HE*, p. 87.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹¹ *Id.*

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁴ L'homme dans le monde, *CPRA*, p. 210.

rapport avec son existence passée qu'elle a un sens, qu'elle est une histoire. Certes, en Christ, son existence passée est effacée, mais celle qu'il a reçue ne revêt sa qualité de don que parce qu'elle est reliée à son passé. Comme la vie de la foi est un devenir, une ouverture sur un futur jamais pleinement acquis, le rapport au passé est fondamental : sachant qu'il est justifié comme il était, Paul sait que la nouvelle existence qui lui a été accordée gardera toujours le "caractère d'un futur qu'il faut sans cesse saisir."¹¹⁵ Christ est la fin de la loi en ce sens qu'il accorde à l'homme la liberté à l'endroit de son passé; et cette liberté se traduit par une nouvelle manière de se comprendre et de comprendre son existence : comme être nouveau, comme nouvel homme, Paul vit délivré de soi (Ga 2, 20), c'est-à-dire par le futur et dans le futur de la grâce qui se renouvelle sans cesse. La foi chrétienne affirme donc que l'homme n'a qu'une liberté relative, qu'il est marqué par son passé et qu'il ne peut disposer souverainement de son avenir. "L'homme doit être libre ou devenir libre vis-à-vis de lui-même. Mais il ne peut atteindre à une telle liberté par sa volonté ou par sa force; en l'essayant, il resterait «le vieil homme». Il peut seulement recevoir cette liberté et la recevoir comme un don. (...) C'est là précisément la signification du message chrétien. Il ne proclame pas la grâce de Dieu comme une idée générale, mais il s'adresse à l'homme individuel, il l'appelle et lui communique la grâce divine qui le libère de lui-même. Ce message est légitimé par la révélation de la grâce de Dieu en Jésus-Christ."¹¹⁶ C'est donc un événement historique qui est l'événement décisif, l'événement eschatologique toujours présent dans la prédication.

Bultmann relève que ce qui est vrai de la compréhension de soi au niveau individuel l'est également en ce qui concerne l'histoire : "Que le passé ne soit pas purement et simplement anéanti mais qu'il soit présent comme une réalité qu'il faut toujours à nouveau vaincre, ce n'est pas seulement vrai, naturellement, pour l'individu mais, de manière analogue, pour l'histoire, dans laquelle on n'atteint jamais un stade où la prédication de la grâce pardonnante pourrait cesser."¹¹⁷

Le monde est une réalité historique : c'est l'ensemble des conditions de vie et des possibilités humaines. Le monde des hommes "devient une puissance régnant sur l'individu, un destin qu'il s'est forgé lui-même."¹¹⁸ L'homme ne peut sortir de l'histoire : en tant que sujet, il est forcément impliqué en elle et par elle. Bultmann en déduit que le cœur de l'histoire, son sujet réel, c'est l'être humain. L'histoire est constituée par les actions humaines à l'origine desquelles une conscience subjective s'est chaque fois engagée. Or, qui dit conscience, dit responsabilité. A la suite de Gogarten¹¹⁹, Bultmann appelle histoire les événements dont les hommes portent la responsabilité C'est ce qui caractérise l'histoire par rapport à la nature, sans bien sûr que l'histoire soit déconnectée de la nature qui est en quelque sorte son cadre de possibilité.

¹¹⁵ Christ fin de la loi, *FC I*, p. 435.

¹¹⁶ La foi chrétienne et l'histoire, *HE*, p. 129.

¹¹⁷ Christ fin de la loi, *FC I*, pp. 435-436.

¹¹⁸ L'homme dans le monde, *CPRA*, p. 212.

¹¹⁹ La foi chrétienne et l'histoire, *HE*, p. 121, cf. note 1, citation tirée de GOGARTEN Friedrich, *Was ist Christentum ?*, Stuttgart, F. Vorwerk, 1956, p. 14 : "Nous appelons histoire les événements dont l'homme est responsable. Il s'agit essentiellement et directement des événements qui proviennent de l'homme. Mais il s'agit aussi indirectement de tous les autres événements qui arrivent à l'homme sans son entremise. Un malheur, par exemple, fait aussi partie de mon histoire. Mais cela n'est vrai que pour autant que j'en suis responsable; ce qui compte, c'est comment je l'accepte et ce que j'en fais."

Le passé ne joue pas le rôle de simple détermination causale du présent : le rôle du passé, c'est de poser des questions qu'il faut résoudre. Le présent devient donc le lieu de la décision. La décision est la façon dont le passé détermine l'avenir et c'est cela qui donne sens au présent en en faisant le moment d'une décision possible ! Mais c'est plus aux dimensions du présent et de l'avenir que Bultmann s'intéresse dans *Histoire et Eschatologie*. Pour lui, l'homme n'existe que temporellement, en ce sens qu'il n'existe vraiment que lorsqu'il est en chemin vers ce qu'il veut être authentiquement. Il se situe donc dans la ligne de Heidegger pour lequel l'être humain ne peut exister historiquement que parce que l'existence elle-même est fondamentalement temporelle (*L'Être et le Temps*). On peut dire que pour Bultmann, la temporalité fonde l'historicité de l'homme. Dans le registre de la foi, il en résulte que l'acte de croire consiste à "être entièrement ouvert à l'avenir, être sans cesse en chemin sans jamais atteindre de but."¹²⁰ Cette attitude de liberté accorde un surplus de force à l'individu pour assumer les souffrances et les malheurs subis parce qu'il croit qu'ils n'hypothèquent pas l'avenir¹²¹. Pour Bultmann, la vie humaine tend toujours vers l'avenir, car l'homme ne se satisfait pas du présent, il est toujours projet, projeté vers demain. Il ne peut arrêter le temps dans l'instant. La vie authentique est toujours à réaliser, la vie est un chemin. "Ce n'est qu'après coup que l'homme découvre si ses actes étaient importants ou vains, s'ils pouvaient aboutir à un accomplissement ou à un fiasco. Toute action est un risque."¹²² L'avenir est ouvert, il présente une foule de possibilités, parce que le passé lui-même est ambigu, polysémique, si l'on peut dire. Le présent a donc lui aussi un caractère critique, un caractère de risque. La réalisation de la vie authentique passe donc par un faire, qui est à la fois obligation et désir : c'est la loi éthique à laquelle l'individu doit obéir. Cette obligation est liée au fait que l'homme est un être communautaire. Plus il prend conscience de son caractère relationnel, plus l'individu reconnaît que sa volonté d'être lui-même, de réaliser ce qu'il est, est un devoir-être, une responsabilité qui lui incombe. L'historicité est "responsabilité envers l'avenir, ce qui signifie en même temps, responsabilité envers l'héritage du passé par rapport à l'avenir. (...); c'est de la responsabilité humaine, des décisions des individus que dépend le processus historique."¹²³ Selon Bultmann, une juste compréhension de l'historicité et de la temporalité doit donc prendre en compte le "fait que dans toute décision individuelle, il y a un sujet personnel, un *je* qui décide et qui a sa propre vie. (...) Et ce sont la mémoire, la conscience et la repentance qui marquent l'identité du *je* dans la masse des décisions."¹²⁴ Pour que cette manière de se comprendre en tant qu'être historique soit également signifiante pour sa compréhension globale de la vie du monde, c'est-à-dire pour qu'elle se traduise en une *Weltanschauung* cohérente, l'individu est appelé à en répondre dans la durée : "Une *Weltanschauung* est authentique lorsqu'elle renaît toujours à nouveau au cours des situations historiques

¹²⁰ L'homme et ses rapports au temps, *CPRA*, p. 201.

¹²¹ Bultmann exhorte à intégrer la souffrance dans cette vision de l'historicité. Il définit la souffrance comme "activité, lorsqu'elle est acceptation, patience." (*HE*, p. 122) La souffrance n'est pas qu'un subir, qu'un pâtir, qu'un comportement passif. Cette façon de voir reste incompréhensible à celui qui – à la suite de l'hellénisme et de la philosophie grecque – voit l'essence de l'homme dans la raison et non pas dans la volonté. Bultmann en déduit une vision de l'histoire comme "histoire des problèmes" : chaque situation historique connaît des problèmes que le présent doit résoudre.

¹²² La foi chrétienne et l'histoire, *HE*, p. 121.

¹²³ *Ibid.*, p. 124.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 125.

diverses et des épreuves."¹²⁵ Plus une *Weltanschauung* exprime l'historicité de l'être humain, plus elle est correcte. Elle ne peut jamais être une théorie scientifique objective propre à résoudre tous les mystères de la vie; on lui fait perdre son authenticité si on la déconnecte de la vie personnelle qui est le seul terrain où elle peut croître. Ainsi Bultmann peut affirmer massivement qu'il "ne fait pas de doute que c'est dans le christianisme, issu de l'Ancien Testament, qu'est apparue la meilleure compréhension de l'historicité de l'homme. On en a la preuve dans le fait que l'autobiographie est apparue pour la première fois dans le christianisme. La compréhension chrétienne de l'être humain est devenue celle de l'Occident et elle est demeurée vivante même après le divorce entre la philosophie et la religion, même après la sécularisation de la religion dans la philosophie moderne de l'existence, dont la forme extrême se trouve chez Sartre."¹²⁶

La foi me donne une nouvelle compréhension de moi-même, de ma liberté et de ma responsabilité. "Cela ne veut pas dire que la foi me dispense des décisions que réclame de moi chaque moment de l'histoire, cela signifie simplement que toute décision que je prends en tant qu'être responsable provient de l'amour. L'amour en effet consiste à être parfaitement disponible pour son prochain et cela n'est possible que si je suis libéré de moi-même."¹²⁷

7. Une éthique de l'intersubjectivité

L'éthique contient la dimension du mystère de l'autre : l'autre est inobjectivable au sens où il n'est pas celui qui va m'apprendre quelque chose sur l'essence de l'amour. Pour Bultmann, l'éthique est bien plutôt la réflexion sur l'acte que représente l'amour. Les questions centrales de l'éthique sont finalement toutes simples et en même temps infiniment subtiles : vais-je l'aimer ? Vais-je être aimé par lui ? Quelle sera *ma* et *sa* décision dans la rencontre qui nous rapproche ? L'éthique est l'exploration du mystère de la liberté de la rencontre, du mystère de la fragilité de l'amour où, s'il est authentique, je ne peux jamais prendre le pouvoir sur l'autre. Bienheureuse fragilité où l'autre me donne en quelque sorte à moi-même !

Dans la Bible, la liberté reçue par pure grâce n'est pas seulement liberté à l'égard de, mais surtout *liberté en vue de*. Si, comme on l'a vu, les notions de liberté et de responsabilité sont fortement individualisées chez Bultmann, ses articles recèlent des considérations sur l'éthique qui ouvrent à la dimension communautaire. Contrairement à l'hellénisme qui déduit les exigences morales d'une idée de la vertu orientée vers l'individu, dans la Bible, les *exigences morales* sont au contraire orientées vers la communauté. "Mais cette dernière n'est pas, comme la *polis* grecque, constituée par le droit : elle est donnée par l'histoire, dans laquelle chacun est lié avec son «prochain»."¹²⁸ Aux notions grecques de droit et de justice, la Bible ajoute celles de miséricorde et surtout d'amour qui n'apparaît pas comme une exigence morale chez les Grecs. Certes,

¹²⁵ La foi chrétienne et l'histoire, *HE*, p. 127.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 128. Je fais remarquer ici que Bultmann n'entre pas en matière sur la question de savoir quand situer précisément dans l'histoire de la pensée en Occident l'"invention" de ce genre littéraire. Je renvoie ici au débat Vouga – Vernant / Brown de la troisième partie (III. 3).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹²⁸ L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, p. 186.

l'amour est le moteur du désir de réaliser un Etat idéal, mais "l'amour, l'ἔρως est l'impulsion qui agit dans l'individu et qui – selon l'interprétation platonicienne – le pousse vers l'idéal, vers le perfectionnement de soi. L'amour n'est pas compris comme la puissance – qui relie le Je et le Tu – du don."¹²⁹

De nombreux écrits néotestamentaires, mais aussi la veine prophétique qui court tout au long de l'Ancien Testament partent de l'idée que le culte, les rites, les cérémonies, bref tout l'agir religieux ne justifient pas l'homme devant Dieu. C'est au contraire au travers de son comportement envers les autres qu'il reçoit son caractère propre. La loi est l'expression des exigences morales liées à l'être-avec de l'homme. Pour être pur devant Dieu, l'individu doit se conformer à ses exigences. Mais, et l'épître aux Galates l'a largement illustré, on peut aussi faire un mauvais usage de la loi en en faisant une fin en soi : au lieu de mettre la loi au service de l'autre, l'homme peut la mettre au service de son propre Je. Mon analyse de la partie précédente a, j'espère, mis en lumière que Paul ne dénie pas sa pertinence à la loi, mais qu'il insiste sur le fait que le commandement de l'amour du prochain contient toutes les exigences de la loi (Ga 5, 14). Or, la loi d'amour n'est pas une loi de raison. Pour la Bible, "l'autorité des exigences morales n'est pas fondée dans une loi de la raison mais dans la reconnaissance qu'elles constituent la présupposition d'une vie communautaire florissante."¹³⁰ Ce que l'homme doit faire ne lui est donc pas dicté par un idéal, mais par un commandement, celui d'aimer le prochain, quel qu'il soit. Ce commandement d'amour ne supporte aucune casuistique, il ne s'apparente pas à un principe éthique général dont on pourrait déduire des règles de vie, applicables de cas en cas. Au contraire, c'est chaque rencontre humaine, chaque relation établie avec l'autre qui réactive la responsabilité individuelle de l'être croyant. C'est à l'individu en tant qu'il est impliqué dans une rencontre de discerner, toujours à nouveau, ce que réclame le commandement d'amour. Le commandement de l'amour du prochain apparaît alors comme le lieu privilégié du développement de l'individualité.

L'éthique de Bultmann n'est rien d'autre qu'une éthique de l'amour. L'exigence de l'amour du prochain n'est pas un commandement qui s'ajouterait à d'autres, mais la détermination de l'être croyant (Gal 5, 6). Elle va au-delà des normes sociales ou des lois religieuses. Il s'agit d'une éthique de la situation au sens où elle s'exprime dans l'instant de chaque rencontre. Sur ce point, l'éthique du point de vue chrétien se différencie radicalement de l'éthique grecque, et particulièrement de l'éthique stoïcienne en vogue au début de l'ère chrétienne. Cette éthique stoïcienne comprend l'action morale par analogie avec l'action productrice de l'art ou du travail, c'est-à-dire comme action guidée en fonction d'un τέλος, d'un idéal à atteindre par l'entremise d'une τέχνη ou d'un ἔργον. La conception de l'agent moral s'apparente donc à celle d'un individu "artisan-artiste qui doit former sa propre matière."¹³¹ Dans cette conception, l'autre n'est pas le prochain compris dans sa radicale altérité de Tu, mais celui qui comme moi est "soumis à l'exigence de l'Idée. Je n'écoute pas son exigence mais celle de l'Idée et j'ai à le former en le conduisant à son τέλος, déterminé par l'Idée. Le Je et le Tu ne sont pas différents par principe."¹³²

¹²⁹ La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, *FC I*, p. 443.

¹³⁰ L'homme et son monde d'après la Bible, *FC II*, p. 187.

¹³¹ Le commandement de l'amour du prochain, *FC I*, p. 261. Cf. aussi note 2, p. 261.

¹³² *Ibid.*, p. 262.

Pour la foi chrétienne, l'action morale est soumise également à un "tu dois". Mais, en tant qu'obligation, l'action morale est conçue en vue de l'acte même, de l'accomplissement de l'action et non pas de son résultat. L'impératif est fondé sur une autorité à laquelle on ne peut pas poser la question du "pourquoi ?" ou du "dans quel but ?". Ce qui est bon, c'est "*l'acte même en tant qu'il s'accomplit*. (...). Si l'action a son sens dans son accomplissement, l'écart entre l'être et le devoir n'est pas comblé par la réalisation progressive d'un état idéal mais par *l'accomplissement même* de l'action : l'action, l'action seule est ce qui est dû."¹³³ Cette compréhension du commandement de l'amour du prochain implique que la tâche éthique est infinie, car son exigence se fait chaque fois réentendre dans l'instant de la rencontre intersubjective. Accomplir le commandement d'amour ne signifie pas atteindre un idéal moral et s'en satisfaire; l'accomplissement renvoie toujours et encore à l'autorité qui a fondé ce commandement et qui réclame la réponse de l'individu à chaque instant. D'autre part, l'action morale concerne les rapports d'homme à homme. Le commandement de l'amour du prochain s'inscrit "*sur le fond d'une relation originaire entre le Je et le Tu*."¹³⁴ Le "Tu" est le "prochain", c'est-à-dire celui qui est toujours déjà là; le Je, quant à lui, "est de prime abord un être-avec-l'autre (...)" et donc un être *historique* (*geschichtlich*), à la différence de l'être de la nature."¹³⁵ Toute éthique qui déchargerait l'individu de la question "que dois-je faire face à ce prochain concret que je rencontre ?", méconnaîtrait, selon Bultmann, l'existence humaine qui est fondamentalement structurée par le rapport originaire du Je et du Tu. Mais alors, si l'être humain n'est pas une matière qui doit être formée selon un idéal, mais un sujet historico-temporel auquel cette question est adressée à chaque instant, le commandement chrétien est-il une réponse toute prête à sa disposition ? Oui et non, répond Bultmann. Non, "en ce sens que l'amour n'est pas un résultat de l'action, une fin ou un idéal. Il n'est pas un *Was* mais un *Wie* de l'action."¹³⁶ Et oui, en ce sens que le commandement ne fournit pas pour l'action des principes généraux que je pourrais suivre une fois que je les connais : l'amour ne contient pas une œuvre à réaliser, mais "est au contraire une compréhension tout à fait déterminée de la relation Je-Tu – non une compréhension théorique mais une compréhension pratico-historique – et c'est ainsi qu'il dévoile le *Was* de l'action, c'est par ce dévoilement qu'il guide l'accomplissement de l'action."¹³⁷ La foi chrétienne ne propose pas de *notion* du prochain, pas plus qu'il ne comprend l'amour comme un principe éthique universel. L'amour n'est ni une vertu ni une qualité de l'homme, ni même encore un sentiment, mais "il est de prime abord une manière d'exister pour l'autre."¹³⁸

¹³³ Le commandement de l'amour du prochain, *FC I*, p. 259. "L'action directement morale est celle qui a immédiatement en vue l'homme ou l'humanité." *Id.* Il semble donc que Bultmann conçoive le commandement d'amour aussi en dehors d'une relation Je-Tu. Dans la confrontation entre Bultmann et Levinas qui fera l'objet de la sixième partie, il s'agira d'analyser ce que Bultmann entend par "avoir en vue l'humanité".

¹³⁴ *Ibid.*, p. 260.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 264. Malet commente en note : "Le *Was* (ou «ce que») désigne le contenu, le but de l'action morale. Le *Wie* (ou «comment») désigne un mode, une manière d'être, c'est-à-dire ici une compréhension aimante de la relation Je-Tu."

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 264-265.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 266.

Sur cette base, Bultmann estime qu'il n'existe pas d'éthique spécifiquement chrétienne¹³⁹, si l'on comprend par là une théorie universelle de l'obligation chrétienne. Ce qui est spécifiquement chrétien, c'est la liberté donnée par la foi en vue de l'amour : "*ama et fac quod vis*, aime et fais ce que tu veux" (Augustin). Une juste compréhension de l'amour est donc profondément reliée à une compréhension de soi spécifique. On ne peut comprendre l'amour qu'en se découvrant non pas comme sujet isolé ou être abstrait, mais comme individu aimé dans son être-avec-l'autre. L'individu ne peut recevoir l'amour que "*dans la foi. L'amour n'est visible que dans la foi en l'amour.*"¹⁴⁰ Pour opérer ce renversement, l'homme ne peut compter sur son être naturel, puisqu'une *décision* d'aimer ne serait déjà plus une décision d'*aimer* ! L'amour doit lui préexister : "La réception de l'amour en effet est elle-même un acte et cet acte présuppose la foi. Or je n'ai pas cette foi dans le prochain. Elle est toujours altérée et détruite en nous par la méfiance."¹⁴¹ Seule la foi en l'amour de Dieu pour soi peut fonder l'amour pour l'autre, peut me pardonner mon manque d'amour. "L'amour n'est donc possible qu'en vertu de la foi qui saisit le pardon des péchés offert par la parole de Dieu et qui se sait aimée dans ce pardon et libérée pour l'amour."¹⁴² (Ga 5, 6)

Qu'en est-il alors de la dimension politique d'une éthique aussi fortement orientée vers l'intersubjectivité ? Certes, Bultmann appelle de ses vœux la collaboration entre l'éthique d'inspiration chrétienne et l'humanisme pour faire front uni contre le relativisme et le nihilisme¹⁴³. Mais pour Bultmann, l'éthique, même si elle relie l'action politique à l'"anthropologie réaliste de la foi"¹⁴⁴, ne doit pas aboutir à un programme politique, mais en appeler à la responsabilité qui est par excellence individuelle. Contre la tentation de la politisation de la théologie, Bultmann estime que ce n'est la tâche ni de la théologie ni de l'Eglise d'édicter des règles politiques qui auraient un caractère d'obligation. Au contraire, il affirme massivement que l'être-au-monde du chrétien est une affaire individuelle au sens où "le croyant se sait responsable de la vie politique et il y agit avec la conscience d'une telle responsabilité."¹⁴⁵ Le jugement en la matière et la prise de décision sont personnels, car décharger l'individu de la responsabilité de sa décision propre ne rendrait nullement justice à la foi chrétienne.

8. La réflexion de Bultmann sur les notions de communauté et d'Eglise

"La communauté authentique est la communauté humaine, c'est-à-dire, en bref, la communauté de personne à personne, la communauté dans laquelle on vient à soi par le don que l'on fait de soi à l'autre."¹⁴⁶ Cette première citation de Bultmann sur la notion de communauté laisse entendre combien son anthropologie et son éthique influent sur son ecclésiologie. D'ailleurs, à première vue, il semble inapproprié de parler d'ecclésiologie

¹³⁹ Humanisme et christianisme (1948), *FC I*, p. 522.

¹⁴⁰ Le commandement de l'amour du prochain, *FC I*, p. 271.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Ibid.* Cf. à ce sujet les paragraphes 2. 3. 1. à 2. 3. 4.

¹⁴⁴ SCHMITHALS Walter, "Bultmann Rudolf", in : *TRE*, p. 395.

¹⁴⁵ Réflexions sur la situation actuelle de la théologie, *FC II*, p. 227.

¹⁴⁶ Formes de la communauté humaine, *FC I*, p. 656.

dans les articles de *Glauben und Verstehen*. Dans le prolongement de sa réflexion éthique sur l'être-avec de l'homme, Bultmann parle plus souvent de communauté que d'Eglise¹⁴⁷. En effet, selon lui, à partir du moment où un être humain entre en relation avec un autre, il fait émerger une communauté. Dès que l'humain se conjugue au pluriel, il entre dans l'aventure communautaire, et cela depuis la nuit des temps. Dans sa dimension d'humanité qui transcende toute appartenance particulière à un peuple donné, l'individu se voit adresser la question de sa socialité, c'est-à-dire de son insertion communautaire : "Le problème de l'homme moderne, qui a derrière lui le riche développement de l'individualisme, est de savoir comment se retrouver avec les autres dans une communauté qui ne soit pas une pure organisation mais une communauté véritable. Pour l'homme antique, et donc aussi pour l'Ancien Testament, la question – née avec les commencements de la vie historique et se posant dès lors sans relâche – est de savoir comment l'individu peut acquérir à l'intérieur de son peuple une existence propre, responsable. Elle est même de savoir dans quelle mesure il peut, voire doit, s'arracher et s'opposer à son peuple pour trouver son être propre, authentique."¹⁴⁸

La conception biblique de la communauté n'est pas, comme dans l'hellénisme, l'espace où se tissent des relations d'homme à homme basées sur l'émulation réciproque et l'éducation mutuelle dans le but commun de construire la *polis*. Elle est bien plus la communauté créée par l'*agapè*, l'espace communautaire où se tissent également les relations d'individu à individu, mais des relations où l'autre, le Tu, quel qu'il soit, est rencontré comme le prochain avec lequel le Je est appelé à partager les joies et les peines de l'existence. La véritable communauté humaine est ainsi constituée par tous ceux qui, dans l'histoire, obéissent à la loi de Dieu et non par "un peuple qui incarnerait un idéal rationnel de la vie communautaire."¹⁴⁹ L'idée sous-jacente à ces affirmations est qu'il n'existe pas d'idéal ou d'archétype de la communauté bonne, de la communauté à réaliser par l'effort de la raison. En ce sens, la notion de peuple de Dieu est ambiguë, car elle peut induire une conception idéale de la communauté à atteindre, une communauté de saints, soustraits au monde de par leur élection. Le Nouveau Testament voit certes le peuple de Dieu réalisé dans l'*Ecclésia*, mais celle-ci est "une grandeur paradoxale, c'est-à-dire une grandeur visible en tant que le peuple de Dieu est une communauté concrète d'hommes élus et appelés à l'intérieur de l'histoire, mais invisible dans son être véritable de communauté des «saints»."¹⁵⁰ J'y reviendrai à la fin de ce chapitre, mais ce qui me paraît ici important, c'est que par ce raisonnement Bultmann se montre très soucieux de dénier toute prérogative particulariste à un individu qui se croirait investi d'un surplus d'humanité par sa simple appartenance au peuple élu d'Israël ou à l'Eglise. L'élection ne dépend aucunement des mérites d'un individu ou de son origine (Ga 1, 14 et 2, 15), mais bien de la seule liberté gracieuse de Dieu. Elle ne fonde par conséquent aucun droit particulier, mais en appelle par contre à une plus haute responsabilité. Dans le même article, Bultmann prend comme exemple le passage-clé de Ga 3, 26-29 pour montrer comment Paul développe systématiquement l'idée selon laquelle ce n'est pas

¹⁴⁷ Il faut ici nuancer. Comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, deux articles portent spécifiquement sur la notion d'Eglise. Il s'agit de Eglise et Enseignement dans le Nouveau Testament, *FC I*, pp. 173-210 et de Les changements de la compréhension de soi de l'Eglise dans l'histoire du christianisme primitif, *FC II*, pp. 154-166.

¹⁴⁸ Adam, où es-tu ?, *FC I*, p. 487.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 493.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 493-494.

l'appartenance à un peuple historique qui détermine la relation à Dieu : à l'universalité du péché correspond l'universalité du don de la grâce en Jésus-Christ. Bultmann, toujours méfiant à l'égard de toute politisation de la foi, souligne que le but de l'apôtre n'est nullement d'établir un programme d'égalité politique et sociale. L'égalité est située au niveau de la destinée universelle de l'être humain "qui se réalise là où l'homme opère un retournement, c'est-à-dire reconnaît «en Christ» que son être véritable n'a pas son origine et ne trouve pas son accomplissement dans le monde des phénomènes, là où il prend conscience qu'il est sur terre comme un étranger de passage et que chacune des rencontres historiques (*geschichtlich*) dans lesquelles se déroule sa vie ici-bas lui pose la question de savoir s'il veut se décider pour ou contre le monde divin."¹⁵¹ Cette manière de voir comprend toutes les inégalités et les différences faites dans le monde visible comme provisoires, et surtout comme non déterminantes pour les relations intersubjectives. Il s'agit apparemment d'un détachement teinté d'ironie, mais cette attitude ne signifie pas un mépris pour les causes du monde. Les rapports avec ce dernier sont dialectiques – "que ceux qui tirent profit de ce monde [soient] comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe." (1Co 7, 31) –, et l'essentiel se joue toujours dans la décision pour le monde divin, décision qui elle-même se concrétise dans les décisions à l'égard du prochain.

On vient de voir que Bultmann situe la notion de communauté à plusieurs niveaux. Parlant du concept d'élection, Bultmann prenait ses distances par rapport à un premier type de communauté, celle issue de la nature. Sous toutes ses formes – couple homme-femme, famille, lignée, peuple –, ce type de communauté est fondé par l'éros naturel. Mais, aussi belles soient-elles, ces formes naturelles de communauté ne constituent pas encore la véritable communauté qui ne se situe pas pour lui sur le plan de la nature, mais sur celui de la volonté d'être un soi : "La volonté de devenir un soi est la présupposition de l'authentique communauté. Seuls en effet des hommes qui sont des personnes, c'est-à-dire des soi, peuvent vivre en véritable communauté. Mais cela signifie que la présupposition de l'authentique communauté est la volonté d'être libre et responsable, l'aspiration à la vérité, la disposition au sacrifice et au don, – et l'humour, en tant qu'il est la puissance qui permet de prendre de la distance par rapport à soi."¹⁵² Une fois de plus, ce passage permet de constater la place centrale que Bultmann accorde à l'individualité dans sa manière de concevoir les relations entre individu et communauté. De la même façon, il se montre méfiant à l'égard d'une seconde forme de communauté, celle née de l'histoire. Il vise ici particulièrement les communautés nationales : "L'histoire fonde aussi une communauté issue de la vie en commun, du travail fait en vue d'une tâche collective, de l'expérience partagée des bons et des mauvais jours (...), de la tradition qui conserve et transmet l'expérience historique, des formes successives prises par le droit et les mœurs au cours de l'histoire."¹⁵³ Marqué par l'histoire de son pays, Bultmann évoque surtout ce second type pour en dénoncer la forme pervertie, telle que le totalitarisme nazi l'a développée. En effet, si elle ne respecte pas la liberté individuelle, si elle dépersonnalise les individus dont elle est composée, si le On prend le pas sur le Je et le Tu, alors la communauté historique perd toute authenticité : "Une communauté historique n'est en effet authentique que si elle unit des hommes libres qui se donnent les

¹⁵¹ Adam, où es-tu ?, *FC I*, p. 498.

¹⁵² Formes de la communauté humaine, *FC I*, pp. 657-658.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 658.

uns aux autres et parviennent à être des personnes, des hommes qui aspirent à la vérité et à la responsabilité, au don de soi et au sacrifice.

L'authenticité de la communauté historique est menacée par la convention et l'organisation.¹⁵⁴ Bultmann ne doute pas que l'organisation, c'est-à-dire l'Etat, soit nécessaire pour gérer la pluralité des individualités au sein d'une société, mais "l'Etat perd complètement son sens quand il s'imagine devoir créer par l'organisation la communauté nationale qui est sa présupposition."¹⁵⁵ L'organisation permet d'assurer une sécurité maximale pour l'individu, mais si cela est au prix de la liberté et de la responsabilité individuelles, alors elle prend les traits démoniaques d'un Etat-Léviathan dont tout amour et tout humour sont exclus.

A l'heure des street-parades et des festivals géants, il est intéressant de découvrir la troisième forme de communauté que Bultmann analyse : celle fondée dans le monde idéal de l'art et de la science. Bultmann semble plus penser à la communion artistique perceptible dans un festival de musique classique que qu'à l'ivresse communautaire suscitée par les rassemblements artistiques de masse d'aujourd'hui. Mais sa critique me paraît toujours d'actualité. Il relève en effet avec humour que l'art peut très bien rassembler des gens qui ne font finalement que se croiser sans se rencontrer véritablement. Le danger d'isolement menace le *raver* ou le festivalier s'il ne voit dans l'art qu'une manière de fuir les problèmes de la vie commune. Le monde scientifique et académique, si friand de colloques savants et de prestigieux congrès, se voit lui aussi dépeint avec un humour décapant. Bultmann souligne que la communication autour d'un savoir ne signifie pas encore qu'il y ait une véritable communauté d'homme à homme. Il relève que le monde académique manque parfois singulièrement d'humour, au sens de la distance à l'égard de soi, en laissant se développer sa fâcheuse tendance à s'autoproclamer orthodoxie ! Selon lui, plus la science est "au service du problème de la vérité de l'existence humaine, au service de l'authentique compréhension de soi, plus la possibilité d'une communauté devient réalité."¹⁵⁶

Mais en fin de compte, ce rapide parcours à travers ces diverses formes de communauté amène Bultmann à affirmer la *racine religieuse de toute communauté humaine authentique*. Celle-ci est fondamentalement communauté de foi. Il reprend son argument initial en affirmant que "la raison en est que la véritable communauté ne peut exister qu'entre des hommes qui sont des personnes, qui sont un soi ou qui sont en route vers le soi. La raison en est que l'homme n'est jamais dans un état achevé parce que son Je n'est pas – telles des qualités, des connaissances ou des capacités acquises – une chose possédée mais se trouve toujours en avant de lui. Il n'est lui-même que dans une constante *ouverture* aux rencontres, que dans la perpétuelle *disposition* à se quitter lui-même tel qu'il vient dans son présent, à ne s'attacher à rien de ce qu'il a et est déjà."¹⁵⁷ La foi est donc magnifiquement décrite dans cet article comme une ouverture et une disponibilité de tous les instants. Mais ce qui frappe, c'est la prédominance de l'individuel dans la manière dialectique de concevoir la communauté, mais aussi le paradoxe qui se révèle à l'origine même de la communauté religieuse véritable : "la communauté avec Dieu, qui doit fonder la véritable communauté humaine, commence

¹⁵⁴ Formes de la communauté humaine, *FC I*, p. 658.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 660.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 663.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 664.

par arracher l'homme à toute communauté humaine et par le placer dans une radicale *solitude* devant Dieu."¹⁵⁸ Bultmann fait ici explicitement allusion à Luther et à Kierkegaard. Il se réfère à Luther qui, en cohérence avec la conclusion du second chapitre des Galates (2, 19-21), affirme que celui qui veut croire en Dieu le Créateur "doit être mort à tout, au bien et au mal, à la mort et à la vie, à l'enfer et au ciel, et confesser de tout son cœur qu'il ne peut rien par ses propres forces."¹⁵⁹ Bultmann met cette affirmation luthérienne en parallèle avec le nihilisme d'un Sartre ("La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir") et avec le "chemin du philosophe qui comprend le nihilisme – à l'école de Kierkegaard ou de Nietzsche – comme l'appel à passer du repos au mouvement, du sommeil à la veille."¹⁶⁰ C'est dans la solitude radicale chère au philosophe danois que l'homme peut trouver son soi. C'est ce savoir qui crée du lien et qui fonde ce que Bultmann nomme la "*communauté dans la transcendance*."

Bien sûr, en contexte chrétien, la foi connaît aussi la communauté des appelés : l'Eglise, l'*Ecclésia*. "Cette communauté est elle-même menacée de dégénérescence : l'Eglise qui est par essence invisible peut s'organiser en Eglise institutionnelle alors que, dans la mesure où elle se manifeste dans le visible, elle n'est jamais réelle que dans l'*événement*."¹⁶¹ La foi est donc d'abord ce qui individualise l'être humain devant Dieu, et c'est cette dynamique d'individualisation qui donne naissance à une communauté qui déborde l'espace ecclésial. La foi chrétienne doit conduire à une communauté de l'amour, non pas d'un amour général pour l'humanité, mais d'un amour pour le prochain concret, pour celui qui est toujours déjà là, à mes cotés et en face de moi : "(...) mais [que] celui qui est certain par la foi de l'amour divin se comprend et comprend sa communauté avec les hommes tout uniment par l'amour et [que] l'amour devient ainsi la puissance qui domine et qui régit sa vie. En lui permettant de se trouver, en le délivrant de lui-même, la grâce de Dieu l'a en même temps libéré pour le prochain. Ainsi la communauté fondée par la foi, par Dieu en personne *accomplit la visée et l'intention de toute communauté humaine*. On peut même dire que la foi dévoile la communauté cachée de tous les hommes."¹⁶²

Selon Bultmann, l'Eglise est avant tout la communauté responsable de transmettre et de vivre ce message dont le contenu essentiel se concentre autour d'une nouvelle compréhension de soi et d'une nouvelle possibilité d'existence. Critiquant ici un individualisme qui consisterait à penser que l'individu est à lui-même sa propre origine¹⁶³, Bultmann valorise le discours ecclésial et culturel qui ont un caractère performatif : ils n'informent pas, mais ouvrent à une nouvelle compréhension de soi. Le kérygme de l'Eglise contient aussi la communication de faits qui ont pour sens d'être des actes divins, des événements d'une histoire du salut, bref des faits eschatologiques qui échappent à l'investigation du monde comme donné. L'individu doit, pour recevoir ces événements comme des éléments propres à changer sa compréhension de l'existence, en avoir une précompréhension, c'est-à-dire les saisir dans la foi. Mais il ne s'agit pas des possibilités de compréhension dont l'individu disposerait subjectivement à sa guise : "Il

¹⁵⁸ Formes de la communauté humaine, *FC I*, p. 665.

¹⁵⁹ *Id.* Cité par Bultmann sans référence bibliographique.

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 666-667.

¹⁶² *Ibid.*, p. 667.

¹⁶³ Eglise et enseignement dans le Nouveau Testament, *FC I*, p. 178. Cf. particulièrement la note 1.

s'agit au contraire de *ma propre possibilité* que je ne puis saisir à partir de moi-même et à mon gré mais par laquelle je suis mis dans *une situation historique* (*geschichtlich*) et dans laquelle je me *choisis moi-même* et deviens par là un être nouveau.¹⁶⁴

Parallèlement à cette compréhension de l'Eglise à partir de sa vocation d'enseignement, Bultmann conçoit l'*Ecclésia* comme une communauté culturelle où l'on célèbre Dieu en accomplissant ainsi l'ordre reçu de lui. Elle est un fait eschatologique en ce sens que l'agir de l'homme y trouve son terme et que c'est Dieu qui y agit. Elle est événement eschatologique en tant qu'elle concrétise la nouvelle manière d'exister inaugurée par Jésus-Christ. L'Eglise est donc la communauté de ceux qui obéissent et qui se placent sous la loi, ce qui permet à Bultmann de souligner encore une fois que l'appartenance ecclésiale n'est ni naturelle ni automatique : il appartient à l'individu de se décider pour elle. Sa décision lui permet de participer à l'histoire du salut; la foi a donc, selon Bultmann, une dimension d'obéissance. En vertu de son lien avec le Christ, le croyant donne un sens nouveau à son existence, et dès lors, croire, c'est se trouver dans un nouvel ordre historique. Etre "en Christ" ne signifie pas entretenir un rapport personnel mystique avec le Christ, mais correspond à un fait eschatologique saisi dans l'obéissance et qui s'accomplit dans l'obéissance : son enjeu consiste à participer ou non à une nouvelle histoire où les rapports humains sont transformés. Cette communauté-histoire est une grandeur invisible au sens qu'elle n'est visible qu'à la foi et à l'obéissance qui permettent de saisir cette nouvelle possibilité historique.

Etre chrétien est donc un "acte de confession", mais "ce ne sont pas les individus qui par le baptême deviennent Christ (c'est-à-dire «divinisés» comme dans les mystères) mais au contraire *tous* deviennent *un* : «car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ» (Ga 3, 28). La possession de l'Esprit qui se manifeste dans l'extase n'est pas une fin en soi pour l'individu qui en jouit, elle est au contraire pour tous le signe de la nouvelle situation dans l'histoire du salut, à savoir que les chrétiens sont «fils» et non plus esclaves (Ga 4, 6s). La conception de Paul repose sur le fait qu'*il ne voit pas l'homme comme un individu isolé* qui a la libre disposition de lui-même, qui peut – au sens grec – avoir un nouveau commencement autonome et se former en œuvre d'art. Pour Paul *l'homme se trouve d'emblée et toujours dans une totalité historique* de laquelle il vient dans son présent et par laquelle il est déterminé. Cela ne signifie pas que Paul comprend le présent comme causalement conditionné par le passé, qu'il conçoit l'individu comme dépendant des «effets historiques», mais qu'il comprend l'homme comme un être qui s'est toujours déjà décidé à l'endroit du passé d'où il vient et qui est qualifié par cela même. D'après cette conception l'homme n'est pour ainsi dire jamais purement et simplement un soi (au sens où un Grec entendrait ce «soi»).¹⁶⁵

Enfin, il faut relever que Bultmann semble plus intéressé par la dimension eschatologique de l'Eglise que par sa dimension socio-historique. Elle est bien sûr aussi pour lui un phénomène historique, mais il s'attache particulièrement à l'analyser en tant que communauté eschatologique guidée par l'action déterminante de l'Esprit; en d'autres termes, ce qui l'intéresse, c'est la compréhension que l'Eglise a eu d'elle-même dans le Nouveau Testament¹⁶⁶. Dans l'article "Les changements de la compréhension de soi de

¹⁶⁴ Eglise et enseignement dans le Nouveau Testament, *FC I*, p. 182.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 189-190.

¹⁶⁶ BULTMANN Rudolf, *Theology of the New Testament*, New York, Charles Scribner's Sons, Part IV, The Development Toward The Ancient Church, pp. 95-118. Bultmann précise qu'il n'y a pas de contradiction

l'Eglise dans l'histoire du christianisme primitif¹⁶⁷, Bultmann dégage, du point de vue historique, trois compréhensions de soi successives¹⁶⁸ de l'Eglise dans le Nouveau Testament. Sa thèse générale, celle de cet article comme celle qu'il défend dans sa *Theology of the New Testament*, est la suivante : la transformation de la compréhension de soi de l'Eglise se caractérise par un glissement progressif du caractère transcendant de l'Eglise, de sa référence au futur de la parousie vers sa référence à des institutions présentes, qui médiatisent déjà les pouvoirs transcendants de la foi dans le présent. Bultmann relève que ce qui s'est fortement atténué, voire parfois perdu au travers de ce glissement, c'est le rapport dialectique entre présent et avenir, entre en deçà et au-delà, rapport qui fait partie selon lui de l'essence même de l'Eglise. L'Eglise doit rester une grandeur transcendante et donc provisoire; et Bultmann en appelle à une prise de conscience de cette perte de la tension eschatologique de la foi qui risque de la transformer en "Christian-bourgeois-piety"¹⁶⁹. Comme je l'ai déjà relevé, Bultmann ne nourrit pourtant aucun mépris à l'égard de la dimension historique, donc objectivable de l'Eglise. Cette dernière est présentée comme co-constituante de l'événement du salut. En effet, même si en tant qu'espace où se perpétue la proclamation de la Parole de Dieu l'Eglise a une dimension fondamentalement existentielle, elle est nécessaire pour communiquer une révélation qui n'est pas une réalité objective, mais une nouvelle compréhension de l'existence humaine. L'Eglise a un caractère de nécessité pour assumer dans la durée la subjectivité radicale de la foi chrétienne. Le retard de la parousie a sans doute conduit les communautés du christianisme primitif à s'institutionnaliser, ce que Bultmann considère comme un phénomène qui concerne toute société humaine qui cherche à durer dans l'histoire; mais il est simplement soucieux de rappeler que ses structures mondaines n'ont qu'une importance secondaire parce que son essence est avant tout eschatologique.

Cela étant posé, revenons aux compréhensions de soi de l'Eglise dans le Nouveau Testament. Bultmann en repère trois : la communauté eschatologique des Douze, la communauté sacramentelle d'inspiration paulinienne et l'institution du salut telle qu'elle apparaît dans les épîtres pastorales.

La communauté primitive des disciples de Jésus se comprenait comme la communauté de la fin des temps, comme le "petit troupeau" (Lc 12, 32), comme l'Israël authentique. Donc elle n'avait pas conscience de représenter une nouvelle religion. En tant que phénomène eschatologique, c'est-à-dire comme "*grandeur de l'Au-delà*"¹⁷⁰, la communauté primitive ne chercha nullement à se traduire dans des institutions. Elle allait pourtant être amenée à se poser deux questions : celle de son organisation pour durer dans le temps et celle de ses frontières. En effet, qui fait partie du véritable Israël ? S'agit-il seulement des Juifs, ou les païens qui reconnaissent Jésus comme le Messie

entre les dimensions sociologique et eschatologique de l'Eglise, mais bien un rapport dialectique. Cf. p. 98.

¹⁶⁷ Les changements de la compréhension de soi de l'Eglise dans l'histoire du christianisme primitif, *FC II*, pp. 154-166.

¹⁶⁸ Bultmann invite à ne pas comprendre cette succession de manière trop absolue : les trois compréhensions de soi repérables restent sous-jacentes les unes aux autres, et cela tout au long de l'histoire millénaire des Eglises chrétiennes.

¹⁶⁹ *ThNT*, p. 114.

¹⁷⁰ Les changements de la compréhension de soi de l'Eglise dans l'histoire du christianisme primitif, *FC II*, p. 155.

doivent-ils y être intégrés ? Et si oui, doivent-ils se faire circoncire? C'est tout le débat dont témoigne Ga 2, 1-10 sur lequel je ne reviens pas. Bultmann souligne que c'est la conception paulinienne qui a eu gain de cause et que cela marque le premier changement (mutation) de la compréhension de soi de l'Eglise : elle est désormais comprise comme la communauté sacramentelle inspirée par l'Esprit et à l'intérieur de laquelle les catégories humaines sont transcendées (Gal 3, 28). Le caractère transcendant ne concerne plus alors uniquement l'avenir, mais le présent de la communauté. L'Eglise, dans sa dimension universelle, est bien le véritable Israël (Gal 6, 16). A ce stade, il n'y a pas non plus l'idée de constituer une nouvelle religion : "L'annonce de la Parole appelle les hommes dispersés à s'unir en l'unique Communauté de Dieu et ne promet aux individus isolés ni le salut de leur âme ni l'immortalité, comme le font les religions de mystères. (...). En fait les communautés chrétiennes se sont naturellement aussi formées par l'association d'individus isolés. Mais dans leur compréhension de soi elles ne sont pas ce qu'elles paraissent : des corps visibles et empiriques; en elles se manifeste l'invisible Communauté de Dieu à laquelle elles sont «appelées» et toutes ces communautés isolées se rejoignent dans l'unique Eglise, en tant qu'une et identique, prend ici et là une forme visible. Cette Eglise existe avant chacun de ceux qui sont appelés à s'y intégrer."¹⁷¹ L'Eglise agit donc comme espace de démondanisation (c'est le sens que Bultmann donne au «en Christ» de Gal 3, 27). Il s'agit là du début d'un second changement dans la compréhension de soi de l'Eglise puisque celle-ci n'est plus seulement comprise comme le peuple de Dieu, mais comme le Corps de Christ, c'est-à-dire comme la "Communauté sacramentelle constituée par le sacrement et par les forces surnaturelles qu'il confère."¹⁷² Selon Bultmann, cette pensée sacramentelle va alors influencer sur la conception du salut de l'âme : on va passer progressivement à l'espérance de l'immortalité individuelle (eschatologie individuelle), ce qui fait se demander à Bultmann "si l'ordre juridique est conçu pour servir, pour régler ou bien pour constituer la Communauté."¹⁷³ Au vu de l'évolution perceptible dans les épîtres pastorales, il constate – et c'est le dernier changement décisif dans la compréhension de soi de l'Eglise – qu'assez rapidement cette dernière est devenue une *institution* du salut. Le rapport au monde s'en est trouvé profondément modifié : le caractère transcendant de l'Eglise n'est plus lié au seul futur, mais aussi au fait d'avoir dans le présent des "institutions qui procurent dès maintenant les forces de l'Au-delà et garantissent à l'individu son salut futur. La présence du salut a de ce fait perdu son caractère dialectique."¹⁷⁴

De son analyse et en lien avec mon thème, je retire le fait caractéristique que le souci du destin individuel a fini par l'emporter sur le souci de l'eschatologie universelle. Il faut souligner une sorte de paradoxe dans cette évolution : c'est lorsque l'Eglise s'institutionnalise et devient par là l'incontournable chemin du salut que l'individualisation de la question du salut se renforce ! C'est lorsque la foi chrétienne devient une nouvelle religion et que l'Eglise devient une grandeur historique que l'individualisation s'accroît, ce qui semble révéler à la fois le caractère individualisant

¹⁷¹ Les changements de la compréhension de soi de l'Eglise dans l'histoire du christianisme primitif, *FC II*, pp. 159-160.

¹⁷² *Ibid.*, p. 161.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 164.

de la foi chrétienne et la possibilité toujours présente d'une "prise de pouvoir" de l'Eglise.

9. Transition

Enfin, quelques mots en guise de transition. Je cherchais une logique pour déterminer si Bultmann peut être qualifié de théologien individualiste ou non. En fait, en maître de la dialectique, Bultmann apparaît comme un théologien lucide à l'égard du phénomène de l'individualisme, ce qui en fait un théologien sérieux et profitable pour mon projet. Une logique me semble être la suivante : lorsque Bultmann parle en systématicien des concepts partagés par l'humanisme et le christianisme, par la philosophie et la théologie, comme l'idée de liberté, il est clairement anti-individualiste au sens d'une critique du subjectivisme radical tel qu'il s'est développé dans le romantisme. Bultmann n'exclut pas la dimension individuelle mais la limite à la décision de l'instant, réponse à la parole justifiante de Dieu. Par contre, lorsqu'il fait œuvre d'éthicien (le commandement de l'amour, mais aussi chaque fois que la question du rapport à l'autre entre en jeu), Bultmann est clairement individualiste : rien ne peut limiter la responsabilité de l'individu face au prochain.

Il serait évidemment absurde de chercher, en s'appuyant sur Bultmann, à réhabiliter le terme d'individualisme en pensant pouvoir abroger le fantastique capital péjoratif que celui-ci a accumulé dans les milieux chrétiens. La désocialisation, l'affaiblissement des institutions et des liens d'appartenance, la précarisation des individus chargés tant et plus de la responsabilité d'eux-mêmes : tout cela constitue des avatars d'une certaine idéologie individualiste qu'on ne saurait passer sous silence. Dans le domaine de la théologie, Bultmann m'aide à clarifier sur quel terrain je veux tenter malgré tout une légitime revalorisation des forces vives de l'individualisme religieux. Mon désir est de mettre au service de l'individu contemporain un point de vue théologique positif sur l'individualisme, au même titre que moult intellectuels issus des sciences humaines ou exactes tentent de le faire. Si cette présentation de la pensée de Bultmann a pu contribuer un tant soit peu à clarifier les enjeux et à mettre en lumière autant les pistes productives que les dérives obsessionnelles que l'individualisme peut entraîner, alors je n'aurai pas travaillé en vain.

Je vais maintenant consacrer la partie V de ce travail à présenter la pensée d'Emmanuel Levinas sur la même question des rapports entre individu et communauté. C'est dans la partie VI que la théologie de Bultmann et la philosophie de Levinas seront confrontées de manière critique.

V. L'individualisme éthique dans la pensée d'Emmanuel Levinas

"Seul l'être humain a une destinée éternelle. Les collectivités humaines n'en ont pas. Aussi n'y a-t-il pas à leur égard d'obligations qui soient éternelles. Seul est éternel le devoir envers l'être humain comme tel."

Simone Weil

1. Introduction

1. 1. Remarques préliminaires

La diversité des sujets qu'Emmanuel Levinas a traités dans ses œuvres philosophiques majeures comme dans les nombreux essais qu'il a rédigés en lien avec l'actualité du XX^e siècle montre bien qu'il est possible d'emprunter plus d'une galerie pour pénétrer dans la mine d'or de son œuvre. Ce sont celles de la subjectivité pensée à partir du rapport à l'autre et de la responsabilité éthique individuelle qui y est associée que je me propose ici d'exploiter pour en extraire des filons propres à enrichir ma réflexion sur l'interprétation théologique de l'individualisme religieux découvert dans la pensée de Bultmann. A la suite de Pierre Hayat¹ auquel j'emprunte cette expression, il me semble en effet que la philosophie de Levinas offre les outils conceptuels pour penser un "individualisme éthique". L'idée qui sous-tend toute cette partie est que c'est dans cette approche individualiste des questions anthropologiques et éthiques que Bultmann et Levinas se rejoignent, et j'aimerais essayer de démontrer ici que faire dialoguer leurs deux pensées fournit une riche matière pour analyser les forces comme les faiblesses de l'individualisme contemporain dont le caractère complexe a été décrit dans la première section. Cette confrontation fera l'objet de la partie suivante.

Je souhaite présenter dans cette introduction le plan du chapitre (1. 2.), puis l'importance que revêt pour moi l'établissement de liens d'intertextualité entre la philosophie de Levinas et quelques œuvres littéraires (1. 3.). Il s'agira ensuite d'aborder la question de la présence des concepts d'individu et d'individualisme dans son œuvre et de présenter succinctement la thèse de Pierre Hayat (1. 4.). A la fin de cette partie introductive, je présenterai alors le corpus de textes sur lequel j'ai travaillé pour élaborer cette section (1. 5.).

¹ HAYAT Pierre, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Paris, Kimé, 1997 et "Une philosophie de l'individualisme éthique", préface à LEVINAS Emmanuel, *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4240), 1999, pp. 5-30 (1^{ère} éd. Montpellier, Fata Morgana, 1994).

1. 2. Structuration

Dans un premier temps, je présenterai les grandes lignes de la pensée de Levinas. Cette présentation de la pensée de Levinas va tenter de mettre en évidence les notions de subjectivité (Je), d'altérité (Tu) et d'Infini (Il) qui constituent les trois grands axes de son œuvre philosophique. En illustrant ce que signifie pour lui dire "je", je chercherai à montrer en quoi sa conception de l'éthique est très riche pour penser un individualisme éthico-religieux cohérent et légitime.

Dans un deuxième temps, c'est autour de l'analyse phénoménologique de la notion de visage que j'articulerai ma réflexion, un concept aux riches connotations métaphoriques dans lequel se concentre l'essentiel de la pensée levinassienne. Je proposerai d'utiliser le concept de visage comme clé herméneutique de la conception levinassienne de l'être humain en tant qu'être unique, ce qui correspond à ma définition de l'individu. Je tenterai de reprendre les acquis du paragraphe consacré à la présentation de la pensée de Levinas pour montrer en quoi la métaphore du visage est particulièrement éclairante et opérationnelle sur la question de l'individu.

La métaphore du visage me permettra ensuite de mettre philosophiquement en évidence le danger à la fois éthique et politique qu'il y a à définir les individus en fonction de leur appartenance à tel ou tel groupe plutôt qu'en lien avec ce qui les unit universellement : la nudité de leur visage. Elle mettra ainsi en lumière les relations mortifères qui lient revendication d'identité et logique d'exclusion et les dangers éthiques qui en découlent pour une communauté ou une société. J'aborderai donc la question du dépassement par Levinas lui-même de la pure dimension éthique de l'intersubjectivité pour accéder à la question du politique. Ses réflexions sur le Tiers et sur l'Etat fourniront matière à penser à nouveaux frais les relations entre l'individu et la collectivité.

Je m'attacherai, dans un cinquième chapitre, à analyser la compréhension levinassienne des notions centrales déjà étudiées chez Rudolf Bultmann, à savoir la liberté, la responsabilité et la temporalité; cela fournira la base pour faire dialoguer la philosophie de Levinas avec la théologie de Bultmann dans la partie suivante. Il s'agira de mettre en évidence l'interdépendance des concepts chez les deux penseurs, comme les différentes interprétations qu'ils en proposent. Les deux questions centrales qui animeront cette partie VI seront celle de la relation de précedence entre responsabilité et liberté et celle de savoir en quoi la subjectivité humaine transforme la manière de vivre sa temporalité.

1. 3. Dramatisation de la philosophie de Levinas au travers d'œuvres littéraires

Pour Levinas, la philosophie repose sur des expériences non philosophiques. Comme nous le verrons, Levinas emprunte des notions à la théologie, mais il privilégie également l'intertextualité et considère que des œuvres littéraires non religieuses sont elles aussi susceptibles de dire – autrement et parfois mieux qu'un langage purement conceptuel – le fond d'une pensée philosophique. Par leur statut de fiction, les œuvres littéraires rendent possible une communication indirecte qui peut favoriser l'impact pragmatique sur le lecteur. Celui-ci se voit offrir la possibilité de s'approprier existentiellement des idées philosophiques, car ces idées sont dramatisées, incarnées dans des personnages fictifs qui ne peuvent être soupçonnés de vouloir les communiquer

comme un savoir. Ces idées acquièrent ainsi plus facilement le statut d'expériences vécues et "parlent" au lecteur comme des possibilités existentielles ouvertes et offertes². Levinas est un amoureux inconditionnel des livres et du Livre; j'y reviendrai. Dans la mesure où les livres ont accompagné toute son existence et nourri son œuvre, il me tenait à cœur d'essayer de rendre hommage à la beauté et à la rigueur de sa philosophie en proposant au lecteur des interludes littéraires. Ce voisinage littéraire est à mon avis producteur de sens, en permettant à un concept difficile comme *l'il y a* ou à la métaphore du visage de résonner avec d'autres harmoniques que celles qu'offre l'approche philosophique. Ces détours par une autre manière de faire résonner les idées se situent dans la ligne de l'intertextualité conçue comme méthode phénoménologique pour rendre plus concrètes des notions difficiles à saisir pour des non-spécialistes. Tout au long de ce parcours, j'enrichirai donc ma présentation avec des textes littéraires tirés principalement du roman de Vassili Grossman, *Vie et Destin*³. Apparaîtront également des extraits de *La nausée* de Jean-Paul Sartre (1938), d'*Alexis Zorba* de Nikos Kazantzakis (1946), de *La Peste* d'Albert Camus (1947) et de *L'identité* de Milan Kundera (1997); autant d'écrivains penseurs qui partagent avec Levinas le même siècle et la même passion pour l'humain !

1. 4. Individu et individualisme : présence des concepts dans la philosophie de Levinas

Ce qui frappe en découvrant la philosophie de Levinas, c'est l'insistance quasi obsédante avec laquelle il pose la responsabilité individuelle comme fondement à la fois de la subjectivité et du rapport intersubjectif avec l'altérité de l'autre humain. C'est cet élément central et incontournable dans son œuvre qui permet de parler d'"individualisme éthique", expression que Levinas n'utilise lui-même que de manière marginale⁴, mais que reprend par contre Pierre Hayat de manière systématique et fort éclairante. Dans notre contexte contemporain où la forme particulariste et égoïste de l'individualisme contribue souvent soit à l'indifférence à l'égard de l'autre soit à se donner bonne

² Une telle perspective sur les idées dramatisées et l'impact pragmatique et éthique de la narration sur le lecteur a été thématisée par RICOEUR Paul dans "Le soi et l'identité narrative", in : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 167-198; "Approche de la personne (1990)", in : *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, pp. 203-221; "La fiction et les variations imaginatives sur le temps", in : *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 184-202.

³ GROSSMAN Vassili, *Vie et Destin*, trad. par A. Berelowitch, Paris, Julliard / L'Age d'Homme, 1983. Levinas a souvent exprimé son admiration pour Grossman, et particulièrement pour ce roman qui illustre la force de la "petite bonté sans idéologie" dont peut faire preuve l'être humain face à toute forme de déshumanisation. Cf. POIRIÉ François, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous ?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp. 133-135. Cf. aussi ROLLAND Jacques, "L'humain dans l'homme. Quelques notes", *Esprit*, Paris, juillet 1997, No 234, pp. 112-120. L'éditeur de Levinas rappelle que c'est de ce roman de Vassili Grossman que le philosophe a hérité l'expression d'"humain dans l'homme" qu'on rencontrera à plusieurs reprises dans ce chapitre. Pour les détails bibliographiques des autres ouvrages cités ici, on se reportera à la bibliographie générale, en fin de chapitre. Tous les extraits apparaîtront légèrement en retrait et dans une police différente pour en faciliter la lecture.

⁴ LEVINAS Emmanuel, *op. cit.*, p. 99 : dans une discussion au sujet de la critique de l'Etat, Levinas estime que "c'est la contradiction fondamentale de notre situation (...) que la nécessité simultanée et de la hiérarchie enseignée par Athènes et de l'individualisme éthique *abstrait* et quelque peu anarchique, enseigné par Jérusalem, pour supprimer la violence."

conscience au nom de principes universalistes abstraits comme le "respect de la différence", il me paraît urgent de revaloriser un individualisme éthique digne d'un humanisme "qui ne s'édifierait pas à la gloire de l'homme origine et but de lui-même, conquérant et sûr de lui, mais partirait de la confrontation du sujet individuel avec le visage de l'autre homme."⁵ L'individualisme de Levinas propose de redécouvrir le sens du "Tu" des commandements ou du "me voici" de la vocation. Il nous invite à reconnaître que personne ne peut me remplacer dans la responsabilité qui m'incombe face à l'individu de chair et de sang dont la souffrance me crie de l'accueillir. Sa philosophie exige qu'on ne se contente pas de *comprendre* l'autre, mais qu'on le rencontre *avec amour* comme un individu unique et irremplaçable. Car pour lui, il est interdit de parler "des" individus comme d'une masse indifférenciée : il n'y a jamais que cet individu-ci dont le visage m'appelle et me renvoie, comme dans un miroir, l'image de ma propre individualité. La philosophie de Levinas pose *la* question éminemment individualiste, au sens éthique du terme, question que résume cette exhortation du Talmud à saisir l'occasion de l'instant de la rencontre : si ce n'est pas moi, alors qui ? Si ce n'est pas maintenant, alors quand ?

Cela dit, même si je m'assigne comme tâche de dégager la pertinence de l'expression "individualisme éthique" et le souci levinassien de penser philosophiquement l'humain comme individu au sens où je viens de l'évoquer, il faut bien reconnaître que les termes d'individu et d'individualisme apparaissent relativement peu et sont connotés de manière très nuancée par Levinas.

Concernant l'individu et l'individualité tout d'abord, j'ai repéré dans une de ses œuvres religieuses – et c'est là que se révèlent le plus clairement les réticences de Levinas face à la modernité – une acception clairement négative de ces notions. Levinas parle de la tendance ontologique de chaque être à se donner priorité sur l'autre comme du "mauvais penchant qui serait le déploiement passionnel des êtres dans leur individualité même; dès lors les uns *contre* les autres : lutte pour la vie ! Et la personne humaine – la seule qui soit capable de s'opposer à son mauvais penchant, de maîtriser en soi-même l'individu, d'une force, ainsi plus forte que toutes les forces, d'une force qui définit le fort."⁶

Cela s'explique vraisemblablement par le rapport critique que Levinas entretient avec les sciences humaines, et la sociologie en particulier. Or, je rappelle que la famille lexicale forgée autour de la notion d'individu est particulièrement utilisée dans le champ sociologique que j'ai retenu comme interlocuteur privilégié pour analyser l'extériorité du phénomène individualiste dans le monde moderne. Levinas s'intéresse quant à lui à l'intériorité du phénomène, ce qui explique pourquoi le vocabulaire auquel il recourt relève plutôt du champ de la psychologie : il parle ainsi d'individuation plutôt que

⁵ HAYAT Pierre, *op. cit.*, pp. 15-16 : c'est ce type d'individualisme qui récuse "l'individualisme de l'être". Ce dernier s'inspire de Spinoza, comme nous le verrons dans le second chapitre de cette partie.

⁶ LEVINAS Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996, p. 58. J'interprète cette distinction entre individu et personne comme le reflet de la méfiance levinassienne à l'égard des sciences humaines et de leur vision de "l'homme dit moderne – cet homme libre ou cet homme très occupé" (*ibid.* p. 82). Cela dit, je maintiens, contre Levinas, la pertinence et le caractère opérationnel de la notion d'individu pour penser l'individualisme contemporain. A mon sens, vouloir absolument utiliser le concept de "personne" plutôt que celui d'"individu" sous prétexte qu'il "sonne" plus humaniste ou plus chrétien, c'est un peu comme si on évitait de parler de "Dieu" pour n'évoquer que le "Seigneur" ou le "Père qui est aux cieux", sous prétexte que le terme "Dieu" est un concept neutre utilisé par les philosophes !

d'individualisation, car ce qui l'intéresse, c'est la question de savoir comment l'humain émerge en l'homme en tant qu'unique, comment sa conscience, son psychisme, son *moi* accèdent à la subjectivité (on le verra, ces expressions du vocabulaire psychologique sont fréquentes chez Levinas). Sans mépriser le social – nous verrons dans le quatrième chapitre l'importance qu'il accorde au politique, à l'Etat et à ce qu'il appelle le Tiers –, Levinas concentre sa réflexion sur la première socialité, celle qui émerge du rapport éthique intersubjectif, du face-à-face avec l'autre homme. Dans le face-à-face éthique, l'individu est l'unique; dans la socialité au sens politique, il est aussi individu d'un genre, car la collectivité humaine, de par le devoir de justice qui lui est assigné, oblige à penser l'autre homme comme un semblable : il est alors un individu au sens quasi biologique du terme puisqu'il est compris sous un genre.

Dans ses analyses de la subjectivité, Levinas se rapproche de l'acception kierkegaardienne de l'individu en parlant de l'unicité de l'être humain (*der Einzelne*) plutôt que de son individualité (*das Individuum*). Pour mémoire, je rappelle que Bultmann ne me semble pas accorder la même importance à cette distinction et utilise indifféremment les deux concepts pour désigner la même réalité. Le point central de sa conception de la subjectivité réside dans le postulat de l'impossibilité de concevoir une subjectivité sans intersubjectivité. Et sur ce point, Levinas est très proche de Bultmann qui aurait, j'imagine, souscrit à cette affirmation : "Le «je» humain n'est pas une unité close sur soi, telle l'unicité de l'atome, mais une ouverture, celle de la responsabilité, qui est le vrai commencement de l'humain, et de la spiritualité. Dans l'appel que m'adresse le visage de l'autre homme, je saisis de façon immédiate les grâces de l'amour : la spiritualité, le vécu de l'humanité authentique."⁷

En conclusion de ce point, il me semble qu'en rattachant la notion d'unicité de l'individu à celle de responsabilité et en soulignant le caractère irremplaçable de l'existence de chacun, la philosophie de Levinas offre une réflexion philosophique extrêmement féconde pour exprimer le *sentiment de sa vie comme unique*, si fondamental pour accorder du sens à l'existence individuelle et si important aux yeux de mes contemporains. Ce sentiment est magnifiquement exprimé par ces deux extraits de Grossman et de Kazantzakis :

"Et le sentiment de sa vie à elle [celle de Sofia Ossipovna, une Juive russe qui s'apprête à mourir dans une chambre à gaz], de la vie qu'elle, et personne d'autre, avait vécue, dissimula un bref instant le présent : le bord du gouffre.

Le plus terrible des sentiments ! On ne peut le transmettre, on ne peut le faire partager à l'être le plus proche, femme, mère, frère, fils, ami, père, il est le secret de l'âme, et l'âme ne peut, même si elle le désire ardemment, révéler son secret. L'homme emporte avec lui le sentiment de sa vie, il ne le partage avec personne. Le miracle d'un individu dont la conscience, dont l'inconscient réunissent tout le bien et tout le mal, le risible, l'attendrissant, le honteux, le pitoyable, le timide, le craintif, le tendre, l'étonné, tout ce qu'il a vécu depuis l'enfance et jusqu'à la vieillesse est dans ce sentiment unique, muet et secret de son unique vie." *Vie et Destin*, p. 512

"De nouveau retentissait en moi, avec le cri des grues, le terrible avertissement que cette vie est unique pour l'homme, qu'il n'y en a pas d'autre et que tout ce dont on

⁷ LEVINAS Emmanuel, "Entretien avec Roger-Pol Droit", in : *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4296), pp. 181-182.

peut jouir, c'est ici qu'on en jouira. Il ne nous sera donné, dans l'éternité, aucune autre chance.

Un esprit qui entend cet avis impitoyable – et en même temps si plein de pitié – prend la décision de vaincre ses mesquineries et ses faiblesses, de vaincre la paresse, les grandes espérances vaines et de s'accrocher, tout entier, à chacune des secondes qui fuient à jamais." *Alexis Zorba*, p. 193.

Je me sens très proche de cette manière de voir et la considère comme la meilleure définition de ce qu'est vraiment un individu humain : comme celui que je suis appelé à devenir, comme ce Je auquel je ne saurais me dérober, comme celui à la place duquel nul autre individu ne peut répondre.

1. 5. Présentation des ouvrages consultés

Pour dégager de sa pensée des éléments propres à stimuler ma réflexion sur l'individualisme, je me concentrerai ici principalement sur quatre ouvrages. Au risque d'alourdir la présentation, j'ai tenu à intégrer des citations à ma présentation pour permettre au lecteur d'accéder directement à la prose si particulière de Levinas.

J'énumère ici ces quatre ouvrages dans l'ordre chronologique de leur rédaction et non pas de leur édition : *Le temps et l'autre* (1979), qui restitue le contenu de quatre conférences présentées au Collège philosophique, véritable laboratoire de la pensée, dans les années 1946-47; un chapitre de sa seconde thèse de doctorat *Totalité et Infini*, intitulé "Le visage et l'extériorité", (1961)⁸; *Humanisme de l'autre homme*, un ouvrage qui rassemble trois textes rédigés entre 1964 et 1970; et enfin, *Dieu et l'onto-théo-logie*, qui reproduit le cours que Levinas donna à la Sorbonne durant l'année académique 1975/76 et où il analyse les idées essentielles qui seront présentées dans *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). Comme cela avait été mon souci dans le chapitre sur Bultmann, je souhaite ainsi suivre l'itinéraire d'une pensée qui se développe durant tout une existence. Pour des raisons de limitation, j'ai dû faire l'impasse sur un ouvrage central de Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) où il reprend en les amplifiant les thèses de *Totalité et infini*. En plus de la littérature secondaire dont l'aide m'a été précieuse pour me familiariser avec la philosophie de Levinas, je m'inspirerai également des textes suivants⁹ :

⁸ Pour les premières éditions : LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972; *Dieu et l'onto-théo-logie*, in : *Dieu, la mort et le temps*, texte établi et annoté par ROLLAND Jacques, Paris, Grasset, 1993; *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979. Toutes les citations de ces quatre textes centraux sont tirées de l'édition du Livre de Poche : *TI*, Paris, 1998, coll. biblio essais No 4120; *HAH*, Paris, 1996, coll. biblio essais No 4058; *DOT*, Paris, 1997, coll. biblio essais No 4205, à l'exception de *TA*, réédité à Paris par les éditions Quadrige / PUF en 1998. Afin d'alléger quelque peu le système de notes et contrairement aux références à d'autres auteurs, celles des textes de Levinas ne seront dorénavant plus précédées de son nom; elles seront citées à l'aide des abréviations conventionnelles dont la liste complète se trouve en fin de chapitre, et sans les détails bibliographiques, à part la pagination. Je profite ici de remercier Jacques Rolland et Pierre Hayat pour leur remarquable travail de réédition d'une grande partie de l'œuvre d'Emmanuel Levinas dans des collections de poche, pratiques, soigneusement annotées et très abordables financièrement ! Levinas a publié la quasi totalité de ses ouvrages philosophiques dans la petite maison d'édition Fata Morgana dont les volumes sont parfois difficiles à se procurer aujourd'hui.

⁹ Pour les détails bibliographiques, cf. la bibliographie générale.

Liberté et commandement (1953)

"Principes et visages" (1960), in : *Les Imprévus de l'histoire*, pp. 145-148

"La laïcité et la pensée d'Israël" (1960), in : *Les Imprévus de l'histoire*, pp. 153-173

Ethique et Infini (1982), entretiens avec Philippe Nemo

"De l'utilité des insomnies" (1987), in : *Les Imprévus de l'histoire*, pp. 177-180

"Entretien avec Roger-Pol Droit" (1992), in : *Les Imprévus de l'histoire*, pp. 181-187

Nouvelles lectures talmudiques (1996)

Par leur brièveté, leurs liens avec des sujets politiques ou leur statut d'entretien, ils présentent le grand avantage de rendre la pensée de Levinas plus facile d'accès et plus concrète.

2. Contexte philosophique et thèmes fondamentaux de la pensée de Levinas

2. 1. Ancrage historique

Levinas aimait souligner qu'une pensée philosophique repose forcément sur des expériences pré-philosophiques. Celles qu'il a lui-même vécues et qui ont influencé sa pensée ont été principalement de trois ordres : expérience historique, au travers du terrible destin du peuple juif pendant le XX^e siècle; expérience littéraire, par la découverte des livres et particulièrement de ceux des grands auteurs russes comme Fédor Dostoïevski et Vassili Grossman, pour ne citer qu'eux; et enfin expérience spirituelle, par la lecture assidue de la Bible et du Talmud. Levinas est né en 1906 – la même année qu'Adolf Eichmann ! – dans une famille juive de Lituanie, au sein d'un "monde où la religion dans ses manifestations essentielles, était présente comme forme collective."¹⁰ Echappant au drame de la Shoah alors que presque toute sa famille y perdra la vie¹¹, Levinas – habité par la conviction que la philosophie a à répondre de cette histoire – va traverser un siècle marqué par la déshumanisation la plus totale : elle a attesté la monstruosité et la barbarie dont les humains sont capables ! Or, depuis Hegel et Marx, l'homme se définit philosophiquement dans son rapport à l'histoire et non plus seulement au cosmos. Pour bien la comprendre, il s'agit donc de lire son œuvre dans le cadre de ce XX^e siècle marqué par la haine envers l'autre homme, une haine incarnée collectivement dans les totalitarismes de tout poil. Dès les années 30, Levinas a témoigné d'une lucidité prophétique en analysant les fondements idéologiques du

¹⁰ POIRIÉ François, *op. cit.*, p. 66. Levinas relève aussi qu'il est tout naturellement entré en contact avec une religion paisible, au sens où elle donnait son rythme à la vie quotidienne et sociale, un peu comme le christianisme de l'époque où l'Eglise occupait encore, *de facto*, une place centrale dans la société.

¹¹ Ce "salut", Levinas le doit à l'uniforme militaire de l'armée française qui lui permettra de passer toute la guerre dans un stalag. Protégé par les conventions de Genève en tant que prisonnier de guerre, il travailla dans un commando de travail constitué de militaires juifs. A noter aussi que c'est là que Levinas a vécu une forme de rencontre du christianisme qui l'a profondément et positivement marqué : celle qu'il a vécue au travers du visage de "l'homme de confiance du stalag", un certain abbé Pierre (sans rapport avec un illustre homonyme !) qui savait si bien, selon ses dires, restaurer dans les prisonniers "la conscience de leur dignité". Cf. POIRIÉ François, *ibid.*, pp. 84-87.

nazisme et du totalitarisme¹²; mais, bien qu'à l'évidence il soit marqué personnellement par la Shoah, ses analyses concernent tout autant les horreurs du stalinisme que les génocides arménien, cambodgien, rwandais ou bosniaque, sans oublier bien sûr les avatars d'une forme d'individualisme qui conduit à nier le visage des autres ! La déshumanisation extrême à laquelle nous avons assisté et qui guette encore notre civilisation aujourd'hui oblige la philosophie à se confronter au nihilisme et à l'anti-humanisme et, plus largement encore, elle la somme de répondre de la crise morale dans laquelle ces barbaries ont plongé la modernité. Cette tâche qui incombe à la philosophie fait partie des devoirs dus aux disparus de la Shoah, car faire de la philosophie dans l'indifférence à l'égard des horreurs que le siècle a vécues a, pour Levinas, quelque chose d'inconvenant et d'immoral¹³. Cette tâche est donc pour lui un impératif moral et elle revêt un caractère d'urgence. A ce titre, elle autorise à condamner comme scandaleux tout recours à la "tranquillité de la théodicée" pour tenter de justifier le mal et la souffrance : "la tentation de déclarer qu'il y a prescription"¹⁴ doit être résolument repoussée. Il s'agit au contraire de vivre et de penser avec la certitude du mal toujours possible et d'exiger de soi tout ce qui permet de l'empêcher. Plus encore : pour Levinas, des valeurs cardinales de la philosophie occidentale comme le souci spirituel, l'amour de l'art ou la quête du savoir n'ont pas empêché l'inhumanité. La culture d'une Europe marquée par des siècles de christianisme n'a pas su quoi opposer à la barbarie nazie.¹⁵ Dès lors, les questions inévitables de la philosophie doivent être pour Levinas : que faut-il à l'homme pour être humain ? Quel est le statut d'un sujet tué, nié et mutilé ? L'histoire occidentale est-elle désertée par toute transcendance ? Quel est le sens de la souffrance des millions de victimes de la barbarie ? Des questions également adressées à la théologie, comme Hans Jonas, un autre philosophe juif de ce siècle, n'a pas manqué de le rappeler avec force.¹⁶

2. 2. L'éthique comme philosophie première

La réponse au drame de la modernité tient pour Levinas dans l'élaboration d'une philosophie du *pour autrui*, d'une pensée qui ne cède rien à l'inhumain ni surtout à ses justifications au nom de l'Etat ou de l'histoire. Mais Levinas est conscient de ce que la culpabilité peut avoir de stérile lorsqu'elle ne s'accompagne pas d'une redécouverte des potentialités éthiques de l'être humain. La culpabilité doit se vivre comme un surcroît d'exigence face à soi-même, comme un appel infini adressé à celui qui est encore dans le

¹² *QRPH* (1934), *DE* (1935). Dans ces deux ouvrages d'avant-guerre, Levinas va commencer d'étayer l'une de ses thèses principales, à savoir la prééminence de l'éthique sur l'ontologie. Il est important de souligner que la découverte de l'éthique comme philosophie première date d'avant la Shoah. Cette découverte n'est en ce sens pas seulement une réaction à la terrible catastrophe, mais l'option philosophique fondamentale qui va orienter toute l'œuvre de Levinas. Cf. à ce sujet les remarques de ROLLAND Jacques, *art. cit.*, p. 119.

¹³ "Les morts sans sépultures dans les guerres et les camps d'extermination accèdent à l'idée d'une mort sans lendemain et rendent tragi-comique le souci de soi et illusoire la prétention de l'*animale rationale* à une place privilégiée dans le cosmos et la capacité de dominer et d'intégrer la totalité de l'être dans une conscience de soi." *HAH*, pp. 73-74.

¹⁴ CHALIER Catherine, *Levinas, L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 46.

¹⁵ CHALIER Catherine, *ibid.*, pp. 17-19.

¹⁶ JONAS Hans, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot & Rivages, 1994.

monde des vivants. Le constat du drame n'invite donc pas à désespérer de l'homme, mais à l'éveiller au sens d'impératifs moraux. C'est dans cet éveil que réside la raison d'être de la philosophie. C'est à partir de ce postulat que Levinas critique la tradition philosophique occidentale qui s'est laissée obséder par l'ontologie et sa quête de l'être. "A la suite de Spinoza, Levinas nomme *conatus*, ou persévérance dans l'être, cet effort pour conserver et accroître son être qui constitue la marque de tout ce qui vit."¹⁷ Mais, contrairement à Spinoza pour lequel cette tâche d'être est la plus haute destinée de l'homme et le signe d'une vie sage, Levinas y situe la source d'une rivalité constante et génératrice de malheur, car cette persévérance dans l'être ne fait que placer les existences sous le sceau de la violence et de la guerre. Elle se vit trop facilement dans l'oubli du mal qui persiste et est donc contraire à la sagesse elle-même. Pour l'illustrer, Levinas cite souvent la formule de Pascal : "Ma place au soleil, voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre !".

Face à une telle affirmation, on a envie d'opposer à Levinas l'objection du réalisme : dans les faits, les hommes recherchent leur propre avantage et peinent à s'aimer les uns les autres ! Alors quoi ? Levinas ne cherche nullement à contester ce qui apparaît, à chacun et de manière évidente, comme une loi de la nature¹⁸. Il en conteste simplement la validité dans le domaine de la culture, signe spécifique de l'humain. Or, dans ce domaine de la culture, l'humanisme qu'il veut défendre au nom de l'éthique est précisément mis en crise par des interprétations attestatrices du principe du *conatus essendi* : par exemple, dans la biologie darwinienne, il s'apparente à la loi de survie du plus fort, loi qui, selon certains, régit indifféremment le règne animal et la société des hommes; affirmation anthropologique que semble confirmer massivement la psychanalyse dans son effort de mise en évidence de l'instinct naturel du Ça pour le pouvoir et la possession. L'éthique est, en ce sens, "contre nature", mais cela n'implique pas qu'elle soit irréaliste ou irréaliste : toute la philosophie de Levinas plaide en faveur du véritable sens que l'éthique confère à la réalité. Levinas ne prétend donc pas faire l'économie de la dimension de nature, ni même la condamner en soi. Au contraire, toute sa philosophie va tenter d'analyser les implications du principe du *conatus essendi* sur les relations entre les hommes et proposer un nouveau sens à l'humain. Il propose une refonte de l'idée même d'humain au creuset de l'éthique; l'être humain est un animal irrationnel, un être capable d'une "absurdité ontologique" : accorder la première place à l'Autre ! Et c'est cela qui fait sa hauteur. Levinas élabore sa philosophie en partant de l'éthique; il part donc de ce que les hommes devraient et pourraient être, plutôt qu'en fonction de ce qu'ils sont. Ce qui fait problème à ses yeux, ce n'est pas par conséquent la nature des hommes, mais qu'ils se contentent de ce niveau-là de réalité ou que, plus

¹⁷ CHALIER Catherine, *op. cit.*, p. 47.

¹⁸ BARJAVEL René, *La faim du tigre*, Paris, Denoël, 1966. Barjavel, auteur connu surtout pour ses romans de science-fiction, écrit dans cet essai une formule qui caractérise bien le *conatus essendi*, cette préoccupation fondamentale de tout être particulier pour lui-même que Spinoza a élaboré philosophiquement dans son *Ethique* : "La matière vivante ne semble pas avoir d'autre raison d'être que de s'étendre dans l'espace et se perpétuer dans le temps. Les espèces et les individus chargés d'assurer cette double expansion n'ont aucune possibilité de se soustraire à leur devoir, leur existence est aussi roidement tendue par lui que le fil à plomb par la pesanteur. Même si le vent l'émeut, il revient toujours à la verticale, et c'est toujours autour d'elle qu'il balance." (p. 14) Cette lutte constante pour la vie, le fait de s'accrocher à leur existence, valable pour l'ensemble des vivants, posent la question de la spécificité humaine au sein du vivant. A l'"essentielle dureté" de la matière qui est fermeture et choc, qu'a donc l'homme à opposer ?

grave encore, ils prennent conscience du caractère mortifère du *conatus essendi* et n'aspirent pourtant qu'à y retourner ! Ce point mérite d'être souligné pour ne pas cantonner Levinas dans une sorte d'angélisme utopiste et de le considérer comme un humaniste optimiste et naïf. Il n'exprime aucune nostalgie douceuse d'un soi-disant âge d'or où les hommes se seraient aimés et respectés, mais il refuse dans le même temps de concéder à la guerre, au conflit, à la lutte de chacun contre chacun, bref à l'égoïsme ontologique le privilège de l'origine de l'humain. Car, pour lui, ce qui est à l'origine, c'est la relation interhumaine, c'est la fantastique possibilité de sortir de soi et de faire place à l'autre. Et s'il faut absolument fonder un ordre qui soit encore plus originel que la relation éthique, alors je crois que Levinas serait prêt à parler de Bonté originelle ou de Bien primordial, comme le chante l'un des refrains du récit de la Création en Genèse 1 (Gn 1, 10; 12; 18; 21; 25; 31). S'il n'y a chez lui aucune nostalgie d'un âge d'or, il n'y a pas plus rejet du Bien vers la fin de l'histoire humaine. Le Bien n'est pas un idéal à atteindre, une utopie eschatologique : au *commencement* était le Bien !

Levinas formule une affirmation qui reflète toute l'orientation de son œuvre philosophique : c'est l'éthique et non l'ontologie qui constitue le "présupposé de toute Culture et de toute signification"¹⁹ : l'éthique est la "philosophie première"; le lieu originel de la philosophie est "à rechercher dans les dimensions de l'humanité de l'homme."²⁰ Ce passage de l'ontologie à l'éthique, on l'a dit, est exigé par le constat que la seule intelligence mise au service d'idées, aussi belles soient-elles – je pense ici à celles du Bien et du Vrai –, ne suffit pas à assurer l'humain dans l'homme. La philosophie travaille certes avec des notions universelles, mais elle manque son but lorsqu'elle prétend en rester là et faire l'économie des individus de chair et de sang qui vivent dans ce monde : à une philosophie conçue exclusivement comme "amour-de-la-sagesse", Levinas préfère une "philosophie comme amour de l'amour", une philosophie résolument tournée vers l'éthique. Mais il s'agit ici de bien distinguer l'éthique de la morale. Si l'on identifie l'éthique à la morale comprise comme une série de règles concernant les comportements sociaux, si donc l'on réduit l'éthique à un savoir-vivre, alors on passe à côté de ce que Levinas entend par éthique. A ses yeux, elle n'est absolument pas une sorte de complément moral à l'être, mais bien le sens même de l'être ou, pour le dire en d'autres termes, l'être révélé dans sa vérité au cœur de la relation interhumaine. Pour clarifier la distinction que Levinas opère entre éthique et morale, disons qu'elle se situe là où la rencontre intersubjective de deux individus accède à une dimension sociétale par la prise en compte d'un troisième individu, le Tiers : pour élaborer une pensée du face-à-face interindividuel, Levinas se situe dans l'éthique; à partir du Tiers, qui existe de toute manière en plus du face-à-face interindividuel, s'ouvre la dimension de la morale au sens où je viens de la définir; loin d'être méprisée, elle est donc considérée comme une prolongation de l'ordre éthique dans les échanges quotidiens au sein d'une société.

"Il [Levinas parlant de lui] se demanda alors, si à l'amour de «l'amour-de-la-sagesse», si à l'amour qu'est la philosophie venue des Grecs – n'était chère que la certitude des savoirs investissant l'objet ou la certitude plus grande encore de la réflexion sur ces savoirs; ou si cette sagesse aimée et attendue des philosophes

¹⁹ *HAA*, p. 58.

²⁰ *AT*, p. 28.

n'était pas, par-delà la sagesse du connaître, la sagesse de l'amour ou la sagesse en guise d'amour. Philosophie comme amour de l'amour. Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme !" 77, préface à l'édition allemande (janvier 1987), p. IV.

Voilà la première grande intuition philosophique de Levinas, une intuition éthique qu'il ne va cesser de développer dans toute son œuvre en cherchant une sortie hors de l'emprise de l'être pour découvrir, dans la rencontre avec le visage de l'autre, la voie pour que l'humain advienne en l'homme; une voie, on le verra, qui se situe à la frontière entre l'éthique et la métaphysique.

2. 3. Les racines intellectuelles : Husserl et Heidegger

La culture philosophique de Levinas est impressionnante et nombreux sont les penseurs sur la philosophie desquels il arc-boute les développements de sa propre philosophie. Il a hérité son intérêt pour la question de la temporalité de Bergson auquel il vouait une grande admiration, l'estimant trop mal et trop peu connu dans le monde philosophique contemporain. Il ne cachait pas sa sympathie pour Jean-Paul Sartre dont il n'admirait pas uniquement l'œuvre philosophique, ouverte à l'éthique et à l'engagement politique, mais également la vitalité et la générosité humaine; il a notamment été très impressionné par le fait que Sartre ait refusé le prix Nobel de Littérature en 1964. On verra apparaître dans ce paragraphe des extraits de *La nausea* pour illustrer un concept partagé par Heidegger et Levinas : celui d'*il y a*. Levinas a également abondamment travaillé sur la tradition dialogale, en consacrant des études notamment à Franz Rosenzweig et à Martin Buber auquel je reviendrai à la fin du chapitre consacrée au visage. Les théories politiques de Thomas Hobbes et de Jean-Jacques Rousseau l'ont stimulé dans ses réflexions sur l'Etat et le Tiers. Il a développé une conception particulièrement riche de l'éthique grâce à Baruch Spinoza, Emmanuel Kant et Sören Kierkegaard. Il a revisité en profondeur les notions d'altérité, d'infini ou de transcendance en dialogue avec la Bible, le Talmud et René Descartes. Et enfin, sur la question de la subjectivité, centrale dans ce travail, Levinas a repris à nouveaux frais les acquis de l'inévitable Descartes, mais également les découvertes phénoménologiques de deux de ses maîtres et contemporains, Edmund Husserl et Martin Heidegger. J'aimerais m'arrêter plus longuement sur ces deux derniers philosophes parce qu'ils situent à la fois le lignage dans lequel s'inscrit la pensée de Levinas et les postulats fondamentaux par rapport auxquels il va prendre ses distances.

Pour Husserl, le travail de la pensée consiste à éclairer un phénomène par une succession d'approches et d'actes de conscience. Il comprend la phénoménologie comme une méthode épistémologique pour se mettre à la recherche de la constitution du sens dans la connaissance du monde (qu'il nomme *Lebenswelt*), comme une manière de pensée destinée à devenir plus et mieux conscient de notre situation dans le monde. A sa suite, Levinas comprend également la phénoménologie comme l'effort pour décrire un phénomène tel qu'il apparaît à une conscience qui s'y attache dans un mouvement d'intentionnalité, et cela afin d'en dégager l'essence au travers d'étapes multiples et différenciées; cette description du réel est marquée par l'effort de retourner aux choses, c'est-à-dire par l'intention de faire ressortir leur manière d'apparaître : c'est donc une philosophie de l'intuition et de l'interprétation visant à expliciter le sens que le monde objectif des réalités a pour nous. A l'école de Husserl, Levinas est donc redevable à la phénoménologie de sa sensibilité herméneutique, ce qui autorise, je crois, à parler de

connivences certaines entre la méthode philosophique de Levinas et la perspective herméneutique qu'a développée Rudolf Bultmann en théologie.

Pour illustrer la théorie de Husserl de l'intentionnalité transcendantale et préciser sur quel point il s'en désolidarise, Levinas donne l'exemple suivant : "Je lis un livre. Je puis trouver des lettres jetées au hasard; je peux lire des mots sans liens syntaxiques; en lisant, je peux trouver un sens, un certain sens, à l'enchaînement des mots; puis il peut arriver qu'une proposition correctement construite soit fautive; enfin, une proposition correctement construite, possédant un sens que l'on comprend, peut être vraie : elle est vraie quand elle est confirmée par la réalité. Alors le sens pensé est confirmé, il y a une vision confirmant la visée. L'intention elle-même est identification; l'ordre intentionnel est, pour Husserl, série de confirmations qui me disent : «C'est le même objet, c'est le même, c'est le même, c'est le même...». La pensée rationnelle est pensée qui se retrouve une réalité stable, cohérente. Et la pensée de Husserl fouille tous les horizons où pourrait se cacher l'Autre qui échapperait au Même."²¹ Levinas conteste la possibilité pour la conscience humaine subjective de s'approprier totalement la réalité, d'en dégager une vision "objective" et donc de l'enfermer dans une image. Cette "vision confirmant la visée" ressemble pour Levinas à de "l'idolâtrie"²², c'est-à-dire à la tentation du sujet de tout ramener au Même, de limiter les potentialités de la pensée à une entreprise d'identification et de représentation. Il considère que Husserl ne respecte pas la pleine transcendance de l'intentionnalité transcendantale dont il parle. Elle est chez lui "remplissement d'une visée par une vision", "visée de la pensée que doit venir remplir une vision «en chair et en os»", elle est "*appropriation*, et, comme telle, elle est ou reste *immanence*." A ce titre, la philosophie de Husserl reste enfermée dans une ontologie de type classique. Levinas cherche à penser une transcendance qui emprunte le chemin inverse, qui au contraire de l'intentionnalité comprend la connaissance non pas comme appropriation, mais comme mouvement d'ouverture du Même à l'Autre. Autrement dit, c'est pour lui l'éthique qui tranchera sur l'intentionnalité et, comme on le verra par la suite, sur la liberté comprise comme autonomie de la raison humaine. Pour Levinas, le sujet, avant de viser quoi que ce soit dans un mouvement libre et intentionnel, est défini par sa responsabilité à l'égard d'autrui; et être responsable, c'est être responsable *avant toute décision*. Levinas s'oppose ainsi à la thèse que Husserl a héritée de Fichte et qu'il a amplifiée et développée : celle qui veut que tout ce qui est dans la conscience soit posé par la conscience. Il préfère une subjectivité an-archique, qui n'a pas son origine en elle mais dans un ordre pré-originel. La subjectivité est pensée d'une manière radicalement éthique, car la penser en termes d'*arché* – c'est-à-dire d'origine, de commencement – reviendrait à la maintenir dans le registre ontologique. Comme on le verra plus loin, Levinas préférera le champ métaphorique de l'audition à celui de la vision : ce qui est en jeu pour lui, c'est l'audition d'une parole, d'un Dire qui retourne le sujet en le plaçant dans une position originelle de passivité et de responsabilité. Passage essentiel chez Levinas de la phénoménologie à l'éthique !

²¹ DOT, p. 153. Cf. aussi sur la réception levinassienne de Husserl, *ibid.*, p. 157

²² Non pas au sens religieux du terme, mais, si je puis dire, *technique* : se faire une image tangible de quelque chose ou de quelqu'un et l'y enfermer.

Cette "nouvelle attention aux secrets et aux oublis de la conscience qui par-delà le psychologique ou l'objectif révèle le sens de l'objectivité ou de l'être"²³, Levinas l'a certes découverte dans la phénoménologie de Husserl, mais au travers de sa réception par Heidegger qu'il rencontre à Fribourg-en-Brisgau dès 1928. Pour Levinas, Heidegger a génialement repris les motifs principaux de la phénoménologie husserlienne et a radicalement renouvelé l'ontologie en révélant "la nouvelle sonorité du verbe être". En effet, en insistant sur la dimension proprement verbale de l'être, c'est-à-dire non pas sur ce qui est, mais sur l'acte d'être, il a contribué à redécouvrir que le verbe être est bien plus qu'un auxiliaire ! La distinction ontologique entre le *Sein* et le *Seiendes* – si difficile à traduire en français et, qu'à défaut de mieux, on rend par la différence entre être (l'événement de l'existence) et étant (ce qui existe) – est l'apport essentiel de Heidegger qui a mis ainsi en relief "la différence radicale entre la résonance verbale du mot être et sa résonance substantive. Elle est la différence par excellence. Elle est la Différence."²⁴ L'oubli de cette différence par la pensée occidentale explique pour Heidegger les apories dans lesquelles elle a été conduite. Cela se révèle de manière exemplaire dans le domaine de la métaphysique : la conception classique de l'ontologie assigne en effet à l'être la fonction de fondation universelle des étants et, ce faisant, elle assimile l'être à une sorte d'étant suprême. Cette notion de fondement et son assimilation au concept de Dieu sont caractéristiques de la métaphysique classique que Heidegger qualifie avec la notion un peu barbare d'*onto-théo-logie*. Celle-ci consiste à penser Dieu comme étant et à penser l'être à partir de cet étant suprême. Heidegger a non seulement remis en question cette manière de penser l'ontologie et l'Absolu, mais il a annoncé aussi la fin de la métaphysique et de l'onto-théo-logie (la fin d'une époque), une fin qui signifiait la libération de la philosophie européenne de son carcan théologique pour en faire une vraie pensée "athée" de l'être. En enterrant la manière dont toute la tradition occidentale, depuis les Grecs, a orienté sa pensée de l'Absolu, Heidegger se proposait ni plus ni moins d'inaugurer une nouvelle époque marquée par la mort de Dieu. Car pour Heidegger, l'erreur majeure de l'onto-théo-logie fut de prendre Dieu pour l'être et pour l'ultime source du sens, d'en faire l'Être suprême, le soumettant ainsi à la loi universelle de l'être. Il en découlait logiquement que le fait de proclamer cette nouvelle époque de la philosophie signifiait que celle-ci se voyait confier une nouvelle tâche : celle de diminuer Dieu qui avait par trop empiété sur le territoire de l'être. Cette nouvelle conception de l'ontologie présuppose que Heidegger ne comprenait pas Dieu comme l'Autre absolu, ou alors qu'il liait encore cette altérité à l'être : "La thèse de Heidegger consiste à poser que l'être est à l'origine de tout sens. Ce qui implique aussitôt que l'on ne peut penser au-delà de l'être. Tout ce qui est sensé revient à la compréhension de l'être."²⁵ Y compris l'être humain bien sûr qui, chez Heidegger, est suscité par l'être ou plus précisément par l'*energeia* de l'être, par l'être en tant qu'événement ou activité d'être. L'origine de toute intelligibilité est dans l'homme, d'où l'intérêt de Heidegger pour la question du sujet; d'où aussi sa conviction que la mission authentique de l'existence

²³ POIRIÉ François, *op. cit.*, p. 74.

²⁴ DOT, Les pages 137 à 151 sont riches en enseignement sur la compréhension levinassienne de la pensée de Heidegger. Ce cours a été pour moi d'une grande aide pour essayer de situer les points de contact comme les points de divergence entre Heidegger et Levinas, ce qui n'est pas une tâche facile vu la finesse et la complexité de la pensée des deux philosophes.

²⁵ DOT, p. 143.

humaine (du *Dasein*) consiste à interpréter son existence comme une histoire finie et contemporaine et de refuser de lui donner un sens en fonction d'un postulat métaphysique. La conception heideggerienne invite donc à se contenter de penser et de vivre *il y a* de l'être (le *es gibt*, expression verbale du fait que le *Dasein* perçoit qu'*il y a* de l'être), un *il y a* qui chez Heidegger est connoté très positivement : il signifie la mystérieuse générosité de l'être (le verbe *geben* le souligne bien), son abondance et sa bonté diffuse.

Dans son ouvrage *De l'existence à l'existant*²⁶, Levinas va proposer une toute autre approche de l'ontologie en réinterprétant radicalement ce concept de *il y a* de l'être. Levinas le connote cette fois-ci négativement, et le comprend à la fois comme le processus anonyme et neutre de l'être et comme le signe nauséux de l'excès de l'être. Il est à l'image de la peur que ressent un enfant solitaire, dans sa chambre, la nuit, lorsqu'il entend comme un bruissement diffus : *il y a* toujours (Être), même quand il n'y a pas *quelque chose* (étant) ! "Ça" ne s'arrête jamais, et ce "ça" représente l'être en tant qu'événement, et c'est précisément de lui qu'on a peur. *L'il y a*, c'est l'existence sans existants, c'est la forme anonyme de l'être qui résonne comme un bruit de fond constant. Pour Levinas, cet être qui n'arrête pas d'être ne fait pas qu'effrayer l'humain; par son excès, par son trop plein d'être, il l'écoeure, donne la nausée au moi et provoque en lui un ennui, une fatigue, voire même un dégoût d'être. On ne peut pas ne pas penser ici au roman de Jean-Paul Sartre, *La nausée*²⁷, où, il est vrai, la notion d'*il y a* n'apparaît pas formellement, mais où est analysé de manière magistrale ce dégoût d'exister. Il s'agit du journal intime d'un certain Antoine Roquentin, individu de 30 ans né dans les premières années du XX^e siècle, qui veut faire quelque chose de sa vie, mais qui s'enfoncé inéluctablement dans un sentiment d'absurdité. Il existe, il ne cesse de penser qu'il existe, mais Roquentin vit cette prise de conscience dans une solitude absolue, dans une pure intimité introspective avec son moi et dans l'incapacité d'aborder le visage d'autrui – et le sien de même ! – autrement que comme une menace. Car le visage de l'autre est pour lui porteur d'un regard qui réduit son moi à l'état d'objet, le menaçant ainsi d'échapper à lui-même puisqu'il est pour un autre. Par le fait d'être vu, dévisagé, le "Je" du héros sartrien se trouve à la fois enfermé en lui-même et dépouillé de lui-même. Il se sent mieux et moins seul en compagnie d'un certain marquis de Rollebon, personnage du XVIII^e siècle

²⁶ La première édition date de 1947. Il est intéressant de relever que Levinas a commencé ce livre au cours de sa détention en Allemagne pendant la guerre. Des notions comme "fatigue d'être", "nausée" ou "évasion" résonnent avec d'autant plus de force.

²⁷ SARTRE Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1970 (1^{ère} éd. : Gallimard, 1938). Levinas a été l'un des premiers lecteurs de *La nausée*. Le roman situe bien, selon lui, le type d'ontologie de cet avant-guerre et laisse présager les terribles incidences qu'elle aura sur les rapports entre individus et sur ceux que l'individu entretient avec la collectivité. Je ne résiste pas à la tentation de relever en note la citation de Céline que Sartre met en exergue de son roman. Elle me paraît confirmer le sentiment qu'inspira *La nausée* à Levinas : "C'est un garçon sans importance collective, c'est tout juste un individu." (La citation est tirée de *L'Eglise* de Louis-Ferdinand CÉLINE, sans indication de pagination.) Le grand enjeu de l'œuvre de Levinas sera à mon avis de restituer à l'individu, à l'être humain comme unique, sa hauteur et sa sainteté.

J'ai été frappé par la récurrence des allusions de Sartre au visage (par ex. pp. 30, 170, 203, 238) : chaque fois, il apparaît à Roquentin comme une énigme angoissante en raison du regard menaçant qu'il porte sur lui; comment pourrait-il en être autrement pour un individu qui confesse à son journal : "C'est de l'existence que j'ai peur." ? (p. 224). Enfin, j'ai senti, en parcourant la prose obsédante de Sartre, combien la lecture de Heidegger l'a *impressionné*, au sens fort du terme !

dont il est en train d'écrire l'histoire, qu'avec ceux qui croisent son chemin. Le sentiment d'exister l'étouffe parce que l'objet unique de sa pensée, c'est lui. Au fur et à mesure que son journal s'écrit et qu'il prend conscience qu'*il est là*, dans l'existence (*Dasein* !), il passe du sentiment d'ennui à celui de dégoût et de nausée :

"L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est *être là*, simplement; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter (...) : voilà La Nausée;" *La nausée*, p. 185.

Cet "immense écœurement" (p. 138) signale bien que, contrairement à Heidegger, cet être-là, cet *il y a* de l'existence ne recèle aucune abondance, ni aucune générosité pour le héros sartrien. Au contraire, le "bourgeoisement universel de l'existence" (p. 187) est à ses yeux quelque chose de répugnant ! Sur ce point, on retrouve la perception levinassienne de la nausée comme excès d'être. Mais la vision du sujet humain que Levinas va développer à partir de là se situe aux antipodes de celle à laquelle Roquentin aboutit dans le roman de Sartre et que cette citation explicite à merveille :

"A présent, quand je dis «je», ça me semble creux. Je n'arrive plus très bien à me sentir, tellement je suis oublié. Tout ce qui reste de réel, en moi, c'est de l'existence qui se sent exister. Je baille doucement, longuement. Personne. Pour Personne, Antoine Roquentin n'existe. Ça m'amuse. Et qu'est-ce que c'est que ça, Antoine Roquentin ? C'est de l'abstrait. Un pâle souvenir de moi vacille dans ma conscience. Antoine Roquentin... Et soudain le Je pâlit, pâlit et c'en est fait, il s'éteint." *La nausée*, p. 237.

Le sentiment d'Absurdité (p. 182) analysé dans *La nausée* ne saurait être le dernier mot de l'humain dans l'homme pour Levinas; il ne fait que révéler la possibilité offerte à l'individu d'opter pour un non-sens du monde et de croire que "les choses sont toutes entières ce qu'elles paraissent – et [que] *derrière elles* ... il n'y a rien." (p. 138). Il ne fait que révéler aussi une possible tentation à laquelle tout individu peut être confronté : celle de renoncer à dire "je" pour se soumettre à la "dictature du on" (Heidegger). Mais la (ab)surdité à l'autre que suscite ce sentiment dans l'individu risque de réduire le sujet à une pure autoréférence abstraite et le conduire à ne communiquer que de manière *objective et indifférente*, sans engager réellement sa subjectivité et sa responsabilité individuelle. Autrui est une menace parce qu'il me possède en me voyant. De *l'il y a*, de l'horreur de cet être anonyme, le sujet peut et doit s'évader²⁸. Pour Levinas, la véritable sortie de *l'il y a* se situe dans le *pour-l'autre*, dans l'ouverture à Autrui qui introduit un sens nouveau dans la subjectivité au sein du non-sens de *l'il y a*. Car Autrui n'est plus

²⁸ DE. Cet essai sur l'extériorité qui préconise la nécessité de sortir de l'être, de s'évader précisément de cet *il y a* anonyme et neutre, date du milieu des années 30. Il fait partie de la phase de la pensée de Levinas où l'on peut situer *De l'existence à l'existant* qui développe le thème de *l'il y a*.

compris comme une puissance aliénante, mais, au travers de la rencontre de son visage, comme une interpellation traumatisante qui brise l'enchaînement du moi à soi (la nausée suscitée par le manque de distance à soi) et remet en question l'arrogante affirmation d'une liberté qui se traduit dans l'injustice (le *conatus essendi*, l'égoïsme érigé en doxa ontologique). La subjectivité défendue ici par Levinas ne saurait advenir en dehors de l'intersubjectivité : elle est non-indifférence à autrui.

Mais après ce détour littéraire par l'hallucinante et si moderne analyse de la conscience de soi dans *La nausée*, je reviens à la critique levinassienne de l'ontologie de Heidegger, pour la situer ici sur le plan de la question de Dieu. Levinas conteste l'impossibilité d'aller au-delà de l'être qu'affirme le philosophe allemand. Alors que le but de ce dernier était de penser un être non contaminé par l'étant, celui de Levinas va être de penser un Absolu non contaminé par l'être et respecté dans son altérité radicale, un Absolu qui inspire et oriente le sujet humain. Sa nouvelle conception de la métaphysique va chercher à penser, au cœur de l'intrigue éthique et tout en respectant l'altérité, le mot Dieu comme un mot signifiant. Levinas prône donc lui aussi la fin de la métaphysique classique et sa logique fondationnaliste; il se réjouit de la mort de Dieu, s'il s'agit du Dieu de l'onto-théo-logie et de son assimilation à l'Être suprême. Mais, contrairement à Heidegger, c'est par la rupture de l'éthique, qui assigne un nouveau sens à la métaphysique, que Levinas va tenter de penser autrement la subjectivité humaine.

Levinas témoigne à maintes reprises de sa grande admiration pour la génialité de Heidegger et souligne l'influence déterminante qu'il a exercée sur le monde philosophique du XX^e siècle. Il y a bien un "avant" et un "après" Heidegger ! Depuis Heidegger, les philosophes occidentaux sont, selon Levinas, obsédés par la quête de l'être et la fondation de la subjectivité. Ce faisant, ils ne fournissent pas de réponse satisfaisante à la crise de déshumanisation qui frappe la modernité. Dans un entretien accordé à Roger-Pol Droit pour le journal *Le Monde*, Levinas précise le principe qui l'oppose à Heidegger : "Pour Heidegger, l'être est animé par l'effort d'être. Il n'y va pour l'être dans son effort d'être que d'être, avant tout et à tout prix. Cette résolution conduit à entrer dans les luttes entre individus, nations ou classes, en étant ferme et inébranlable comme l'acier. Il y a chez Heidegger le rêve de la noblesse du sang et de l'épée. Or l'humanisme est tout autre. Il est plus une réponse à autrui qui accepte de le faire passer en premier, qui cède devant lui au lieu de le combattre."²⁹

Catherine Chalié situe quant à elle un autre aspect de la polémique qui oppose Levinas à Heidegger et qui sera repris plus bas dans le chapitre consacré à la conception levinassienne de la temporalité : "Heidegger situe le tragique de l'existence dans la finitude, dans le néant vers lequel l'homme s'achemine, le mal signifie pour lui une déficience ou une limitation de l'être. Pour Levinas, au contraire, ce n'est pas la mort qui fait le tragique de l'existence mais l'impossibilité d'échapper à la fatalité de l'être, à son emprise suffocante et absurde tant qu'il n'est pas justifié par une Parole qui l'oriente."³⁰

²⁹ *IH*, p. 186. C'est bien sûr avec l'idéologie nazie que Heidegger s'est compromis – compromission que Levinas, malgré toute son admiration pour son œuvre philosophique, ne lui pardonnera pas –, et non pas avec le marxisme stalinien, son implacable ennemi. Il me semble cependant que son ontologie laisse le champ libre au même type d'humanisme que celui que Grossman attribue à l'idéologie soviétique : "Nous n'avons rien à faire de l'humanisme chrétien. Notre humanisme soviétique est rude... Nous ne prenons pas de gants..." GROSSMAN Vassili, *op. cit.*, p. 218.

³⁰ CHALIER Catherine, *op. cit.*, p. 43.

Revendiquant le passage déjà évoqué de l'ontologie à l'éthique, Levinas oppose l'homme comme "être pour autrui" et comme "être pour la justice" à l'homme comme "être-pour-la-mort" de Heidegger. Ou plus précisément, il pose la *responsabilité pour autrui* comme plus originelle, plus grave et plus signifiante que le caractère pathétique de *ma propre mort* : car être-pour-autrui signifie être responsable de la mort d'autrui. Il situe donc l'enjeu de la mortalité de la condition humaine du côté de l'Autre et non pas du côté du sujet; elle est à ses yeux une question éthique avant d'être ontologique. Il refuse de laisser croire que le mal constitue le dernier mot des choses et que la mort réduit à l'absurde tout projet humain, et particulièrement la responsabilité pour l'autre. La mort inscrit une altérité irréductible au sein du sujet humain et c'est cela qui la rend terrifiante. L'altérité de la mort en effet se marque par le fait qu'elle est l'inconnaissable par excellence, le mystère auquel achoppe la subjectivité triomphante. Mais Levinas ne peut assimiler à un mal et à une limitation une dimension de la condition humaine qui, à ses yeux, renvoie justement à l'altérité de l'autre homme ! Etre responsable de l'autre, ce n'est pas nier le mortel de la condition humaine, mais lui donner un sens, comme Levinas le professe : "La mortalité rend insensé le souci que le moi prend de sa destinée. Se poser comme moi persévérant dans son être que la mort attend ressemble à une évasion dans un monde sans issue. Rien n'est plus comique que le souci qu'un être prend de son être quand la destruction est certaine; (...)." Pour lui, ce n'est par conséquent que dans l'ouverture de l'être à autrui, dans le rapport éthique, que le sens est introduit dans l'être, et partant, confère un sens à la mort : "Le sens ne se détermine pas à travers l'être ou le ne-pas-être. C'est l'être au contraire qui se détermine à partir du sens."³¹

En conclusion, ce qui singularise le plus clairement Levinas tant par rapport à Husserl qu'à Heidegger, c'est que ceux-ci ne sont pas prêts à subordonner la pensée à une altérité : ils maintiennent la suprématie du sujet et refusent l'idée qu'une altérité orienterait la pensée, en la précédant. Husserl et Heidegger, malgré leur caractère novateur, conservent intact l'idéal du Même, de la rationalité et du repos. Ils maintiennent donc une forme d'exclusivisme de la raison philosophique comme source de la pensée³² et reconnaissent à la philosophie la prétention de dire la totalité et l'essence du réel. La philosophie est conçue comme la recherche d'un système cohérent et stable. Levinas, et c'est là un apport fondamental valable pour toute science humaine y compris la théologie, refuse de comprendre la pensée philosophique comme "pensée où tout sens est tiré du monde, comme pensée qui fait remonter toute signification et toute rationalité à l'être, à la geste d'être menée par les êtres en tant qu'ils s'affirment être."³³ Cette ouverture possible vers une transcendance, ce souci de maintenir la possibilité d'une évasion hors de la totalité, cette méfiance à l'égard de tout système clos, cette

³¹ DOT, pp. 215-216.

³² Il est significatif pour une compréhension de la pensée humaine que tout système philosophique, y compris ceux qui se méfient du positivisme, ait cette tendance à la positivité, c'est-à-dire à poser un fondement inébranlable sur la mondanité du monde. Ce rejet d'instances transcendantes que l'on découvre chez Husserl et Heidegger n'est pas sans rappeler la pensée matérialiste, même si à nouveau leurs pensées ne peuvent être qualifiées comme telles. Certes, le monde n'y est pas considéré uniquement dans sa matérialité, mais il reçoit le statut de grandeur autonome, il est perçu comme une réalité close. Pour Levinas, un tel système fait courir le risque d'effacer ou d'oublier les idées du bien et du mal. Ce qu'il appelait "l'athéisme de la pensée" ne conduit pas, selon lui, à faire advenir l'humain en l'homme, ce qui constitue pourtant la tâche majeure de la philosophie.

³³ DOT, p. 147.

intuition de l'Infini rapprochent singulièrement Levinas de la théologie; même si, on le verra dans le paragraphe suivant, Levinas s'est toujours bien gardé de confondre les deux domaines.

2. 4. La pensée occidentale entre Athènes et Jérusalem

Levinas nie la légitimité de la prétention philosophique à dire la totalité du réel dans un système rationnellement fondé. La philosophie n'est pas une entreprise de totalisation : elle ne peut se limiter au raisonnement et faire l'impasse sur l'intuition et l'inspiration. Pour lui, la philosophie s'inspire dès les origines de sources non philosophiques (mythes, expériences de la vie personnelle, littérature), elle se nourrit donc d'éléments qui échappent à la raison pure. Levinas réagit contre une philosophie qui voudrait tout maîtriser et faire fi de l'étrangeté, de ce qui résiste à son outil exclusif : l'intelligence spéculative de la raison. Contre toute prétention totalisante ou systématisante, il considère que l'altérité (de Dieu, du monde, de l'autre) ne peut ni ne doit être enfermée dans un concept pour être signifiante : l'altérité ne s'ajuste pas à ce que l'homme supporte, mais, par définition, l'excède toujours. Levinas postule par conséquent la prééminence de l'Infini sur le sujet, de l'altérité de la transcendance sur la subjectivité humaine. Sur cette base et sans bien sûr faire l'économie de la raison, Levinas retient la croyance comme pièce du moteur de l'effort phénoménologique. Il refuse ainsi l'opposition radicale foi vs raison propre à la "culture de l'autonomie humaine" et critique violemment "l'athéisme de la pensée". Mais Levinas demeure résolument philosophe : son point de départ est absolument non théologique³⁴. A ce titre, il est révélateur qu'il ait toujours protesté contre la formule qui le caractérise comme "penseur juif". Non pas qu'il renie ou méprise sa judaïté, loin s'en faut ! Mais il trouvait cette formule pleine d'un sous-entendu pénible : par exemple, le soupçon à peine voilé de ne baser sa réflexion que sur sa tradition religieuse sans passer par l'effort de la critique philosophique. Tout en se méfiant des formules emprisonnantes et tout en sachant que le monde intellectuel en est trop friand pour s'en priver, il préférait alors "philosophe juif" ou "Juif pensant" !

Pour illustrer son souci de maintenir clairement distincts son travail philosophique et sa démarche spirituelle, Levinas prit soin de travailler avec deux éditeurs : Fata Morgana pour ses écrits philosophiques et les Editions de Minuit pour ses écrits spirituels (les fameuses et passionnantes *Lectures talmudiques*). Comme je l'ai déjà relevé, la volonté de distinguer ces deux champs de la pensée ne signifie pas que Levinas ait cherché à opposer ou à séparer radicalement les deux domaines. Au contraire, cela fait partie de la méthode levinassienne que d'exploiter les relations extrêmement fécondes que des textes non philosophiques (ceux de la Bible ou de Vassili Grossman par exemple) et des textes philosophiques peuvent entretenir. Simplement, Levinas reste très ferme quant à la prééminence de l'effort philosophique : ce n'est pas en se basant sur des textes religieux qu'il est parvenu à ses thèses philosophiques, bien que souvent ses réflexions

³⁴ "Je ne voudrais rien définir par Dieu, parce que c'est l'humain que je connais. C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement. La notion de Dieu – Dieu le sait –, je n'y suis pas opposé ! Mais, quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines. [...]. Je ne refuse pas le terme de religieux, mais je l'adopte pour désigner la situation où le sujet existe dans l'impossibilité de se cacher." *LC*, pp. 114-115.

philosophiques l'aient conduit à un verset biblique, une citation du Talmud ou encore une œuvre littéraire qui exprimait sa pensée tout aussi bien, voire mieux que sa prose philosophique. Cette distinction entre textes confessionnels et textes philosophiques n'est donc pas idéologique : elle est justifiée par une différence méthodologique, puisque chacun des domaines est abordé avec une herméneutique, une exégèse spécifique. Levinas parle même de deux *langages* différents, le grec et l'hébreu, distingués clairement l'un de l'autre parce qu'un discours religieux ne saurait être utilisé pour justifier une prise de position philosophique ou inversement.

L'un des défis de sa philosophie va donc consister à parler en termes grecs d'une tradition judéo-chrétienne. Son projet est d'élaborer une pensée qui consent à son inspiration par l'Infini, une philosophie qui conjugue le grec avec l'hébreu, Athènes avec Jérusalem, le Logos de la raison philosophique et la Parole inspirée des prophètes³⁵. Pour Levinas, ce sont les deux fondements philosophiques de l'Occident, tant au niveau éthique qu'au niveau politique : la Bible est là pour rappeler l'exigence de la justice et la responsabilité infinie pour l'autre homme; elle sert à corriger les excès de la rationalité philosophique et scientifique; et la philosophie grecque est là pour soutenir l'effort de dépassement du singulier pour atteindre l'universel, pour suppléer à l'affect des hommes bien trop partiel et partial, pour orienter l'amour vers la justice, pour rendre l'amour sage. Et s'il y a une nécessaire correction permanente du Dit (la parole humaine) par le Dire (la Parole biblique), de la spiritualité du savoir par celle de l'amour, c'est pour faire front contre la déshumanisation toujours possible. En ce sens, Levinas est philosophiquement incorrect, il est profondément dérangeant dans le contexte philosophique contemporain où l'on prétend volontiers que lorsqu'on se mêle de morale et de tradition religieuse, on quitte le champ sérieux de la philosophie et on verse dans le spiritualisme³⁶. A la suite de la pensée dialogale (Rosenzweig, Buber, Marcel), il préconise la défense de l'hétéronomie au cœur de la démarche philosophique, donc l'acceptation, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, d'une inspiration possible venue d'au-delà de l'être, de la possibilité donc d'une *prophétie* qui n'est pas réservée à quelques initiés, mais qui est signe de l'humain, spiritualité même de l'esprit.

2. 5. Penser autrement la subjectivité

Levinas est par excellence un penseur de la subjectivité. Mais, pour la penser, il emprunte une tout autre voie que celle de Descartes qui privilégie la raison et n'est prêt à admettre dans son esprit que ce dont il peut rendre compte par ce moyen. Descartes voit

³⁵ Pour aller plus loin, cf. COHEN-LEVINAS Danielle (éd.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et Judaïsme*, Paris, In Press, 1999.

³⁶ Levinas est bien sûr conscient de ce reproche, mais il assume pleinement sa position comme cela transparait dans une réponse qu'il fait à Jean Wahl, où il fait remarquer que le même type de reproche avait été formulé à l'encontre de Heidegger qu'on aurait pourtant de la peine à taxer de spiritualiste ! "Max Scheler aurait dit un jour de *Sein und Zeit* que c'était un mélange de génialité et de prédication dominicale. Heidegger, en l'espèce, a certes l'excuse du génie. Mais les foyers éclairants qu'il apporte perdent-ils de leur lumière du fait d'avoir servi le dimanche ?", *LC*, p. 96. Il faut aussi souligner que sa philosophie fut particulièrement critiquée durant les années 60 à 80 où le structuralisme, le marxisme et les sciences humaines régnaient sans partage sur le monde intellectuel français. J'ai l'impression que, sans que l'on puisse parler d'un retour massif de la philosophie morale, la décennie 90 et ce début de millénaire sont plus ouverts à la dimension éthique, et donc plus prêts à découvrir la pensée de Levinas.

dans le *cogito* l'événement le plus radical et le plus fondamental de la subjectivité. Celle-ci a son fondement en elle-même et, par conséquent, est rebelle à la transcendance, à l'altérité, à l'étrangeté. Mais Descartes se heurte à un problème : la présence dans la subjectivité humaine de l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'idée de l'Infini. Cette idée affecte en effet le *cogito* d'un élément d'altérité bien gênant, car il s'agit d'une idée dont le sujet ne peut être l'auteur puisqu'il se sait fini. En effet, Dieu est *cogitatum* d'un acte de *cognitio*; il y a donc bien idée de Dieu dans le "Je" humain pensant. Mais en même temps, Dieu signifie justement ce qui excède la pensée, ce que le *cogito* ne saurait contenir, donc, en fin de compte, ce qui dépasse toute capacité humaine. Le "*cogito* éclate sous l'impact de quelque chose qu'il ne peut contenir."³⁷ Descartes se tire de cette contradiction en faisant de la présence de l'idée de l'Infini dans le "Je" un argument pour prouver rationnellement l'existence de Dieu, et par là résoudre l'inquiétude suscitée par la prise de conscience de l'Infini au cœur du moi. Aux yeux de Levinas, qui ne cache pourtant pas sa profonde admiration pour Descartes, celui-ci en reste à un langage substantialiste en interprétant l'idée de l'Infini comme démesure de Dieu, et cette démesure divine comme le superlatif de l'exister. Descartes a mis en évidence la rupture qu'opérait l'idée de l'Infini dans la conscience, mais il n'est pas allé jusqu'au bout du sens que cela introduit dans l'humain : à savoir la remise en question de la validité universelle et du caractère originel de l'intentionnalité. Le "Je" du *cogito* est affecté d'une passivité radicale, car ce n'est pas lui qui crée en quelque sorte l'idée de Dieu³⁸; celle-ci est au contraire mise en nous et cette passivité va au-delà d'une passivité assumable, au-delà d'une passivité que le "Je" pourrait reconnaître. Au-delà de l'intentionnalité du sujet, le "Je" se fait réveiller et maintenir dans l'insomnie de la conscience³⁹. Par ce raisonnement, Levinas permet un retournement de l'idée même de Dieu comme fondation d'un ordre immuable et déterminé et remet en question tout dogme qui se proposerait de *définir* Dieu. Au contraire, l'idée de l'Infini tire le moi du "sommeil dogmatique", parce que justement cette expression est pléonastique, que le réveil est par excellence reconnaissance par le "Je" de l'impossibilité d'enfermer sa relation avec Dieu dans un système englobant.

Pour Levinas, penser le sujet en termes d'identité⁴⁰ et d'autonomie, c'est-à-dire le penser intégralement en fonction de l'être, ne donne pas la pleine mesure de la nature de l'homme, mais au contraire tient en échec l'avènement de l'humain en l'homme : l'expérience humaine – celle qui se donne à vivre dans le registre de la pensée – n'est pas

³⁷ *DOT*, p. 245.

³⁸ Cette thèse traverse tout l'ouvrage auquel Levinas a donné ce titre significatif : *De Dieu qui vient à l'idée*.

³⁹ "Maintenir en éveil" est une expression que Levinas trouverait sans doute suspecte : "Réveil qui ensuite s'installe dans l'être, s'y engourdit, y engraisse, s'y embourgeoise et se complaît dans l'ennui inlassable du Même; réveil qui se repose dans son *état* de réveil. La subjectivité serait dès lors à penser comme réveil dans le réveil, comme réveil de ce réveil. Elle serait prophétie, non pas au sens de la génialité, mais comme réveil de l'un par l'Autre." *DOT*, p. 167. Sur la notion de "sommeil dogmatique", cf. *ibid.*, p. 249.

⁴⁰ RICOEUR Paul, "Emmanuel Levinas, Penseur du témoignage", in : *Répondre d'autrui*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989, pp. 17-40. Ricoeur met en évidence une distinction fondamentale "entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*", qui évite de mal comprendre Levinas en l'accusant de vider le sujet de tout contenu : "(...) la responsabilité, aussi passivement assignée soit-elle, requiert un *qui*, un soi-même, qui ne soit pas thématiquement identifiable, donc qui ne soit pas le même au sens de l'identité récusée, mais néanmoins un soi-même." (p. 37). Ce texte de Ricoeur est également paru dans *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 83-105. Sur la notion de témoignage, je renvoie le lecteur à la note 74.

l'unique source du sens. Levinas associe la vie de l'esprit avec une transcendance dont l'altérité demeure radicale et qui pourtant entre en dialogue avec le "Je" humain. Ce dialogue n'est pas acte de connaissance, mais exposition à un risque : il place l'homme dans une relation qui le déstabilise, le déränge et voue son moi à l'insomnie provoquée par la souffrance humaine. Cette relation avec l'Infini advient justement dans la rencontre du visage d'Autrui, dans l'expérience du face-à-face avec l'autre homme. Sans qu'il soit d'abord question de vision, mais d'audition, donc d'entrée dans un langage. C'est dans le mouvement du langage que nous pouvons découvrir cette insaisissable proximité de l'autre homme. Langage possible, possible dialogue parce qu'entre "Je", "Tu" et "Il", il y a altérité radicale, parce que "Tu" est différent de "Je".⁴¹ L'individu naît de l'écoute de cette parole : il est loin de naître à lui-même, loin d'être un discours qui se dit par lui-même. Dans le dialogue, "Je" devient signe pour l'autre, il est appelé à répondre de l'autre et à l'autre. Pour Levinas, le sujet est investi par autrui : la subjectivité se révèle dans la responsabilité. Le sujet devient unique dans une identité qui ne peut être discernée de l'extérieur, qui ne peut se résumer à des propriétés particulières (il est comme ceci ou comme cela) ni être décrite par des prédicats (il est intelligent, noir, socialiste, Grec, etc.). L'identité est reçue, et c'est celle de celui qui est responsable et qui ne saurait être remplacé dans cette responsabilité. Le sujet en tant qu'unique – ce que je nomme individu – reçoit l'identité de l'assigné; car le mouvement du pour-l'autre constitutif de sa responsabilité est de l'ordre de l'assignation et non pas de la manifestation. Ici encore, Levinas insiste sur le caractère non intentionnel de cette prise de responsabilité, car l'éthique commence sans que le sujet l'ait décidé, sans qu'il ait pu s'y préparer d'une quelconque manière. "Dans l'intrigue de la responsabilité, tout se passe comme si je m'échappais du concept du Moi pour devenir moi dans mon unicité."⁴² Dans cette responsabilité, le moi perd sa place de premier rang et se trouve en quelque sorte *déporté*. Paradoxalement, ce sont cette sortie de l'être et cette inquiétude pour l'autre homme qui libèrent l'humain du poids de son soi et lui révèlent à la fois son unicité et le sens de sa liberté ! Levinas parle en ce sens d'une inspiration de l'un par l'autre, d'une animation du Même par l'Autre : le moi, le psychisme du sujet, subit dans cette rencontre une "altération sans aliénation". Cette altération, ce changement, se traduit en ouverture ou en sortie du moi hors de l'*il y a* impersonnel, anonyme et horriblement neutre de l'être : c'est précisément dans ce mouvement de conversion – pour le traduire dans un langage théologique – que l'individu humain apprend vraiment à dire "Je" !

"Mais la mise en question de cette sauvage et naïve liberté pour soi, sûre de son refuge en soi, ne se réduit pas à un mouvement négatif. La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre. L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe." *HAI*, p. 53

⁴¹ Sur le rôle de l'illéité et l'interprétation levinassienne de la relation Je-Tu, cf. infra § 3. 8. et 3. 9.

⁴² *DOT*, p. 183 et 220.

2. 6. De l'altérité au visage de l'Autre : la force de la métaphore

Pour élaborer sa pensée et la transmettre, Levinas utilise souvent des termes étrangers au vocabulaire philosophique classique, dont bon nombre de métaphores : trace, otage, nudité, blessure ou encore visage, métaphore centrale à laquelle j'arrive enfin. Ce faisant, il émancipe la réflexion philosophique de la tutelle exclusive d'un vocabulaire purement conceptuel et d'origine grecque. En phénoménologie, Levinas ne pense pas – nous venons de le voir – que "la signification se réduit à des contenus donnés à la conscience"⁴³, ni que le sujet pensant est la source de toute signification, ni enfin que sa perception est illimitée. Les métaphores respectent ce postulat épistémologique par le fait qu'elles produisent un *au-delà*⁴⁴ qui transcende leur expression même, parce qu'elles accordent aux contenus de la pensée un surplus de sens, une inspiration nouvelle; comme si la perception rationnelle avait manqué à sa vocation de *représenter*, et que la métaphore venait suppléer à ce manque "en signifiant ce qu'elle [la perception] ne peut représenter."⁴⁵ Les métaphores rappellent que les mots ne sont pas figés dans le sens littéral, mais qu'ils existent pour désigner d'autres mots dont les significations "surgissent précisément dans la référence des uns aux autres (...)."⁴⁶ Dans la mesure où les termes renvoient à d'autres termes, ils constituent un système ou une structure qui est signifiante par elle-même. En effet, un terme en lui-même peut paraître sans signification; mais mis ensemble, arrimés l'un à l'autre, plusieurs vocables reçoivent une nouvelle signification. Levinas a su admirablement utiliser la langue française (qu'il a adoptée très jeune comme "sa" langue philosophique) pour créer ces champs de signification extrêmement féconds. En jouant avec des métaphores empruntées à d'autres dimensions de la pensée, Levinas a créé un *style* philosophique unique, rigoureux et cohérent avec le contenu qu'il exprime. Certes, on lui reproche parfois justement ce style qui rendrait difficile l'accès à sa pensée. Pour ma part, j'estime au contraire que cette métaphorisation du langage philosophique de Levinas permet un accès plus large à sa pensée : les métaphores parlent à un plus grand nombre d'individus que le lexique souvent très technique dont se sert la tradition philosophique occidentale; elles font partie d'un bien commun de l'humanité plus accessible à tout un chacun et permettent de lancer des ponts herméneutiques plus nombreux entre des sciences humaines que je trouve souvent bien cloisonnées les unes par rapport aux autres. Bien sûr, dans la mesure où les métaphores sont par excellence ouvertes à l'interprétation, elles font courir à la pensée le risque de vagabonder (un peu) trop librement; mais le gain que représente à mes yeux l'enrichissement sémantique qu'offre la philosophie de Levinas à des concepts du quotidien et à des notions bibliques vaut bien qu'on coure ce risque ! J'espère en toute modestie que l'essai présent de restituer la signification de la métaphore du visage ne va pas lui faire perdre sa force d'expression.

⁴³ *H.A.H.*, p. 18.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56 : "Quelle que soit son histoire psychologique, sociale ou philologique, l'*au-delà* que produit la métaphore a un sens qui transcende cette histoire".

⁴⁵ *Ibid.* p. 18.

⁴⁶ *Ibid.* p. 23.

3. Le visage : de sa réalité quotidienne à son interprétation philosophique

"Depuis mille et mille ans en effet
que le visage humain parle
et respire
on a encore comme l'impression
qu'il n'a pas encore commencé à
dire ce qu'il est et ce qu'il fait..."

Antonin Artaud
Le visage humain, juillet 1947⁴⁷.

3. 1. Le visage comme interface relationnelle

Après le chapitre précédent qui a eu pour objectif de rendre plus familière la pensée d'Emmanuel Levinas, je vais me concentrer maintenant sur la notion philosophique de visage qui, on le verra, est féconde pour penser la question de l'individu. Mais, avant d'en arriver à son interprétation philosophique par Levinas, j'aimerais d'abord proposer au lecteur un parcours au travers de divers champs culturels, parcours qui veut permettre à la pensée de vagabonder et de s'enrichir de divers points de vue. Cette approche phénoménologique du visage proposée ici va, je l'espère, montrer au lecteur combien le visage échappe à une définition unifiante et synthétisante et combien il importe, par conséquent, de reconnaître au visage son mystère, son au-delà de la représentation. Elle se propose comme une mise en train pour aborder avec une plus grande acuité les subtiles analyses de Levinas.

Dans le monde des vivants, seul l'être humain a un visage : c'est le propre de son humanité, du moins dans la tradition occidentale. Il est significatif à ce titre que dans l'Antiquité, les Grecs qualifiaient l'esclave d'*aprosopos* – de sans-visage –, signifiant par là qu'il ne faisait pas partie de l'humanité à part entière. Celle-ci était réservée à la caste des citoyens libres de la cité qui avaient le privilège de consacrer leur temps à l'exercice de la raison et des arts. L'esclave ne possédant pas cette spécificité humaine qu'est le visage, son existence était tout simplement *invisible*.

Le visage est d'autre part ce qui confère à un individu une personnalité unique. Le visage individualise l'être humain au sens où au travers de lui se donne à voir une personne à nulle autre pareille. Le mot visage vient du latin *videre* – *visus*. Il est donc connoté fortement en fonction de sa capacité intrinsèque d'apparaître et d'être vu. Cette importance accordée à la vision se situe dans la droite ligne des Grecs pour lesquels c'est le premier des sens humains, celui qui permet de saisir l'essence des choses : connaître, c'est voir⁴⁸.

⁴⁷ J'ai trouvé cette citation dans l'ouvrage de CHENU Bruno, *La trace d'un visage, De la parole au regard*, Paris, Centurion, 1992.

⁴⁸ Cette conception grecque qui privilégie le visuel dans l'approche du visage explique peut-être le fait que je n'ai trouvé aucune allusion chez Levinas à l'étymologie grecque du visage comme *prosôpon*. Je rappelle que ce terme est donné comme origine étymologique de la notion de personne que Levinas utilise presque aussi rarement que celle d'individu.

En grec, "personne" se dit *pros-ôpon*, ce qui signifie *regard vers*. En latin, le même terme se dit *per-sona*, ce qui signifie *parole vers*. Le visage a donc une "structure bipolaire"⁴⁹ qui le place à l'interface entre la parole et le regard. Toute rencontre humaine est structurée par cette double dimension du visage, celle du regard et celle de la parole. Le visage est donc le "lieu" de la rencontre et de l'échange intersubjectif. Il est l'espace de médiation qui permet aux partenaires de la relation de se connaître et de se reconnaître dans leur identité propre. Dans ce sens, on peut dire que l'identité humaine se constitue dans le face-à-face, car j'ai besoin de l'autre pour me découvrir visage : "Je lis sur le visage des autres la trace de mon propre visage et j'intériorise l'effet de la rencontre. Je ne vois jamais en direct mon propre visage. La seule médiation humaine de cette connaissance est le visage de l'autre."⁵⁰

Nul besoin d'insister : on aura compris que le visage est un concept performant pour exprimer la relationnalité et la socialité de l'individu, de même que son identité et son unicité.

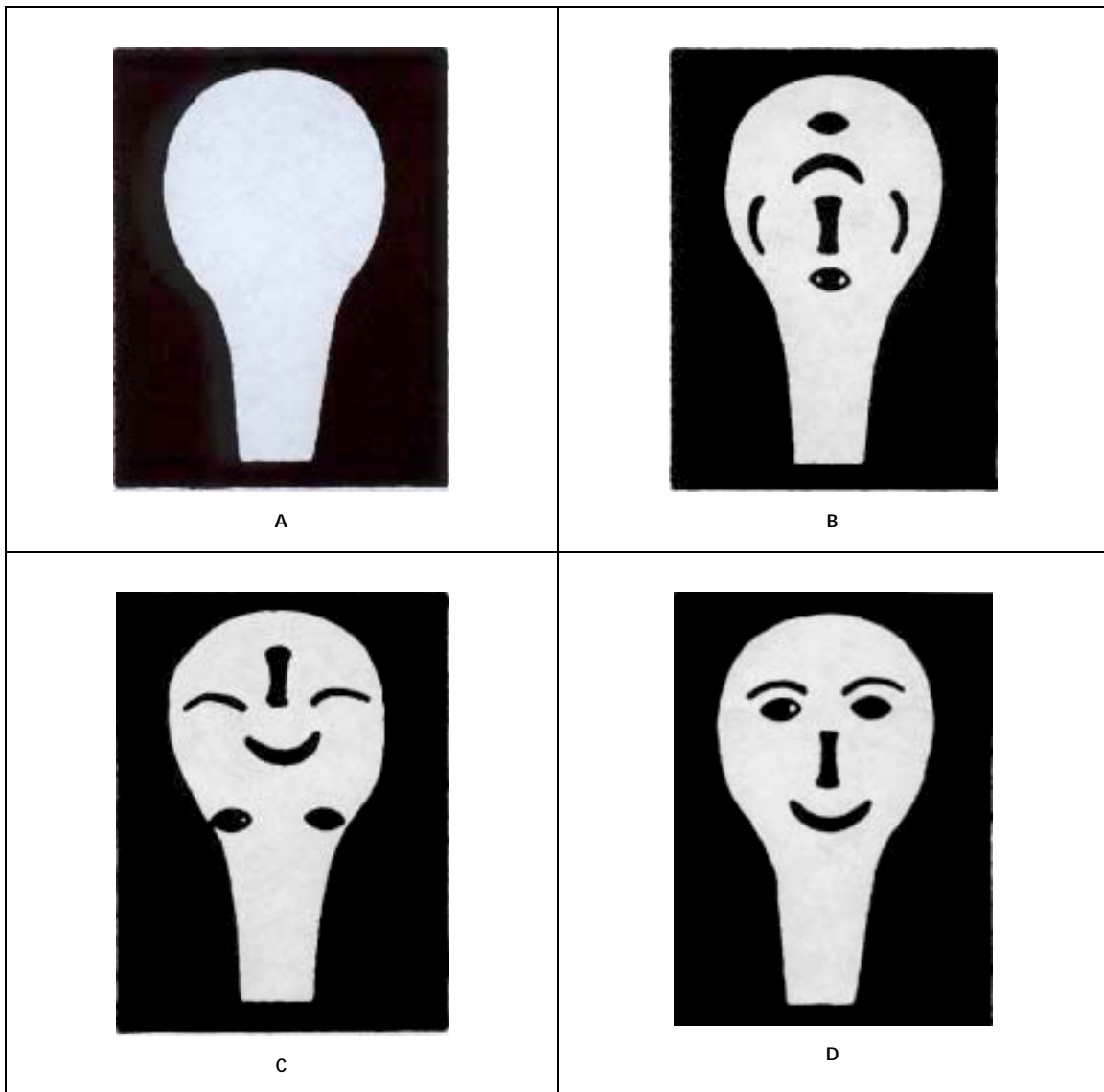
3. 2. Le visage comme objet primordial de perception

Un détour par la neurobiologie⁵¹ va me permettre maintenant de continuer ce parcours. Non pas dans l'intention de fonder de manière positiviste ou naturaliste une intuition métaphorique de Levinas – ce serait faire injure à sa mémoire –, mais plutôt pour relever une convergence étonnante entre des recherches sur le développement des nouveau-nés et les thèses philosophiques de Levinas sur le visage. En effet, le premier "objet" de perception qui fait sens pour le nouveau-né, c'est le visage humain. Il a pu être établi scientifiquement que dans les premières phases du développement du cerveau du petit d'homme, un bébé reconnaît de façon innée un visage humain lorsqu'il a le choix entre plusieurs visages différents, comme ceux que présente le tableau ci-dessous :

⁴⁹ CHENU Bruno, *op. cit.*. C'est la thèse principale de l'ouvrage où l'auteur rééquilibre l'importance quasi exclusive de la parole que Levinas accorde à la notion de visage.

⁵⁰ CHENU Bruno, *ibid.*, p. 17.

⁵¹ Il est à signaler que les sciences du vivant sont à l'heure actuelle très médiatisées en raison des explications de l'individualité humaine qu'elles proposent et de la remise en question de l'unicité d'un individu, puisqu'il est possible d'en fabriquer un clone. Le code génétique humain étant décrypté, la prétention est aujourd'hui de définir l'humain à partir de son génome. Loin de contester l'intérêt de ces approches biochimiques, je cherche ici à les relativiser et à montrer en quoi il y aurait un intérêt beaucoup plus grand pour le monde du savoir à intégrer de manière différenciée plusieurs approches pour tenter d'expliquer ce qu'est un individu humain.



Ce tableau montre quatre visages; un seul d'entre eux est normal, les autres ayant été volontairement mis sens dessus dessous : les yeux à la place du menton, la bouche au milieu du front, etc. On a mis devant les yeux d'enfants quelques minutes après leur naissance ces visages stylisés plus ou moins déformés et cet ovale blanc. On a constaté que les bébés réagissaient nettement plus fort au visage stylisé, mais conforme au visage humain, puis que les visages déformés et enfin l'ovale blanc provoquaient chez eux des stimuli nettement moins forts. A un mois, le nouveau-né s'attache indifféremment à un visage stylisé ou déformé, puis la tendance à reconnaître un visage humain, même schématique, s'accroît : un visage stylisé attire bien plus longtemps l'attention du bébé qu'un visage déformé. Vers trois mois, le bébé devient capable de reconnaître la photo de sa mère, c'est-à-dire un visage fixe, mais déjà à une semaine il peut reconnaître le

visage de sa mère lorsqu'elle est en face de lui à côté d'autres femmes, et que son visage est animé. Sur un plan plus psychologique que neurobiologique, cela fait affirmer à Winnicott : "Dans le développement émotionnel de l'individu, le précurseur du miroir, c'est le visage de la mère."⁵²

Mehler et Dupoux parlent "d'une forme de prédisposition native à la reconnaissance d'autrui comme un autre moi-même, comme mon semblable."⁵³ Chacun reçoit donc à la naissance une image prototypique de l'être humain, un "schéma corporel élémentaire qui participe du patrimoine génétique". Ce qui explique pourquoi le nouveau-né apprend beaucoup en imitant ses semblables et que cet apprentissage passe initialement par l'imitation du visage : on verrait mal en effet comment il pourrait imiter des grimaces s'il n'avait aucune connaissance préalable du visage : "(...) cette tendance contraste avec le fait que le nouveau-né voit ses mains et ses jambes, mais pas sa bouche ou ses yeux." C'est donc le visage qui est le premier élément que l'humain perçoit lorsqu'il entre en relation avec l'extérieur ! Les scientifiques pensent que cela reflète un double mécanisme : "A la naissance, le bébé serait équipé d'un système lui permettant de repérer des visages humains. Plus tard, un deuxième mécanisme se mettrait en place qui, cette fois sur la base des informations du milieu, permettrait de reconnaître des visages familiers." La vision de l'autre ne serait donc pas qu'un "mécanisme rétinocolliculaire", mais celui-ci constituerait "une des composantes de l'appareil d'orientation vers les congénères." Il semblerait donc bien que ces découvertes confirment un axiome fondamental de la pensée de Levinas : que l'être humain ne commence pas dans la solitude, mais que la première "secousse psychique", le premier battement de l'humain se fait ressentir dans la recherche d'une altérité.

3. 3. Résonances bibliques du visage

Un coup d'œil sur une concordance suffit pour constater la présence massive de la notion de visage dans le corpus biblique, particulièrement dans l'Ancien Testament. Pour enrichir notre parcours phénoménologique, engageons-nous dans un rapide parcours à travers la littérature biblique. Les termes principaux pour y désigner le visage sont l'hébreu *pânèh* et le grec *prosôpon*. La TOB les traduit le plus souvent par visage, mais aussi par "face", "présence", "personne" ou "façade", selon le contexte.

Le terme hébreu *pânèh* désigne d'une part la visibilité comme la capacité de vision de l'être humain et, d'autre part, sa socialité au sein du monde, sa capacité de communiquer avec autrui. Le visage est par excellence l'organe de la rencontre interhumaine. Le terme se retrouve souvent au pluriel (*pânîm*), rappelant une autre capacité humaine : celle d'apparaître sous plusieurs visages. La littérature sapientiale, en particulier, présente le visage comme le reflet du cœur (Qo 8, 1; Si 13, 26), tout en relevant la possibilité de cacher la réalité des sentiments qui habitent l'intériorité derrière son visage.

Malgré la réticence vétérotestamentaire à l'égard des images – une réticence qui s'est accentuée au cours de l'histoire d'Israël –, Dieu a un visage. Là aussi, la notion de visage met l'accent sur la relation que Dieu veut vivre avec les hommes et avec le monde. C'est par sa face que Dieu se tourne vers le monde et qu'il veut révéler sa proximité au fidèle.

⁵² WINNICOTT Donald W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975, p. 152.

⁵³ MEHLER Jacques et DUPOUX Emmanuel, *Naitre humain*, Paris, Odile Jacob, 1990. Toutes les citations de cet ouvrage sont tirées des pp. 143-151 où apparaît également le tableau de la page précédente.

Cela apparaît de manière exemplaire dans le livre des Psaumes où Dieu se révèle, au travers de son visage, comme Celui qui communique une parole de salut à l'homme qui l'invoque, qui compatit avec lui, l'écoute et prend soin de lui; ou, à l'inverse, c'est lorsque le croyant a le sentiment que Dieu lui cache sa face qu'il exprime douloureusement son abandon, sa colère ou sa révolte (Ps 13, 2; 67, 2; 69, 18; 119; 135).

Mais si le visage révèle la volonté de proximité de Dieu (d'avec les hommes), l'Ancien Testament contrebalance cet aspect par de nombreux textes polémiquant contre les idoles. Pour la foi juive, Dieu parle, il ne se voit pas : "Ecoute, Israël !" (Dt 6, 4). Insistant alors sur l'altérité radicale de Dieu, de nombreux textes parlent de la crainte que le visage de Dieu suscite (Ex 3, 6; 1 Rois 19, 13) : Moïse et Elie "se voilent la face", car voir Dieu face-à-face, c'est mourir. Un texte que Levinas évoque souvent est celui d'Exode 33 où il est dit que l'on ne peut voir Dieu que de dos (v. 23), que dans le constat de son passage, dans le sillage de sa trace.

En rapport avec la pensée de Levinas, l'élément le plus significatif dans l'approche biblique de la notion de visage, c'est sans doute la conjonction établie entre le visage de Dieu et celui de l'autre homme. La Bible témoigne d'un Dieu qui est à portée de visage, au sens où la recherche de Dieu s'accompagne nécessairement d'un envoi vers le visage du frère, d'un appel à lui faire face. Le récit de Genèse 32, 23-33 en offre une magnifique illustration : en un lieu auquel il donnera le nom symbolique de Peniël, qui signifie Face-de-Dieu, Jacob s'engage dans un combat où il découvrira sa vraie identité, en se la voyant reconnue par un Autre que lui; c'est de ce face-à-face avec Dieu que Jacob héritera la force de faire face à son frère Esaü, qu'il a trompé, pour se réconcilier avec lui : "j'ai vu ta face comme on voit la face de Dieu" (Gn 33, 10). Sans que le concept de visage n'y soit particulièrement présent, la tradition prophétique insiste elle aussi sur cette conjonction éthique entre le visage de Dieu et celui du prochain. Je me réfère ici à un texte que Levinas aime citer : "Il a pris en main la cause de l'humilié et du pauvre, et c'était le bonheur ! Me connaître, n'est-ce pas cela – oracle du Seigneur ?" (Jr 22, 16).

Cet élément me permet de passer brièvement au Nouveau Testament où la notion de visage (*prosôpon*) est, du point de vue formel, nettement moins fréquente que son équivalent hébreu dans l'Ancien, mais où le souci de relier la connaissance et l'amour de Dieu à l'engagement éthique pour le prochain constitue une part importante du message évangélique. A ce titre, le texte de Matthieu 25, 31-46 est exemplaire (à nouveau, un texte auquel Levinas se réfère souvent !) : il présente "les plus petits" dans leur fragilité, leur misère et leur dénuement comme visage du Christ. Répondre de la misère de l'affamé ou de l'étranger, faire face à la nudité du prisonnier ou du malade, c'est accueillir le Christ.

Mais cette conjonction entre la foi et l'appel à une pratique individuelle de l'amour s'accompagne aussi, dans les Evangiles synoptiques⁵⁴, de références au visage du Christ

⁵⁴ *Prosôpon* est absent du quatrième Evangile et rare dans les épîtres. Je signale un élément intéressant concernant l'Evangile de Jean : dans le récit de la résurrection de Lazare (Jn 11, 1-44), il utilise le terme *opsis*, traduit souvent par apparence (Jn 7, 24), vision ou vue, pour parler du visage de Lazare sortant de sa tombe : "Et celui qui avait été mort sortit, les pieds et les mains attachés par des bandes, et le *visage enveloppé d'un linge*."(v. 44), littéralement "et son visage lié autour par un linge". La mort lie le visage en ce sens qu'elle rompt les relations de face-à-face entre vivants. Dans ce récit pivot du quatrième Evangile, Jésus fait passer le souci pour la mort de l'autre avant celui qu'il pourrait légitimement se faire pour sa propre mort (v. 8, v. 16). Au travers du signe de la résurrection de Lazare, il se révèle comme celui qui

lui-même. Non pas que les Evangiles en proposent une description détaillée : leur objectif n'est pas esthétique, mais christologique. Les allusions au visage du Christ apparaissent dans deux contextes significatifs pour la compréhension de l'identité du Christ, celui de la Transfiguration et celui de la Passion. Dans sa version lucanienne (Lc 9, 28-36), le récit de la Transfiguration s'attache à présenter le Christ comme le visage de Dieu dans le monde. La Transfiguration révèle la pleine identité divine de Jésus, le Fils, l'élu (v. 35); mais alors que la scène frappe par son caractère spectaculaire, visuel, c'est par une parole que cette identité est vraiment révélée. Comme si le texte qui dit que le visage de Jésus devenait *autre* ("changea d'aspect", v. 29), n'accordait à une révélation par la vision qu'une confiance relative; très vite, le visage est voilé, caché par une nuée dont sort la Parole d'élection. Jésus a beau être le visage de Dieu dans le monde, il n'en conserve pas moins son altérité; Jésus a beau être le Messie révélé dans sa gloire, il n'en est pas moins celui qui ne saurait ni s'installer dans la tente que les disciples veulent dresser pour lui, ni se laisser enfermer dans l'image qu'ils se font de lui. Il est, en tant que visage de Dieu, au-delà de la représentation. Sa gloire, c'est qu'il est venu pour apporter le signe de la Croix. Pas étonnant dès lors que les autres références au visage du Christ soient toutes associées à sa Passion : un visage sur lequel on crache (Mt 26, 67), un visage qu'on aveugle avec un voile pour le frapper et se moquer de lui (Mc 14, 65; Lc 22, 64). Le Transfiguré en gloire et le Défiguré en croix sont les deux visages indissociables que Dieu offre de lui au monde.

3. 4. Le visage : esthétique, psychologie et littérature

Il est intéressant de constater que les dictionnaires philosophiques classent la notion de visage, par ailleurs rare dans le paysage philosophique, dans le domaine de l'esthétique. En lien avec la théorie picturale du portrait, le visage y est perçu comme une unité, même si les éléments qui le constituent sont divers : il faut le saisir en soi et non pas le décomposer, car alors on le dévisage et, par là, on le détruit, on le défigure. Dévisager, c'est endommager de son regard le visage de quelqu'un.

Le visage reçoit également une connotation psychologique : la physiognomonie cherche à déterminer le caractère d'un individu d'après sa physionomie, rappelant que le visage est à l'interface entre l'intériorité de l'homme et son extériorité; il est aussi le lieu de l'ambiguïté humaine puisqu'on sait par expérience que le visage n'est pas toujours le reflet de ce qui se passe à l'intérieur d'une personne : le visage n'est qu'une vision, un apparaître et, en ce sens, il est aussi potentiellement le masque que quelqu'un met pour se cacher à l'autre. Qu'on pense à la peur sociale qu'inspire l'idée de *perdre la face*, ou à l'énergie développée par les individus pour échapper à la critique de ne pas entrer dans le moule de la convention sociale : on se donne *bonne figure*, on revêt le visage que les autres attendent de soi, même s'il ne reflète en rien l'authenticité des pensées et des

délie (v. 44), réveille (v. 11) et relève (v. 29) l'être humain pour le replacer dans le monde de la Vie, celui du face-à-face.

Dans les épîtres, pour désigner le visage du Christ, le terme n'apparaît qu'en 2 Co 4, 6. C'est peut-être parce que l'apôtre Paul connaît la fascination des Grecs pour la vision comme source de la connaissance qu'il est aussi discret sur le visage du Christ comme possibilité de face-à face-avec Dieu. Il en évoque tout de même la réalisation eschatologique en 1 Co 13, 12 : "A présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face."

émotions qui habitent l'intériorité. "Car nous nous débattons entre l'image de nous-mêmes que nous renvoient les autres et la version de nous-mêmes que nous voudrions imposer. L'être intérieur et l'aspect extérieur ne coïncident jamais exactement. Et chacun a sa collection de masques qu'il utilise ... à perte de vue !" ⁵⁵ C'est ce qu'illustrent bien ces deux extraits de Kundera ⁵⁶. Le premier restitue la fatigante fierté que ressent Chantal, l'héroïne de *L'identité*, à "tromper son monde" et le second, les doutes quant à la justesse d'une telle fierté exprimés par son amant Jean-Marc.

"N'oublie pas, j'ai deux visages. J'ai appris à en tirer un certain plaisir, mais en dépit de cela, avoir deux visages, ce n'est pas facile. Cela exige un effort, cela exige une discipline ! Tu dois comprendre que tout ce que je fais, bon gré, mal gré, je le fais avec l'ambition de faire le bien. Ne serait-ce que pour ne pas perdre mon emploi. Et il est très difficile de travailler à la perfection et en même temps de mépriser ce travail. (...). J'agis à moitié comme traître à mon entreprise, à moitié comme traître à moi-même. Je suis un double traître. Et cet état de double trahison, je ne le considère pas comme un échec mais comme un exploit. Car pendant combien de temps encore serai-je capable de garder mes deux visages ? C'est épuisant." *L'identité*, pp. 39-41.

"(...) la facilité avec laquelle elle sait s'adapter à ce qu'elle déteste est-elle vraiment si admirable ? Avoir deux visages, est-ce vraiment un triomphe ? Il s'était réjoui qu'elle est, parmi les gens de la publicité, comme un intrus, un espion, un ennemi masqué, un terroriste potentiel. Mais, elle n'est pas un terroriste, elle est plutôt, s'il doit recourir à cette terminologie politique, un collabo. Un collabo qui sert un pouvoir détestable sans s'identifier à lui, qui travaille pour lui tout en étant séparé de lui et qui, un jour, devant ses juges, alléguera pour sa défense qu'il avait deux visages. *L'identité*, pp. 143-144

Le visage se révèle être également le lieu de l'incertitude de l'individu quant à sa propre identité, le reflet douloureux de ses contradictions et de sa fatigue d'être. Comme Sartre l'évoque dans un passage de son célèbre roman, le visage peut provoquer le sentiment de la nausée, tant la recherche du moi peut replier l'individu sur lui-même : *il n'a pas envie d'exister, seulement il ne peut pas s'en empêcher; le moi se retrouve si plein de lui-même qu'il ne se reconnaît plus, qu'il en est écœuré, au bord de la nausée : il est uniquement capable de se dévisager, mais plus d'envisager un sens à son être.*

"Au mur, il y a un trou blanc, la glace. C'est un piège. Je sais que je vais m'y laisser prendre. Ça y est. La chose grise vient d'apparaître dans la glace. Je m'approche et je la regarde, je ne peux plus m'en aller. C'est le reflet de mon visage. Souvent, dans ces journées perdues, je reste à le contempler. Je n'y comprends rien à ce visage. Ceux des autres ont un sens. Pas le mien. Je ne peux même pas décider s'il est beau ou laid. Je pense qu'il est laid, parce qu'on me l'a dit. Mais cela ne me frappe pas. Au fond je suis même choqué qu'on puisse lui attribuer des qualités de ce genre, comme si on appelait beau ou laid un morceau de terre ou bien un bloc de rocher." *La nausée*, p. 30.

⁵⁵ CHENU Bruno, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵⁶ La thématique du visage est exploitée ailleurs par Kundera. Je renvoie le lecteur par exemple à KUNDERA Milan, *L'immortalité*, Paris, Gallimard, 1990, dont la première partie s'intitule précisément "Le visage". Cf. particulièrement les pp. 46ss où Kundera médite sur les liens qu'entretiennent l'individualisme ambiant et la multiplicité des visages.

Il faut préciser enfin que Levinas est bien conscient de cette dimension ambiguë du visage. Dans son cours sur *Dieu et l'onto-théo-logie*, il prend comme exemple de l'ambiguïté fondamentale de tout apparaître, de "l'apparence possible qui se love dans tout apparaître de l'être", un passage du 46^{ème} chapitre du *Don Quichotte* de Cervantès où le "chevalier à la Triste Figure" se laisse ensorceler et perd la raison, au point que les visages des autres hommes ne lui apparaissent plus que comme autant de "figures contrefaites"⁵⁷. Levinas sait bien que les visages peuvent n'être que des masques. Il investit simplement la métaphore d'un nouveau sens qui va transcrire le cœur de sa pensée. Pour lui, le vrai sens du visage se trouve derrière la façade que chacun se construit, derrière la contenance que chacun cherche à se donner face aux autres. Et ce visage, c'est le reflet et le rappel de la mortalité du prochain. Avant donc cette dualité possible entre ce que le visage cache et ce qu'il découvre, il y a pour Levinas la nudité du visage. Le visage de l'autre homme est nu avant d'être composé artificiellement ou exposé authentiquement. Le visage ne révèle pas les qualités d'un individu, mais l'autre dans sa fragilité interpellante. Le face-à-face est éthique avant d'être esthétique.

3. 5. Le visage nié pour être défiguré

L'histoire du XX^e siècle évoquée au début du précédent chapitre est marquée par la terrible possibilité offerte à l'homme de nier et, par là, de défigurer le visage humain.

"A l'arrêt du tramway, de jeunes femmes repoussaient avec une application silencieuse les personnes plus faibles ou âgées. Un aveugle, visiblement un soldat qui sortait à peine de l'hôpital, ne savait comment monter et agitait fébrilement sa canne devant lui; de toute évidence il n'était pas encore habitué à son nouvel état. Il saisit avec l'avidité d'un enfant la manche d'une femme qui passait. La femme, d'un certain âge, arracha sa main, pressa le pas, faisant sonner ses talons ferrés sur le pavé. L'aveugle, s'accrochant toujours à sa manche, expliqua précipitamment : aidez-moi à monter, je sors de l'hôpital. La femme jura, le poussa et l'aveugle tomba assis dans la rue. Lioudmila regarda le visage de la femme. D'où venait ce visage inhumain, quelle en était la cause ? La famine de 1921 qu'elle avait connue dans son enfance ? Celle de 1930 ? Une vie pleine à ras bord de misère ?

L'aveugle resta un instant figé puis se releva et se mit à crier d'une voix écorchée. Il s'était vu, de ses yeux morts, le bonnet de travers, brandissant sa canne d'un geste insensé. L'aveugle frappait l'air de sa canne, et dans ces moulinets s'exprimait sa haine contre le monde impitoyable des voyants. Les gens montaient en se bousculant dans le tramway et lui restait là, pleurant et criant. Et les hommes que Lioudmila avait unis avec espoir et amour en une seule famille solidaire dans le travail, la misère, la bonté et le malheur, ces hommes semblaient s'être donné le mot pour ne pas se conduire en hommes. Ils semblaient s'être donné le mot pour infirmer l'idée que l'on peut, sans hésitation, trouver la bonté dans les cœurs des hommes dont les vêtements et les mains sont noircis par le travail." *Vie et Destin*, p. 132.

⁵⁷ CERVANTES Michel, *Don Quichotte*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1949, pp. 457ss. Cette réflexion de Levinas sur le *Don Quichotte* est signalée dans les notes de Jacques Rolland des pp. 196-197 de *Dieu et l'onto-théo-logie*.

Dans ce texte, Grossman met en relation, mais sans la justifier pour autant, la négation du visage de l'autre, en l'occurrence celui du soldat aveugle, et le malheur extrême. Comme l'écrit fort à propos C. Chalié : "(...) toute souffrance expose au risque de la reddition aux forces ténébreuses qui assaillent, et le risque majeur encouru par celui que le mal accable consiste bientôt à ne plus penser qu'à lui et à minimiser, voire radicalement méconnaître, la détresse d'autrui."⁵⁸ Evoquant la campagne stalinienne contre les koulaks et les purges anti-trotskistes, et soulignant que la négation du visage de l'autre n'est pas une fatalité, mais un choix, Grossman écrit : "Et plus rares encore [que ceux qui intervenaient dans le Parti contre les campagnes d'extermination], bien sûr, furent ceux qui *n'ont pas détourné les yeux en croisant le regard* implorant d'un chien supposé être enragé et l'ont caché dans leur propre maison, mettant en danger leur femme et leurs enfants, mais malgré tout il y eut de tels cas."⁵⁹ Dans l'ouvrage de Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*⁶⁰, consacré notamment à l'analyse des mécanismes de dépersonnalisation dans les camps de concentration nazis, l'auteur parle de la difficulté que ressentaient les bourreaux à regarder le visage de leurs victimes et surtout à permettre à celles-ci de les regarder dans les yeux. "La transformation des personnes en non-personnes, en êtres animés mais non humains, n'est pas toujours facile. Malgré les principes idéologiques, confronté à un individu concret, on peut avoir du mal à surmonter une résistance intérieure. Une série de techniques de dépersonnalisation entrent alors en action, dont la finalité est d'aider le gardien à oublier l'humanité de l'autre." Et Todorov rajoute un peu plus loin : "La réduction de l'individu à une catégorie est inévitable si l'on veut étudier les êtres humains; elle est dangereuse dès qu'il s'agit d'une interaction avec eux : en face de moi je n'ai jamais une catégorie mais toujours et seulement des personnes. C'est justement pour cette raison que, dans les camps d'extermination, *tout est fait pour éviter le face-à-face*, pour empêcher que le bourreau voie le regard de la victime se poser sur lui. Seul un être individuel peut nous regarder (et si je regarde un inconnu, j'évite qu'il s'en aperçoive); en fuyant son regard, nous pouvons d'autant plus facilement ignorer sa personne. Autrement, les plus endurcis même ne sont pas à l'abri d'une défaillance." Ce vertige nauséeux – qui saisit même Eichmann, selon ses propres dires pendant son procès à Jérusalem⁶¹, ou encore Stangel, le commandant de Sobibor et de Treblinka – explique, selon Todorov, l'invention des chambres à gaz et pourquoi il est plus facile de lâcher une bombe sur des dizaines de milliers de personnes que de tirer sur un individu face-à-face⁶².

⁵⁸ CHALIER Catherine, *op. cit.*, p 60.

⁵⁹ GROSSMAN Vassili, *op. cit.*, p. 197.

⁶⁰ TODOROV Tzvetan, *Face à l'extrême*, Paris, Le Seuil, 1991. Toutes les citations sont tirées du chapitre intitulé "Ni monstres, ni bêtes" et particulièrement du sous-chapitre "Dépersonnalisation", pp. 175ss. Sur ce sujet, je renvoie le lecteur au chapitre consacré, dans la première partie, à l'individu concentrationnaire et à l'individualisme totalitaire.

⁶¹ ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966.

⁶² J'ai envie de rajouter : ce vertige nauséeux explique aussi pourquoi on bande les yeux d'un condamné à mort. Non pas pour l'aider à surmonter sa terreur, mais pour empêcher son regard d'atteindre ses bourreaux !

3. 6. La nudité du visage et la tentation du meurtre

Revenons maintenant à Levinas. S'il insiste sur la métaphore du visage au point d'en faire l'un des concepts centraux de sa philosophie, c'est à cause de l'extrême vulnérabilité qu'elle évoque : le visage est en effet la partie du corps la plus nue, la plus exposée, et cette nudité interpelle le moi, elle l'interpelle de sa faiblesse et de sa souffrance.

"(...) la nudité humaine m'interpelle – elle interpelle le moi que je suis – elle m'interpelle de sa faiblesse, sans protection et sans défense, de nudité; mais elle m'interpelle aussi d'étrange autorité, impérative et désarmée, parole de Dieu et verbe dans le visage humain. Visage, déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain (...) Langage originel, déjà demande (...), message de la difficile sainteté, du sacrifice; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'in audible, langage de l'inouï, langage du non-dit. Ecriture !" 7/, Préface à l'édition allemande (1987), p. III.

Cette absence de protection se comprend pour celui *qui* regarde – ou *que* regarde – ce visage comme une invitation au meurtre et en même temps comme l'interdiction absolue de céder à cette tentation. Dans *Totalité et Infini*, Levinas écrit :

"(...) le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance. (...). Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique «matière» possible de la négation totale. Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer." 7/, p. 216.

La négation du visage est impossible à moins d'être totale. La "vulnérabilité [du visage] annonce la constante possibilité de sa mort. Pourtant, pour cette raison même, le regarder c'est aussitôt entendre ces mots très anciens et très oubliés: «Tu ne tueras pas.» Cette «résistance éthique» du visage à l'éventualité du geste assassin n'écarte malheureusement pas la réalité concrète du meurtre, et déjà de ses formes quotidiennes comme le mépris et la négation d'autrui, en pensée, en parole et en acte."⁶³ Pour Levinas, l'indifférence au visage de l'autre est donc déjà porteuse de la violence la plus extrême ! Mais la nudité du visage en fait aussi le signe de la radicale unicité et de l'altérité de l'autre : le visage de l'autre homme que je rencontre est étranger, au sens qu'il "ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé."⁶⁴

La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absoluteion – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage entre dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un ab-solu qui est, d'ailleurs, le nom même de l'étrangeté

⁶³ CHALIER Catherine, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁴ *TI*, p. 212.

foncière. La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde." *HAAH*, p. 52

Levinas nomme cette altérité radicale de l'autre "non-in-différence" ou encore "proximité du prochain"⁶⁵. Or, la violence s'enracine précisément dans l'allergie à l'altérité, dans la volonté de réduire l'Autre au Même, d'intégrer tout ce qui est différent de moi. C'est le propre des systèmes totalitaires que j'évoquais ci-dessus de vouloir faire disparaître les visages et fondre les individualités – et donc les différences – en une masse indifférenciée et totalisante; ou, comme on l'a vu, d'exacerber l'individualisme égoïste et de monter les individus les uns contre les autres pour empêcher toute résistance collective.

"Un seul objectif détermine le sens des grands conglomerats humains : gagner pour les hommes le droit d'être dissemblables, de sentir, de penser, de vivre chacun à sa manière.

Pour conquérir ce droit, ou bien pour le défendre, ou encore l'élargir, les hommes s'unissent. C'est là que prend naissance un préjugé effroyable mais puissant; préjugé qui fait croire que de telles unions au nom de la race, de Dieu, d'un parti, de l'Etat, constituent le sens de la vie et non un simple moyen. Non, non et non. C'est dans l'homme, dans sa modeste particularité, dans son droit à cette particularité que réside le seul sens, le sens véritable et éternel de la lutte pour la vie." *Vie et Destin*, p. 211.

Cette tentation du meurtre prend une dimension universelle, elle est une maladie, une "peste" qui n'épargne personne. Si personne ne peut prétendre en être exempt, cela signifie que la responsabilité infinie de chaque individu est valable pour tous les autres, et non pas seulement pour celui qui lui fait face. Cette universalité de la violence possible, Camus l'illustre de manière remarquable dans son roman *La Peste*. Il donne la parole à Tarrou, l'un des protagonistes du roman qui raconte au docteur Rieux la découverte existentielle qu'il a faite en assistant à une exécution capitale en Hongrie :

"Vous n'avez jamais vu fusiller un homme ? (...). Un bandeau et un poteau, et au loin quelques soldats. Et bien non ! Savez-vous que le peloton des fusilleurs se place au contraire à un mètre cinquante du condamné ? (...) Savez-vous qu'à cette courte distance, les fusilleurs concentrent leur tir sur la région du cœur et qu'à eux tous, avec leurs grosses balles, il y font un trou où l'on pourrait mettre le poing ? Non, vous ne le savez pas parce que ce sont là des détails dont on ne parle pas. Le sommeil des hommes est plus sacré que la vie pour les pestiférés. On ne doit pas empêcher les braves gens de dormir. Il y faudrait du mauvais goût, et le goût consiste à ne pas insister, tout le monde sait ça. Mais moi, je n'ai pas bien dormi depuis ce temps-là. Le mauvais goût m'est resté dans la bouche et je n'ai cessé d'insister, c'est-à-dire d'y penser.

J'ai compris alors que moi, du moins, je n'avais pas cessé d'être un pestiféré pendant toutes ces longues années où pourtant, de toute mon âme, je croyais lutter justement contre la peste. J'ai appris que j'avais indirectement souscrit à la mort de milliers d'hommes, que j'avais même provoqué cette mort en trouvant bons les actions et les principes qui l'avaient fatalement entraînée. (...). Mon affaire, c'était le trou dans la poitrine. Et je me disais qu'en attendant, et pour ma part au moins, je refuserais de jamais donner une seule raison, une seule, vous entendez, à cette

⁶⁵ *RA*, p. 10.

dégoûtante boucherie. Oui, j'ai choisi cet aveuglement obstiné en attendant d'y voir plus clair.

Depuis, je n'ai pas changé. Cela fait longtemps que j'ai honte, honte à mourir d'avoir été, fût-ce de loin, fût-ce dans la bonne volonté, un meurtrier à mon tour. Avec le temps, j'ai simplement aperçu que même ceux qui étaient meilleurs que d'autres ne pouvaient s'empêcher aujourd'hui de tuer ou de laisser tuer parce que c'était dans la logique où ils vivaient, et que nous ne pouvions pas faire un geste dans ce monde sans risquer de faire mourir. Oui, j'ai continué d'avoir honte, j'ai appris cela, que nous étions tous dans la peste, et j'ai perdu la paix. Je la cherche encore aujourd'hui, essayant de les comprendre tous et de n'être l'ennemi mortel de personne. Je sais seulement qu'il faut faire ce qu'il faut pour ne plus être un pestiféré et que c'est là ce qui peut, seul, nous faire espérer la paix, ou une bonne mort à son défaut. C'est cela qui peut soulager les hommes et, sinon les sauver, du moins leur faire le moins de mal possible et même parfois un peu de bien. Et c'est pourquoi j'ai décidé de refuser tout ce qui, de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir. Je sais (...) que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne, non, personne au monde n'en est indemne." *La Peste*, pp. 249-251

Pour Levinas, dans la responsabilité pour autrui, l'individu est donc en dernière instance responsable de la mort de l'autre. Cette position radicale prend un sens tout particulier dans le contexte contemporain où le "paradigme biologique" est devenu familier : en effet, on sait bien que le principe du *conatus essendi* correspond dans la biosphère à une lutte incessante des étants les uns contre les autres, lutte où chaque individu doit tuer pour vivre. Dès lors, pour Levinas, "(...) la question importante du sens de l'être n'est pas : pourquoi y a-t-il quelque chose et non rien – question leibnizienne tant commentée par Heidegger – mais : est-ce que je ne tue pas en étant ?"⁶⁶

3. 7. Le visage comme parole

L'autre me regarde, au double sens du terme : il me fait face et il me concerne. Il ne saurait être réduit à l'effort de compréhension (aussi bien intentionné soit-il), c'est-à-dire *contenu* ou *compris*. Plus qu'un thème, Autrui s'impose à moi comme interlocuteur, balisant ainsi un espace de parole auquel je ne saurais me dérober. L'enjeu est majeur, car lorsque Autrui est considéré comme thème, quand le Je parle de l'autre à la troisième personne au lieu de s'adresser à lui, il le *qualifie* et risque ainsi de l'enfermer dans les prédicats qu'il lui attribue, et de bien vite le *disqualifier*. Pour Levinas, parler d'Autrui mène trop facilement le psychisme humain à dénier sa responsabilité d'avoir à en répondre, et à lui répondre. Au-delà de toute *représentation* que je peux m'en fabriquer, Autrui est, pour moi, *interpellation*. Comme cela a été évoqué tout au début de ce chapitre, la tradition grecque a privilégié la vision dans l'ordre de perception du monde auquel l'humain peut et doit accéder. Cette obsession de la maîtrise rationnelle et objectivante du réel (on associe la "vérité" d'un événement au fait qu'on "l'a vu de ses propres yeux") représente aux yeux de Levinas le pôle "Athènes" de la tradition philosophique occidentale. Levinas, pour contrebalancer ce poids excessif – parce

⁶⁶ *EI*, p. 130. L'expression "paradigme biologique" est utilisée par l'interlocuteur de Levinas, Philippe Nemo.

qu'exclusif – accordé au visuel et au regard, va insister quant à lui sur le visage comme parole, ce qui lui permettra de rappeler l'importance du pôle "Jérusalem".

"Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens, il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu. (...). L'altérité d'Autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annule déjà l'altérité. (...). La différence absolue, inconcevable en termes de logique formelle, ne s'instaure que par le langage. Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre. (...) Parler, au lieu de «laisser être», sollicite autrui. La parole tranche sur la vision. (...). Dans le discours, l'écart qui s'accuse inévitablement entre Autrui comme mon thème et Autrui comme mon interlocuteur, affranchi du thème qui semblait un instant le tenir, conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur. Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui et, sans aucun relent de «numineux», «sa» sainteté." *T*, pp. 211-212-213

Chez Levinas, le visage est donc avant tout affaire d'audition et non de vision ! Le visage parle, *me* parle :

"Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture.

La visitation du visage n'est donc pas le dévoilement d'un monde. Dans le concret du monde, le visage est abstrait ou nu. Il est dénudé de sa propre image. Par la nudité du visage, la nudité en soi est seulement possible dans le monde." *HAH*, pp. 51-52

Celui qui le regarde entend une Parole qui l'interpelle, l'appelant et l'élisant à une responsabilité infinie pour l'autre. La notion d'élection empruntée au champ biblique, Levinas l'utilise pour insister à la fois sur l'unicité de l'élu et sur l'impossibilité pour celui-ci de se dérober. L'élection remet en question l'intentionnalité du sujet en se disant en termes de commandement et non pas de décision. Je développerai cet aspect de commandement qui vient d'un Autre dans le paragraphe ci-dessous consacré à la transcendance, mais il me semble important d'évoquer déjà ici le fait que dans la compréhension levinassienne de l'élection, il en va d'une écoute responsable de la voix de Dieu dans le visage d'autrui. Nulle idée d'un quelconque privilège ou d'un statut particulier que l'élection accorderait à l'individu appelé : au contraire, l'élection dit, pour lui dans son unicité, un surplus de responsabilité, elle le somme de répondre dans chaque rencontre avec le visage de l'autre par le "me voici" de la bonté. Nulle limitation non plus de l'élection à une caste ou à un peuple particulier : l'élection est universelle, elle regarde l'humain, elle le précède, qu'il le veuille ou non.

Mais il y a plus encore dans cette notion d'élection. Si le Je est élu, c'est pour aller jusqu'à se substituer à l'autre, à donner priorité à la vie de l'autre sur sa propre vie, à se

soucier d'abord de la mort de l'autre avant la sienne. Priorité de l'éthique sur l'ontologie, de l'autre sur l'être, qui seule permet un retournement du *conatus essendi*. Cette notion de substitution révèle ainsi que l'élection contient une souffrance pour autrui, un pàtir à la place d'autrui. Pour Levinas, il n'en va pas simplement dans la substitution de se mettre à la place de l'autre, mais de se sacrifier sans héroïsme, c'est-à-dire d'*être-pour-l'autre*. Sans jamais parvenir à remplir pleinement la mission assignée à l'humain dans cette élection, il faut risquer la substitution, oser cette humanité-là, car elle seule donne sens à la mort même, celle de l'autre et la mienne.

Le visage revendique donc personnellement et de manière non interchangeable celui qui le regarde, et il l'appelle à répondre, comme le prophète Esaïe (Es 6, 8) ou le jeune Samuel (1 Sam 3, 4), "me voici !". Ainsi élu et appelé, le moi n'est plus autoréférent, il ne se pose plus lui-même dans un mouvement d'autofondation; le moi ne se conjugue plus au nominatif, mais est convoqué à l'accusatif. Par sa "puissance relationnelle"⁶⁷, le visage fait entrer le sujet dans un dialogue. Mais comment faire entrer dans ce dialogue des individus dont la propension naturelle est la violence et la persévérance dans leur être ? Pour Levinas, il s'agit de faire résonner d'abord une Parole qui précède tout discours et tout bon vouloir du sujet, une Parole qui commande, une Parole gravée comme une Loi sur la pierre. Le visage rappelle cette Parole et, par là, relie le sujet humain à un Bien qui le transcende et le juge, lui interdisant de céder à la tentation de le nier, de le tuer. Le visage produit ce que Levinas nomme une "résistance éthique"⁶⁸, une résistance qui fait résonner dans le moi humain une Parole qui ordonne : "Tu ne tueras pas" et "Tu aimeras ton prochain". Cette résistance, qui peut paraître dérisoire tant elle est silencieuse et fragile, n'en demeure pas moins invincible. Grossman l'exprime dans cette discussion entre prisonniers de guerre russes auxquels les Nazis ont assigné la mission de construire l'infrastructure d'un camp d'extermination (*Vernichtungslager*).

"Ikonnikov attrapa le pied déchaussé du prêtre assis au-dessus d'eux, et mélangeant français, allemand et italien, l'interrogea :

– Que dois-je faire, mio padre ? Nous travaillons dans una Vernichtungslager.

Les yeux anthracite de Guardi firent le tour des visages.

– Tout le monde travaille là-bas. Et moi je travaille là-bas. Nous sommes des esclaves, dit-il lentement, *Dieu nous pardonnera*.

– *C'est son métier*, ajouta Mostovskoï. Mais ce n'est pas *votre métier*, fit Guardi sur un ton de reproche. Les mots se bousculaient dans la bouche d'Ikonnikov :

– Voilà, c'est justement, c'est ce que vous dites aussi, je ne veux pas qu'on me pardonne mes péchés. Ne dites surtout pas : ce sont ceux qui te contraignent les coupables, tu es un esclave, tu n'es pas coupable car tu n'es pas libre. Je suis libre ! Je suis en train de construire un Vernichtungslager, j'en réponds devant les hommes qu'on y gazera. Je peux dire «non» ! Quelle force peut me l'interdire si je trouve en moi la force de ne pas craindre la mort ? Je dirai «non» ! *Je dirai non, mio padre, je dirai non* !

La main de Guardi frôla les cheveux blancs d'Ikonnikov. *Donnez votre main*, dit-il.

– Bon, nous allons assister aux admonestations du pasteur à sa brebis égarée par l'orgueil, dit Tchernetsov. Et Mostovskoï eut un signe d'acquiescement involontaire. Mais Guardi n'admonesta pas Ikonnikov; il porta la main sale d'Ikonnikov à ses lèvres et la baisa." *Vie et Destin*, pp. 284-285.

⁶⁷ HAYAT Pierre, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁸ *TI*, p. 217.

En effet, le visage constitue en quelque sorte un témoignage de la Parole de la Bible, il apparaît comme l'ordre qu'un maître donne et devant lequel je ne saurais désobéir sans nier en moi mon humanité. Dès lors, la source du Bien est hors du moi : "L'analyse du visage déplace en effet le lieu de la source de la moralité : l'obligation morale ne vient pas de soi, de la décision d'agir par bonne volonté, mais de son éveil, en soi, par autrui."⁶⁹

3. 8. Autrui et l'idée de l'Infini : le visage comme Transcendance

Chez Levinas, c'est l'épiphanie de l'autre homme qui nous permet de faire l'expérience de l'idée d'Infini en nous, c'est-à-dire de l'idée de Dieu.

"Mais c'est dans la trace de l'Autre que luit le visage : ce qui s'y présente est en train de s'absoudre de ma vie et me visite comme déjà ab-solu. Quelqu'un a déjà passé. Sa trace ne *signifie* pas son passé, comme elle ne *signifie* pas son travail, ou sa jouissance dans le monde, elle est le dérangement même s'imprimant (on serait tenté de dire se *gravant*) d'irrécusable gravité.

L'illéité de cet Il, n'est pas le *cela* de la chose qui est à notre disposition et à qui Buber et Gabriel Marcel ont eu raison de préférer le Toi pour décrire la rencontre humaine. Le mouvement de la rencontre ne s'ajoute pas au visage immobile. Il est dans ce visage même. Le visage est, par lui-même, visitation et transcendance. Mais le visage, tout ouvert, peut, à la fois, être en lui-même, parce qu'il est dans la trace de l'illéité. L'illéité est l'origine de l'altérité de l'être à laquelle l'*en soi* de l'objectivité participe en le trahissant.

Le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans «l'ordre» personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode. Aller vers lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité. C'est par cette illéité, située au-delà des calculs et des réciprocités de l'économie et du monde, que l'être a un sens. Sens qui n'est pas une finalité.

Car il n'y a pas de fin, pas de terme. Le Désir de l'absolument Autre, ne viendra pas, comme un besoin, s'éteindre dans le bonheur." *HAA*, pp. 69-70

Cette expérience bouleverse le moi en lui permettant de sortir de sa tendance naturelle à persévérer dans son être, et de s'orienter vers une nouvelle voie où il ne s'agit plus de rechercher le Même, c'est-à-dire de refuser l'altérité radicale d'Autrui pour en faire un *alter ego* – un autre moi-même ! –, mais où il s'agit au contraire de respecter l'étrangeté de l'autre homme, son caractère insaisissable, non maîtrisable, inenglobable. L'idée de l'Infini a chez Levinas un sens relationnel, elle émerge en moi par la médiation du visage de l'autre, elle éveille une autre façon de se comprendre où le rapport à l'autre précède le rapport réflexif à soi. Au travers de l'idée de l'Infini, Dieu est donc celui qui met en question, ou pour le moins réoriente mon vouloir-être (*conatus essendi*). L'enjeu éthique de ce retournement est de taille, car pour Levinas le désir de tuer Autrui, désir lié à la propension naturelle de l'être à persévérer dans son être, provient précisément du refus de penser l'humain comme "saint", c'est-à-dire du refus de le considérer comme

⁶⁹ CHALIER Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir*, p. 12.

transcendant, comme dépassant infiniment mon vouloir et mon pouvoir, et même mon pouvoir de pouvoir. Il insiste avec force sur la passivité radicale avec laquelle le moi est touché par l'Infini. Plutôt qu'accueil ou réceptivité, il préfère parler d'"éclatement", de "rupture" ou encore de "traumatisme" provoqué dans la subjectivité humaine par l'idée de Dieu. L'idée de l'Infini *est mise* en moi, et cette "mise en moi" renverse la conception de la conscience fondement d'elle-même. Elle postule une an-archie fondamentale comme une passivité radicale du sujet : chez Levinas, la constitution de l'être est inaugurée par un Autre que soi.

Mais la transcendance de l'autre qui apparaît au travers du visage est également, je l'ai dit, renvoi à un commandement : "Tu ne tueras pas !" et à une Parole intimant l'ordre d'aimer l'autre. Elle nous met sur la trace du Il, sur la trace de Dieu et de son Dire. Ce commandement reflété dans le visage de l'autre permet la révélation de Dieu à l'homme, en ce sens qu'il place celui-ci dans sa trace. Levinas utilise ici le terme d'illéité pour désigner cette manière qu'a l'Infini de renvoyer le moi, dans son désir même, à la proximité du non désirable ou mieux encore au non désirable par excellence : à autrui. "Ainsi Dieu échappe à l'objectivation et ne se trouve même pas dans la relation Je-Tu, n'est pas le Tu d'un Je, n'est pas dialogue ni dans le dialogue. Mais il n'est pas non plus séparable de la responsabilité pour le prochain qui, lui, est un Tu pour moi. Dieu est alors troisième personne ou Illéité."⁷⁰ Pour Levinas, le Je est donc tel parce qu'il est précédé et appelé par un Il au travers de l'interpellation que constitue le visage du Tu.

L'idée d'Infini en nous signifie en même temps une exigence, un ordre donné qui suscite un réveil. Pour Levinas, le réveil que produit l'Infini dans le moi n'est pas accueil par le moi de l'Infini, mais découverte d'un Désir allumé en soi, d'un Désir qui est comme une faim creusée et jamais comblée. L'idée de l'Infini en nous réveille cette faim et transforme en nous ce qui est de l'ordre du besoin (ontologie, recherche du Même, nature) pour en faire un désir (éthique, accueil de l'Altérité, culture). Un désir sans jouissance, car le désiré ou le désirable possédé ne comble pas ce désir, mais, au contraire, l'excite. Désir complètement désintéressé qui se traduit en Bonté, en amour ! Désir métaphysique, désir de l'Infini qui seul rend possible un amour sans éros ni concupiscence. Car, pour que l'amour soit dés-inter-essé, c'est-à-dire au-delà de l'être, le désirable doit être reconnu comme séparé, autre, différent. Il doit en termes bibliques être *saint* (kadosh) : à la fois différent parce que *séparé* et proche parce que *relié*.

"La négativité du *in* de l'infini creuse un désir qui ne saurait se combler, qui se nourrit de son accroissement même, qui s'exalte en tant que désir, et qui s'éloigne de la satisfaction à mesure qu'il s'approche du désirable. Désir qui n'identifie pas comme le besoin. Désir sans faim – et aussi sans fin : désir de l'infini comme désir de l'au-delà de l'être qui s'énonce dans le mot dés-inter-esse-ment. Transcendance et désir du Bien." DOT, p. 255

Ce désir n'est pas avant tout *ressenti* par le Je, mais *il se traduit en audition*, comme un appel à lui personnellement adressé. En y répondant, en accueillant le visage de l'Autre comme commandement à répondre de lui sans dérobade, Dieu est *témoigné* sans être pour autant énoncé. C'est dans la responsabilité humaine pour autrui que s'exprime le Dit, la réponse au Dire de l'Infini. La transcendance du visage est le signe que le Il,

⁷⁰ DOT, p. 236.

comme le Tu, excède toujours ce que je peux en dire. Car pour Levinas, Dieu est le seul mot "qui n'éteigne pas ou n'étouffe pas ou n'absorbe pas son Dire. Il n'est qu'un mot, mais il bouleverse la sémantique. La gloire s'enferme dans un mot, elle s'y fait être, mais déjà elle défait sa demeure."⁷¹ Ce que Levinas affirme au sujet du Tu comme interpellation et non comme thème (§ 3. 7) est par excellence valable pour le Il ! Voilà pourquoi il préfère parler de témoignage de la gloire de l'Infini plutôt que d'une entrée dans un dialogue avec Dieu. Témoigner de Dieu, ce n'est pas énoncer ce mot, mais entrer dans "l'intrigue éthique"⁷², intrigue inaugurée par la rencontre avec l'autre homme. Pour Levinas donc, la réponse humaine au traumatisme subi par la présence de l'Infini dans son être fini ne consiste pas à dire «je crois en Dieu», mais, au cœur de ce débordement subi, de répondre «me voici !», me voici prêt à répondre d'autrui. Convoquant comme exemples Jérémie 22, 15-16 (prendre en main la cause de l'humilié et du pauvre, n'est-ce pas cela, connaître Dieu ?) et Matthieu 25, 31-46 (chaque fois qu'un individu a fait du bien à l'un de ces plus petits qui sont les frères du Christ, c'est à lui qu'il l'a fait)⁷³, Levinas affirme d'une part que l'Infini ne saurait être thématiqué dans l'intrigue éthique, et que, d'autre part, une relation avec Dieu n'est concevable pour lui que si elle place le prochain comme un moment indispensable de son développement. Levinas ne conçoit pas Dieu hors de la rencontre avec les hommes, car la rencontre de Dieu devient possible dans le visage de l'autre : rencontre, mais sans représentation. Le souci de Levinas de maintenir la pleine et entière transcendance de Dieu est dans la droite ligne du judaïsme et de sa méfiance ancestrale face à toute forme d'idolâtrie, face à toute tentative de mise sous tutelle du divin. Il insiste pour maintenir entière la séparation (kadosh) entre Dieu et l'humain et se montre méfiant à l'égard de tout désir de communion entre eux. Il en résulte que le Je peut dire Tu – ou, de préférence, Vous, pour marquer la hauteur où il le place – à l'autre homme dont il est responsable; il ne saurait le dire à Dieu qui demeure toujours pour le sujet le Il absolu, le Tout-Autre. Mystérieuse "stratégie" de l'Infini qui se retire pour laisser toute la place au visage du Tu et, partant, toute sa liberté au Je responsable.

"Cette gloire [de l'Infini] se glorifie par la sortie du sujet hors des coins sombres de son quant-à-soi, qui ressemblent aux fourrés du Paradis où Adam se cachait et entendait la voix de l'Eternel (Gn 3, 8-10). La gloire de l'Infini est anarchie dans le sujet débusqué sans dérobade possible. Elle se dit dans la sincérité faisant signe pour autrui devant qui je suis responsable. Cette manière d'être débusqué – ce *me voici* – est un Dire dont le Dit consiste à dire «Me voici !» et qui de cette gloire est témoignage." *DOT*, p. 228

⁷¹ *DOT*, p. 237.

⁷² Levinas préfère parler d'intrigue plutôt que d'"expérience" éthique, le terme d'expérience insistant trop pour lui sur un événement passé dont on pourrait tirer un savoir-faire et parler comme d'une tâche accomplie. La métaphore quasi policière de l'intrigue où le fini (l'homme) se fait toujours et encore rattraper et déborder par l'Infini, sans qu'il l'ai prévu, attendu, ou même voulu, reflète bien le souci de Levinas de présenter la relation éthique comme une histoire à rebondissements multiples et sans fin !

⁷³ *Ibid.*, pp. 232ss. Le choix de ces deux exemples est représentatif de l'herméneutique levinassienne de l'Écriture : il privilégie les traditions prophétique et sapientiale de l'Ancien Testament ainsi que la veine éthique des Évangiles qui font une grande place à l'expression du visage de l'autre homme comme appel à répondre de ses fragilités.

3. 9. L'asymétrie de la relation éthique

A ce respect total de la transcendance de Dieu, Levinas lie la nécessité d'une même reconnaissance de l'altérité irréductible de l'autre homme. Le traumatisme causé par l'idée de l'Infini dans la subjectivité humaine provoque une élévation incomparable d'Autrui, donc une asymétrie fondamentale du rapport éthique Je-Tu. C'est sur ce point que Levinas se distingue le plus nettement de Martin Buber. Celui-ci pense lui aussi la relation à l'autre comme une relation avec une altérité radicale, une relation qui ne ressemble en rien à une union et qui respecte la transcendance de l'autre. Levinas reconnaît à Buber le mérite d'avoir distingué théoriquement la relation Je-Tu de la relation Je-Cela. Mais, alors que Buber conçoit la relation dialogique Je-Tu en termes de réciprocité, Levinas n'estime pas que le Je devient Je simplement en disant Tu, mais qu'il le devient pleinement en se risquant en dehors de la réciprocité⁷⁴. En insistant sur la réciprocité, Buber ne rend pas compte de la spécificité humaine de la relation Je-Tu qui est, pour Levinas, relation de dés-inter-essement total, relation Je-pour-l'Autre avant d'être relation Je-avec-l'Autre. En effet, la notion de réciprocité fait courir le risque de rapprocher par trop la relation Je-Tu de la relation Je-Cela : l'autre, le Tu, devient objet au service de l'épanouissement du Je. La rencontre avec le visage de l'autre est précisément le lieu de la possibilité d'une prise de risque, sans assurance aucune pour le Je que ce qui est donné sera rendu d'une quelconque manière, sans gage d'un quelconque dédommagement. Le visage est le lieu où je reconnais à l'autre sa "sainteté" qui m'invite à lui dire Vous plutôt que Tu⁷⁵ ! La réciprocité et la symétrie défendues par Buber ne

⁷⁴ HAYAT Pierre, *op. cit.*, p. 65. Même si Levinas est redevable à la "pensée dialogale" de Jean Wahl, Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig et Martin Buber, sa pensée ne peut pas être interprétée comme une philosophie du dialogue. Levinas conteste en effet que le dialogue soit la forme première du langage : antérieurement à cette dimension, il est *témoignage*, au sens d'un témoignage du Dire, d'un témoignage de l'Infini apporté par et à autrui que je rencontre dans le visage. Le dialogue repose sur une connaissance préalable des interlocuteurs, et surtout sur une intentionnalité, une volonté du Je et du Tu; elle suppose donc une activité du sujet ou du moins un "résidu irrésorbable d'activité", ce qui implique déjà la possibilité pour le sujet de se représenter l'autre et de supposer que l'obligation à l'égard d'autrui peut être limitée, peut cesser ou peut même être acquittée. Le témoignage est référence à une Parole qui m'élit malgré moi et ne me laisse jamais en repos. Le témoignage est compris comme sincérité. Dans le dialogue, le Dire risque de n'avoir de signification que comme communication d'un Dit. Le témoignage, c'est donc un Dire qui ne se thématise pas, mais s'expose toujours plus. Car pour Levinas, le danger de voir le Dire être absorbé par le Dit, est celui, au cœur de la rencontre humaine, de privilégier l'échange de mots, d'informations et de vœux pies au point d'en oublier la responsabilité concrète. Cf. à ce sujet les explications de Levinas in *DOT*, pp. 220-226. Cf. aussi, POIRIÉ François, *op. cit.*, pp. 38 et 123-125. L'auteur résume très bien les principales critiques formulées par Levinas à l'encontre de Buber, critiques que Derrida a thématisées et mises en évidence dans son ouvrage *L'Écriture et la Différence*, Paris, le Seuil, 1967. Pour aller plus loin, cf. *Martin Buber*, in : *HS*, pp. 13-65. MÜNSTER Arno, "De la pensée buberienne du Je-Tu vers la pensée de l'autre dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", in : *Le principe dialogique. De la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective*, Paris, Kimé, 1997, pp. 61-82.

⁷⁵ C'est cela qui rend Levinas réticent à l'utilisation – dans le cadre de la relation éthique interindividuelle, s'entend – des mots de "semblable" et de "prochain", parce qu'ils "consacrent entre moi et l'autre tant de choses communes." *LC*, p. 109. "Semblable" et "prochain" maintiennent dans le Même, alors que le mot "Autrui" ouvre à l'altérité transcendante du visage. Levinas utilisait volontiers la formule de courtoisie "Après vous, Monsieur" pour signifier cette préférence de l'autre et accentuer l'asymétrie du rapport éthique. In : *DOT*, il précise ce qu'il entend par "prochain" : "L'éthique est relation avec autrui, avec le prochain (dont la proximité ne saurait se confondre avec un voisinage au sens spatial). «Prochain», cela souligne d'abord le caractère contingent de cette relation, car autrui, le prochain, est le premier venu. Cette

font pas honneur à la hauteur où Levinas veut placer l'autre. La conception buberienne du Je-Tu tombe sous le coup d'une autre critique de la part de Levinas : par sa symétrie, elle comporte le danger de privilégier la relation duale et privée, le quant à soi du couple à l'intérieur duquel le Je et le Tu s'autosatisfont d'un rapport intime, réciproque et potentiellement fusionnel; elle fait courir le risque à un Je qui est marqué par une tendance naturelle à la limitation de sa responsabilité de se satisfaire de ce rapport binaire et d'en oublier l'univers, de négliger le Tiers, le monde. Enfin, l'insistance de Levinas sur l'asymétrie du rapport éthique me semble être liée à son souci de l'individuation (psychique) ou de l'individualisation (éthique) de l'être humain. En effet, elle contient un principe d'individualisation extrêmement puissant, car l'asymétrie consiste à ne pas attendre de l'autre qu'il me rende la pareille, à ne pas déduire de ma responsabilité individuelle une loi générale que l'autre doit faire sienne⁷⁶. Demander à l'autre autant que ce que je fais pour lui ne donne pas toute la dimension du rapport éthique selon Levinas. Pour lui, la responsabilité fait prendre conscience du caractère unique de son existence dont personne d'autre ne peut assumer la charge.

Même si c'est la méfiance à l'égard des autres hommes qui justifie ici le fait d'assumer sa responsabilité sans rien attendre des autres, ce caractère unique et irremplaçable de la responsabilité individuelle me semble illustré par cet extrait de Kazantzakis :

"Garde les distances, patron, ne donne pas trop de hardiesse aux hommes, ne va pas leur dire qu'on est tous égaux, qu'on a tous les mêmes droits. Aussitôt, ils piétineront ton droit à toi, ils te voleront ton pain et te laisseront crever de faim. Garde les distances, patron, par le bien que je te veux !
– Mais tu ne crois donc à rien, toi ? criai-je désespéré.
– Non, je ne crois à rien, combien de fois il faut te le dire ? Je ne crois à rien, ni à personne; seulement à Zorba. Pas parce que Zorba est meilleur que les autres, pas du tout, mais pas du tout ! Une brute, lui aussi. Mais je crois à Zorba parce que c'est le seul que j'aie en mon pouvoir, le seul que je connaisse; tous les autres sont des fantômes. C'est avec ses yeux que je vois, avec ses oreilles que j'entends, avec ses boyaux que je digère." *Alexis Zorba*, pp. 66-67

relation est une proximité qui est une responsabilité pour autrui. Responsabilité obsédante, responsabilité qui est une obsession, car autrui m'assiège, au point qu'il me fait otage. Et cette incondition d'otage est la condition sans laquelle on ne pourrait jamais dire un simple «Après vous, Monsieur»." Pp. 157-158. Sur la notion d'"incondition", cf. note 95.

⁷⁶ Cela me semble tout à fait aller dans le sens de l'éthique théologique de Kierkegaard lorsqu'il écrit : "Selon le christianisme, tu n'as en rien à t'occuper de la conduite des autres envers toi; cela ne te regarde pas, et il y aurait curiosité, impudence, dispersion de l'esprit à se mêler de choses si peu personnelles que l'on y est pour ainsi dire complètement étranger. Tu n'as à t'occuper que de ta conduite envers autrui, ou que de la façon dont tu envisages celle d'autrui envers toi; regarde au-dedans de toi; tu n'as essentiellement à faire qu'avec toi devant Dieu." KIERKEGAARD Sören, *Les Oeuvres de l'amour*, in : *Oeuvres complètes* tome XIV, Paris, L'Orante, 1980, p. 355.

4. La dimension communautaire : au-delà de l'intersubjectivité

4. 1. Du monde du face-à-face au monde des citoyens : la question du Tiers

Levinas se rend bien compte que le monde n'est pas fait que de face-à-face : l'autre et moi ne sommes pas seuls au monde, mais il y a aussi le Tiers, c'est-à-dire les hommes qui m'entourent et à l'égard desquels ma responsabilité est également engagée. Le Tiers est aussi mon prochain, et dès lors, se pose la question : qui m'est le plus proche ? "Le passage de la charité à la justice commence là, dans la nécessité de comparer autrui au tiers et de réfléchir à l'égalité entre les personnes. Ce qui oblige à tracer des limites à la responsabilité infinie pour autrui puisqu'il faut prendre en compte tous les autres, résister à l'un pour sauver l'autre, choisir entre eux et les considérer comme égaux. Cela signifie que la responsabilité infinie ou l'amour pour autrui doit entendre l'appel à la sagesse et à la mesure sous peine de devenir injuste. C'est cette «sagesse de l'amour» qui, pour Levinas, préside à la naissance de l'ordre politique."⁷⁷ Pour rendre l'amour sage et pour assumer dans la justice le devoir de comparer des incomparables, il faut, selon Levinas, faire jouer dialectiquement les deux bases de l'Occident que sont l'hébreu et le grec : l'hébreu de la Torah pour rappeler la responsabilité infinie pour le vis-à-vis et le grec de la philosophie pour fonder des tribunaux justes capables de faire abstraction de la singularité des visages afin d'apprécier une situation de manière objective et impartiale.

4. 2. La résistance éthique et l'Etat juste

Levinas n'est pas naïf et il sait bien que la dimension individuelle de la résistance éthique du visage ne suffit pas à garantir le droit et la justice et qu'il "serait illusoire de placer tous ses espoirs dans la résistance individuelle pour se garantir de l'oppression politique."⁷⁸ La morale intérieure de l'individu liée au sens de l'élection doit devenir civilisation, il faut chercher à rendre visibles dans le réel commun les principes qui animent l'intériorité. Des institutions politiques raisonnables sont indispensables pour assurer la liberté et la dignité humaine; elles sont nécessaires pour garantir la paix. C'est dans l'Etat que Levinas voit le lieu nécessaire de leur incarnation, "sachant que les institutions chargées de veiller sur la justice et le droit ne constituent pas une fin en soi mais le moyen irremplaçable d'organiser la pluralité humaine de telle façon que le sujet éthique, responsable d'autrui et plus préoccupé du sort du prochain que de sa propre persévérance dans l'être, n'efface jamais de lui la pensée du tiers et de la justice qui lui est due."⁷⁹ L'Etat doit donc être sans cesse contrôlé par l'éthique, qui joue le rôle de contrepois à l'ordre politique. Levinas ne joue pas la relation éthique intersubjective contre l'ordre social : il fait au contraire le pari de la coexistence possible entre la hiérarchie du tout social fondée sur le logos d'Athènes et l'anarchie de la responsabilité

⁷⁷ CHALIER Catherine, *Levinas, L'utopie de l'humain*, p. 110.

⁷⁸ HAYAT Pierre, "Une philosophie de l'individualisme éthique", Préface à *LC*, p. 10.

⁷⁹ CHALIER Catherine, *ibid.*, p. 123.

éthique individuelle fondée sur la Parole de Jérusalem⁸⁰. Mais une précision d'importance s'impose ici : la critique levinassienne de l'Etat, toujours soumis aux tentations de la violence⁸¹, ne repose pas sur la revendication individuelle de son droit à la liberté, mais sur le scrupule éthique pour l'autre homme. Lorsqu'il parle du "monde des citoyens", Levinas ne comprend pas le citoyen dans l'esprit de l'humanisme grec comme le bénéficiaire d'une liberté inaliénable, ni dans celui de Rousseau comme l'individu participant à l'autorité souveraine. Il se méfie bien trop de la liberté qui, à ses yeux, est toujours suspecte d'indifférence au sort d'autrui; elle correspond à une vision caïnesque du monde où est déniée de fait la responsabilité infinie à l'égard de l'autre homme : "suis-je le gardien de mon frère ?" (Gn 4, 9). Levinas préfère associer la citoyenneté aux deux autres valeurs exprimées dans la triade républicaine : l'égalité et la fraternité qui constituent, selon lui, les vraies bases d'une société ouverte et humaine. Mais Levinas va surtout insister sur la notion de fraternité qu'il comprend non pas abstraitement, mais bien comme un acte fraternel qui procède d'une responsabilité pour autrui. Etre responsable du prochain, être gardien d'autrui, voilà ce qui définit la fraternité. En tout état de cause, c'est dans ces deux valeurs que Levinas situe le critère pour décider si un Etat est légitime ou non : un Etat qui rendrait impossibles ou interdites l'égalité et la fraternité entre tous les hommes perdrait toute légitimité. Ce n'est donc jamais l'Etat qui est contesté en soi, mais seulement l'Etat dès lors qu'il n'admet pas les instances au nom desquelles il peut être jugé, à savoir le droit, la justice et la conscience éthique individuelle appelée à répondre d'Autrui.

Mais allons encore un pas plus loin dans la compréhension levinassienne du politique. Levinas comprend l'égalité et la fraternité dans l'ensemble plus vaste de la civilisation et de la culture. Certes, l'histoire des civilisations démontre de manière indubitable que l'humanité en tant que culture est capable des pires inhumanités; mais Levinas continue de croire à la possibilité d'une culture, d'une politique, d'un Etat juste :

"La certitude que tous nos malheurs nous viennent du prochain, que de tout il y a responsabilité, le droit d'accuser et de juger, la civilisation, c'est peut-être cela. Un monde qui a un sens. Misère, guerre, coup de grisou, même les maladies nous laissent la faculté d'incriminer l'incurie des chefs, l'avidité des classes dirigeantes, la mauvaise orientation de la science exploitée par l'égoïsme. Les guerres et les révolutions encadrent tous les événements de la terre et du ciel.

Dès lors meurent le Dieu de la foudre et le Dieu de la grâce. La faute de l'homme éclate. On n'honore Dieu nulle part, parce qu'on trouve l'homme partout. Mais un autre sentiment du divin se fait jour : celui de la responsabilité. La conscience que tout dépend des hommes n'est pas seulement la voie ouverte au dénigrement et à la méchanceté. Donner le pas à la politique sur le physique est une invite à œuvrer pour un monde meilleur, à croire le monde transformable et humain."⁸²

⁸⁰ HAYAT Pierre, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, p. 19.

⁸¹ "Pour moi, l'élément négatif, l'élément de violence dans l'Etat, dans la hiérarchie apparaît même lorsque la hiérarchie fonctionne parfaitement, lorsque tout le monde se plie aux idées universelles. Il y a des cruautés qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'Ordre raisonnable. Il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir : les larmes d'Autrui. Pour que les choses marchent, pour qu'elles se fassent équilibre, il faut absolument affirmer la responsabilité infinie de chacun, pour chacun, devant chacun. Il faut, dans une telle situation, des consciences individuelles, seules capables de voir ces violences qui découlent du bon fonctionnement de la Raison elle-même." *LC*, p. 97.

⁸² Sur l'esprit de Genève (1956), in : *IH*, pp. 142-143. Ce texte est paru initialement dans le premier numéro de la revue *Esprit* en 1956. Cela fait écho à ce passage tiré de *La Peste* d'Albert CAMUS, p. 43 :

4. 3. Du particularisme à l'universel : l'unique et la communauté humaine

Levinas inclut la triade républicaine de liberté, égalité, fraternité dans l'ensemble plus vaste de l'humanité. Il lui importe de penser en catégories universelles. Levinas en appelle à la vigilance des consciences individuelles à cause de la violence toujours possible de l'ordre politique. Ce faisant, il porte le souci de résister âprement à toute tentative de définir les individus à partir de la place qu'ils occupent dans la société ou de leur appartenance communautaire. C'est le rôle de l'Etat que de défendre la nécessité institutionnelle de traiter les hommes comme des semblables, à savoir de dépasser le caractère unique et incomparable de chaque individu pour rendre possible la communauté humaine; mais dans cette nécessité même sont contenus le risque de réduire les individus à des membres d'une espèce ou à des éléments d'un groupe, ainsi que le danger de vouloir niveler leurs différences par souci de les intégrer, et de négliger ainsi l'unicité de leurs personnes. Même si cette réduction et ce nivellement font partie de la logique universaliste, ils n'en restent pas moins des dérives qui justifient pleinement le souci de Levinas de ne pas laisser s'effacer les visages des individus derrière les principes au nom desquels on prétend organiser leur diversité. Pour assurer la justice et le droit, l'Etat doit fonder sur des principes universels l'égalité entre les individus, quelles que soient leurs origines ethniques ou nationales. Mais force est de constater que l'Etat n'a pas toujours respecté cette règle en se laissant séduire par les sirènes identitaires et en cédant à la tentation totalitaire, et le XX^e siècle en a offert de terribles illustrations. Voilà pourquoi il est indispensable de résister à la gangrène du nationalisme, à la folie identitaire des xénophobes, au "syndrome d'Astérix"⁸³ – c'est-à-dire à la certitude qu'il n'y en a point comme nous et qu'il est urgent de nous protéger de l'extérieur pour garder notre identité d'irréductibles helvètes ! Il faut relever que c'est dans la tradition philosophique occidentale qu'est née une sorte d'idéalisation de l'Etat qui a pu être habilement exploitée par des individus sans scrupules. La pensée occidentale, en effet, s'est habituée, longtemps avant Hegel, à "voir dans l'Etat l'incarnation même de l'Esprit", écrit Levinas en commentant la visite de Khrouchtchev à Genève en 1960. "L'Etat, poursuit-il, sans contradictions et, par conséquent sans partis réalise l'humanité de l'homme. Il est la Raison réalisée et même dans son devenir, la Raison qui se révèle progressivement. L'individu trouve dans l'Etat sa suprême satisfaction. Le reste de ses inquiétudes et de ses agitations relève de l'illusion, de l'idéologie, du subjectif."⁸⁴ Il y a dans cette volonté d'un Etat fort la belle idée que l'universel doit précéder le subjectif, et Levinas reconnaît au socialisme le mérite de perpétuer cette quête millénaire et nécessaire de l'universalité, censée permettre le dépassement des particularismes. Mais Levinas se pose en faux contre l'idée qu'il n'y a

"Nos concitoyens n'étaient pas plus coupables que d'autres, ils oubliaient d'être modestes, voilà tout, et ils pensaient que tout était encore possible pour eux, ce qui supposait que les fléaux étaient impossibles. Ils continuaient de faire des affaires, ils préparaient des voyages et ils avaient des opinions. Comment auraient-ils pensé à la peste qui supprime l'avenir, les déplacements et les discussions ? *Ils se croyaient libres et personne ne sera jamais libre tant qu'il y aura des fléaux.*" (C'est moi qui souligne).

⁸³ L'expression est de Dominique Felder, sociologue indépendante à Genève.

⁸⁴ Principes et visages (1960), in : *IH*, p. 146. Ce texte est paru initialement dans le cinquième numéro de la revue *Esprit*.

pas d'autre universalité que celle de l'Etat, ni d'autre liberté qu'objective. Le problème, précise-t-il, advient dès lors que les principes de base de l'Etat juste, à savoir la liberté, l'égalité et la fraternité, se réduisent à une morale abstraite lorsqu'ils sont saisis au niveau du cœur humain. La crise de conscience d'un individu ne peut, dans cette perspective, qu'être expliquée comme un symptôme d'hystérie ! Levinas voit dans l'Etat "une idée qui règle les structures de la coexistence des individus"⁸⁵. Il considère cette idée comme étant à la base de ce que la grande majorité des penseurs occidentaux comprennent sous le mot Etat. Reste à savoir comment ce système aux prétentions universelles réussit à prendre en compte les individus qu'il englobe, comment les principes de la Raison impersonnelle qui le constituent respectent les visages de ceux dont ils dépendent. Levinas met en garde contre tout système qui se justifie en soi et affirme ainsi la nécessité de la responsabilité éthique individuelle au cœur de la relation intersubjective, l'importance de la rencontre face-à-face qui seule justifie la mise en place de structures universelles pour leur permettre d'advenir. Si je ne peux plus voir derrière un principe anonyme (l'Etat) le visage de l'autre homme, alors cela signifie que ce principe, cet Etat ne répond plus à sa vocation.

L'Etat a le devoir de ne pas céder aux sirènes de la fièvre identitaire – qui s'est manifestée au XX^e siècle sous la forme maligne de l'ethnocentrisme et du nationalisme, mais se doit au contraire de faire front à toute dérive particulariste, au nom de principes universels. Ce devoir, chaque citoyen est appelé à le rappeler à l'Etat lorsque celui-ci le néglige. Mais sur un autre plan encore, Levinas revendique la nécessité de la vigilance éthique individuelle : on sait bien le mal qu'on a fait au nom de principes universels et surtout les amalgames que l'on a justifiés ainsi. Dans son analyse de l'innommable déshumanisation dans l'univers concentrationnaire nazi, Todorov souligne que le fait d'enfermer des individus dans des catégories contribue à les priver de leur individualité: il est en effet plus facile de traiter de manière inhumaine des "Juifs", des "ennemis du peuple" ou des "étrangers" que des individus concrets et uniques. Mais ce qui nous apparaît comme une évidence lorsqu'on évoque la barbarie nazie ne doit pas occulter le fait que même les causes les plus belles et les plus humanistes n'ont pas préservé certains individus qui y croyaient sincèrement des dérives totalitaires qu'ils voulaient combattre ! Comme si les idées, aussi belles soient-elles, étaient marquées d'un manque indépassable, comme si elles étaient incapables par elles-mêmes d'assurer l'humain en l'homme. Le texte de Grossman qui évoque quelques-uns des terribles événements qui ont stigmatisé le XX^e siècle en dit long sur les doutes légitimes que l'on peut avoir quant à la possibilité de "l'évolution de la bonté, de la morale, de la générosité" en l'être humain :

"Mais pendant ce temps, les Allemands tuent des vieillards et des enfants juifs, comme s'ils étaient des chiens enragés; et nous avons, nous, connu l'année 37, la collectivisation forcée, la déportation de millions de malheureux paysans, la famine, le cannibalisme... Autrefois, savez-vous, tout me paraissait clair et simple. Mais après tous ces malheurs, après ces pertes terribles, tout me semble compliqué, embrouillé. Vous dites que l'homme regardera Dieu de haut. Mais ne risque-t-il pas de regarder le Diable de la même manière ? Ne risque-t-il pas de le dépasser, lui aussi ? Vous dites que la vie est la liberté. Croyez-vous que les détenus des camps partagent votre opinion ? Répandue dans tout l'Univers, cette vie n'est-elle pas

⁸⁵ *IH*, p. 147.

susceptible d'employer sa puissance à instaurer un esclavage, plus terrible encore que celui de la matière inerte dont vous parliez à l'instant ? L'homme du futur dépassera-t-il le Christ en bonté ? Car tout est là ! Qu'apportera au monde la puissance de cet être omniprésent et omniscient, s'il garde en lui la fatuité et l'égoïsme zoologiques qui sont les nôtres aujourd'hui : égoïsme de classe, de race, d'Etat ou simplement individuel ? Cet homme ne risque-t-il pas de transformer le monde en un camp de concentration à l'échelle galactique ? Croyez-vous vraiment, dites-moi, à l'évolution de la bonté, de la morale, de la générosité ? Croyez-vous l'homme capable d'une telle évolution ?" *Vie et Destin*, p. 653

Levinas va évidemment dans le même sens en insistant sur le fait que l'infini du visage de l'autre homme est avant tout celui de cet homme-ci, de celui qui me regarde *hic et nunc* et dont la souffrance m'appelle à une responsabilité infinie. Levinas croit l'homme capable d'assumer cette responsabilité, il croit à la bonté possible, mais doute par contre que cette marque de l'humain puisse être assurée sans être précédée par une Parole qui la fonde. Il ne croit pas à un altruisme naturel, ni à une sorte d'instinct éthique qu'il s'agirait de faire remonter en soi par un effort conscient et bienveillant. Dans ce sens, Levinas est profondément pessimiste du point de vue anthropologique, mais c'est précisément ce qui le fait rechercher ailleurs que dans l'être une voie (une voix !) autre. C'est dans la Parole de la Bible que Levinas voit le fondement de la responsabilité à la fois collective et individuelle, car seule une Parole qui crée la possibilité d'une communauté humaine non liée à un sol ou à un peuple permet de contrebalancer la peur que suscite en nous l'étrangeté d'Autrui.

4. 4. La folle bonté pour l'autre homme

"Il [Dieu] ne me comble pas de bien, mais m'astreint à la bonté meilleure que le bien à recevoir. Etre bon, c'est déficit, dépérissement et bêtise dans l'être – c'est excellence et hauteur au-delà de l'être. Ce qui signifie que l'éthique n'est pas un moment de l'être, mais qu'elle est autrement et mieux qu'être." *DOT*, p. 257

Chez Hobbes, ce qui vient ébranler la certitude de l'être ou l'égoïsme de l'âme, ce n'est pas l'amour pour autrui ou la miséricorde pour la souffrance, mais c'est la peur de l'autre. Le visage a ce côté menaçant qu'il gardera chez Sartre : il faut dès lors agir avec l'autre par calcul raisonnable et utilitariste. Levinas postule au contraire une connivence profonde entre le psychisme humain et le bien, un lien originaire entre le moi et la bonté originelle de la création (Gn 1, 31). Mais il s'agit pour lui d'une soumission à un ordre de bonté et non pas d'une capacité intrinsèque au bien, comme C. Chalier le souligne : "Ce moi sans assise dans le monde et sans familiarité avec l'être, ce moi qui se tient en proximité d'autrui, donne sens à la bonté. Pourtant il ne s'agit pas de l'altruisme de celui qui désire *se* rendre secourable ou *se* montrer généreux, car cette bonté ne se décide pas volontairement, elle met son emprise sur le moi et elle ne le lâche pas."⁸⁶ La bonté n'est pas une marque d'héroïsme, au sens où ce terme pouvait, dans l'Antiquité, désigner un individu d'exception. La bonté peut être vécue par tout un chacun, elle ne dépend en rien d'une prédisposition particulière, d'une soi-disant nature supérieure ou d'une volonté prométhéenne. Bien qu'elle recèle en elle une puissance extraordinaire, la bonté advient

⁸⁶ CHALIER Catherine, *op. cit.* p. 90.

dans l'individu sans pouvoir parce qu'elle est inspiration avant d'être choix. Même si Camus ne développe pas cette notion d'inspiration et défend au contraire un humanisme "athée", l'extrait suivant me paraît bien illustrer ce refus d'associer bonté et héroïsme; parlant du docteur Grand, l'un des protagonistes de *La Peste* qui se bat contre l'épidémie qui s'abat sur Oran, Camus écrit :

"Oui, s'il est vrai que les hommes tiennent à se proposer des exemples et des modèles qu'ils appellent héros, et s'il faut absolument qu'il y en ait un dans cette histoire, le narrateur propose justement ce héros insignifiant et effacé qui n'avait pour lui qu'un peu de bonté au cœur et un idéal apparemment ridicule. Cela donnera à la vérité ce qui lui revient, à l'addition de deux et deux son total de quatre, et à l'héroïsme la place secondaire qui doit être la sienne, juste après, et jamais avant, l'exigence généreuse du bonheur." *La Peste*, p. 140

Grossman parle quant à lui de cette "bonté privée d'un individu à l'égard d'un autre individu", d'une "petite bonté sans idéologie, (...) sans pensée", c'est-à-dire quasi intuitive. C'est grâce à elle que des hommes ont pu, dans des situations extrêmes, maintenir l'humain en eux et opposer à la force mauvaise de l'inhumanité leur invincible fragilité.

"C'est ainsi qu'il existe, à côté de ce grand bien si terrible, la bonté humaine dans la vie de tous les jours. C'est la bonté d'une vieille, qui, sur le bord de la route, donne un morceau de pain à un bagnard qui passe, c'est la bonté d'un soldat qui tend sa gourde à un ennemi blessé, la bonté de la jeunesse qui a pitié de la vieillesse, la bonté d'un paysan qui cache dans sa grange un vieillard juif. C'est la bonté de ces gardiens de prison, qui, risquant leur propre liberté, transmettent des lettres de détenus adressées aux femmes et aux mères. Cette bonté privée d'un individu à l'égard d'un autre individu est une bonté sans témoins, une petite bonté sans idéologie. On pourrait la qualifier de bonté sans pensée. La bonté des hommes hors du Bien religieux ou social. (...).

Des Allemands, un détachement punitif, sont entrés dans le village. Deux soldats allemands avaient été tués la veille sur la route. Le soir, on réunit les femmes du village et on leur ordonna de creuser une fosse à la lisière de la forêt. Plusieurs soldats s'installèrent dans l'isba d'une vieille femme. Son mari fut emmené par un *politsaï* au bureau, où on avait déjà rassemblé une vingtaine de paysans. Elle resta éveillée toute la nuit : les Allemands avaient trouvé dans la cave un panier d'œufs et un pot de miel, ils allumèrent eux-mêmes le poêle, se firent frire une omelette et burent de la vodka. Puis, l'un d'entre eux, le plus âgé, joua de l'harmonica, les autres, tapant du pied, chantaient. Ils ne regardaient même pas la maîtresse de maison, comme si elle était un chat et non un être humain. Au lever du jour, ils vérifièrent leurs mitraillettes, l'un d'entre eux, le plus âgé, appuya par mégarde sur la détente et reçut une rafale dans le ventre. Les autres criaient, couraient à travers la maison. Ils le pansèrent tant bien que mal et le couchèrent sur le lit. A ce moment-là, on les appela tous dehors. Ils ordonnèrent par signe de veiller sur le blessé. La femme voit qu'elle pourrait aisément l'étrangler : il bredouille des mots informes, ferme les yeux, pleure, claque des lèvres. Puis il ouvre soudain les yeux et demande d'une voix claire : «Mère, à boire.» «Maudit, dit la femme, je devrais t'étrangler.» Il la saisit par la main et lui montre qu'il veut s'asseoir, le sang l'empêche de respirer. Elle le soulève et lui se tient à son cou. A cet instant, on entendit la fusillade, la femme était secouée par des tremblements.

Par la suite, elle raconta ce qui s'était passé, mais personne n'arrivait à la comprendre et elle ne pouvait pas expliquer ce qu'elle avait fait. C'était cette sorte

de bonté que condamne pour son absurdité la fable sur l'ermite qui réchauffa un serpent en son sein. C'est la bonté qui épargne la tarentule qui vient de piquer un enfant. Une bonté aveugle, insensée, nuisible ! Les hommes aiment à représenter dans des fables ou des récits des exemples du mal que provoque cette bonté insensée. Il ne faut pas la craindre ! La craindre serait craindre un poisson d'eau douce accidentellement entraîné par la rivière dans les eaux salées de l'océan. Le mal que peut parfois apporter à la société, à une classe, une race, un Etat cette bonté insensée pâlit en comparaison de la lumière qu'irradient les hommes qui en sont doués. Elle est, cette bonté folle, ce qu'il y a d'humain en l'homme, elle est ce qui définit l'homme, le point le plus haut qu'aït atteint l'esprit humain. La vie n'est pas le mal, nous dit-elle. (...) Mais plus les ténèbres du fascisme s'ouvrent devant moi et plus je vois clairement que l'humain continue invinciblement à vivre en l'homme, même au bord de la fosse sanglante, même à l'entrée des chambres à gaz. (...) L'histoire des hommes n'est pas le combat du bien cherchant à vaincre le mal. L'histoire des hommes c'est le combat du mal cherchant à écraser la minuscule graine d'humanité. Mais si même maintenant l'humain n'a pas été tué en l'homme, alors jamais le mal ne vaincra." *Vie et Destin*, pp. 383-385

La bonté, c'est *l'autrement* que la violence et que la tentation du meurtre. C'est l'un des termes de l'alternative devant laquelle le visage d'autrui me place. C'est le mode d'expression de la responsabilité infinie pour l'autre homme.

Mais cette bonté choque et révolte les hommes, tant elle semble négliger le sentiment naturel de colère qui les habite, tant elle paraît douter de la justesse de leur perception de ce qui, précisément, est juste et ce qui ne l'est pas. Elle semble nier la légitimité même du sentiment d'injustice et du désir de vengeance qu'un crime odieux peut susciter en l'individu; par sa folle asymétrie, la bonté paraît en contradiction avec le besoin de *faire justice*. Levinas refuse quant à lui d'opposer la notion "raisonnable" de justice à la "folie" de la bonté. Car c'est elle qui rend la justice juste et humaine. Il n'est pas question de laisser impuni un crime, de laisser courir le violent et de banaliser ce qu'il a fait; simplement, la bonté reste un moment indispensable dans le processus de justice, parce que c'est elle qui rend capable de traiter le coupable avec humanité. Tout l'enjeu pour Levinas consiste donc à juger selon la vérité et à traiter celui qu'on a jugé dans l'amour. On sait bien que la justice peut être utilisée parfois pour créer des injustices. La bonté, c'est la prise de conscience que la justice des hommes n'est jamais assez juste et que, bien qu'elle soit indispensable comme régulatrice de la pluralité humaine, elle peut devenir dangereuse, comme une force aveugle; la bonté, en d'autre termes, c'est le souci de l'individuel.

5. Analyse des notions de liberté, de responsabilité et de temporalité chez Levinas

Il s'agit maintenant de reprendre les acquis des deux chapitres précédents pour proposer une analyse plus synthétique de la conception levinassienne de la liberté, de la responsabilité et de la temporalité. Je rappelle que ces trois notions-clés serviront de base, dans la partie suivante, à la mise en perspective critique de la philosophie de Levinas avec le point de vue théologique de Bultmann. Comme les notions de liberté et de responsabilité ont été souvent abordées tout au long de ce parcours, je n'y reviendrai que brièvement, pour m'arrêter plus longuement sur celle de temporalité.

5. 1. Liberté et responsabilité : la critique de l'autonomie

L'autonomie du sujet, tant au niveau ontologique, éthique que politique, apparaît comme une évidence de la philosophie occidentale depuis Descartes. Classiquement, la philosophie comprend la liberté comme autonomie, c'est-à-dire comme la liberté de se choisir sa propre loi morale. Ainsi Kant écrit : "A l'idée de liberté est indissolublement liée le concept de l'*autonomie*, à celui-ci le principe universel de la moralité, qui idéalement sert de fondement à toutes les actions des êtres *raisonnables*."⁸⁷ De même, Rousseau associe, dans le *Contrat social*⁸⁸, liberté politique et autonomie : un peuple soumis à une autorité hétéronome, donc qu'il ne s'est pas choisie, n'est pas libre. Levinas constate que, dans la philosophie, c'est exclusivement dans la conscience de l'échec que naît l'idée d'une limitation de la liberté du sujet : si nul frein n'est imposé aux libertés individuelles, c'est le chaos (Hobbes). Levinas critique cette manière utilitariste de voir la liberté comme autonomie, parce qu'elle risque de se muer bien vite en liberté meurtrière : "La valeur de la liberté n'est pas en question parce qu'elle échoue, mais parce qu'elle manque fondamentalement de justice et ne garantit aucunement la moralité."⁸⁹ Il y a par conséquent pour Levinas un principe d'hétéronomie aux sources de la moralité. Il faut remonter au-delà de la liberté, vers une altérité qui seule peut donner à la liberté la dignité de la morale, une dignité que celle-ci ne peut se donner à elle-même. Levinas remet donc en question les associations occidentales entre liberté et autonomie, servitude et hétéronomie, et réactive ainsi l'idée juive d'une subordination de la liberté à une extériorité : celle de Dieu et celle d'autrui. "L'homme libre est voué au prochain"⁹⁰, écrit Levinas; il est donc, de par l'invasion de soi par l'autre, situé dans une non-liberté, si l'on comprend la liberté comme Kant. Mais cette non-liberté n'est pas un mal ou un manque. Elle ne signifie pas la domination du sujet par l'autre. La liberté comme vocation au prochain est un service qui n'est pas une servitude, une altération de soi qui n'est pas une aliénation, une inclination devant l'autre sans s'assujettir à lui. Cette interprétation de la notion de liberté induit une nouvelle compréhension de l'autre et de soi-même : Autrui n'apparaît plus au Je comme une liberté qui limite la sienne et qu'il s'agit donc de circonvenir pour affirmer sa propre liberté, mais comme celui qui instaure la liberté du Je en l'inscrivant dans le sillage de sa responsabilité face au visage qu'il lui offre. Liberté seconde, sans être secondaire !

Levinas cherche à articuler sa conception de la liberté avec d'autres notions tirées de l'héritage biblique, à savoir la vocation et l'élection, deux notions qui révèlent au moi humain sa responsabilité, une responsabilité qui précède sa liberté. Le sujet humain est compris par Levinas comme *créature*, située dans l'obligation de répondre à une Parole qui l'appelle et l'élit (Gn 3, 9 : "où es-tu ?"). Apparemment, la notion de liberté s'oppose à celle de commandement impliquée par cette Parole interpellante; mais pour Levinas, loin de se limiter à une emprise oppressive sur la liberté du sujet, le commandement permet l'accession de l'individu à l'authentiquement humain et à l'exercice de sa vraie liberté dans la responsabilité à l'égard de l'autre homme. A une liberté sans

⁸⁷ KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1964, pp. 191-192.

⁸⁸ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Le Contrat social*, Paris, Nathan, 1993. Cf. particulièrement le livre premier, chapitre VII : "Du législateur".

⁸⁹ CHALIER Catherine, *op. cit.*, p. 62.

⁹⁰ HAH, p. 81.

responsabilité, une liberté de pur jeu de l'étant face à l'être (Heidegger), Levinas oppose une responsabilité sans liberté, au sens où elle n'est pas librement choisie mais commandée par une extériorité. Pourtant, c'est dans cette liberté précédée que Levinas conçoit le fait d'être soi : "La liberté ici se pensera comme possibilité de faire ce que personne ne peut faire à ma place; la liberté est donc l'unicité de cette responsabilité."⁹¹

"Être responsable dans la bonté, c'est être responsable en deçà ou en dehors de la liberté. Avant la bipolarité du Bien et du Mal, le moi se trouve commis avec le Bien dans la passivité du supporter. Le moi s'est commis avec le Bien avant de l'avoir choisi. Ce qui veut dire que la distinction du libre et du non-libre ne serait pas l'ultime distinction entre l'humain et le non-humain, et pas non plus entre le sens et le non-sens." *DOT*, p. 206

La liberté est comprise comme vocation au prochain et le sens de l'élection réside dans la responsabilité infinie pour l'autre homme. Dans la conception courante, la responsabilité est conçue comme l'exercice de la conscience libre d'un sujet. Elle est fondée sur un choix libre, mais néanmoins limité dans le temps et l'espace : la responsabilité ne porte pas sur ce qui dépasse ce choix (je ne suis pas responsable du sort d'autrui, à moins que j'aie interféré directement avec lui). Levinas préconise au contraire une responsabilité *infinie*, une responsabilité qui est comme une charge inquiétante qui tient l'humain en éveil et dont il ne peut se dégager. L'humain est l'"otage de son prochain", le gardien de son frère (Gn 4, 9). Chaque homme est un prochain, comme dans le chapitre 25 de l'Évangile de Matthieu. Je n'ai pas à évaluer d'abord en quoi je suis coupable de la misère d'un tel ou d'un autre pour être appelé à répondre de lui. Devant le visage de l'autre et sa nudité, je suis en quelque sorte coupable sans avoir commis de faute, comme si j'étais commis d'office auprès de l'autre que je ne connais pas, mais que je rencontre. Il est sans doute utile de préciser à nouveau ici que si cette responsabilité est infinie, c'est pour maintenir attaché à elle un mystère intrigant propre à tenir l'individu en éveil; car il reste ontologiquement incompréhensible à l'être que l'autre le *regarde* inconditionnellement et que cette responsabilité s'origine dans un passé qui n'a jamais eu lieu !

Cette conception de la responsabilité excède tout particularisme ou favoritisme : nous sommes tous responsables les uns des autres, comme l'affirment cette phrase de Dostoïevski tirée des Frères Karamazov : "Nous sommes tous responsables de tout et de tous, et moi plus que les autres"⁹² et l'extrait du Talmud de Babylone que Levinas place en exergue d'un des essais d'*Humanisme de l'autre homme* : "Si je ne réponds pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne réponds que de moi – suis-je encore moi ?"⁹³

5. 2. L'instauration de la liberté par l'Autre

Je rappelle ici deux thèses fondamentales de Levinas : le refus d'assimiler la notion de liberté à celle d'autonomie et la prééminence de la responsabilité sur la liberté. Comme le dit C. Chalier, la liberté est "vocation au prochain". La subjectivité, matrice de la liberté

⁹¹ *DOT*, p. 212.

⁹² POIRIÉ François, *op. cit.* Cité en p. 103.

⁹³ *HAAH*, p. 95.

individuelle, advient à elle-même en lien originel avec une extériorité qu'incarne l'autre homme.

"Mais l'Autre, absolument autre – Autrui – ne limite pas la liberté du Même. En l'appelant à la responsabilité, il l'instaure et la justifie. La relation avec l'autre en tant que visage guérit de l'allergie. Elle est désir, enseignement reçu et opposition pacifique du discours." 77, pp. 214-215

"Le visage où se présente l'Autre – absolument autre – ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre. Cette présentation est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence, elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. Elle est paix." 77, p. 222

Pour Levinas, la plus haute liberté est donc celle qui se trouve responsable de l'autre, et qui ne cherche pas à réduire celui-ci au Même. Sur cette base, la responsabilité est chez Levinas le principe d'individualisation du sujet qui est renvoyé à lui-même sans être sa propre origine ni son propre but. En concentrant la question de la responsabilité éthique sur l'individu, sur l'être humain comme unique, appelé à répondre d'un autre unique, Levinas s'avère à mes yeux plus individualiste qu'humaniste, au sens que semble prendre ce terme dans un certain type d'humanisme en vogue aujourd'hui dans les sciences humaines, et qui a plutôt tendance à décharger l'individu de sa responsabilité sur la société, le système ou le code génétique. Le sujet acquiert sa pleine liberté et sa pleine humanité lorsqu'il répond personnellement d'autrui, et c'est la rencontre avec le visage de l'autre qui le rend possible et qui permet au sujet d'obéir au commandement d'aimer son prochain, sans être pour autant son esclave : "Contrairement à ce que pense Kant, l'amour peut se commander et c'est même toute son essence que de commander la réciprocité. Seul l'amour peut commander l'amour (...). Le judaïsme où la révélation ne se sépare pas du commandement ne signifierait donc pas le joug de la Loi auquel un nouveau message de révélation devrait substituer la charité. La Loi est le harcèlement même de l'amour (...)." ⁹⁴

5. 3. L'étrangeté et l'apatridie du moi

Levinas ne cesse de clamer que penser l'homme en termes d'identité tient en échec l'avènement de l'humain en l'homme; c'est pour mieux souligner que cet éveil de l'humain est au contraire lié à une pensée de l'étrangeté et de l'apatridie de son moi, comme à une pensée de l'étrangeté irréductible d'Autrui.

"Car comme dans le psaume 119 qui appelle des commandements, cette différence entre le moi et le monde est prolongée par des obligations envers les autres. Echo du *dire* permanent de la Bible: la condition – ou l'incondition – d'étrangers et d'esclaves en pays d'Egypte, rapproche l'homme du prochain. Les hommes se cherchent dans leur incondition ⁹⁵ d'étrangers. Personne n'est chez soi.

⁹⁴ HS, p. 83, cité par CHALIER Catherine, *op. cit.* pp. 65-66.

⁹⁵ La question de l'humain se pose pour Levinas en termes éthiques et non pas anthropologiques : seul le concept de responsabilité est à même d'exprimer philosophiquement l'humain dans l'homme. Mais cela ne revient pas à dire que la responsabilité *conditionne* l'humain, au sens où elle servirait à définir la condition

Le souvenir de cette servitude rassemble l'humanité. La différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes." *HAAH*, pp. 108-109

Enraciné dans sa culture biblique et talmudique, Levinas conçoit l'être humain comme créature et le monde comme création. En tant que création, le monde est marqué à la fois par la précarité et par l'ouverture : il n'est qu'un lieu de passage, de transhumance (1 Co 7, 31 : la figure de ce monde passe); il n'est pas une réalité qui se referme sur elle-même, mais est relié à une Transcendance. Logiquement, l'homme qui y est placé comme créature reçoit la condition d'étranger : il vit dans une *utopie*, au sens premier du terme, il est comme le Fils de l'homme qui "n'a pas de lieu où reposer sa tête" (Mt 8, 20 // Lc 9, 58), il est voyageur et nomade sur cette terre (He 11, 13).

Son moi recèle une part d'étrangeté au monde parce que, à l'aide du Livre, il doit apprendre à vivre sur cette terre avec des préceptes qui ne sont pas originaires de cette terre. Ces préceptes, l'homme les découvre au travers d'une lecture rigoureuse de la Bible, une lecture subjective au sens où elle engage l'individu dans son unicité. En effet, Levinas considère le rapport entre le Livre et l'individu comme chaque fois unique dans la mesure où chaque lecteur apporte sa part d'âme, sa contribution au sens qui jaillit de cette rencontre avec le Livre, apport aussi irremplaçable que sa responsabilité à l'égard du prochain. L'individu dans sa subjectivité n'est pas l'auteur des préceptes qui font sens en lui et inspirent son existence; ils gardent un caractère de commandements. Mais sa subjectivité est engagée, car le Livre en appelle à une lecture qui va au-delà de l'étude ou de l'analyse "objective", à une lecture qui devient appropriation, mode de vie, nouveau sens dans son être. Le dialogue qui s'instaure entre le Livre et l'individu permet à ce dernier la découverte d'un humanisme biblique dont la portée se veut pragmatique : par le nouveau sens de l'humain insufflé au cœur de l'individu, apporter la réconciliation des hommes, rechercher la *paix*.

Le Livre appelle également l'homme à assumer la condition d'étranger sur la terre en reliant le souvenir de sa condition au commandement de respect de l'étranger (Ex 22, 21; Lv 19, 34) : le mouvement vers l'autre est comme un exil, comme un appel à quitter l'esclavage de son moi pour la terre promise de l'altérité. Seul le souvenir de sa propre condition d'étranger peut rappeler à l'homme la nécessité de la rencontre du visage de l'autre, seul ce souvenir peut l'empêcher de passer outre l'appel qui émane du visage de l'autre. Le sujet est donc investi par autrui : "Face à la nudité du visage – surtout du visage de l'étranger que ne protège aucune loi positive – l'homme libéré de sa servitude aliénante de la tyrannie – tel l'hébreu sorti d'Egypte – éprouverait avec honte sa liberté, il éprouverait le «scrupule de survivre aux dangers qui menacent autrui»."⁹⁶ Il n'est donc pas question ici d'une attitude naturelle : elle ne ressortit en rien à la libre décision de

humaine. La responsabilité ne dit pas une essence qui serait celle de la condition humaine. Voilà pourquoi Levinas parle d'*incondition* en lien avec la responsabilité : cette notion souligne le caractère infini et chaque fois unique de la responsabilité individuelle. Il la préfère à celle de condition qui reste un lieu, un *topos* où peut se réfugier la subjectivité, lui faisant ainsi courir le risque de se diluer dans l'universel. La responsabilité individuelle est u-topique (de même que le moi est "a-patride"), sans lieu où s'arrêter; elle se joue chaque fois à nouveau dans une incondition parce qu'elle est, justement, *inconditionnelle*. Cf. à ce sujet, DE BAUW Christine, *L'envers du sujet. Lire autrement Levinas*, Bruxelles, Ousia, 1997, pp. 270-284.

⁹⁶ CHALIER Catherine, "Emmanuel Levinas : identité et unicité", in : *L'individu; «un à un»*, Cahier No 7 de la Villa Gillet, Lyon, Circé, 1998, p. 243. C'est à elle que j'emprunte cette expression d'"apatridie du moi".

l'individu, mais doit être commandée. A nouveau, pour Levinas, il doit y avoir précedence du Dire (Parole, Bible) sur tout Dit (réponse de l'homme) : "(...) c'est ainsi seulement que se peut une valeur antérieure à la liberté qui ne détruit pas la liberté, ce qui est probablement la première signification du mot exceptionnel : Dieu."⁹⁷

5. 4. Subjectivité et temporalité

"Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui."⁹⁸ Ce résumé de la démarche des quatre conférences prononcées au Collège Philosophique signale d'emblée que des liens significatifs pourront être tirés entre les deux notions de liberté et de responsabilité et celle de temporalité; toutes trois sont en effet à comprendre en fonction de l'interprétation de la subjectivité humaine qu'offre Levinas, une subjectivité qui se constitue dans et par l'intersubjectivité. De par leur commun ancrage dans l'éthique, chacune des trois notions renvoie donc aux deux autres, et il s'agira ici de les penser systématiquement comme formant un réseau de sens. Cela dit, même si le titre donné à ces conférences et le résumé que Levinas en offre en ouvrant la première conférence parlent explicitement de temps, j'ai été d'abord surpris par le nombre relativement modeste d'allusions directes à la notion de temps dans *Le temps et l'autre* ! Dans une vigoureuse méditation sur la subjectivité⁹⁹, Levinas y esquisse pourtant les grandes lignes de sa compréhension de la temporalité humaine, compréhension qu'il développera dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* et dont il proposera une analyse fouillée dans les deux cours publiés sous le titre *Dieu, la mort et le temps*¹⁰⁰. J'aimerais tenter de la présenter ici en quatre moments. Tout d'abord, je présenterai brièvement la divergence de fond qui oppose Levinas à Heidegger, autour des concepts de temps synchronique et de temps diachronique; on verra que les divergences fondamentales présentées dans le deuxième chapitre mènent logiquement à des conceptions très contrastées du temps (5. 4. 1.). Deuxièmement, j'aborderai la compréhension levinassienne de la dimension du présent en reprenant les grandes lignes du parcours phénoménologique qu'il propose dans les deux premières conférences du *Temps et l'autre*; il y aborde la question de la temporalité humaine au travers des concepts de solitude, d'hypostase, de matérialité et de

⁹⁷ *NLT*, p. 26.

⁹⁸ *TA*, p. 17.

⁹⁹ Même si ce n'est pas sur cet aspect que portera cette analyse de la temporalité, il est intéressant de relever que Levinas ne situe pas sa réflexion que sur le plan du temps éprouvé par l'individu – appelons-le le temps subjectif de l'intériorité –, mais également sur le plan du temps historique, ou plus précisément sur la conception du temps que véhicule une société et qui souvent prétend être totalisante. Ainsi, en prenant l'exemple des bouleversements dus à la chute du Mur de Berlin, Levinas note dans l'entretien accordé à Roger-Pol Droit, *IH*, p. 185 : "L'Europe a bâti sa vision du temps et de l'Histoire sur cette conviction et cette attente : le temps promettait quelque chose. Malgré son refus de la transcendance et de la religion, le régime soviétique était l'héritier de cette conception. Depuis la révolution de 1917, on avait le sentiment que quelque chose continuait à s'annoncer, à se préparer en dépit des obstacles et des erreurs. Avec l'effondrement du système soviétique, (...) notre rapport au temps se trouve mis en crise. Il me semble en effet qu'il nous est indispensable, à nous Occidentaux, de nous situer dans la perspective d'un temps prometteur."

¹⁰⁰ Le cours *Dieu et l'onto-théo-logie* auquel j'ai déjà souvent fait référence et dont je tirerai ici des éléments au sujet du temps est précédé par *La mort et le temps*, cours que Levinas dispensait le même jour à la Sorbonne, durant l'année académique 1975/76, soit trente ans après *Le temps et l'autre*.

liberté (5. 4. 2). Troisièmement, j'analyserai les liens que Levinas établit entre la temporalité et la responsabilité pour montrer comment la non-coïncidence avec autrui trouve son pendant dans la non-coïncidence avec la transcendance, avec Dieu; cette conjonction établie entre la notion de prochain et celle d'Infini, classique chez Levinas, me permettra de montrer comment il comprend la temporalité en fonction de l'éthique du rapport intersubjectif et à quelle interprétation des dimensions du passé et de l'avenir cela le conduit (5. 4. 3.). Enfin, je reprendrai les réflexions que Levinas propose dans les deux dernières conférences du *Temps et l'autre* autour de la question des liens entre la temporalité et la mort (5. 4. 4.).

5. 4. 1. Le temps synchronique et le temps diachronique¹⁰¹ : débat avec Heidegger

Levinas doit son intérêt pour le temps à Bergson, mais c'est surtout en dialogue avec Heidegger (*Sein und Zeit* paraît en 1927) que Levinas va élaborer sa phénoménologie du temps. Pour Heidegger, la recherche du sens prend sa source dans le temps et l'essence de la temporalité réside dans la finitude de l'être. En tant qu'être-pour-la-mort, l'individu se voit confier la mission authentique de l'existence humaine (*Dasein*), celle qui consiste à rassembler ce qui est dispersé dans le passé, le présent et le futur. C'est en assumant subjectivement cette tâche existentielle que l'étant trouve sa dignité et son authenticité. Pour atteindre ce but qui est donc de faire de l'existence un être-là historique et d'atteindre à la contemporanéité avec soi-même, la conscience procède par répétition (*wiederholen*, littéralement : aller chercher de nouveau !) : par la mémoire et le projet, la conscience fait accéder le sujet à une existence contemporaine où il prend conscience de sa finitude. En ce sens, Heidegger défend la conception d'un temps synchronique, c'est-à-dire d'une temporalité existentielle offerte à l'individu pour lutter contre l'éclatement qu'impose le temps qui passe et contre l'angoisse suscitée par la finitude de la mort. Le temps synchronique correspond à l'expérience première du temps, celle de l'être qui, de la naissance à la mort, sait à la fois qu'il va mourir et à la fois qu'il a encore du temps devant lui pour persévérer dans son être. Le temps est pour Heidegger "l'horizon ontologique de l'être de l'étant"¹⁰². La temporalité humaine est pensée en fonction de l'ontologie. Le temps est chez lui synchronique en ce sens qu'il permet au sujet de totaliser son expérience du temps et de se rendre contemporain avec soi-même. Heidegger valorise donc la dimension du présent comme éminemment positive.

Levinas ne souscrit pas à cette conception et pense le temps en fonction de l'éthique, c'est-à-dire le temps comme diachronie : le passé ne saurait être récupéré par la mémoire, il est immémorial; ce n'est pas *mon* passé que je pourrais me représenter et thématiser; c'est un passé au-delà de ma conscience et de ma volonté, un passé qui excède ce dont je peux répondre aujourd'hui, tant le passé de la responsabilité du sujet est incommensurablement plus plein que le présent de ma responsabilité effective. En

¹⁰¹ Ces deux notions de diachronie et de synchronie ne sont pas à saisir dans le sens classique qu'elles ont reçu dans les sciences historiques. Le préfixe dia- y est utilisé pour marquer l'axe longitudinal d'une analyse historique qui cherche à comprendre un phénomène dans son développement au cours du temps; le préfixe syn- signifie qu'au contraire le choix méthodologique consiste à découper une tranche d'histoire et d'aborder un phénomène historique dans un axe transversal. En ce qui nous concerne, il faut comprendre le préfixe syn- comme marquant la coïncidence temporelle entre un sujet et son existence ou entre deux sujets; le préfixe dia- désignant au contraire leur non-coïncidence ou leur non-contemporanéité.

¹⁰² *TA*, p. 8.

répondant de l'autre, le Je ne s'aligne qu'imparfaitement sur autrui : l'autre garde sa transcendance, il est maintenu dans un au-delà de la représentation et de la thématization. Cette transcendance de l'autre implique une rupture de la temporalité synchronique pour faire entrer le sujet dans une temporalité diachronique¹⁰³, c'est-à-dire dans un temps où le sujet doit faire le deuil de la contemporanéité avec lui-même, comme de la prétention à pouvoir totaliser son expérience du temps – par la mémoire et le projet – d'une manière souveraine. Chez Levinas, le temps ne peut être compris en soi, ni même comme temps d'un sujet autoréférant. Le temps est toujours celui de la responsabilité et de la rencontre intersubjective. Le temps est par conséquent constitué d'une multiplicité d'actes de responsabilité s'entraînant les uns les autres dans un mouvement sans fin. Si le temps est diachronique, c'est pour souligner l'impossibilité d'adéquation du sujet avec lui-même comme avec le prochain. Face à la responsabilité qui lui est assignée, responsabilité qui se révèle au travers du visage d'autrui, le sujet ne peut jamais dire : ça y est, j'y suis; maintenant, j'ai répondu. Il est toujours déjà jeté vers l'autre et ne peut se réfugier dans le présent de l'adéquation avec lui-même.

5. 4. 2. Temporalité et subjectivité : la dimension du présent

"Le temps est-il la limitation même de l'être fini ou la relation de l'être fini à Dieu ? Relation qui n'assurerait pas pour autant à l'être une infinitude opposée à la finitude, pas une auto-suffisance opposée au besoin, mais qui, par-delà satisfaction et insatisfaction, signifierait le surplus de la socialité." 74, préface de 1979, p. 8

Levinas ne part pas comme Heidegger de la finitude de l'existence humaine pour penser le temps, mais de l'incontournable socialité dans laquelle l'être est jeté lorsqu'il arrive au monde. Il pense le temps en fonction de l'éthique et non pas de l'ontologie. Mais avant d'en arriver là, Levinas va, dans les deux premières conférences du *Temps et l'autre*, aborder la question du présent sur le terrain balisé par Heidegger. Levinas reprend ici la Différence clarifiée par Heidegger entre l'être (*Sein*) et l'étant (*Seiendes*), mais propose les termes d'exister et d'existant pour penser la temporalité. Cette traduction levinassienne marque sa méfiance face à l'ontologie et la priorité qu'il accorde à l'éthique : l'ex-istence, c'est la vie de l'individu lorsqu'il *sort* de lui-même, lorsqu'il se comprend non plus comme une unité close, mais dans son rapport avec autrui.

Mais, suivant Heidegger, Levinas postule tout d'abord que la subjectivité se marque, par rapport au temps, dans une solitude radicale de l'être humain. Chaque individu pense naturellement le temps à partir de son temps à lui, à partir de sa propre finitude et de sa propre perception subjective et unique du temps. Mais Heidegger définit immédiatement cette solitude en fonction de la socialité, induisant d'emblée l'attribution d'une valeur négative à la solitude, et positive à la socialité. Chez Heidegger, l'autre apparaît dans le *Miteinandersein* où le *Mit* décrit la relation : la relation intersubjective est comprise comme une association librement consentie de deux étants, mais ceux-ci sont en quelque sorte condamnés à ne jamais se rencontrer, chacun menant sa quête de contemporanéité dans une solitude radicale et dans la conscience de sa finitude à lui. Certes, deux étants

¹⁰³ PLOURDE Simone, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture*, Paris, Le Seuil (coll. La nuit surveillée), 1996. Les pp. 64-71 explicitent bien le retournement de la synchronie en diachronie qu'opère Levinas.

peuvent se retrouver dans la même recherche d'authenticité, dans la même quête de la vérité, mais chez Heidegger la relation éthique reste fondamentalement une relation *côte à côte* et non pas une relation *face à face* comme chez Levinas.

Levinas refuse cette voie et cherche à dire autre chose de la solitude que "son malheur et son opposition à la collectivité, à cette collectivité dont on dit d'habitude le bonheur dans son opposition à la solitude."¹⁰⁴ Il cherche à montrer que la solitude, conçue comme "l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister"¹⁰⁵, loin d'être un malheur, est ce qui rend précisément un être unique : "On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister." (p. 21) C'est par le fait que le sujet, par la conscience, a une liberté et une maîtrise sur son exister – maîtrise certes limitée, mais bien réelle – qu'il est fondamentalement seul.

Pensant l'être en fonction de la mort de l'étant, Heidegger postule la possibilité du *Sein* sans *Seiendes*, d'un exister sans existant, d'une existence sans sujet; et partant, il postule l'impossibilité pour l'étant de sortir de l'être. L'être est investi d'une dimension d'éternité en ce sens qu'il transcende la temporalité nécessairement limitée du *Dasein*. Il y a toujours eu un exister impersonnel avant que l'existant soit apparu dans le monde, et il y en a toujours un après que l'existant ait disparu. Levinas reconnaît la validité d'une telle assertion – elle a valeur d'évidence ! –, mais conteste l'interprétation heideggerienne de la subjectivité qui en découle. Dans sa temporalité, l'étant heideggerien n'est précédé d'aucun passé qui le concernerait *a priori*, ni d'un quelconque avenir dont il serait responsable. Il est tout entier dans l'être, prisonnier de lui-même, et il ne peut accéder à la subjectivité qu'en se rendant contemporain à lui-même : toute l'emphase porte ici sur le présent de la subjectivité. Levinas critique cette vision des choses, car il voit dans cette conception impersonnelle de l'être une réduction de celui-ci à un champ de forces anonymes. Pour lui, l'exister n'est pas l'être marqué par l'éternité mais par la temporalité qui est elle-même la marque de la subjectivité. Pour lui, une telle conception de l'être impersonnel, sans point d'ancrage et sans fin, révèle bien plus le malheur de la condition humaine que ne le fait la solitude de l'exister : cette impossibilité d'échapper à l'emprise de l'être marque la non-maîtrise absolue du sujet, son manque de liberté et son inscription dans l'absurde. A ses yeux, si l'être est sans limites et sans évaison possible, il y a un non-sens de l'exister, une "absurdité foncière de l'être." (p. 29)

Pour Levinas, la conscience est au contraire capable d'opérer une rupture avec l'anonymat de *l'il y a*, rupture qui se marque déjà dans le fait qu'un existant peut se mettre en rapport avec son exister : c'est cela que Levinas appelle l'hypostase, et "l'événement de l'hypostase, c'est le présent." (p. 32) Le présent est la dimension où le Je peut partir de soi pour se personnifier (*hypostasis*), c'est-à-dire pour accéder à l'individualité; il est la dimension où il peut commencer une existence, où il devient sujet, créant ainsi l'événement unique de son exister. Pour Levinas, il ne s'agit pas de concevoir le présent comme "découpé dans un temps d'ores et déjà constitué", comme "un élément du temps", mais bien plutôt de souligner "la *fonction* du présent, de la déchirure qu'il opère dans l'infini impersonnel de l'exister." (p. 32) Le présent, c'est le temps où le sujet peut partir de soi, aux deux sens du terme : commencer à se découvrir comme subjectivité responsable *à partir de soi*; et de permettre au sujet de se constituer *en sortant de soi*, c'est-à-dire dans la relation qu'il entretient avec son propre soi (Je est

¹⁰⁴ TA, p. 19.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 22.

un autre). Le présent est départ de soi pour fonder son identité, mais aussi possibilité de revenir à soi.

Le présent est une dimension sans durée où se dévoile librement la subjectivité. Rappelons que si ce dévoilement se déroule dans la solitude, aux yeux de Levinas, cette solitude liée au présent est un don et non pas un désespoir. Elle est un don parce que déjà le sujet n'est plus complètement seul : il *a* soi. L'être se double d'un avoir : le Je est encombré de lui-même, il est enchaîné à soi. Sa vocation à la liberté d'existant se trouve donc immédiatement vocation à une liberté *pour* cette charge de lui-même, pour cette responsabilité de lui-même :

"Liberté à l'égard du passé et de l'avenir, le présent est un enchaînement par rapport à soi. Le caractère matériel du présent ne tient pas au fait que le passé lui pèse ou qu'il s'inquiète de son avenir. Il tient au présent en tant que présent." 74, p.

36

Ce souci de l'existant pour son exister, Levinas le nomme la "matérialité du sujet". Car, comme on l'a dit, la liberté accordée à la solitude de l'exister est immédiatement limitée par le nécessaire retour à soi. Cette matérialité du présent, le fait de devoir partir de la matière première qu'est soi-même est d'abord perçue comme un "malheur", au sens où elle confronte le sujet solitaire aux soucis matériels du quotidien. Mais cette réalité n'est pas une fatalité tragique, cette solitude n'est pas l'expérience de l'être-pour-la-mort (Heidegger), elle est la "compagne (...) de l'existence quotidienne hantée par la matière." (p. 39) Levinas considère que la vie quotidienne s'accompagne d'une mission, d'une "tentative infiniment grave de répondre à son malheur profond. La vie quotidienne est une préoccupation du salut." (p. 39) L'existence n'est pas absurde être-pour-la-mort, mais possibilité d'exister autrement que par l'être et sa matérialité, possibilité d'évasion hors de la totalité de l'exister. Ainsi, au lieu de déprécier les soucis du quotidien en les considérant comme frivoles, Levinas les valorise au contraire parce qu'ils nous poussent à rompre notre solitude en nous *jetant* en relation avec les autres : l'ex-istence comme sortie de soi ! Chez Levinas, ce n'est donc pas la solitude dans laquelle s'effectue la prise en charge de sa propre matérialité qui est perçue négativement, c'est l'enfermement en soi, le refus de vivre le présent de la matérialité avec et pour les autres. Les préoccupations qui remplissent nos journées et qui marquent l'existence du sceau de la matérialité sont à prendre au sérieux. A ce titre, on ne peut traiter Levinas d'idéaliste ou de spiritualiste : penser l'existence à partir des soucis parfois angoissants du quotidien et de la solitude radicale attachée au présent de la subjectivité, ce n'est pas se complaire dans une réflexion "bourgeoise" et ne s'apparente nullement à un "phénomène de luxe ou de déchet" (p. 42). Cette sortie de l'être, ce "salut" passe au contraire par une prise au sérieux radicale de la matière dans le présent du sujet et dans sa liberté : l'existence constitue une "démarche fondamentale du sujet pour surmonter le poids qu'il est à lui-même, pour surmonter sa matérialité, c'est-à-dire le lien entre le soi et le moi." (p. 44) Tentons un bref résumé de ce parcours : le présent est pour Levinas la dimension de l'exister où l'existant prend conscience de sa condition de sujet. Dans un premier temps, il s'agit de triompher de l'anonymat de l'exister : le sujet est donc appelé à prendre en compte la Différence et donc de prendre conscience de sa solitude fondamentale dans son acte d'exister. Le présent est également la dimension de l'exister où le sujet prend conscience de sa matérialité et de son caractère fini. La matière est liée au tragique

définitif de la mort, mais l'existant a vocation de "salut" dans la mesure où il peut surmonter sa matérialité, sortir de lui-même pour aller vers l'autre et ainsi refuser l'enfermement du moi dans le soi. Mais pour que cette démarche se réalise, la "lumière" de la raison raisonnante n'est pas suffisante, elle ne parvient pas pour Levinas à "dé-river le sujet à lui-même", car le solipsisme est "la structure de la raison" (p. 48). Le sujet dans sa matérialité et sa liberté reste à lui-même l'unique point de repère; si le sujet ne reconnaît et ne rencontre comme vraiment différent, c'est-à-dire transcendant, uniquement ce que sa raison lui permet de situer à l'extérieur de lui-même, alors il ne rend pas justice à une vraie transcendance. Il faut se mettre à la recherche d'une autre transcendance que celle à laquelle la "lumière" peut faire accéder l'humain, une transcendance qui l'aide à sortir de sa solitude. Car la solitude qui est "meilleure peut-être que la dispersion dans l'anonymat de relations insignifiantes" n'en reste pas moins un "manque" ou alors elle est prise pour "une souveraineté où l'homme est «maître de lui-même comme de l'univers»"¹⁰⁶. Pour permettre la sortie de la solitude, c'est-à-dire pour créer la socialité, Levinas pense le temps comme celui de la responsabilité.

5. 4. 3. Temporalité, responsabilité et transcendance : la dimension du passé

C'est dans une analyse des dimensions du passé et de l'avenir que Levinas cherche à découvrir cette transcendance, cette altérité absolue. Dans sa dénonciation de l'insuffisance de la "lumière" pour permettre la sortie hors de soi, on entend évidemment la critique que Levinas avait déjà formulée à l'encontre de Husserl : insister de façon si massive sur l'intentionnalité d'un sujet qui saisit le monde et les autres par le biais du savoir conduit inévitablement à se *représenter* l'Autre, c'est-à-dire à le rendre *présent* à soi. Ramener l'Autre à la présence, c'est rechercher la coïncidence avec lui, c'est rechercher le Même, c'est persévérer dans l'être. Chez Levinas, la notion de temps est intimement liée à celle de responsabilité. Il ne pense pas le temps sans penser aussi l'Autre. Le temps humain est temps de la responsabilité pour autrui. Pour Levinas, le temps est donc un mode de l'au-delà de l'être, ou autrement dit : il est, en relation avec un passé et un avenir que le sujet n'a pas choisis intentionnellement, une autre manière de vivre l'existence.

Chez Levinas, le rapport au temps est déterminé par le rapport à l'autre homme et cela s'illustre bien dans sa conception de l'autre comme prochain, conception que j'ai déjà analysée précédemment. J'ajoute simplement ici que ce que Levinas disait du prochain au niveau spatial (l'Autre comme toujours à la fois l'étranger et le prochain, à la fois proche et lointain) est également valable au niveau temporel. Le prochain, c'est l'Autre lorsqu'il est rencontré dans sa non-contemporanéité avec le Je : il est "prochain", parce qu'il me renvoie au passé immémorial d'une Parole qui me commande de l'aimer, et parce qu'il est toujours à *venir* comme celui face auquel je ne pourrai jamais dénier ou limiter ma responsabilité individuelle. Levinas en déduit le concept de diachronie de la responsabilité, car, dans la responsabilité, il y a toujours excédence sur le présent : c'est ce qu'il nomme la vie de l'Infini en l'humain, c'est-à-dire une possibilité d'exister autrement qu'à partir de soi, de devenir sujet en fonction d'un passé immémorial et d'un avenir du pour-l'autre.

¹⁰⁶ POIRIÉ François, *op. cit.*, p. 105.

"A cette exposition [du moi au visage d'autrui], le Je, mon Moi se dérobe, jusqu'à chercher sa condition au-delà de l'incondition, dans le temps composé d'instant où tout je semble s'individuer, se faire individu d'un genre." *DOT*, p. 158

"Le sujet comme otage n'a pas de commencement; il est en deçà de tout présent. C'est pourquoi la mémoire n'arrive pas à synchroniser sa subjectivité. Il est renvoi à un passé qui ne fut jamais présent, à un passé immémorial qui est celui de l'affection pré-originelle par autrui." *DOT*, pp. 188-189

Ce passé d'avant l'*arché* est celui où résonne le Dire, l'ordre de répondre de l'autre; et cet ordre, le Je a besoin de l'épiphanie du visage de l'autre pour l'entendre l'interpeller par sa nudité et sa finitude. Le visage est message adressé à l'homme, trace du Dire préoriginel qui assigne au sujet une responsabilité infinie pour l'autre homme. Infinie, parce qu'elle précède la volonté de celui qui répond, parce que, avant même que le Je réponde effectivement, il était déjà requis dans sa responsabilité : quelque chose s'était déjà conclu avant lui. Levinas va si loin dans cette analyse de la diachronie de la responsabilité qu'il dénie même au sujet le pouvoir de prendre l'initiative de la réponse; il oppose à l'intentionnalité, au sens où Husserl la définissait comme "conscience qui vise une visée", la radicale passivité d'un sujet qui ne peut qu'assumer le commandement reçu. Les dimensions passée et future du temps sont ici pensées à partir d'une intelligibilité éthique et non plus phénoménologique, comme cela était encore le cas pour le présent. Moi et autrui y sont toujours séparés et c'est cela qui est la vraie socialité : cette non-coïncidence dans le temps est le reflet de la différence fondamentale, qui est non-in-différence, existence de l'un-pour-l'autre plutôt que l'un-avec-l'autre. La différence dans sa dimension spatiale s'accompagne d'une même différence dans la dimension temporelle; ne pas la respecter risque d'assimiler la coïncidence à la fusion qui est le contraire de la socialité pour Levinas. Il n'y a donc jamais chez lui de "temporalité synchrone"; l'individu est chaque fois irremplaçable dans sa responsabilité, car il est chaque fois requis de nouveau : "S'ensuivent une asymétrie absolue entre les deux termes de «l'un-pour-l'autre» et une rupture de la temporalité synchrone, car le Soi et Autrui ne peuvent être contenus dans la simultanéité, dans le présent de leur relation."¹⁰⁷

5. 4. 4. Temporalité, mortalité et patience : la dimension de l'avenir

On a vu l'insistance avec laquelle Levinas soulignait la passivité fondamentale du sujet par rapport au temps. La métaphore temporelle la mieux à même d'explicitier cette passivité est sans doute celle de la *patience*. Cette notion de patience est fondamentale pour comprendre Levinas, car contrairement à l'intention qui est visée d'une conscience et qui se situe à la mesure de la pensée :

"La patience avale sa propre intention; le temps se réfère en se déferant. Le temps se défère, se transcende à l'infini. Et l'attente sans attendu (le temps lui-même) se retourne en responsabilité pour autrui. (...) Une pure patience, un pur subir, un éveil qui est éveil à l'égard du prochain, une soudaineté qui devient la proximité du prochain." *DOT*, p. 159

¹⁰⁷ PLOURDE Simone, *op. cit.*, pp. 62-63.

L'attente de la patience, ce n'est pas une anticipation qui serait une façon de rendre présent l'autre.

Levinas propose l'expression courante "patience et longueur de temps" pour décrire la relation éthique au cœur du temps humain. Derrière cette expression, il décèle cette passivité qui n'assume pas ce dont elle pâtit.

La patience marque une attitude face au temps qui ne se traduit pas dans l'inaction. En effet, comme la patience est rappel de la passivité du sujet, on pourrait en déduire que Levinas préconise une sorte d'inactivité dans le présent. Au contraire, exister avec patience signifie renoncer à être le contemporain de l'aboutissement de son action et de son être, c'est-à-dire accepter de vivre pour un temps après sa propre mort, pour un temps après avoir fait son temps. L'enjeu est de vivre avec un avenir, et donc d'orienter son existence (lui donner un sens) vers le temps de l'Autre. La patience est ce qui permet de passer de l'ontologie à l'éthique, c'est ce qui déplace le centre de gravité : de l'importance donnée à mon propre temps, à ma propre mort, je transfère cette importance sur l'autre. C'est ce qu'affirment ces lignes de Levinas dans *Humanisme de l'autre homme* :

"[Notre époque] est action pour un monde qui vient, dépassement de son époque – dépassement de soi qui requiert l'épiphanie de l'Autre et tel est le fond de la thèse que soutiennent ces pages. Dans la prison de Bourassol, et dans le fort de Pourtalet, Léon Blum terminait un livre au mois de décembre 1941. Il y écrit : «Nous travaillons *dans* le présent, non *pour* le présent. Combien de fois dans les réunions populaires ai-je répété et commenté les paroles de Nietzsche : Que l'avenir et les plus lointaines choses soient la règle de tous les jours présents». Qu'importe la philosophie par laquelle Léon Blum justifie cette force étrange de travailler, sans travailler pour le présent. La force de sa confiance est sans commune mesure avec la force de sa philosophie. 1941 ! – trou dans l'histoire – année où tous les dieux visibles nous avaient quittés, où dieu est véritablement mort ou retourné à son irrévélation. Un homme en prison continue à croire en un avenir irrévélé et invite à travailler dans le présent pour les choses les plus lointaines auxquelles le présent est un irrécusable démenti. Il y a une vulgarité et une bassesse dans une action qui ne se conçoit que pour l'immédiat, c'est-à-dire en fin de compte, pour notre vie. Et il y a une noblesse très grande dans l'énergie libérée de l'étreinte du présent. Agir pour des choses lointaines au moment où triomphait l'hitlérisme, aux heures sourdes de cette nuit sans heures – indépendamment de toute évaluation des «forces en présence» – c'est, sans doute, le sommet de la noblesse." *HAI*, pp. 46-47.

Mais revenons maintenant au parcours auquel Levinas nous convie dans les deux dernières conférences du *Temps et l'autre*. La notion de patience n'y apparaît pas formellement, mais c'est pourtant elle dont Levinas me semble avoir déjà l'intuition dans ses analyses de la souffrance physique et de la mort liées à la matérialité du sujet. Pour Levinas, c'est la souffrance physique qui est "à tous ses degrés (...) une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence." (p. 55) Elle nous accule à l'être et à la vie, elle rappelle la proximité de la mort et confronte le sujet à l'expérience de la passivité, de la patience, face à ce phénomène mystérieux qu'elle ne saurait saisir. Pour Levinas, la mort détermine donc notre relation à l'avenir, elle est "relation unique avec l'avenir." (p. 59). La mort est mystère en ce sens qu'elle "marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet." (p. 59) Il y a retournement de l'activité en passivité, perte de maîtrise du sujet,

confrontation à l'altérité. Mais cela le libère paradoxalement de soi et le rend disponible en vue de la responsabilité pour autrui : travailler pour un avenir qui n'est pas le mien est une manière noble d'assumer ma condition de mortel. Dans ses *Nouvelles lectures talmudiques*, Levinas présente le patriarche Abraham comme la personnification de ce rapport à soi : lorsqu'il se déclare «poussière et cendres», il laisse advenir l'humain en lui :

"«Moi poussière et cendres» (Gn 18, 27). Complainte où s'avoue la misère de créature humaine au sein d'un dialogue conduit pourtant au plus haut niveau. Misère qui se révèle gloire ! En se reniant dans ses poussières et cendres, pensée qui reste, ou est déjà, quant-à-soi, abnégation, élévation de l'humaine créature à une autre condition, à un autre rang de l'humain qui, authentique sous l'incessante menace de sa mortalité, demeure quelqu'un qui pense à la sauvegarde des autres." *NLT*, p. 83

La mort est comprise par Levinas comme un "mystère inassumable", et non pas comme un néant absurde face auquel l'individu peut affirmer sa virilité et son héroïsme en prenant conscience librement et lucidement de sa finitude (Heidegger). En tant que mystère, elle retourne, comme un gant, l'activité du sujet en passivité, elle transforme sa volonté de contrôle en perte de maîtrise, et son désir de ramener l'Autre à la présence du Même en confrontation à l'altérité. La mort, comme le fait également le visage de l'autre, introduit un élément d'irréductible altérité dans l'existence : elle est l'éventualité du Tout-Autre, l'éventualité de l'avenir. La mort inspire l'existence comme disponibilité à l'événement qui peut faire irruption, elle est "relation unique avec l'avenir" (p. 59).

"Ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir; l'extériorité de l'avenir est totalement différente de l'extériorité spatiale par le fait précisément que l'avenir est absolument surprenant. L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson et de Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre. Parler du temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible." *74*, p. 64

"La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps; l'empiètement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire." *74*, pp. 68-69

Pour Levinas, le présent ne recèle donc aucune possibilité d'anticipation, il n'y a à ses yeux aucune trace d'une éternité préexistante qu'on pourrait saisir dans la temporalité humaine. L'avenir est l'absolument autre : "Plus que le renouvellement de nos états d'âme, de nos qualités, le temps est essentiellement une nouvelle naissance." (p. 72) A la fin de son parcours phénoménologique, Levinas compare l'altérité de la mort à celle du féminin. La différence sexuelle est la différence par excellence qui, par sa dimension érotique mais non fusionnelle, conteste l'unité de l'être, rend possible la socialité et est ainsi plus conforme à la multiplicité de la réalité (p. 78). Il suggère la caresse comme

métaphore de la non-contemporanéité, de la non-coïncidence avec l'autre, de son caractère insaisissable, toujours, à venir (pp. 82ss.). Levinas refuse de caractériser l'éros par le saisir ou le posséder : il est pour lui Désir. "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." (p. 89)

Sexualité, caresse, érotisme : le vocabulaire qu'utilise Levinas pour penser la dimension de l'avenir en fonction de la mort le conduit à évoquer la paternité comme moyen de sortir de soi et d'entrer dans une socialité qui respecte pleinement l'altérité de l'autre :

"Comment le moi peut-il devenir autre à soi ? Cela ne se peut que d'une seule manière : par la paternité. La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi; la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi. Le fils en effet n'est pas simplement mon œuvre, comme un poème ou comme un objet fabriqué; il n'est pas non plus ma propriété. Ni les catégories du pouvoir, ni celles de l'avoir ne peuvent indiquer la relation avec l'enfant." 74, p. 85

Un enfant est "perspective d'avenir ouverte par l'éros". La subjectivité, Levinas la perçoit comme *fécondité*, c'est-à-dire comme possibilité pour le moi de rester soi malgré l'annihilation de tout pouvoir causé en lui par la mort. L'altérité angoissante de la mort est perçue autrement dès lors que l'altérité du féminin et la fécondité qui en découle adviennent au sujet comme perspective d'avenir. Il y a là mouvement de libération du moi à l'égard du soi, retournement de la priorité ontologique du *conatus essendi* en un pour-l'autre éthique. Grâce à cette dualité, il y a intersubjectivité; grâce à celle-ci, la socialité advient.

En conclusion, je redonne la parole à Levinas pour synthétiser en quelques phrases l'essentiel de sa philosophie du temps : "J'essaye de montrer que la relation éthique de l'homme à l'autre est finalement antérieure à sa relation ontologique à lui-même (égologie) ou à la totalité des choses qu'on appelle le monde (cosmologie). La relation à l'autre est le *temps* : c'est une diachronie non totalisable dans laquelle un moment poursuit l'autre sans jamais réussir à le retrouver, à le rejoindre ou à coïncider avec lui. Le non-simultané et le non-présent est mon premier rapport avec l'autre dans le temps. Le temps signifie que l'autre est perpétuellement au-delà de moi, irréductible à la synchronie du même. La temporalité de l'interhumain ouvre la signification de l'altérité et de l'altérité du sens."¹⁰⁸

¹⁰⁸ "De la phénoménologie à l'éthique, Entretien avec Emmanuel Levinas accordé en 1981 à Paris à R. Kearney", *Esprit* No 234, Paris, juillet 1997, p. 129.

VI. Confrontation des pensées de Rudolf Bultmann et d'Emmanuel Levinas

1. Les principaux enjeux

Après ces deux parcours dans les pensées de Rudolf Bultmann et d'Emmanuel Levinas, il est temps de confronter¹ leurs points de vue sur la question des relations entre individu et communauté. Mais une telle confrontation entre la philosophie de Levinas et la théologie de Bultmann est-elle légitime du point de vue méthodologique ? C'est à cette question préalable que va tenter de répondre le premier chapitre. Je m'attacherai à souligner les raisons de confronter ces deux grands penseurs et à dégager les enjeux d'une telle confrontation. Cela me facilitera la tâche pour mettre ensuite en évidence leurs points de convergence et de divergence dans le deuxième chapitre.

La notion de "confrontation" pourrait suggérer l'intention polémique d'opposer deux pensées dans la secrète intention d'en utiliser une pour mieux déprécier l'autre. Dans ce projet de "confronter" les deux penseurs, nulle recherche de concordisme facile entre leurs deux œuvres, nulle intention polémique non plus, mais un souci de les faire dialoguer de manière critique et, si possible, fructueuse l'une avec l'autre. L'idée générale sous-jacente à ce projet est que la philosophie et la théologie, même si leurs expressions dans les œuvres de deux penseurs présentent d'évidentes connivences, ne peuvent pas se rencontrer sur un terrain neutre, parce que leurs prémisses et leurs discours respectifs ressortissent à deux mondes différents.

Il s'agira cependant de mettre en évidence l'interdépendance des concepts chez les deux penseurs, comme les différentes interprétations qu'ils en proposent. Les deux questions centrales qui animeront cette partie seront celle de la relation de précedence entre responsabilité et liberté et celle de savoir en quoi la subjectivité humaine transforme la manière de vivre sa temporalité.

1. 1. Confronter Levinas et Bultmann : l'enjeu moral

Venons-en maintenant à la question méthodologique de la légitimité d'une confrontation entre Levinas et Bultmann. A ma connaissance, Emmanuel Levinas (1906-1995) et Rudolf Bultmann (1884-1976) ne se sont jamais rencontrés physiquement. Il paraît improbable qu'ils se soient croisés dans les locaux de l'Université de Fribourg-en-

¹ Confronter la philosophie de Levinas avec la théologie chrétienne du XX^e siècle n'est évidemment pas une entreprise nouvelle : le lecteur s'en sera douté au vu du caractère "théologique" de sa pensée et du souci de nombreux théologiens contemporains de dialoguer avec la philosophie. Il serait fastidieux d'en faire ici une longue recension. J'attire simplement l'attention sur une contribution récente issue du monde anglo-saxon et qui m'a semblé particulièrement intéressante : celle de David F. Ford qui a confronté la pensée de Levinas à la théologie de Jüngel. Dans son ouvrage *Self and Salvation. Being Transformed*, Cambridge, University Press, 1999, Ford met en rapport critique *Autrement qu'être* de Levinas et *Dieu, mystère du monde* de Jüngel pour en tirer le concept d'un soi sans idole. Cf. surtout les pp. 45-82. Cf. aussi FORD David F., "Hosting a Dialogue : Jüngel and Levinas on God, Self and Language", in : *The Possibilities of Theology : Studies in the Theology of Eberhard Jüngel*, John Webster (éd.), T. & T. Clark, Edinburgh, 1994, pp. 23-59; et "On Substitution", in : *Facing the Other. The Ethic of Emmanuel Levinas*, Sean Hand (éd.), Curzon, Richmond, Surrey, 1996.

Brisgau, à l'occasion d'un cours ou d'un séminaire de Husserl ou de Heidegger, puisque ce n'est qu'à Marbourg que Bultmann a travaillé avec Heidegger. En tout état de cause, je n'ai personnellement trouvé aucune allusion, ni chez l'un ni chez l'autre, à une quelconque rencontre. Selon Bernhard Taureck², Levinas, à la suite du drame de la Shoah, aurait pris la décision non seulement de ne plus jamais revenir en Allemagne, mais encore d'éviter d'utiliser l'allemand – langue qu'il maîtrisait bien –, si ce n'est bien sûr pour les lectures indispensables à son travail de philosophe. Ce n'est donc vraisemblablement pas non plus dans l'Allemagne de l'après-guerre qu'ils se seraient rencontrés. Ce constat ne signifie évidemment pas qu'ils ne se connaissaient pas de réputation ou au travers de leurs œuvres respectives. Au cours des années 60, grâce à Paul Ricoeur qui a grandement contribué à les faire connaître, les thèses de Bultmann sur la démythologisation ont intéressé le monde philosophique et herméneutique français; d'autre part, Bultmann a suscité l'intérêt d'autres penseurs juifs contemporains de Levinas, comme Hans Jonas³. Cela suggère l'éventualité de points de contact intellectuels entre Levinas et Bultmann. Mais là aussi, je n'ai trouvé aucune trace d'un quelconque dialogue engagé entre eux.

Bien qu'unanimes sur la nécessité de susciter en l'humain une conscience renouvelée de ses impératifs moraux, Bultmann et Levinas sont marqués par leur histoire personnelle. Allemand et chrétien, le premier ne saurait ressentir et donc, partant, penser les choses de la même manière que Levinas que son origine juive et lituanienne avait placé dans le camp des "sous-hommes". Cela doit être pris en compte, mais sans en faire un sujet de polémique et, surtout, sans que cela ne devienne *la* clé herméneutique de leurs pensées ! Il ne s'agit pas ici d'évaluer l'impact de leur biographie sur leur œuvre, mais de faire dialoguer leurs pensées de manière à la fois respectueuse et critique, dans le but d'en montrer l'extraordinaire vitalité et l'indéniable actualité pour penser les enjeux contemporains liés à l'individualisme en général et à ses formes religieuses en particulier.

Je ne cherche nullement à minimiser l'importance de leurs vécus ni l'ancrage historique de leurs œuvres. Concernant Levinas, on a vu au contraire que cela risquerait de nous faire mal comprendre sa philosophie. Mais à mon avis, la question de l'interdépendance entre pensée et biographie n'est pas simplement d'ordre herméneutique, mais principalement d'ordre moral⁴. Je m'explique par un exemple personnel : j'ai parfois été troublé par le caractère unilatéral de certaines critiques que Levinas adresse aux philosophies de Husserl ou de Heidegger, ou par son étrange silence sur la tradition chrétienne. Mise en rapport avec le drame de la Shoah qui a très personnellement marqué Levinas, ma première impression a été que celui-ci se montrait parfois injuste et partial à l'égard de philosophes que j'admire ou d'une tradition théologique que je défends; cette première impression se doit néanmoins d'être corrigée par le respect sacré dû aux victimes. Lorsqu'un individu a été lui-même blessé par la plus terrible des injustices, il paraît légitime qu'il défende une position radicale et sans compromis.

² TAURECK Bernhard, *Levinas zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1991, p. 129.

³ JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive*, suivi d'un essai de CHALIER Catherine, *Dieu sans puissance*, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1994. Jonas a rencontré Bultmann dans le cadre de ses travaux sur la gnose. Cf. p. 43 où Jonas signale dans la note 6 que leur débat a notamment porté sur la question du miracle et sur la seigneurie de Dieu sur l'histoire.

⁴ C'est tout l'enjeu de la polémique qui opposa Marcel Proust à Sainte Beuve.

J'aimerais donc défendre ici un principe de bienveillance face à l'œuvre de Levinas, une œuvre qui ne peut manquer de déranger toute mémoire historique qui chercherait à se donner bonne conscience. En tant que théologien, il s'agit pour moi d'écouter, avec le respect dû au vécu personnel de Levinas, les affirmations parfois troublantes, voire blessantes de sa philosophie, et cela avant de lui opposer force critiques et contestations. Nulle intention de tomber dans l'hagiographie : écouter et se laisser "blesser", donc déranger par une pensée n'implique pas qu'on perde son sens critique au point de sacraliser son auteur.

Cela dit, je n'hésite pas à parler de la philosophie de Levinas comme d'une pensée *salutaire*. Salutaire, parce qu'elle dénie le droit de faire l'économie de la mémoire historique lorsqu'on parle d'éthique, et celui de faire l'impasse sur le caractère nécessaire de la responsabilité individuelle face à la souffrance dans le monde, quelle que soit l'époque où elle a marqué l'histoire humaine et quelle que soit la forme sous laquelle elle s'est manifestée; salutaire aussi, parce que, d'un point de vue plus personnel, elle oblige ma conscience individuelle à s'éveiller à une compréhension de soi qui ne saurait se passer de la proximité du prochain, parce qu'elle force mon psychisme à découvrir ses "tendances ontologiques". Oeuvre salutaire, parce que dérangement, obsédante, scandaleuse comme la pierre d'angle à laquelle se heurte mon bon vouloir⁵.

1. 2. Confronter Bultmann et Levinas : les enjeux de l'histoire du XX^e siècle

A mon avis, un autre argument en faveur de la légitimité d'une confrontation entre Levinas et Bultmann réside simplement dans le fait qu'ils partagent la même phase de l'histoire marquée par la Seconde Guerre Mondiale, et plus précisément dans leur souci commun de relier leur pensée et les enjeux de leur temps.

Deux des critiques francophones de l'œuvre de Levinas, Pierre Hayat et Catherine Chalier, soulignent l'influence déterminante de l'histoire du XX^e siècle sur l'élaboration de son œuvre. Le philosophe d'origine lituanienne n'a en effet cessé de plaider en faveur d'une philosophie en prise avec les grandes questions de son temps. On a vu dans la partie précédente que Bultmann portait lui aussi un grand intérêt aux transformations de la société dans laquelle il vivait, et j'ai cherché à montrer son souci majeur de réfléchir théologiquement aux nouveaux enjeux qu'impliquaient les nouvelles formes de conscience de soi et leur influence sur la manière de concevoir la communauté humaine. Dans la mesure où la problématique de l'individualisme est sans nul doute l'un des phénomènes qui caractérisent le mieux ce siècle⁶, les deux penseurs se sont attachés à analyser, chacun dans son domaine respectif, ses implications sur le plan de la subjectivité, de l'individualité et de la socialité.

⁵ Le scandale n'est-il pas également le propre du christianisme (1 Co 1, 23) ?, comme le prétend Sören Kierkegaard : "Supprime donc du christianisme la possibilité du scandale, ou supprime du pardon des péchés la lutte de la conscience dans l'angoisse (...), et ferme alors les églises, et le plus tôt sera le mieux, ou fais-en des lieux de plaisirs ouverts toute la journée." KIERKEGAARD Sören, *Les œuvres de l'amour*, in : *Œuvres complètes* tome XIV, Paris, Orante, 1980, p. 198.

⁶ Je fais même le pari que l'individualisation croissante des modes de vie, de pensée et d'action qui a marqué le XX^e siècle et qui continuera vraisemblablement de marquer le XXI^e sera retenue par les historiens de la pensée des siècles à venir comme l'une des caractéristiques majeures de cette époque.

Bultmann et Levinas se retrouvent aussi autour d'un *état d'esprit* libéral face à la modernité, un état d'esprit qui n'exclut pas l'esprit critique face à une société dont ils se sentent pourtant profondément solidaires. En effet, ce qui me semble rapprocher ces deux penseurs, c'est le refus de l'esprit réactionnaire dont témoignent les nostalgiques d'un soi-disant âge d'or. Levinas comme Bultmann refuseraient certainement de voir dans notre société capitaliste de satisfaction immédiate la panacée de l'humanité et l'accomplissement de toutes les promesses de l'Histoire, loin s'en faut ! Le genre de conscience et d'espérance qu'ils ont voulu promouvoir au travers de leurs oeuvres respectives va bien au-delà de l'aspect matériel. Mais ils sont prêts à reconnaître les avantages d'une société que beaucoup s'accordent à qualifier d'individualiste, au sens où elle confère à l'individu une valeur cardinale. Je crois que Bultmann pourrait ainsi souscrire à l'opinion de Levinas qui déclare dans un entretien que les démocraties occidentales ont atteint, par l'entremise d'un haut niveau de vie sur le plan matériel et technique, "un idéal d'humanité qu'on aurait tort de croire méprisable. Quand on a connu d'autres régimes et d'autres modes de vie, poursuit-il, on peut même considérer qu'il y a là une certaine forme de perfection humaine."⁷

Enfin, partageant la même histoire, le même soin de la penser de manière à la fois critique et féconde, Levinas et Bultmann se retrouvent tout naturellement dans leur souci de dialoguer avec les penseurs de leur temps (Heidegger), dans leur intérêt commun pour la phénoménologie (Husserl) et l'existentialisme athée (Sartre), éléments communs aux deux hommes qui ont sans doute exercé une influence non négligeable sur leurs pensées.

1. 3. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu de l'humanisme

"L'Europe, c'est la Bible et les Grecs", aimait à répéter Levinas. Comment ne pas voir dans cette assertion une profonde connivence de pensée avec Bultmann et son projet de penser en théologien les liens qui unissent humanisme et christianisme, non seulement dans le christianisme ancien, mais aussi dans le christianisme contemporain ? En parlant de la Bible et des Grecs, ou encore de Jérusalem et d'Athènes, Levinas, toujours soucieux du détail, n'évoquait bien sûr que les grandes directions prises par la pensée occidentale à partir du judéo-christianisme et de la culture grecque. Ni Bultmann, ni Levinas ne cherchent à les opposer radicalement, mais bien plutôt à les penser dialectiquement. Cet intérêt commun pour l'humanisme va pourtant nous faire découvrir des divergences fondamentales dans la manière de penser leur relation dialectique. Il s'agira d'évaluer si l'"humanisme de l'autre homme" de Levinas et l'"humanisme chrétien"⁸ de Bultmann sont compatibles, et quelles compréhensions de l'individu et de ses liens avec l'autre être humain et avec la collectivité ils impliquent. Car, comme Jean-Paul Sartre le fait dire au héros de *La nausée* avec une ironie cinglante, il ne suffit pas de

⁷ LEVINAS Emmanuel, *Entretien avec Roger-Pol Droit*, in : *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, éd. Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4296), p. 185.

⁸ Je suis conscient de l'ambiguïté de cette formule. Bultmann milite justement en faveur d'une tension dialectique entre humanisme et christianisme et non pas pour une christianisation de l'humanisme ou une humanisation du christianisme. L'enjeu principal consiste pour lui – et cela le rapproche du projet levinassien – à mettre en évidence la double source à laquelle puise la théologie chrétienne.

se dire humaniste, ce vocable désignant en effet des conceptions multiples et pour le moins divergentes de l'être humain !

"Hélas, j'en ai tant connus [des humanistes] ! L'humaniste radical est tout particulièrement l'ami des fonctionnaires. L'humaniste dit «de gauche» a pour souci principal de garder les valeurs humaines; il n'est d'aucun parti, parce qu'il ne veut pas trahir l'humain, mais ses sympathies vont aux humbles; c'est aux humbles qu'il consacre sa belle culture classique. C'est en général un veuf qui a l'œil beau et toujours embué de larmes; il pleure aux anniversaires. Il aime aussi le chat, le chien, tous les mammifères supérieurs. L'écrivain communiste aime les hommes depuis le deuxième plan quinquennal; il châtie parce qu'il aime. Pudique, comme tous les forts, il sait cacher ses sentiments, mais il sait aussi, par un regard, une inflexion de sa voix, faire pressentir, derrière ses rudes paroles de justicier, sa passion âpre et douce pour ses frères. L'humaniste catholique, le tard-venu, le benjamin, parle des hommes avec un air merveilleux. Quel beau conte de fée, dit-il, que la plus humble des vies, celle d'un docker londonien, d'une piqueuse de bottines ! Il a choisi l'humanisme des anges; il écrit, pour l'édification des anges, de longs romans tristes et beaux, qui obtiennent fréquemment le prix Femina.

Ça, ce sont les grands premiers rôles. Mais il y en a d'autres : le philosophe humaniste, qui se penche sur ses frères comme un frère aîné et qui a le sens de ses responsabilités; l'humaniste qui aime les hommes tels qu'ils sont, celui qui les aime tels qu'ils devraient être, celui qui veut les sauver avec leur agrément et celui qui les sauvera malgré eux, celui qui veut créer des mythes nouveaux et celui qui se contente des anciens, celui qui aime dans l'homme sa mort, celui qui aime dans l'homme sa vie, l'humaniste joyeux, qui a toujours le mot pour rire, l'humaniste sombre, qu'on rencontre surtout aux veillées funèbres. Ils se haïssent tous entre eux : en tant qu'individus, naturellement – pas en tant qu'hommes." *La nausée*, pp. 165-166

Comme on le verra ci-dessous, Levinas et Bultmann partagent – en partie du moins – les mêmes fronts polémiques au nom d'un même amour de l'humanisme de l'autre homme. Mais, alors que Bultmann insiste sur les dimensions culturelle, artistique et intellectuelle⁹, Levinas situe quant à lui le débat sur un plan radicalement éthique, plan sur lequel Bultmann ne le rejoindra qu'indirectement. Ils partagent néanmoins un même sens critique face à l'histoire socio-politique de leur temps pour se retrouver autour d'une idée force : la critique radicale, la contestation de toute politique qui produit et perpétue des structures étatiques anonymes, des structures sans visage, comme dirait Levinas.

⁹ CHALIER Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 17-19. Sans parler bien sûr spécifiquement de Bultmann, Chalier dénonce ces dimensions comme scandaleusement insuffisantes pour assurer l'humain en l'homme. Elle rappelle que des chefs de camps de concentration mélomanes et sans doute bons pères de famille faisaient interpréter à des orchestres juifs des œuvres de compositeurs germaniques pour accueillir les déportés lors de leur débarquement des wagons à bestiaux ! Cela dit, on ne peut guère reprocher à Bultmann de s'être limité à la dimension culturelle de l'humanisme. Il a montré au contraire que sa foi signifiait bien plus qu'un amour abstrait de l'être humain. Il a osé des paroles fortes et fait de la prédication une arme offensive contre le nazisme. Cf. à ce sujet LIEBING Heinz, *Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche. Eine Sammlung von Texten aus den Jahren 1933 und 1934*, N. G. Elwert Verlag, Marburg, 1977. Cf. aussi BULTMANN Rudolf, *Marburger Predigten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.

1. 4. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu des fronts polémiques contre le totalitarisme et contre le subjectivisme

L'un des premiers points communs relevé dans cette partie est le souci pour l'histoire du XX^e siècle. Je crois que ce souci s'illustre de manière particulièrement évidente dans le front polémique auquel les deux penseurs ont voulu s'opposer : le totalitarisme, l'un des phénomènes les plus marquants de ce siècle. Que ce soit sous sa forme germanique, l'hitlérisme, ou soviétique, le stalinisme, il est apparu à Levinas et à Bultmann comme le signe de la crise majeure que traversait la culture occidentale. Tous deux ont ressenti le même besoin d'opposer à ces forces de déshumanisation un humanisme renouvelé, en puisant aux sources de la pensée biblique et de la culture grecque.

Le totalitarisme n'est pas sans liens avec deux tendances philosophiques qui connaissent hélas un certain succès aujourd'hui encore : je veux parler du nihilisme et de l'anti-humanisme. Mais mon intérêt ne portera pas seulement sur les dimensions historiques de la critique que les deux penseurs ont opposée au totalitarisme, mais surtout sur ce qu'il est possible d'en tirer pour une critique contemporaine de l'individualisme égoïste. Je chercherai à montrer comment les deux penseurs développent, dans le registre philosophique ou théologique, une pensée de l'individu, comment ils tentent de fonder un individualisme humaniste et éthique pour faire front au totalitarisme. Mais j'essaierai aussi de montrer comment ils ont tous deux perçu les dangers totalitaires que faisait peser sur la pensée occidentale un individualisme mal compris, c'est-à-dire réduit au subjectivisme radical (Bultmann) ou obsédé par la quête ontologique de l'Être (Levinas), deux dérives qui ne sont pas sans liens avec le nihilisme et l'anti-humanisme émanant de l'idéologie totalitaire. En effet, après les horreurs du stalinisme et de l'hitlérisme qui encensaient l'État ou la race au mépris de l'individu, l'individualisme s'offrait comme une ligne de pensée aux antipodes du totalitarisme et capable de réactiver l'humanisme occidental. Mais, quatre décennies plus tard, l'individualisme "conventionnel"¹⁰ est paradoxalement tenté par les mêmes dérives totalitaires que ses terribles prédécesseurs historiques, en imposant – d'une manière *soft* mais tout aussi pernicieuse et tyrannique – des modes de vie, d'action et de pensée. Sous prétexte de consacrer la toute-puissance et la souveraine autonomie de l'individu, seul maître et responsable de son projet de vie standardisé, l'individualisme "conventionnel" est bien devenu un phénomène de masse (Ehrenberg). En tant que tel, l'individualisme épouse bien les contours du totalitarisme¹¹, en empêchant ou, du moins, en rendant difficile toute "évasion" hors de ce modèle totalisant.

¹⁰ Celui que l'on hérite comme représentation collective, sans qu'une démarche individuelle ne la fonde ni ne l'assume. Il se rapproche donc de "l'individualisme triste" que Jean ROMAIN oppose à "l'individualisme conquérant" des années 60 dans *La dérive émotionnelle*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998 (cf. introduction générale). Je propose ici la notion d'individualisme conventionnel et la comprends comme faisant partie de ce que Vincent DESCOMBES nomme les "institutions du soi", c'est-à-dire les représentations collectives largement et implicitement reconnues socialement. Il précise dans *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 288, que ces institutions du sens impliquent "des significations que des gens doivent reconnaître" sans qu'un accord soit nécessaire, et le fait "que l'idée se présente à chacun de nous comme une règle bien établie qui ne dépend d'aucun d'entre nous en particulier."

¹¹ Loin de moi l'intention d'affadir le sens historique du concept de totalitarisme. Les conditions de vie dans la société démocratique et dans la société d'abondance dans laquelle j'évolue sont bien sûr incomparablement plus agréables que celles vécues sous les régimes hitlérien et stalinien...

Les "armes" conceptuelles forgées par Bultmann et Levinas pour faire front au totalitarisme au nom d'un individualisme humaniste et éthique – qu'il se réfère à un credo théologique ou à une conviction philosophique – ont donc des chances de s'avérer efficaces contre les formes abâtardies de l'individualisme contemporain.

1. 5. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu herméneutique

Avant de parler plus spécifiquement de la théologie de Bultmann, il me paraît clair que c'est la théologie chrétienne dans son ensemble qui peut bénéficier d'une recharge sémantique par sa confrontation avec la pensée de Levinas. N'étant ni philosophe professionnel ni spécialiste de Levinas, j'espère que cet essai personnel pour mettre en évidence l'enrichissement qu'offre sa philosophie à la théologie n'aura pas trahi sa pensée. Pour illustrer cet enrichissement possible, le concept systémique de rétroaction me semble adéquat : il me semble que les liens féconds qu'entretiennent la théologie et la philosophie de Levinas sont à penser de manière circulaire et selon une logique conjonctive. En effet, c'est d'abord Levinas qui emprunte des notions à la théologie – par exemple, sainteté, vocation, élection –, notions héritées de son enracinement biblique et talmudique. Il les injecte dans son projet philosophique en montrant la pertinence et le caractère opérationnel. Ce faisant, il recharge sémantiquement la tradition philosophique occidentale grâce à l'héritage vétérotestamentaire. Cet enrichissement du sens lui permet de poursuivre son grand œuvre : affirmer la précédence de l'éthique sur l'ontologie. Une fois traitées philosophiquement par Levinas, il me semble que ces notions bibliques ont elles-mêmes été rechargées sémantiquement, qu'elles ont été en quelque sorte dynamisées par l'herméneutique levinassienne. La théologie peut alors les recevoir en retour, non seulement plus riches de sens, mais aussi plus aptes à ouvrir de nouvelles possibilités d'interprétation; et, à partir des présupposés herméneutiques qu'elle veut bien se donner, la théologie peut à son tour interroger l'interprétation philosophique qu'en offre Levinas.

1. 6. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu théologique

Mais si, à la lecture de la philosophie de Levinas, les rétroactions s'annoncent fécondes pour la théologie, ce n'est pas seulement parce que le philosophe partage avec elle un vocabulaire commun, mais aussi parce qu'il s'attache à penser à nouveaux frais les deux grandes "connaissances" conjointes de la théologie chrétienne, celle de l'homme et celle de Dieu. En proposant une manière renouvelée de concevoir la métaphysique – la notion de l'Infini, donc de Dieu, et l'anthropologie – la question de l'homme et celle du sujet, Levinas est à l'évidence un interlocuteur privilégié pour la théologie. Mais il faut d'emblée préciser ici qu'il ne fait ni de la théologie ni de l'anthropologie au sens classique : c'est au travers du prisme de l'éthique qu'il va procéder à une rigoureuse et profonde relecture des notions de sujet et d'Infini par trop empêtrées selon lui dans l'ontologie. Le centre de gravité de sa pensée se situe dans l'éthique et dans son souci premier pour l'altérité, celle de l'autre homme comme celle du Tout-Autre. Car seule l'éthique posée comme philosophie première est, selon lui, à même de rendre compte du sujet humain et de la Transcendance et de leur rendre justice. "En dehors de leur aspect massif que seule retient la sociologie, les relations humaines sont structurées selon un

autre modèle que celui de l'être. Elles signifient l'autrement qu'être. Ce que l'on appelle Dieu ne peut prendre sens qu'à partir de ces relations autres. C'est seulement à partir de ces relations que Dieu peut se « manifester ».¹² Sans m'étendre ici sur le sujet, puisque j'y reviendrai plus bas, je constate que cette citation révèle une divergence méthodologique fondamentale, liée très logiquement aux épistémologies philosophique et théologique de Bultmann et de Levinas : c'est à partir des humains et de leurs relations intersubjectives que Levinas cherche à dire Dieu, alors que le théologien Bultmann part de l'existence humaine devant Dieu, de la relation de face-à-face et d'interlocution entre Dieu et l'être humain, pour aboutir à l'instant de la rencontre avec le prochain. J'ai évoqué plusieurs fois dans la section précédente le souci constant de Levinas de demeurer fermement attaché au mode de parole philosophique, à savoir à un discours qui est "lui-même la parole dont il retourne en lui, tandis que le discours théologique est au service d'une parole proclamée qui est différente d'elle; (...)." ¹³ Il n'en reste pas moins que leurs pensées méritent d'être confrontées, *Levinas se révélant être un philosophe bien théologique et Bultmann un théologien bien philosophique !* Ces deux grands penseurs incarnent en quelque sorte l'imbrication irrévocable de la philosophie et de la théologie dans l'histoire de la pensée occidentale. Ce faisant, ils rappellent ce qui est parfois perdu de vue, sous-évalué voire même ignoré aujourd'hui, à savoir que la philosophie, dans sa recherche d'élucidation de la condition humaine, contient un élément "théologique" incontournable; et que la théologie chrétienne s'est, tout au long de l'histoire, constituée au contact de la philosophie et que ce voisinage est conforme à sa vocation de répondre de la foi de manière réflexive. Levinas et Bultmann se rejoignent sur le même front polémique : en accordant à la croyance un rôle dans l'effort phénoménologique, ils refusent l'opposition radicale foi / raison propre à la culture de l'autonomie humaine et critiquent ainsi l'athéisme d'une pensée qui chercherait à faire l'économie de la Transcendance et de l'extériorité.

Levinas et Bultmann rappellent que le concept "Dieu" fait partie de l'héritage commun à la théologie et à la philosophie. Et Levinas cherche, par la philosophie, à faire entendre le mot Dieu comme un concept signifiant pour aujourd'hui, ce qui, en soi, fait de lui un interlocuteur passionnant pour un théologien. Pour lui, l'irruption du mot Dieu dans la réflexion humaine est un signe, une marque, une trace de l'inscription originnaire de la différence dans le monde. Une différence qui est "non-indifférence". Dieu est vu comme un concept relationnel et, en même temps, il est le concept qui permet d'approfondir ceux de différence et de transcendance. Toute la question (et Levinas est extrêmement attentif à cette question du langage) sera de savoir comment il faut faire entendre la transcendance dans des mots humains qui, de par leur nature même, ne peuvent que la trahir dans leur volonté même de la traduire. Il s'agira de se poser la question de savoir si le discours levinassien sur Dieu ne reste pas assez métaphysique et si ce mode de parole convient à la foi chrétienne. Ou si finalement Levinas ne fait qu'emprunter un autre chemin pour parvenir au même lieu essentiel de la réflexion humaine, c'est-à-dire à ce qui constitue fondamentalement l'être humain devant Dieu, devant lui-même et devant

¹² LEVINAS Emmanuel, "Dieu et l'onto-théo-logie", in : *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4205), 1997, pp. 217-218.

¹³ BÜHLER Pierre, Introduction à EBELING Gerhard, "Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger. Thèses concernant la relation entre philosophie et théologie", *RThPh*, vol. 133, 2001/2, p. 123. Cf. aussi p. 127.

l'autre homme. Mais, en tout état de cause, la confrontation entre Bultmann et Levinas a de fortes chances d'ouvrir des pistes stimulantes pour ma réflexion sur ce qui constitue l'individualité humaine, son rapport avec l'autre et avec la communauté, et sa relation avec la Transcendance.

2. Confronter Bultmann et Levinas : convergences et divergences

2. 1. Introduction : aborder ensemble les convergences et les divergences

Comme on l'a vu, Bultmann utilise avec moins de réticences que Levinas les termes d'individu et d'individualisme. Dans ses analyses de la subjectivité, Levinas se rapproche de l'acception kierkegaardienne de l'individu en parlant de l'unicité de l'être humain (*der Einzelne*) plutôt que de son individualité (*das Individuum*). Pour mémoire, je rappelle que Bultmann ne me semble pas accorder la même importance à cette distinction et utilise indifféremment les deux concepts pour désigner la même réalité.

Ce qui frappe, au-delà des styles propres à chacun des auteurs, c'est leur intérêt commun pour les trois notions de liberté, de responsabilité et de temporalité. Il est temps maintenant de présenter conjointement ce qui fait, autour de ces trois concepts, l'objet de convergences et de divergences entre les deux auteurs. En effet, je propose au lecteur de conduire cette analyse conjointement parce qu'il me semblerait artificiel d'énumérer des points communs ou des points de désaccord sans montrer les relations d'implication mutuelle qu'ils entretiennent.

Je vais donc commencer par la question de la relation de précédence entre la responsabilité et la liberté (2. 2.), pour ensuite aborder celle de la temporalité comme clé de lecture de l'existence humaine pour et avec l'autre (2. 3.). Je continuerai ma réflexion en essayant de déduire l'orientation fondamentale que chacun des auteurs donne à l'anthropologie, et cela à partir d'une opposition massive entre pessimisme et optimisme anthropologiques (2. 4.). Sur cette base, je présenterai les divergences et les convergences dans leurs compréhensions du vocable "Dieu" (2. 5.). Je tenterai ensuite de dégager ce qui fait l'essentiel de leur conception respective de leur propre discipline intellectuelle, ce qui constitue à mes yeux le principal point de convergence entre Levinas et Bultmann (2. 6), pour mettre enfin en perspective leurs manières de penser l'éthique (2. 7.) et la communauté (2. 8). A la fin de chaque paragraphe, j'essayerai de dégager quelques enjeux contemporains de cette confrontation entre Bultmann et Levinas, et plus particulièrement des enjeux pratiques qui annoncent déjà la partie finale consacrée au lieu d'écoute et d'accompagnement spirituel de la Margelle.

2. 2. La question de la relation de précédence entre responsabilité et liberté

Les deux penseurs se retrouvent évidemment autour de l'idée qu'une liberté qui se traduit dans l'injustice est à combattre. Ils rejettent tous deux une liberté qui accorderait à l'individu un pouvoir sur et contre l'autre homme; ils se rejoignent autour de l'idée que la

liberté est donnée en vue de la responsabilité personnelle de celui qui en est investi : "La liberté ici se pensera comme possibilité de faire ce que personne ne peut faire à ma place; la liberté est donc l'unicité de cette responsabilité."¹⁴ Je rappelle que les deux thèses fondamentales de Levinas au sujet de la liberté tiennent dans la mise en garde contre l'assimilation de la notion de liberté à celle d'autonomie et dans la prééminence de la responsabilité sur la liberté. La responsabilité est première, ce qui signifie qu'elle n'est pas assimilable à une attitude naturelle : elle ne ressortit en rien à la libre décision de l'individu, mais doit être commandée. Pour Levinas, il doit y avoir prééminence du Dire (Parole, Bible) sur tout Dit (réponse de l'homme) : "(...) c'est ainsi seulement que se peut une valeur antérieure à la liberté qui ne détruit pas la liberté, ce qui est probablement la première signification du mot exceptionnel : Dieu."¹⁵

Bultmann va dans le même sens lorsqu'il prend ses distances face à la vision grecque d'une liberté comprise comme qualité intrinsèque, donc naturelle de l'être humain. La liberté, dans le langage de la foi, est une liberté donnée, accordée par un Autre qui la fonde et l'oriente. La liberté chrétienne est liberté "en Christ" (Ga 2, 4), c'est-à-dire qu'elle est précédée, en l'occurrence par le don de la grâce divine qui libère l'homme. La liberté est donc chez Bultmann déjà du côté de la réponse de l'homme, donc du côté de la responsabilité, point sur lequel il rejoint Levinas. Mais chez Bultmann, cette liberté en vue de l'amour, en vue de la prise de responsabilité éthique concrète face au prochain, ne signifie pas pour autant que la décision de l'individu est impossible. Au contraire, c'est parce que le croyant est libéré par la grâce de Dieu du souci de justifier sa vie par ses œuvres et ses qualités intrinsèques qu'il est capable d'une décision¹⁶ libre. Et c'est par sa décision que l'individu croyant s'approprie existentiellement le salut reçu, ce qui le conduit à en répondre activement dans ses relations humaines, dans ses rencontres avec le prochain.

Bultmann se révèle beaucoup plus influencé par la tradition de l'humanisme grec que ne l'est Levinas. Pour lui, l'idée de liberté est un bien suprême à sauvegarder dans la crise que traverse la modernité, car c'est elle qui donne à cette dernière son caractère spécifique. La crise décisive de l'histoire occidentale est pour Bultmann la crise de l'idée de liberté. Cela explique pourquoi le théologien allemand ne sépare pas l'idée de la liberté de l'esprit et celle de la liberté de la personne; la première a conduit à la seconde. Il se montre ainsi très attaché à "l'idée selon laquelle la liberté appartient de façon inaliénable à l'être de la personne, du soi, plus encore, selon laquelle être libre et être un soi sont identiques."¹⁷

Levinas se montre, me semble-t-il, beaucoup plus réactif à l'égard de la vision grecque de la liberté, persuadé qu'elle imprègne de manière profonde la pensée occidentale contemporaine et qu'elle continue à faire le jeu de la tendance ontologique du *conatus essendi*. Levinas semble convaincu qu'un esprit occidental ne peut s'empêcher de comprendre la liberté comme autonomie de la raison humaine. Or, s'il en vient à opposer la liberté et la responsabilité, c'est précisément parce qu'il assimile la liberté à

¹⁴ DOT, p. 212.

¹⁵ NLT, p. 26.

¹⁶ Je reconnais que la notion bultmanienne de décision a un petit quelque chose de frustrant. Soit elle en dit trop, soit trop peu ! Cette catégorie de décision a, en tout état de cause, quelque chose d'assez abstrait. J'aurais bien voulu que Bultmann l'introduise en la reliant aux difficultés que nous connaissons tous en tant qu'individus à échapper au caractère opaque de notre existence !

¹⁷ La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale, *FC I*, pp. 669-670.

l'autonomie, ce qui me paraît par trop limitatif. Bultmann, dans sa critique du subjectivisme radical et du nihilisme, conteste comme Levinas une liberté qui ne serait comprise que comme autonomie. Plus encore, il rapproche une telle liberté de la notion de péché¹⁸ ! La liberté-autonomie des philosophes et la liberté chrétienne ne sont pas à confondre. Mais j'irais même plus loin : tout en prenant en compte la mise en garde exprimée par Levinas contre la tendance naturelle à se donner priorité en tout, il me semble possible de donner, du point de vue de l'intériorité de l'individu, une définition positive de l'autonomie, telle que Bruno Bettelheim l'a proposée dans le *Cœur conscient* : "(...) le concept d'autonomie que j'utilise a peu de rapports avec les excès de l'individualisme, le culte de la personnalité ou l'affirmation bruyante du soi. Il s'agit de l'aptitude intérieure de l'homme à se gouverner lui-même, à rechercher consciencieusement un sens à sa vie bien que, pour autant que nous le sachions, elle n'ait pas de finalité. Ce concept n'implique pas une révolte de principe contre l'autorité en tant que telle, mais plutôt l'expression tranquille d'une conviction intérieure, sans considérations de commodité ni de ressentiment, indépendamment de pressions ou de contraintes sociales."¹⁹

Du point de vue théologique, placer la responsabilité avant la liberté, c'est donner priorité à la loi sur la grâce (sur l'Évangile). Or, nous avons vu dans la partie consacrée aux Galates comment une perspective individualisante de la justification par la foi permettait d'aborder la socialité, que cela soit dans sa dimension première de l'intersubjectivité ou dans sa dimension secondaire de la communauté, de manière renouvelée. La loi était alors dénoncée comme une force de détermination qui coupait l'individu des deux sources levinassiennes de l'éthique, à savoir Dieu et le visage de l'autre : coupé de Dieu, à cause de l'illusion créée par la loi de pouvoir faire sa propre justice, c'est-à-dire de chercher à gagner de la valeur aux yeux de Dieu, en vue du salut, par ses œuvres, ses qualités et ses mérites. Coupé des autres hommes dès lors que ceux-ci ne sont pas identiques à lui, dès lors que leur différence n'est pas reconnue et qu'ils continuent d'être regardés (dévisagés) et jugés en fonction de leurs qualités extérieures et des catégories séculières, telles que l'origine ethnique et sociale, ainsi que le sexe (Ga 3, 26-29). Sous la critique de Paul et son affirmation de la justification par la seule foi en Jésus-Christ, cette obsession du Même se révélait génératrice de division, tant intérieure qu'extérieure : non seulement, comme cela vient d'être dit, l'individu déterminé par la loi doit, pour se conformer aux prescriptions de cette dernière, se séparer *a priori* de ceux

¹⁸ Chez Levinas, la notion de péché n'apparaît pas. De ses réflexions sur la tentation de tuer l'autre, on peut, je crois, déduire un rapprochement intéressant qui montre qu'il ne l'oublie pourtant pas. Il s'agit du rapprochement entre Gn 4, texte que Levinas cite souvent pour souligner la notion de "gardien de son frère", et le respect de la loi de Dieu dans Dt 4-6. En effet, la notion de péché (originel et non pas moral) – que Levinas traduit par la tentation de tuer l'autre impliquée par le *conatus essendi* – apparaît ici en Gn 4, 7 et non pas en Gn 3 comme on le croit souvent. C'est le même verbe *shamar* (Gn 4, 9) qui est utilisé pour parler de la responsabilité individuelle qui consiste à *garder* son frère et la fidélité à la loi qui consiste à *garder* la loi (Dt 6, 3) : le Dire exprimé dans la Torah s'offre comme un moyen de réguler la violence du *conatus essendi*. Autre point intéressant qu'il s'agirait encore de creuser : le récit de Gn 4 commence par une allusion à la capacité humaine de procréer, de se perpétuer au travers d'une descendance. C'est en quelque sorte le récit fondateur de la civilisation qui conjoint, dès l'origine, violence et civilisation. Celle-ci se joue déjà dans le rapport intersubjectif entre deux frères, elle est, à sa racine, rapport éthique. Et c'est en ce sens que la civilisation (la Culture) s'offre comme force régulatrice de la violence possible (la Nature).

¹⁹ BETTELHEIM Bruno, *Le Cœur conscient*, Paris, Laffont, 1972, p. 87.

qui n'y sont pas soumis, mais en plus l'individu se place dans une situation de culpabilité (individu *coupable* en plusieurs parties...!) dans la mesure où il ne pourra jamais appliquer toute la loi de manière parfaite et qu'il risque de finir écrasé par le poids d'une tâche infinie et inassumable. On ne peut pas bien sûr assimiler la conception levinassienne de la loi à celle qu'attaque Paul dans les Galates. Levinas comprend la loi à partir d'une éthique très belle et très "évangélique" de l'amour. La loi est le harcèlement même de l'amour, elle est l'appel qu'adresse Dieu, au travers du visage de l'autre, à celui qui le regarde. Levinas est également très "évangélique" dans sa manière de concevoir la responsabilité en la connotant à l'aide de notions comme la gratuité, l'asymétrie du rapport éthique, la reconnaissance et l'accueil de la différence de l'autre, et la non-indifférence, c'est-à-dire, l'attention portée à l'autre. Il n'en reste pas moins que sa vision de la responsabilité a quelque chose d'écrasant : l'individu responsable se trouve "otage de l'autre", pour ne rappeler que cette métaphore qui en dit long sur le peu de place accordée à la liberté. A l'image de la loi chez Paul, la responsabilité peut devenir un fardeau et, au lieu de rapprocher l'individu de l'autre homme, l'enfermer dans un système de jugement et d'autoculpabilisation.

Enfin, je crois que cette thèse de la prééminence de la responsabilité sur la liberté, logique dans la perspective levinassienne de l'éthique posée comme philosophie première, résonne différemment suivant le contexte socioculturel où elle est énoncée. Dans une société démocratique qui assure aux individus qui la composent la liberté politique, dans une société à haut niveau de vie où, malgré les inégalités et les laissés pour compte, une majorité d'individus sont libres de choisir leur mode d'épanouissement, accorder à la responsabilité prééminence sur la liberté passe relativement bien. Cela rappelle la nécessité du caractère correctif de l'éthique face au politique. Par contre, dans une société totalitaire qui aliène les libertés fondamentales de l'individu et qui justifie ce fait au nom de la responsabilité de chacun à donner priorité à l'Etat ou à la Nation, ou encore dans une société touchée par la pauvreté, cette prééminence a quelque chose de révoltant. La privation de la liberté au sens politique justifie qu'on se batte pour elle, même si cela ne libère jamais l'individu de sa responsabilité éthique. Le politique peut prendre le pas sur l'éthique lorsque la liberté n'est plus assurée et c'est alors dans la dimension de la résistance citoyenne contre tout ce qui s'oppose à la liberté que se pose la question de la responsabilité. Et comment parler de la prééminence de la responsabilité sur la liberté, lorsque le minimum vital n'est pas assuré, c'est-à-dire lorsque les droits les plus fondamentaux sont bafoués ? Droit à la vie, droit à l'éducation, droit de manger à sa faim : à nouveau, même si je suis séduit par la thèse du caractère irrécusable et premier de la responsabilité individuelle de chacun pour tous, je peine à concevoir comment expliquer à un enfant du Tiers-Monde que sa responsabilité éthique précède sa liberté à vivre une existence décente.

Si je relève l'importance du contexte, c'est parce que celui de l'individu rencontré, comme je l'ai souligné dans le chapitre sur l'individu concentrationnaire en m'appuyant sur les analyses de Primo Levi, doit évidemment être pris en compte. Dans la perspective du lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle, je pars du principe que les individus rencontrés viennent chercher un espace où parler de leurs blessures. Ils sont donc *a priori* accueillis comme *autres pris dans une situation extrême* (Bettelheim). Or, dans l'écoute et l'accompagnement vont souvent se poser les deux questions qui

m'occupent ici : celle de la liberté de manœuvre que se reconnaît l'individu dans sa situation de crise et celle de sa responsabilité individuelle face aux autres qui interagissent dans cette situation (Dieu, un ou d'autre[s] être[s] humain[s]). Or, me basant sur ma modeste expérience, je constate que derrière de nombreuses paroles s'exprime souvent d'abord le désir d'une libération. Ce n'est que lorsque l'individu se découvre dans une dynamique de libération qu'il se comprend lui-même de manière nouvelle, du point de vue de sa responsabilité. C'est lorsqu'il a été "arraché" (Ga 1, 4) à une situation où il se sentait "otage" pour accéder à une nouvelle conscience de son individualité libérée qu'il peut aborder la question de sa responsabilité. Nul ne saurait être généreux de ce qu'il n'a pas d'abord reçu.

2. 3. Le temps de la responsabilité et l'instant de la rencontre

Les deux penseurs sont très influencés par les analyses heideggériennes du *Dasein*. Mais sur les thèmes de l'historialité et de la temporalité, l'empreinte de Heidegger semble plus forte chez Bultmann que chez Levinas. Certes, ils sont redevables tous deux à Heidegger qui a introduit le concept d'historialité, notion qui permet de distinguer entre la structure extérieure du temps (la nature historique de tout phénomène humain, qu'il qualifie d'*Historie*) et sa structure intérieure, existentielle en termes heideggériens. Cette dimension de *Geschichte* est celle qui caractérise l'exister (*Dasein*). L'historialité structure le *Dasein* de l'étant (de l'individu concret), et le temps n'est plus quelque chose qui affecte l'homme de l'extérieur, mais qui le temporalise en tant qu'étant. Le sens de l'existence humaine doit donc être pensé en fonction du temps, en fonction de la destination que le temps assigne à l'étant (son destin, son *Geschick*). L'historialité structure également l'Être; l'Être *est* Temps, c'est-à-dire que le sens de l'histoire – celle d'une culture comme celle d'un individu – s'élucide comme temporalité.

Levinas me semble beaucoup plus critique que Bultmann sur la capacité du sujet de répéter et de rassembler (*wiederholen*) qu'affirme Heidegger. En effet, le pouvoir de la mémoire est extrêmement ambigu, comme l'a bien démontré Primo Levi dans "La mémoire de l'offense"²⁰. L'individu a cette capacité de trier les événements de son passé pour ne garder que ceux qui ne perturbent pas (trop) sa conscience, que ceux dont il se croit capable d'assumer la responsabilité. Mais chez Bultmann, la mémoire est en quelque sorte transcendée par la grâce. C'est parce que l'être humain est libéré du poids de son passé qu'il se découvre libre de l'assumer et libre pour l'instant de la rencontre. L'instant bultmannien n'est pas le deuil de la durée : son concept de devenir, inspiré par Kierkegaard, l'illustre bien. Sur ce point, Bultmann diverge donc fondamentalement de Levinas, puisqu'il croit au pouvoir de "rassembler l'existence" pour la comprendre comme une histoire vécue sous le regard plein d'amour de Dieu²¹. L'individu est appelé, toujours et encore, dans un incessant mouvement de répétition, à se resituer par rapport à l'événement de la grâce qui lui ouvre un nouveau présent transformé par la confiance et un nouveau futur porté par l'espérance.

²⁰ Il s'agit du premier chapitre de LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard (coll. Arcades No 15), 1989, pp. 23ss.

²¹ Bultmann reprend à son compte la version kierkegaardienne de la répétition et pas tellement celle de Heidegger.

Chez Levinas, le temps ne peut être compris en soi, ni même comme temps d'un sujet autoréférent, et encore moins comme entreprise de rassemblement. Le temps est toujours celui de la responsabilité et de la rencontre intersubjective. Le temps est par conséquent constitué d'une multiplicité d'actes de responsabilité s'entraînant les uns les autres dans un mouvement sans fin.

Le temps est également relation avec l'Invisible, et son Infini même souligne l'inadéquation de la connaissance humaine par rapport à l'infini de l'absolument Autre. Devant Dieu aussi, il y a non-coïncidence, diachronie fondamentale ou encore transcendance temporelle. Ainsi, Levinas préfère l'instant à l'éternité qui est, selon lui, suspecte de "s'illusionner sur un rassemblement de l'inassembleable. (...). Cette éternité et ce Dieu intellectuel, ne seraient-ils pas, en fin de compte, des composés de ces demi-instants abstraits et inconstants de la dispersion temporelle, éternité abstraite et Dieu mort ?"²² Chez Levinas, l'éternité est critiquée parce qu'elle implique selon lui une sortie du temps humain, du temps de la responsabilité du pour-l'autre.

Chez Bultmann, la question du rapport de l'individu au temps est l'une des grandes questions systématiques : l'inscription de l'individu dans une histoire, le rapport qu'il entretient avec son passé, l'ouverture vers un avenir, autant de questions centrales chez le théologien allemand. A la suite de Kierkegaard, Bultmann insiste beaucoup sur l'instant, celui de la rencontre, celui de la foi et de l'amour. Mais précisément, parce qu'il est l'instant de la décision de l'individu, décision rendue possible par la libération à l'égard de son passé, il permet de relier la temporalité à l'éternité par le médium de l'amour. Il me semble aller dans la même ligne que Levinas en insistant sur la structure éthique du temps et sur sa dimension individuelle, car existentielle. On entend souvent dire que seules les institutions ont le "pouvoir généalogique", c'est-à-dire celui d'organiser le temps humain en une continuité où peut s'inscrire l'individu. Bultmann a sur ce point une vision plus nuancée. Le rôle dévolu à l'institution d'assurer la continuité d'une tradition est bien sûr pris en compte par Bultmann, particulièrement dans ses réflexions ecclésiologiques. Mais il contesterait, selon moi, l'exclusivité du temps "long" de l'institution et la relativisation du temps "court" de l'individu. Son recentrage sur l'instant éthique (et non pas l'instantanéité qui prend tant de place aujourd'hui !) permet d'investir le temps court de l'individu d'une valeur certaine. Ce temps doit bien sûr être "aménagé" pour être productif.

Cette structure à la fois éthique et individuelle du temps est un point important de convergence entre Bultmann et Levinas. Là apparaît clairement leur ancrage commun dans la tradition biblique. Comme le relève le sociologue Peter Berger, ce qui a différencié le judaïsme du monde ambiant (Égypte, Mésopotamie), c'est le type de lien entretenu entre Dieu et les hommes : Dieu "n'était pas une divinité locale ou tribale reliée «naturellement» à Israël, mais un Dieu relié «artificiellement», c'est-à-dire historiquement."²³ Le Dieu de la Bible est un Dieu qui choisit et qui est choisi, c'est-à-

²² TA, p. 9.

²³ BERGER Peter L., *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Double Day / Anchor Books, 1967, p. 116. Selon Berger, ce sont la transcendantalisation de Dieu et le désenchantement du monde perceptibles dans l'Ancien Testament qui ont permis de comprendre l'histoire comme un espace ouvert autant à l'action de Dieu qu'à celle de l'homme. Berger relève que ce désenchantement est l'un des principes culturels d'individuation de l'humain : cette conception mène à une vision de l'homme comme "individu unique accomplissant des actes importants *en tant qu'individu*." (p. 118) Berger se garde bien de dire que l'Ancien Testament fonde l'individualisme occidental, mais qu'il a

dire qui se révèle dans une rencontre intersubjective. D'où l'importance dans l'Ancien Testament des figures historiques profanes, des histoires individuelles. La foi d'Israël est historique depuis les origines²⁴. Bultmann a montré que le Nouveau Testament a hérité de cette compréhension historique de l'existence humaine. Mon analyse des deux premiers chapitres des Galates a montré que Paul, sur la base de sa propre expérience, en avait même fait l'une des clés de compréhension de l'existence humaine. Si cette dimension historique de l'existence humaine fait partie des universaux transhistoriques et si, à la suite de Levinas et de Bultmann, on reconnaît au temps une structure fondamentalement éthique et individuelle, on peut alors légitimement se demander si on n'a pas fait une erreur en fermant le canon biblique et se poser la question suivante : pourquoi les histoires individuelles d'aujourd'hui ne porteraient-elles pas Dieu au langage, à la Parole ?

Je reviendrai sur cette question dans la partie suivante, consacrée au travail d'écoute et d'accompagnement spirituel proposé à la Margelle. Mais déjà en lien avec ce lieu de mise en pratique concrète des thèses défendues dans ce travail, j'aimerais conclure ce paragraphe avec quelques remarques sur la perception du temps chez nos contemporains. Aujourd'hui, le passé est devenu une valeur en hausse : nostalgie du passé, succès de la généalogie, commémorations historiques en tous genres en témoignent (comme si nous n'avions plus rien à inventer, disent les mauvaises langues). Mais cet amour du passé, même s'il est défendu comme une possibilité de mieux assumer son présent, concerne principalement l'histoire objective. Dans le travail d'écoute et d'accompagnement spirituel, c'est bien par contre la dimension subjective du passé qui occupe toute la place : par le travail de la mémoire, on tente de faire remonter ce qui nous a formés ou / et déformés. En effet, c'est souvent une blessure mal guérie du passé qui incite l'individu à se lancer dans une exploration de lui-même. Or, une blessure fait habituellement régresser l'individu vers le passé où elle s'origine. La question du rapport subjectif à son passé, et donc celle de la temporalité de l'individu, est donc centrale dans l'accompagnement. D'autre part, le futur est devenu indéchiffrable pour l'individu incertain d'aujourd'hui ; il a perdu son caractère de projet et est devenu aléatoire, énigmatique, angoissant. Partant, la société de consommation valorise l'instantanéité, la réalisation d'expériences *sensationnelles*, la satisfaction immédiate des désirs : le *carpe diem* a pris des allures d'idéologie sociale de la jouissance. La démarche d'accompagnement et d'écoute fait au contraire le pari que la durée est plus riche en signification que l'instant, que l'intensité du sens ne se révèle pas dans l'immédiateté d'une expérience mais dans la ténacité d'une exploration intérieure de longue haleine.

L'un des enjeux du travail d'écoute et d'accompagnement est ainsi d'aider l'écouté à donner une autre *orientation* à son temps. La formidable recherche de *sens*, dont le constat a motivé ce travail, m'incite à proposer le travail qui s'effectue à la Margelle comme une possibilité d'accompagner des individus dans l'exploration historique (généalogique) de leur existence, tout en reliant ce travail individuel à un Autre qui tient tous les temps entre ses mains. Comme on l'a vu avec Bultmann, la valorisation de

néanmoins fourni "un cadre religieux à une conception de l'individu, de sa dignité et de la liberté de ses actions." (p. 119) Le christianisme a repris ce flambeau, soumis il est vrai à d'autres influences gréco-romaines, en accentuant encore la rationalisation éthique engagée dans l'Ancien Testament (pp. 120-125).

²⁴ BERGER Peter L., *op. cit.*, p. 117. Berger relève que seuls Qohéleth et Job semblent ne pas être touchés par cette vision historique, ou inscrite dans l'histoire, de la relation à Dieu.

"l'instant" présent peut aussi se traduire par un *vivre pour Dieu*. L'individu échappant à l'obsession du *pour soi*, c'est-à-dire libéré de lui-même, peut se découvrir appelé à comprendre son existence et à vivre son présent en fonction du futur de Dieu. Et Levinas nous ouvre la perspective d'un temps conçu comme multiplicité d'instant de responsabilité *pour l'autre*.

Enfin, il me semble qu'un lieu comme la Margelle non seulement se justifie, mais devrait constituer un objectif prioritaire pour l'Eglise en fonction d'un constat répété inlassablement par nos contemporains : le temps, c'est la denrée dont chacun manque cruellement ! Pas de temps pour soi, pas de temps pour les autres, pas de temps pour Dieu : la vie moderne ressemble à une course effrénée où prendre un instant pour faire le point sur soi, pour vivre une rencontre avec l'autre homme ou avec Dieu est devenu un luxe. Le temps étant la plus rare des denrées, n'est-ce pas une entreprise de salubrité sociale que de payer des gens qui prennent du temps pour la rencontre, pour vivre un humanisme qui ne soit pas qu'intellectuel, mais un véritable humanisme de l'autre homme ? L'Eglise en tant qu'institution n'est-elle pas appelée à susciter et à développer des lieux où du temps est donné à la rencontre intersubjective, des lieux où se dire ? C'est ainsi que je comprends la vocation de la Margelle : être un lieu où du temps est offert pour l'écoute, une écoute pratiquée avec l'*attention* que seul le temps peut accorder.

2. 4. Pessimisme et optimisme anthropologique

Bultmann et Levinas comprennent l'existence humaine en termes de vocation, et non pas avant tout comme un objet de savoir. Ils partagent la même passion pour la rencontre et l'intersubjectivité, le même intérêt pour la question de la subjectivité humaine. Mais, malgré un amour commun pour l'être humain, je crois que ce qui les oppose sur ce sujet, c'est un pessimisme anthropologique du côté de Levinas et un optimisme anthropologique du côté de Bultmann. En effet, Levinas insiste plus sur la passivité de l'être humain et sur son incapacité à vivre naturellement le pour-l'autre de la relation éthique. Son vouloir ne suit que rarement son devoir, et ce dernier, même exprimé sous forme d'impératif catégorique (Kant) ou de langage de raison (Locke), ne parvient pas à contrebalancer la puissance du *conatus essendi*. A l'opposé, Bultmann, sans doute inspiré par son amour de l'humanisme grec, maintient, malgré sa critique théologique de la liberté-autonomie, une certaine foi dans les capacités humaines à se laisser guider par la raison. Cela dit, le pessimisme dont fait preuve Levinas quant à la rationalité humaine ne signifie pas qu'il désespère de l'être humain. Je rappelle qu'il élabore sa philosophie avec en toile de fond la catastrophe de la Shoah. Or, le constat du drame n'invite pas à désespérer de l'homme, mais à l'éveiller au sens d'impératifs moraux. Sur ce dernier point, il est à relever que Bultmann ne s'exprime pas explicitement, du moins pas dans la littérature consultée, sur l'éthique en fonction des douze années d'hitlérisme qui ont fait plus, selon moi, qu'égratigner le credo humaniste. On aurait pu attendre d'un théologien si conscient de la dimension historique de l'existence humaine qu'il évoque plus clairement la catastrophe d'Auschwitz et ne se contente pas de parler de la "crise" de la modernité !

Mais revenons à cette divergence fondamentale qui s'illustre dans la manière dont Levinas reprend la phénoménologie husserlienne²⁵. Levinas a l'air de considérer que Husserl reste enfermé dans une ontologie de type classique. Mais, alors que c'est lui qui a introduit la pensée de Husserl en France, Levinas semble le lire de manière unilatérale. En effet, Husserl ne cherche pas à faire de l'ontologie au sens platonicien du terme; son champ est celui de la science et de la rigueur intellectuelle qu'elle se doit de maintenir; il faut donc plutôt parler d'ontologie formelle chez Husserl, et non pas d'ontologie classique. Levinas reprend l'expression de "philosophie première" de Husserl qui la reprend lui-même de la philosophie grecque, notamment d'Aristote. Selon Levinas, Husserl comprend l'effort philosophique comme la recherche de l'origine absolue de l'Être. Mais n'est-ce pas là la version grecque et Levinas a-t-il vraiment compris l'intention de Husserl qui était la clarification de la science ? Le but de la philosophie pour Husserl me semble être la recherche non pas de l'être et de son fondement, mais d'une rigueur intellectuelle. La prétention que Levinas prête à Husserl, à savoir celle de soutenir que la philosophie couvre l'ensemble du champ de la réalité, est excessive : Husserl limitait sa "toute-puissance" au champ de la logique et à l'épistémologie philosophique. De même, lorsque Levinas s'oppose à Husserl parce que celui-ci penserait que tout ce qui est dans la conscience est posé par la conscience, il ne rend pas justice à Husserl. Situer quelque chose *dans* la conscience apparaît d'ailleurs comme non husserlien : pour lui la conscience est toujours conscience *de* quelque chose. Sur cette base, Husserl reconnaît l'intentionnalité passive et pas seulement l'intentionnalité active. Levinas rapproche Heidegger de Husserl concernant la critique de l'ontologie, alors qu'ils me semblent devoir être différenciés. Ainsi, lorsque Levinas estime que Heidegger, à la suite de Husserl, maintient l'idéal d'une rationalité qui dit la totalité de la réalité, sa critique me semble trop radicale, car ni chez l'un ni chez l'autre, le système ne peut être dit clos. Husserl a au contraire toujours cherché à clarifier les procédures de la conscience pour montrer que des éléments lui échappaient. Heidegger paraît considérer que l'effort philosophique doit maintenir la possibilité d'une évasion hors de la totalité. La critique levinassienne serait donc à adresser plutôt à l'encontre des disciples extrémistes de Husserl et de Heidegger qui limiteraient le travail philosophique à la logique pure et dure ou à celle des dérives marxistes de la phénoménologie de Hegel. Je propose une seconde illustration de cette divergence pessimisme / optimisme sur la base de ce que j'ai mis en évidence dans le chapitre consacré à John Locke (cf. partie II). Levinas et Bultmann sont foncièrement partisans de la manière lockienne (contre Hobbes) de concevoir l'orientation fondamentale du monde des relations à partir de l'état de paix. Levinas insiste sur le caractère originel de cette paix qui s'illustre dans la déclaration biblique de la bonté originelle de la création (Gn 1). Tous deux insistent sur le caractère d'utopie de cette bonté originelle, non pas au sens d'un rêve irréaliste, mais au sens d'un horizon eschatologique qui oriente la pensée et l'action. Levinas est plus marqué par son histoire personnelle, elle transparaît plus dans son œuvre que ce n'est le cas dans celle de Bultmann. Le fait d'avoir vécu des conditions de vie qui semblent donner raison à Hobbes et sa conception de l'état de nature comme état de guerre influe certainement sur l'anthropologie de Levinas. Bultmann maintient une confiance plus ferme en la nature de l'homme, tout en valorisant beaucoup la culture et ses idéaux du

²⁵ Je profite de rappeler que je ne suis pas philosophe de métier et que j'ai tenté de comprendre l'interprétation que *Levinas* propose de la philosophie de Husserl et de celle de Heidegger.

bien, du vrai et du juste hérités des Grecs. L'éthique pour Levinas est au contraire "contre nature". Levinas s'oppose donc à Locke dans sa conception de l'état de nature. Bien sûr, Levinas élabore sa philosophie en partant de l'éthique; il part donc de ce que les hommes devraient et pourraient être, plutôt qu'en fonction de ce qu'ils sont. Ce qui fait problème à ses yeux, ce n'est pas par conséquent la nature des hommes en tant que telle, mais qu'ils se contentent de ce niveau-là de la réalité où se révèle la tendance ontologique mortifère du *conatus essendi*. Levinas croit l'homme capable d'assumer cette responsabilité, il croit à la bonté possible, mais doute par contre que cette marque de l'humain puisse être assurée sans être précédée par une Parole qui la fonde. Autrement dit, il ne croit pas à un altruisme naturel, ni à une sorte d'instinct éthique qu'il s'agirait de faire remonter en soi par un effort conscient et raisonnable. Dans ce sens, Levinas est profondément pessimiste du point de vue anthropologique, mais c'est précisément ce qui le fait rechercher ailleurs que dans l'être une autre voie.

Cette opposition entre nature et éthique me semble problématique. Soit on affirme que l'éthique est première, soit que l'éthique est contre nature; mais affirmer les deux introduit des contradictions. Affirmer que l'éthique est contre nature, c'est donner beaucoup de poids à Hobbes et négliger Locke. Levinas semble d'ailleurs faire complètement l'impasse sur la position d'un John Locke qui définit la loi de la nature²⁶ comme le respect de la loi biblique. L'absence de toute référence à Locke m'apparaît comme une lacune typique. En opposant radicalement l'éthique et la nature, Levinas caricature les choses. C'est comme si l'humain en l'homme ne pouvait qu'advenir de l'extérieur, mais qu'intrinsèquement, l'être humain n'était marqué que par une insurmontable irrationalité. La mise en avant du *conatus essendi*, de la tendance de l'être à se donner priorité en tout, ne signifie pas pour moi que c'est l'ensemble de l'humain qui est ainsi décrit, sinon c'est nier toute une partie de la nature humaine définie également comme animal rationnel. A ce sujet, je trouve une remarque de Gadamer particulièrement pertinente : "En outre, l'homme est exposé à ses pulsions et à ses affects (παθή), qui menacent de le vaincre. Le fait que l'homme ne s'abandonne pas simplement à la violence de ses pulsions, mais soit capable de développer en lui quelque chose comme une attitude stable, une *héxis*, si bien qu'il peut obéir à la raison, au *logos*, c'est ce qui constitue pourtant l'essence de la praxis humaine. *En cela aussi consiste encore sa nature.*"²⁷

Levinas est influencé par la rupture qu'opère Spinoza, chez lequel la réalité du mal empêche de croire en un Dieu tout bon et tout-puissant; Spinoza en déduira un déterminisme naturaliste. Levinas choisit donc de définir l'éthique à partir de l'entrée philosophique que représente Spinoza, mais s'il l'avait fait à partir de Locke (ou de Kant²⁸ qui, malgré sa critique d'Aristote soulignant l'insuffisance de la rationalité pour définir l'homme, accorde un certain crédit à la *Geistigkeit*, à la "personnalité"), il aurait pu être plus nuancé. L'humanisme n'implique-t-il pas que l'on prenne au sérieux la loi morale comme source de l'engagement en faveur de l'autre homme ? Je reprends

²⁶ Ou celle d'Aristote. Dans ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1979, Aristote parle bien (Livre I § 13, pp. 83-86) de la partie irrationnelle de l'âme humaine (végétative et appétitive), c'est-à-dire de ses passions qui ne sont pas sans rappeler le *conatus essendi*, mais il parle aussi de la partie rationnelle capable d'orienter l'humain vers le Souverain Bien, cf. Livre I § 1, p. 34.

²⁷ GADAMER Hans G., *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994, p. 143. C'est moi qui souligne la dernière phrase.

²⁸ Que devient en effet l'éthique de la loi morale, cœur de la philosophie de Kant, chez Levinas ?

l'exemple historique²⁹ évoqué dans la partie socio-généalogique : n'est-ce pas dans cette loi morale héritée de la philosophie anglo-saxonne de Locke – et pas seulement dans leurs intérêts économiques... ! – que les Américains ont trouvé la motivation de sacrifier toute une génération de jeunes hommes et de jeunes femmes pour combattre l'abomination anti-humaniste du nazisme ? La vertu d'obéissance à la loi, le sentiment de justice ne sont-ils pas des sources morales fortes (Taylor) et ne doivent-elles pas être reconnues comme faisant partie de notre nature ?

Chez Bultmann, l'humanisme aimé et admiré, c'est l'humanisme grec classique; ce n'est pas l'humanisme moderne face auquel il reste prudent et critique. Bultmann a peu pris connaissance de la pensée française (un peu Sartre) et anglo-saxonne : Locke et Rousseau ne semblent pas avoir retenu son attention.

2. 5. Dieu comme idée et Dieu comme personne : la question de la foi

J'ai déjà parlé de l'influence de Heidegger sur Bultmann et Levinas en ce qui concerne la temporalité. Les deux penseurs lui sont aussi redevables de sa critique de la métaphysique classique (onto-théologie) et donc de la conception de Dieu comme cause première, comme Etant absolu. Mais plutôt que de refuser toute transcendance et toute extériorité, Levinas et Bultmann en ont déduit une raison supplémentaire de concevoir différemment la métaphysique pour dire Dieu de manière plus adéquate.

Mais, alors qu'ils vont présenter certains points de convergence dans leur manière de penser la "fonction" de Dieu, les deux penseurs divergent dans leur compréhension même du mot Dieu. Pour le dire de manière massive, le philosophe Levinas ne s'autorise pas à parler de Dieu autrement que comme une Idée, et comme une Idée qu'il situe en aval du rapport éthique avec le visage de l'autre; et cela malgré une foi personnelle – en tant qu'individu – qui me semble bien perceptible. Le théologien Bultmann se place lui du point de vue de la foi, et même s'il entre en débat avec les conceptions grecque de Dieu comme Logos ou moderne de Dieu comme Idée, il en parle comme d'une personne, et plus précisément comme du Dieu qui s'est incarné dans la personne de Jésus-Christ et qui désire rencontrer l'être humain sur le mode de la grâce. Son discours est au service de la proclamation d'un Dieu qui s'est fait homme et cette notion d'incarnation est évidemment contraire à la judaïté de la pensée levinassienne.

La conception de la métaphysique que Levinas défend va chercher à penser, au cœur de l'intrigue éthique et tout en respectant l'altérité, le mot Dieu comme un *mot signifiant*. Plutôt qu'accueil ou réceptivité de l'idée d'Infini, de Dieu, Levinas préfère parler d'"éclatement", de "rupture" ou encore de "traumatisme" provoqué dans la subjectivité humaine par l'idée de Dieu. L'idée de l'Infini *est mise* en moi, et cette "mise en moi" renverse la conception de la conscience fondement d'elle-même. Elle postule une anarchie fondamentale comme une passivité radicale du sujet : chez Levinas, la constitution de l'être est inaugurée par un Autre que soi. "Ainsi Dieu échappe à l'objectivation et ne se trouve même pas dans la relation Je-Tu, n'est pas le Tu d'un Je, n'est pas dialogue ni dans le dialogue. Mais il n'est pas non plus séparable de la responsabilité pour le prochain qui, lui, est un Tu pour moi. Dieu est alors troisième

²⁹ Cet exemple m'a été suggéré par le Professeur Pierre-André Stucki au cours d'une passionnante discussion sur Locke.

personne ou Illéité.³⁰ Pour Levinas, le Je est donc tel parce qu'il est précédé et appelé par un Il au travers de l'interpellation que constitue le visage du Tu. Levinas ne se prononce pas sur le désir de l'être humain de parler à Dieu, et pas seulement *de* Dieu. La dimension d'une relation de foi personnelle exprimée et expérimentée au travers d'un dialogue (prière et écoute / lecture de la Parole) est étrangère à sa philosophie.

Il faut noter que ce que Levinas affirme au sujet du Tu comme interpellation et non comme thème est par excellence valable pour le Il ! Voilà pourquoi il préfère parler de témoignage de la gloire de l'Infini plutôt que d'une entrée dans un dialogue avec Dieu. Témoigner de Dieu, ce n'est pas énoncer ce mot, mais entrer dans "l'intrigue éthique", intrigue inaugurée par la rencontre avec l'autre homme. Levinas affirme d'une part que l'Infini ne saurait être thématiqué dans l'intrigue éthique, et, d'autre part, qu'une relation avec Dieu n'est concevable pour lui que si elle place le prochain comme un moment indispensable de son développement.

C'est par conséquent l'éthique qui inspire le religieux, la relation avec l'autre homme qui donne sens à celle entretenue avec Dieu. Ce qui *relie* l'individu au visage de l'autre est religion (*religare*). Dès lors que signifie la foi pour Levinas ? En tout cas pas une foi qui chercherait à décider de l'existence ou de la non-existence de Dieu : "«Croire» n'est pas un verbe qui doit être employé à la première personne du singulier. Personne ne peut vraiment dire *je crois* – ou *je ne crois pas* – que Dieu existe. Concernant l'existence de Dieu, il ne s'agit pas d'une âme individuelle prononçant des syllogismes logiques. Son existence ne peut être prouvée. L'existence de Dieu, le *Sein Gottes*, est l'histoire sainte elle-même, la sainteté de la relation de l'homme à l'homme au travers de laquelle Dieu peut passer. L'existence de Dieu est l'histoire de sa révélation dans l'histoire biblique."³¹ La foi est bien comprise comme la relation Dieu-Homme, mais seulement dans la mesure où elle est médiatisée par l'interpellation qu'adresse au sujet la vulnérabilité du visage d'autrui. Dieu ne saurait se révéler, ne saurait "passer" dans le monde des humains, en dehors de la relation éthique avec le prochain.

Bultmann définit la foi comme "le fait d'être disponible pour la rencontre que l'Eternel veut faire de nous à chaque instant dans le présent."³² Contrairement à Levinas, la rencontre de la foi se réalise pour Bultmann au travers d'un dialogue entre l'homme et Dieu, dialogue où le Je et le Tu peuvent être assumés autant par Dieu que par l'homme. Certes, le prochain est toujours compris dans cette rencontre; il ne saurait être uniquement un Il qui rappelle au Je croyant qu'il est appelé à répondre de sa foi devant le Tu divin. Le prochain doit être rencontré comme un Tu, à la fois regardé dans son altérité et accueilli avec amour. La syntaxe pronominale de la conception bultmanienne de la foi est donc plus souple que celle de Levinas qui n'assigne à Dieu que la place de l'illéité. Pour Bultmann, Dieu, la subjectivité croyante et l'altérité du prochain peuvent, dans une dynamique incessante, se retrouver dans la position du Je, du Tu ou du Il. L'essentiel, c'est qu'entre ces trois personnes se nouent toujours et encore des liens d'interlocution, qu'elles ne soient pas conçues pour elles-mêmes comme des unités closes, mais toujours comme personnes parlantes et écoutantes.

³⁰ DOT, p. 236.

³¹ "De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Levinas accordé en 1981 à Paris à R. Kearney ", *Esprit*, No 234, juillet 1997, pp. 121-140; ici, cit. p. 126.

³² L'idée de Dieu et l'homme moderne, *FC II*, p. 382.

De plus, Bultmann comprend la foi comme nouveau regard porté sur soi, comme nouvelle compréhension de soi et, partant, de ses relations avec Dieu et avec l'autre homme. Le moment autoréflexif prend une place plus importante que chez Levinas qui insiste sur la radicale passivité de l'individu. Or, la foi conçue comme compréhension de soi naît de l'écoute d'une parole. Elle est donc, dans un premier temps, réception passive, mais elle est aussi entrée dans l'action qu'est l'amour. La définition que Bultmann propose de la foi aboutit donc à une thèse anthropologique qui converge avec la pensée de Levinas : "la compréhension de soi éveillée dans une telle écoute se réalise dans l'être-avec-l'homme concret."³³ L'écoute dont il est question ici est la réponse à l'appel bultmanien (*Anrede*) et à la vocation levinassienne, appel et vocation ayant tous deux un caractère d'exigence (*Anspruch*). Chez Bultmann, c'est le Tu divin qui est appel; chez Levinas, c'est le visage de l'autre. Mais, dans les deux cas, c'est l'Autre avec un grand A qui m'interpelle, ce qui signifie que pour me comprendre moi-même, je dois échapper à moi-même, être libéré du poids d'un moi qui chercherait à occuper toute la place. La convergence entre les deux penseurs met bien en évidence le fait que ce serait commettre un contresens que d'interpréter la compréhension de soi bultmanienne dans un sens subjectif, comme s'il s'agissait d'un phénomène de la vie intérieure purement autoréflexif. Au contraire, la foi comme nouvelle possibilité de compréhension de soi implique sans cesse et par essence le Tu, dont elle ne peut jamais se détacher, sous peine de disparaître.

On l'a vu, Levinas affirme la prééminence de la responsabilité sur la liberté dans le prolongement de la prééminence originelle du Dire sur tout Dit. Bultmann affirme la prééminence de la liberté reçue en Christ sur la responsabilité de devoir en répondre au travers des gestes de l'amour. Lui aussi l'affirme dans le prolongement de sa conviction théologique de la prééminence d'une Parole libératrice qui préexiste à l'individu. Or, le Dire de Levinas comme la Parole de la grâce de Bultmann s'expriment dans un Livre concret, dans la foisonnante tradition biblique qui tente de restituer des mots confessés comme Parole *de Dieu*. Levinas et Bultmann se retrouvent sur l'importance à accorder à la Bible : l'individu est rejoint dans sa réalité par une parole, à lui *individuellement* adressée. Chez Levinas, le moi recèle une part d'étrangeté au monde. Il y est "apatride", non pas *livré* à lui-même, mais interpellé par un *Livre* à l'aide duquel il doit apprendre à vivre sur cette terre avec des préceptes qui ne sont pas originaires de cette terre. Le Livre est initiation à *être autrement*. Les préceptes qu'il contient, l'homme les découvre certes au travers d'une lecture rigoureuse de la Bible, mais surtout au travers d'une lecture subjective, au sens où elle engage l'individu dans son unicité.

En ce qui concerne le rapport du sujet lecteur / auditeur au Livre, Bultmann et Levinas partagent une même vision individualisante. En effet, Levinas comme Bultmann considèrent le rapport entre le Livre et l'individu comme chaque fois unique dans la mesure où chaque lecteur / auditeur apporte sa part d'âme, sa contribution au sens qui jaillit de la rencontre avec le Livre, apport aussi irremplaçable que la responsabilité individuelle à l'égard du prochain. L'individu n'est pas l'origine de lui-même, il est accueilli dans un monde où un Dire / une Parole a déjà résonné. L'individu dans sa subjectivité n'est donc pas l'auteur des préceptes qui font sens en lui et inspirent son existence; ces règles de vie gardent un caractère de commandements, donc d'obligation. Bultmann comme Levinas se situe aux antipodes du subjectivisme puisque, de leur point

³³ L'idée de Dieu et l'homme moderne, *FC II*, note des pp. 382-383.

de vue, l'homme est, dans son être profond, ex-existence devant un Autre, rapport à un Etre avec lequel il n'a pas la moindre parenté de nature. Mais les deux penseurs ont à cœur de souligner que la subjectivité individuelle est néanmoins engagée, car le Livre en appelle à une lecture qui va au-delà de l'étude ou de l'analyse "objective", à une lecture qui devient appropriation, mode de vie, nouvelle compréhension de soi, nouveau sens dans son être. Le dialogue qui s'instaure entre le Livre et l'individu permet à ce dernier la découverte d'un humanisme biblique dont la portée se veut pragmatique : par le nouveau sens de l'humain insufflé au cœur de l'individu, apporter la réconciliation des hommes, rechercher la *paix*.

Dans le cadre du travail d'écoute et d'accompagnement spirituel de la Margelle, il s'agira de prendre en compte l'importance de l'entretien comme espace d'interlocution bien sûr, mais aussi de celle de la Parole telle qu'elle se révèle dans les écrits bibliques. Le pari à relever est celui du potentiel de transformation que recèlent ces mots bibliques pour permettre à l'individu de se situer différemment par rapport à ses maux. Mais il faudra aussi se poser la question de la syntaxe relationnelle qu'un tel travail induit : l'écouter est-il plus un Tu ou un Il ? L'écouté, au travers du Je qu'il engage dans le dire de soi, est-il prêt à se positionner comme Tu ? Dieu n'assume-t-il que le Il du témoin ou se révèle-t-il aussi comme Tu ? Dans cette dynamique relationnelle, que signifie la foi (*fides qua / fides quae*) ? Et en quoi la foi contribue-t-elle au travail exploratoire entrepris par l'individu qui cherche un sens à son existence ?

2. 6. La philosophie et la théologie comme éveil de la conscience

La manière dont Levinas comprend le travail philosophique se situe dans la droite ligne de sa conception de la foi qui n'est jamais vue comme un état fixe et permanent, mais toujours comme un éveil et une insomnie. Or, c'est autour de ces deux notions d'éveil et d'insomnie que je pourrais peut-être situer le lien le plus fort entre Bultmann et Levinas, un lien qui concerne le sens même des disciplines qu'ils exercent. La philosophie et la théologie sont liées ainsi par un même "se-méfier-de-soi". En effet, l'analyse levinassienne du *conatus essendi* et la critique bultmanienne de l'*homo incurvatus in se* poursuivent le même but : éveiller la conscience de l'individu et l'ouvrir à un sens nouveau dans son être. Mais chez les deux penseurs, on ne retrouve pas que le souci commun d'éveiller les consciences à une méfiance face à la tendance de chaque être à se donner la priorité pour exister, mais aussi celui de les éveiller à l'amour compris comme rencontre de l'autre (par le médium du visage de l'autre chez Levinas, dans l'instant de la rencontre chez Bultmann) et comme souci pour l'autre. Autrement dit, la philosophie de Levinas et la théologie de Bultmann se retrouvent dans le même souci pour la "sainteté" au sens où Levinas la définit ici : "Et voilà dans l'humain l'apparition possible d'une absurdité ontologique : le souci d'autrui l'emportant sur le souci de soi. C'est cela que j'appelle «sainteté». Notre humanité consiste à pouvoir reconnaître cette priorité de l'autre. (...). La théologie commence pour moi dans le visage du prochain. La divinité de Dieu se joue dans l'humain. Dieu descend dans le «visage» de l'autre. Reconnaître Dieu, c'est entendre son commandement : «Tu ne tueras point», qui n'est pas seulement l'interdit de l'assassinat mais est un appel à une responsabilité incessante à l'égard d'autrui – être unique – comme si j'étais élu à cette responsabilité qui me donne, à moi

aussi, la possibilité de me reconnaître unique, irremplaçable et de dire «je». Conscient que dans chacune de mes humaines démarches – dont autrui n'est jamais absent – je réponds de son existence d'être unique."³⁴

Bultmann rejoint Levinas dans la conviction que ce qui est à l'origine, c'est la relation interhumaine, c'est la fantastique possibilité de sortir de soi et de faire place à l'autre. Et que cette relation interhumaine est l'expression de la volonté de Dieu, de Dieu comme idée autant que de Dieu comme personne. Sur cette base, ils comprennent de manière proche leur tâche d'intellectuels comme une tâche d'éveil de la conscience. Pour Levinas, c'est l'idée de l'Infini qui tire le moi du "sommeil dogmatique". Il insiste pour dire que cette expression de "sommeil dogmatique" est un pléonasme, soulignant ainsi que le réveil est par excellence la reconnaissance par le Je de l'impossibilité d'enfermer sa relation avec Dieu dans un système englobant et de la limiter à une spéculation intellectuelle. Loin de naître à lui-même, loin d'être un discours qui se dit par lui-même, l'individu naît de l'écoute d'une parole. Or, cette parole, ce Dire, assigne à l'individu la tâche infinie de l'amour. C'est en vue de l'amour que l'être humain est réveillé, tiré des sécurités relatives du savoir. Ce moment théologique dans la pensée éthique de Levinas révèle bien sa conception du travail philosophique comme recherche de la sagesse de l'amour plutôt que comme recherche de la sagesse du connaître. A l'amour de la sagesse, Levinas n'oppose pas la sagesse de l'amour, mais voit le cœur de la tâche philosophique comme un éveil à l'amour de l'amour, comme la découverte de la "sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme !"³⁵

Pour Bultmann, la théologie est également au service d'un éveil de la conscience, au service de la découverte et de la connaissance du Dieu de Jésus-Christ, défini comme Père aimant et appelant sans cesse à la justice. Bultmann définit la théologie comme "discours sur la révélation et la foi" et son objet comme "l'existence de l'homme déterminée par Dieu."³⁶ Dans la mesure où la révélation n'est pas un phénomène mondain mais un événement qui s'ancre dans l'existence humaine, la possibilité de la foi est comprise comme la possibilité offerte à l'individu de se comprendre lui-même en tant qu'il est confronté à la question de la vérité et du sens de sa propre existence. Sans cet élément d'extériorité de la révélation, la théologie chrétienne perd son sens. C'est donc d'abord dans un mouvement de passivité que l'homme reçoit cette lumière portée sur son existence. La théologie en tant que discours humain sur Dieu n'atteint pas la vérité de Dieu; elle ne fait qu'exprimer des idées sur Dieu³⁷, et ne peut prétendre parler de la part de Dieu. Le discours spécifique de la théologie se différencie donc de la proclamation ecclésiale ou du langage de la foi : elle ne parle pas en tant que proclamation ou en tant que foi, mais sur la proclamation et sur la foi. Sur ce plan, la théologie de Bultmann et la philosophie de Levinas se rejoignent : elles ont toutes deux le même objet, le *Dasein* en

³⁴ LEVINAS Emmanuel, *De l'utilité des insomnies* (Entretien avec Bernard Révillon), in : *IH*, pp. 177-179-180.

³⁵ *TI*, Préface à l'édition allemande (janvier 1987), p. IV.

³⁶ BULTMANN Rudolf, "Was ist Theologie ?", in : *Theologische Enzyklopädie*, Mohr, Tübingen, 1984, p. 159.

³⁷ Autant Levinas refuse d'"ontologiser" et de thématiser l'autre homme, autant Bultmann refuse de thématiser et d'"ontologiser" Dieu qui rencontre toujours l'homme dans un espace de Parole. Les deux prennent donc une distance critique par rapport à Heidegger et à sa notion de facticité, c'est-à-dire le fait que l'homme est jeté dans le monde et qu'il est appelé à y déployer son existence comme un projet autonome.

tant que tout, et le même point de départ qui consiste à affirmer que "l'existence est à comprendre existentiellement"³⁸. La constitution de cette compréhension est la tâche commune à la théologie et à la philosophie. La différence fondamentale tient par contre dans leur manière de concevoir leur objet : le *Dasein* à partir duquel travaille la théologie est transcendant, et par conséquent ses affirmations à son sujet ne peuvent ressortir à des affirmations dont la validité se voudrait générale. La subjectivité de celui auquel s'adresse le discours théologique est mobilisée par la nature même du discours; autrement dit, la théologie articule un discours que ne comprend et n'approuve que celui qui a un rapport particulier à l'objet, c'est-à-dire un rapport individuel de foi. Le fait que la théologie revendique d'accéder à une compréhension scientifique du *Dasein* ne tient pas dans ce qui est compris dans la foi, mais dans l'acte même de croire. Levinas partage le même souci de bien délimiter le champ de compétence de sa discipline. Accusé par ses détracteurs de se complaire dans la prédication, Levinas revendique la scientificité de son discours philosophique, au sens où il cherche à exprimer philosophiquement, dans un discours cohérent qui peut répondre de lui-même, sa compréhension de la réalité humaine.

Un point qui est à la fois de divergence au niveau théologique et de convergence au niveau anthropologique est la compréhension de la notion de salut. Pour Bultmann, seule une intervention divine par pure grâce, donc seule une extériorité peut engendrer le processus du salut. Levinas, qui rattache sa vision de Dieu à la rencontre éthique avec l'autre homme, comprend le salut comme l'aide concrète apportée aux victimes de la vie et non pas comme un salut personnel dans l'au-delà : "C'est à l'homme de sauver l'homme : la façon divine de réparer la misère consiste à ne pas y faire intervenir Dieu. La vraie corrélation entre l'homme et Dieu dépend d'une relation d'homme à homme, dont l'homme assume la pleine responsabilité, comme s'il n'y avait pas de Dieu sur qui compter. Etat d'esprit conditionnant le laïcisme, même moderne. Il ne se présente pas comme résultat d'un compromis, mais comme le terrain naturel des plus grandes œuvres de l'Esprit."³⁹ Cette vision de la laïcité de la foi religieuse met Levinas en phase avec l'une des lignes de force du protestantisme, défendue par Bultmann qui a toujours promu une foi appelée à s'incarner dans le service du prochain. Cela rappelle la prière qui dit : "Prie comme si tout dépendait de Dieu et agis comme si tout dépendait de toi" !

2. 7. Apprendre à dire "Tu" et "Me voici" : l'éthique

Chez Levinas, la valorisation du "Tu" des commandements et du "me voici" de la vocation est à mettre en parallèle avec l'insistance de Bultmann sur le "pour moi" de la justification (Ga 2, 20). Mais alors que ce principe d'individualisation est situé au niveau éthique pour Levinas, il se situe chez Bultmann en amont du moment éthique, au niveau de la transformation de la compréhension de soi que génère la parole justifiante de la grâce, donc, en termes théologiques, aux niveaux christologique et sotériologique. Tandis que chez Levinas, l'impossibilité de se dérober à l'injonction éthique est première, chez Bultmann elle arrive comme conséquence de la libération rendue effective par la foi en Jésus-Christ.

³⁸ BULTMANN Rudolf, *op. cit.*, p. 160.

³⁹ LEVINAS Emmanuel, "La laïcité et la pensée d'Israël", in : *IH*, p. 161.

Cela dit, Bultmann comprend l'action morale de manière très parallèle à Levinas, et cela se révèle dans leur insistance à saisir toujours et encore l'occasion de rencontrer l'autre homme comme prochain⁴⁰ et dans leur souci de présenter le commandement d'amour comme une injonction à laquelle répondre à la première personne : "Si ce n'est pas moi, alors qui ? Si ce n'est pas maintenant, alors quand ?" (Talmud) Tous deux militent donc pour une éthique de la situation, une éthique de la rencontre au sens où l'essentiel de ce qui est commandé est de rencontrer avec amour le visage, la personne de cet individu-ci qui me fait face.

Dans son article consacré au *Commandement chrétien de l'amour du prochain*, Bultmann écrit : "Nous appelons morale en effet l'action qui précisément se rapporte à notre être-avec-l'autre. (...). L'action directement morale est celle qui a immédiatement en vue l'homme ou l'humanité."⁴¹ Mais Bultmann relève juste après que d'affirmer cela ne tend qu'à déterminer la forme de l'action morale de manière abstraite et générale, mais que cela ne répond pas encore à la question : que dois-je faire, moi qui suis interpellé dans cette relation concrète ? Bultmann s'interroge : est-ce la vocation d'une éthique philosophique que de répondre à une telle question ? Il répond par la négative, estimant que l'éthique philosophique dépasserait ainsi sa compétence : "Elle [la philosophie] ne peut interpréter la situation qu'*existentiellement* et non *existentiellement*, c'est-à-dire qu'elle peut montrer que justement la question : que dois-je faire ? ne peut être posée et résolue que par moi. Elle détermine qui seul peut poser cette question et comment seul il peut y répondre, mais elle ne la pose pas elle-même pas plus qu'elle n'y répond."⁴² Levinas ne serait que partiellement d'accord. Pour lui, l'éthique est la philosophie première, et comprise ainsi, la philosophie ne doit pas se borner à décrire la structure de l'action morale, mais éveiller concrètement la conscience, blesser le psychisme et lui rappeler l'obligation individuelle de répondre par l'amour à la vulnérabilité du visage d'autrui. Sans se transformer en prédication morale, la philosophie a pour vocation l'éveil à l'amour de l'amour. Par contre, les deux penseurs se rejoignent autour de l'idée que toute éthique qui déchargerait l'individu de la réponse à la question "que dois-je faire ?" méconnaîtrait l'existence humaine, le rapport originaire du Je et du Tu. Cette question est par excellence adressée à l'individu, c'est-à-dire à sa compréhension concrète de son rapport réel avec le Tu. En ce sens, ils prennent tous deux leurs distances par rapport à l'éthique grecque qui considère l'être humain comme une matière devant être formée selon un idéal ainsi que par rapport aux éthiques des

⁴⁰ On a vu dans la partie consacrée à Levinas que ce dernier se montrait parfois réticent à l'emploi de ce terme de prochain, considérant qu'il maintenait un idéal du Même dans l'éthique et, donc, qu'il empiétait sur l'altérité radicale d'autrui. Mais la présence du concept est cependant assez évidente – je pense aux expressions de "vocation au prochain", de "proximité du prochain" ou encore d'"otage de son prochain" – pour le considérer comme adéquat à la pensée de Levinas. Simplement, ce dernier tient à clarifier la notion de prochain tant au niveau spatial (l'Autre comme toujours à la fois l'étranger et le prochain, à la fois proche et lointain) qu'au niveau temporel : le prochain, c'est l'Autre lorsqu'il est rencontré dans sa non-contemporanéité avec le Je; il est "prochain", parce qu'il me renvoie au passé immémorial d'une Parole qui me commande de l'aimer, et parce qu'il est toujours à *venir* comme celui face auquel je ne pourrai jamais dénier ou limiter ma responsabilité individuelle. Sur ce point, une remarque critique me semble pouvoir être adressée à Levinas : certes, le visage est signe de l'altérité radicale de l'autre homme, mais pour qu'il y ait rencontre et reconnaissance de l'altérité d'autrui, il faut bien un minimum de fond d'humanité commune, un minimum d'*identité*.

⁴¹ Le commandement chrétien de l'amour du prochain, *FC I*, p. 259.

⁴² *Ibid.*, p. 263.

valeurs qui ne voient pas le sens de l'action morale dans l'accomplissement même de cette dernière, mais dans ce qui est atteint par elle.

Mais Levinas va plus loin que Bultmann en parlant de responsabilité infinie. En effet, ce n'est pas seulement devant celui qui me regarde dans une situation précise que ma responsabilité est engagée, mais devant tout homme à tout instant et sans que j'interagisse concrètement avec lui. Les termes choisis pour décrire la rencontre éthique sont révélateurs des différences d'accents que posent les deux penseurs. Pour Levinas, le sujet est "otage de l'autre"; pour Bultmann, il est "libéré en vue de l'amour". Cette différence d'accent s'illustre dans leur compréhension de la notion d'élection empruntée au champ biblique. Levinas l'utilise pour insister à la fois sur l'unicité de l'élu et sur l'impossibilité pour celui-ci de se dérober. L'élection remet en question l'intentionnalité même du sujet en se disant en termes de commandement et non pas de décision. L'élection dit, pour cet individu-ci dans son unicité, un surplus de responsabilité, elle le somme de répondre dans chaque rencontre avec le visage de l'autre par le "me voici" de la bonté. D'autre part, Levinas – et Bultmann, à la suite de Paul, va dans le même sens – rejette radicalement toute limitation de l'élection à une caste ou à un peuple particulier : l'élection est universelle, elle regarde l'humain, elle le précède, qu'il le veuille ou non. Chez Levinas, le moi ne se conjugue plus au nominatif, mais est convoqué à l'accusatif, alors que Bultmann maintient la conception d'une subjectivité investie d'un pouvoir sur elle-même, et donc capable d'une décision. Pour Bultmann, le fait d'être élu ouvre le champ des possibilités éthiques que l'individu a à saisir dans un mouvement de libre décision. Levinas est rétif à cette notion de décision comme il l'écrit dans *Humanisme de l'autre Homme* : "Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe."⁴³

Sans insister sur la réciprocité contenue dans la relation Je-Tu, Bultmann reste marqué par une conception bubérienne du rapport éthique. Or, pour Levinas, Buber n'a précisément pas assez rendu compte de la spécificité humaine de la relation Je-Tu qui est relation Je-pour-l'Autre avant d'être relation Je-avec-l'Autre. Bultmann s'exprime peu sur cette question, mais on pourrait lui adresser la même critique que celle que Levinas adresse à Buber lorsqu'il estime que la notion bubérienne de réciprocité fait courir le risque de rapprocher par trop la relation Je-Tu de la relation Je-Cela. Ce qui est en jeu, c'est la reconnaissance de la totale altérité de l'autre, puisque dans une relation éthique symétrique et réciproque, le Tu risque de devenir objet au service de l'épanouissement du Je. La rencontre avec le visage de l'autre est précisément le lieu de la possibilité d'une prise de risque, sans assurance aucune pour le Je que ce qui est donné sera rendu d'une quelconque manière. Bruno Chenu⁴⁴ propose trois formules que je trouve très pertinentes pour décrire l'asymétrie⁴⁵ éthique chez Levinas : "Aller de moi à autrui n'est jamais aller du pareil au même.", "Justice bien ordonnée commence par l'autre homme." et "Pour Levinas, il ne s'agit pas d'aimer son prochain comme soi-même, mais de l'aimer plutôt

⁴³ HAH, p. 53.

⁴⁴ CHENU Bruno, *La trace d'un visage. De la parole au regard*, Paris, Le Centurion, 1992. Cit. pp. 24, 25 et 26.

⁴⁵ Chenu utilise à tort, selon moi, l'expression de "dissymétrie", alors que Levinas parle d'asymétrie, insistant ainsi sur le caractère originaire de l'altérité et non pas sur sa perversion possible. Cf. pp. 26-27.

que soi-même, avant soi-même, pour et comme lui-même. Il faut retraduire le second commandement : «Aime ton prochain comme toi-même» en «Aime ton prochain : cet amour est toi-même»."

Aujourd'hui, dans l'expérience concrète du travail d'accompagnement et d'écoute spirituel de la Margelle, la question de l'amour est omniprésente et le désir d'aimer et d'être aimé se décline sur tous les modes. Mais ce désir s'exprime souvent dans la ligne d'une conception largement répandue de l'amour : celui-ci est une occasion de devenir un individu par l'autre, de devenir un Je par le Tu. L'amour est au service de l'épanouissement personnel du sujet. Levinas réfute cette manière utilitariste de concevoir l'amour. Pour lui, le premier mouvement de l'amour est marqué par le désir d'union, par l'éros; mais par essence, ce désir n'est jamais satisfait, car l'autre reste marqué par son incontournable altérité. Levinas prône la "proximité du prochain", mais dans une distance qui dit le refus de l'identification, de l'appropriation, de la fusion, de la satisfaction du désir. Dans ce sens, l'amour ne vient pas combler mon désir de ne pas être seul; au contraire l'amour individualise en rendant solitaire, car l'autre est toujours absent : son absence est présence de l'autre comme autre. L'amour est accueil et don et son maître-mot est : viens, je te prends dans mes bras et mes bras sont ouverts.

Dans les situations de fragilité et de vulnérabilité dans lesquelles les individus qui viennent rechercher une écoute à la Margelle, une attention toute particulière doit être portée sur cette notion d'asymétrie de la relation face-à-face. Dans la partie suivante, je proposerai trois principes éthiques qui sous-tendent selon moi le travail de la Margelle. L'un de ces principes est celui de la compassion. Il s'agira de s'interroger sur le sens à donner à cette compassion pour qu'elle demeure sensible à la vulnérabilité du visage de l'autre tout en maintenant l'autre dans son altérité. Toute la question sera de réfléchir comment le moi de l'écouter, conçu comme responsabilité, peut ou / et doit demeurer lui aussi un moi compris comme *vulnérabilité*, car "seul un moi vulnérable peut aimer son prochain."⁴⁶

2. 8. Communauté authentique et rencontre de l'autre

"Il faut noter que les commandements éthiques n'intéressent pas une image idéale de l'individu, mais la vie concrète de la communauté."⁴⁷ Cette remarque de Bultmann me permet d'en arriver à la question de la communauté authentique. Sur la base de ce qui vient d'être dit de l'éthique, Bultmann estime que dans l'intersubjectivité se révèle déjà quelque chose de l'ordre de la communauté. Levinas se concentre sur l'intersubjectivité, mais réserve le terme de communauté à la communauté universelle des humains. D'ailleurs, le terme même de communauté apparaît peu dans l'œuvre de Levinas. Sans doute la racine "commun" lui semble-elle problématique. En tout état de cause, entre l'intersubjectivité et la question de l'Etat, Levinas n'introduit pas l'échelon intermédiaire que j'appelle, à la suite de Bultmann, communauté.

Mais confrontons d'abord ce que les deux penseurs disent de l'Etat. Levinas pense de manière plus systématique que ne le fait Bultmann la question du politique, de l'Etat comme garant de la justice et du droit au cœur de la pluralité humaine. Mais, partageant

⁴⁶ LEVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 145.

⁴⁷ BULTMANN Rudolf, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1959, p. 83.

la même fougue à combattre le totalitarisme, ils se rejoignent autour d'une certaine méfiance face à l'Etat en tant qu'organisation, même s'ils reconnaissent sa nécessité.

Levinas se rend bien compte que le monde n'est pas fait que de face-à-face : à côté de l'autre et du sujet il y a aussi le Tiers, c'est-à-dire la société des hommes à l'égard desquels la responsabilité du sujet est également engagée. En d'autres termes, le Tiers est aussi le prochain, et dès lors, se pose la question de savoir qui est le plus proche prochain. Levinas, bien que donnant une importance majeure à la socialité première du face-à-face humain, ne joue pas la relation éthique intersubjective contre l'ordre social. Comme Aristote⁴⁸ l'avait déjà fait, il pense l'éthique conjointement au politique. Levinas voit dans l'Etat l'expression d'"une idée qui règle les structures de la coexistence des individus"⁴⁹. Il assigne à l'Etat le rôle de défendre la nécessité institutionnelle de traiter les hommes comme des semblables. L'enjeu est de dépasser le caractère unique et incomparable de chaque individu pour rendre réalisable la communauté humaine dans sa diversité et sa pluralité. Tout le problème tient, à ses yeux, dans le fait que cette nécessité institutionnelle implique un double danger : celui de réduire les individus à des membres d'une espèce ou à des éléments d'un groupe; celui de vouloir niveler leurs différences par souci de les intégrer, et de négliger ainsi l'unicité de leurs personnes. Dans sa réflexion sur le Tiers et l'Etat, Levinas porte donc le souci de résister à toute tentative de définir les individus à partir de la place qu'ils occupent dans la société ou de leur appartenance communautaire, de ne pas laisser s'effacer les visages des individus derrière les principes au nom desquels on prétend organiser leur diversité. Partant, Levinas met en garde contre tout système qui se justifie en soi et affirme ainsi la nécessité de la responsabilité éthique individuelle au cœur de la relation intersubjective, l'importance de la rencontre face-à-face qui seule justifie la mise en place de structures universelles pour leur permettre d'advenir. On peut donc dire que chez Levinas, la communauté humaine n'a de sens que dans la mesure où, au travers de structures de justice et de droit, elle permet aux rencontres d'homme à homme de se vivre dans l'égalité et la fraternité.

Cette réflexion au sujet du politique est plus présente chez Levinas que chez Bultmann, toujours assez réticent au politique. Dans la ligne de l'humanisme grec, Bultmann juge l'organisation de l'Etat à l'aulne de la revendication légitime du droit à la liberté individuelle. Il me paraît comprendre le citoyen dans l'esprit de l'humanisme grec comme le bénéficiaire d'une liberté inaliénable. Mais il adjoint à cette exigence de la liberté, celle de la responsabilité et de l'altruisme : "Une communauté historique n'est en effet authentique que si elle unit des hommes libres qui se donnent les uns aux autres et parviennent à être des personnes, des hommes qui aspirent à la vérité et à la responsabilité, au don de soi et au sacrifice. L'authenticité de la communauté historique est menacée par la convention et l'organisation."⁵⁰ Ce faisant, il reste très proche de la critique levinassienne de l'Etat, toujours soumis aux tentations de la violence, même si le système fonctionne parfaitement. L'ordre raisonnable est nécessaire pour que les choses marchent dans une société; nécessaire, mais non suffisant : sans la responsabilité infinie de chacun pour et devant chacun, sans la mobilisation des consciences individuelles, on risque de ne plus voir les violences qui découlent du fonctionnement de toute société

⁴⁸ ARISTOTE, *op. cit.*, Livre I, §1 et Livre VI § 8.

⁴⁹ *IH*, p. 147.

⁵⁰ *Formes de la communauté humaine, FC I*, p. 658.

étatique. En ce sens, l'Etat n'est pas capable de créer la communauté par le simple fait qu'il organise la pluralité humaine. Pour accéder à l'authenticité, il faut à la communauté des rencontres d'homme à homme, des rencontres Je-Tu. Dans l'Etat, Bultmann ne voit pas l'émergence possible d'un Nous communautaire, mais la perdurance d'un On organisateur, car "il faut avant tout considérer que *l'organisation systématique* qui peut procurer le bien-être à l'individu, appauvrit en fait *la vie individuelle et communautaire*."⁵¹

La convergence des réflexions de Levinas et de Bultmann sur l'Etat est frappante, mais dans quelle mesure apportent-elles un éclairage sur les notions de communauté et d'Eglise ? Je crois que les éléments principaux de la mise en garde des deux penseurs face à l'organisation peuvent être utilisés pour une réflexion sur l'Eglise institutionnelle. Si elle vit une crise institutionnelle majeure, c'est peut-être parce qu'elle s'est trop identifiée au fonctionnement de l'Etat, et cela est particulièrement frappant pour les Eglises réformées de Suisse romande dont la structure et la compréhension d'elles-mêmes sont très parallèles au monde politique. L'autorité de l'Etat est elle aussi en crise, mais contrairement à l'Eglise dont on peut sortir, la participation de l'individu au fonctionnement de l'Etat n'est pas à bien plaisir. Nos contemporains ressentent l'Eglise comme une organisation et non pas comme une communauté. Or, là où les rapports humains sont régis par l'organisation, la confiance cesse d'être un lien d'homme à homme. La recherche de sens se vit de manière de plus en plus individuelle et je ne crois pas que c'est en consacrant autant de temps et d'énergie à développer l'organisation et à en revoir les structures que l'on rejoindra ces individus croyants mais non pratiquants. En fait, j'ai même l'impression que plus l'organisation est développée, plus le rapport avec l'autre est objectivé c'est-à-dire déshumanisé, et moins il reste de temps pour les rencontres. Dans la ligne de Levinas, je ne cherche pas à jouer la communauté comme espace de rencontres d'homme à homme contre l'Eglise en tant qu'institution. Ecclésiologiquement parlant, il s'agit, à la suite de Bultmann, de maintenir la dialectique entre l'Eglise comme réalité institutionnelle objective et l'Eglise comme communauté eschatologique, c'est-à-dire comme espace où vivre la rencontre de l'Autre dans l'amour, l'Eglise donc comme grandeur inobjectivable. Tout en reconnaissant à l'organisation institutionnelle sa nécessité, je cherche à retrouver le sens de l'Eglise comme co-constituante de la Parole, comme moyen de sa transmission bien sûr, mais aussi comme incarnation de cette Parole, comme exposition au monde du visage de Dieu au travers de la rencontre du visage des individus. L'Eglise comme incarnation présente du Christ qui, justement, n'a cessé de rencontrer des individus face-à-face.

L'organisation ne procure que le nécessaire, mais la liberté de l'existence requiert aussi du superflu : la fête, le rien faire, le repos, mais surtout, dans le cadre de la Margelle, du temps consacré à l'écoute et à l'accompagnement d'individus en recherche de sens. Du temps gratuit, du temps offert pour vivre un temps de communauté-communion vécue dans le face-à-face, libéré de tout souci de réincorporer l'individu au corps de l'Eglise, mais animé du seul désir de créer les meilleures conditions possibles pour que l'individu relise son existence devant Dieu et se relie à lui.

En termes bultmanniens, rendre attentif aux composantes individuelles de la foi, c'est rappeler l'importance de la compréhension existentielle de l'Eglise, c'est lutter contre

⁵¹ La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale, *FC I*, p. 680.

l'objectivation de l'Eglise amorcée dans le Nouveau Testament et qui guette encore aujourd'hui le protestantisme.

VII. Le lieu d'écoute et d'accompagnement spirituel de la Margelle : une réponse ecclésiale à l'individualisation du croire

1. Introduction

Dans la deuxième partie de ce travail, j'ai commencé mon essai de reconstruction socio-généalogique en partant de l'individu concentrationnaire et de l'individualisme totalitaire. Par ce choix, j'ai voulu montrer que défendre l'individu aujourd'hui est certes une entreprise nécessaire et louable, mais qu'il ne suffit pas de vouloir conjuguer l'individualisme avec le christianisme et l'humanisme pour le préserver de ses dérives possibles. Un plaidoyer contemporain en faveur de l'individu ne prend tout son sens que si l'on fait mémoire des attaques dont il a été la victime, que si l'on prend la mesure de la terrible souffrance que des hommes ont subie dans les situations extrêmes que d'autres hommes avaient contribué à créer. Une histoire de l'individualisme ne me semble crédible que si elle est aussi une histoire de la souffrance possible de l'individu, une histoire des faillites et des distorsions que l'individu lui-même peut faire subir à l'idée d'individualité. Ce n'est qu'alors que l'histoire de la bonté possible d'un individu à l'égard d'un autre individu, que l'histoire de la responsabilité assumée individuellement face à la souffrance exprimée par le visage de l'autre peut être vraiment signifiante.

Voilà pourquoi j'aimerais d'abord tenter une reprise de quelques éléments inspirés par cette strate historique. La Margelle est un lieu où s'expriment et se partagent des histoires individuelles au cœur desquelles la souffrance suscite le besoin de se dire pour resituer son individualité, pour redécouvrir le sentiment unique de sa propre vie. Il me semble important de partir d'une réflexion éthique, avant de présenter la Margelle elle-même en décrivant sa vocation et son fonctionnement. Cette présentation fera l'objet du chapitre suivant qui prendra la forme d'une interview du pasteur Denis Perret, fondateur et animateur de la Margelle. Puis, j'entrerai en débat avec les conceptions de l'entretien pastoral que défendent deux théologiens pratiques, Hans Van der Geest et Hubert Auque. Ce débat me permettra de définir les spécificités de l'entretien pastoral par rapport à l'entretien psychologique. Finalement, je mettrai en parallèle le travail d'écoute et d'accompagnement spirituel entrepris à la Margelle et la méthode de la logothérapie, élaborée par le psychiatre autrichien Viktor Frankl sur la base de son expérience du *Lager*, une expérience comparable à celles de Bruno Bettelheim et de Primo Levi.

Cette partie pratique me conduira à proposer dans la conclusion une réflexion sur le sens d'un tel lieu pour l'Eglise aujourd'hui, et ceci dans la perspective du phénomène de l'individualisation du croire, perceptible dans notre contexte occidental contemporain. La question du lien entre individu et communauté trouvera en la Margelle un lieu original de mise à l'épreuve; du moins est-ce là mon espoir. Dans la conclusion, je tenterai une reprise de certains éléments de cette partie pratique pour proposer une "théologie individualiste" qui pourrait constituer le fondement de ce travail pastoral d'écoute et d'accompagnement spirituel.

2. Des individus pris dans des situations extrêmes

En consacrant un chapitre à l'individu concentrationnaire, j'ai cherché à penser conjointement la question de l'anthropologie et celle de l'éthique. En effet, la question de savoir ce qu'est un être humain en tant qu'individu me paraît indissociable de celle qui consiste à se demander ce qui structure fondamentalement ses relations avec l'autre individu rencontré dans un face-à-face et avec tous les autres individus auxquels il est confronté dans l'espace social. Or, cette conjonction entre éthique et compréhension de l'être humain joue un rôle fondamental à la Margelle : c'est parce que l'on y défend une certaine compréhension de l'individualité que l'on choisit un comportement et un type d'approche du travail pastoral éthiquement cohérent. Et c'est parce que le fondement éthique de l'amour du prochain justifie et motive un projet comme celui de la Margelle que le travail d'écoute et d'accompagnement spirituel qui y est fait aboutit à une compréhension de l'être humain comme individu unique. Un point commun entre le *Lager* et la Margelle, c'est que l'anthropologie et l'éthique y entretiennent des liens de rétroaction permanents et que, dans la mesure où ces dimensions s'appellent constamment l'une l'autre, l'on peine à décider si c'est l'éthique qui précède l'anthropologie ou l'inverse. Ce choix de penser l'éthique et l'anthropologie comme inséparables est sans doute dû à l'influence de la philosophie de Levinas sur ma propre pensée. Mais, et cela constitue un autre point commun entre le camp de concentration et la Margelle, ce choix me semble fondé sur le fait que l'on rencontre dans les deux lieux des individus pris dans des situations extrêmes¹.

Cela étant posé, le point de départ de ma réflexion se situera du côté de l'éthique. Du témoignage de Primo Levi, il me semble possible de dégager trois principes éthiques qui sous-tendent le travail effectué dans le lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle et qui sont autant de prises de position anthropologiques dont il s'agira de préciser ensuite les fondements théologiques. Ces trois principes fondamentaux de l'individualisme éthique défendu dans un tel lieu sont :

- le non-jugement : "Nous voudrions dès lors inviter le lecteur à s'interroger : que pouvaient bien justifier au *Lager* des mots comme «bien» et «mal», «juste» et «injuste» ? A chacun de se prononcer d'après le tableau que nous avons tracé et les exemples fournis; à chacun de nous dire ce qui pouvait bien subsister de notre monde moral en deçà des barbelés."²
- La compassion : "(...) à nous tous, il ne reste, dans le meilleur des cas, que la pitié passagère pour l'individu, le *Mitmensch*, le co-humain : l'être humain de chair et de sang qui se tient devant nous, à la portée de nos sens providentiellement myopes."³
- L'unicité du visage : "«Moi, à ta place, je n'aurais pas résisté un seul jour.» Cette affirmation n'a pas de sens rigoureux : on n'est jamais à la place d'un autre. Chaque individu est un sujet tellement complexe qu'il est vain de prétendre en prévoir le

¹ Certes, le caractère "extrême" des situations n'a pas la même origine. Dans l'univers concentrationnaire nazi, c'est le *Lager* qui génère la situation extrême, alors que la Margelle s'offre comme l'espace au cœur duquel la situation extrême de l'individu est prise en compte pour être dépassée.

² LEVI Primo, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, p. 92.

³ LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard (coll. Arcades), 1989, p. 56.

comportement, davantage encore dans des situations d'exception, et il n'est même pas possible de prévoir son propre comportement."⁴

Pour offrir un cadre herméneutique qui rende possible l'application concrète de ces principes éthiques, il faut clarifier un présupposé anthropologique : sur le plan des idées anthropologiques, il me paraît important que la perspective individualiste que je défends ne joue pas le jeu du subjectivisme et du relativisme. Mais ce qui est dangereux au plan anthropologique peut être productif sur le plan éthique. Le cadre herméneutique est déterminé par la manière dont est compris l'individu réel et concret qui est en face de moi, et non pas par ma compréhension universelle de l'homme. Assumer l'individualisme éthique signifie comprendre l'individu en fonction de deux éléments qui fixent ce fameux cadre : la présupposition qu'il vient me parler parce qu'il est dans une situation extrême, et la relativité de sa souffrance. Parler de la relativité de la souffrance individuelle, ce n'est pas la banaliser ou la sous-évaluer, mais c'est partir du présupposé que chaque individu a un rapport unique avec sa propre souffrance et qu'il m'appartient de l'écouter *avec attention* – Levinas dirait avec une non-in-différence – avant de l'évaluer sur la base de mes critères moraux ou dogmatiques.

Des lieux comme celui de la Margelle me paraissent indispensables aujourd'hui pour donner une image positive de la communauté ecclésiale. Non seulement parce que de tels lieux répondent très directement au type de démarches religieuses individuelles privilégiées par nos contemporains, mais également parce que j'ai la conviction que c'est souvent grâce à une rencontre humaine, grâce à un individu qui a eu pour moi un regard de compassion et d'humanité, que je peux survivre... ou revivre : "A supposer qu'il y ait un sens à vouloir expliquer pourquoi ce fut justement moi, parmi des milliers d'autres êtres équivalents, qui pus résister à l'épreuve, je crois que c'est justement à Lorenzo que je dois d'être encore vivant aujourd'hui, non pas tant pour son aide matérielle que pour m'avoir constamment rappelé, par sa présence, par sa façon si simple et facile d'être bon, qu'il existait encore, en dehors du nôtre, un monde juste, des choses et des êtres encore purs et intègres que ni la corruption ni la barbarie n'avaient contaminés, qui étaient demeurés étrangers à la haine et à la peur; quelque chose d'indéfinissable, comme une lointaine possibilité de bonté, pour laquelle il valait la peine de se conserver vivant."⁵ Offrir une présence et une écoute attentive, exprimer un geste de bonté d'une façon simple, témoigner de la foi en une vie pleine de promesses de recommencements, entreouvrir un futur différent pour aller au-delà de la souffrance, voilà le sens d'un lieu comme la Margelle.

Il s'agit de revenir sur la question de l'importance du sens de la vie pour vivre et survivre : en quoi la foi chrétienne constitue-t-elle, de façon privilégiée, le cadre de la construction individuelle de ce sens ? Confrontés à des situations extrêmes (qu'il ne s'agit bien sûr pas d'assimiler sans autre à celles vécues dans les camps nazis), des individus recherchent aujourd'hui des lieux où reconstruire ce sens désintégré. Quelle offre l'Eglise est-elle prête à faire à ces "musulmans"⁶ en puissance, broyés par les

⁴ LEVI Primo, *op. cit.*, p. 59.

⁵ LEVI Primo, *Si c'est un homme*, p. 130.

⁶ Je rappelle que la catégorie de "musulman", forgée par le langage du *Lager*, est interprétée par Bettelheim comme celle qui décrit l'individu qui a perdu toute attache à l'extérieur du camp, et qui est tombé dans une complète soumission à la vie du camp, au point de s'enfermer dans un fatalisme total. Le

circonstances de la vie et perdus dans un environnement qui leur apparaît comme un système déshumanisé ? Riche d'un héritage inépuisable dans ce domaine, l'Eglise doit à mon sens promouvoir des lieux comme la Margelle, des lieux où l'on peut découvrir la foi comme moyen de survivre et de revivre. Elle doit rappeler que la foi chrétienne trouve son véritable sens lorsqu'elle prend en compte la dimension individuelle de l'être humain et la question du sens de sa vie. Le souci de défendre le contenu doctrinal de la foi (la *fides quae*, c'est-à-dire la *foi à laquelle* on croit) dans un monde pluraliste et relativiste se comprend et se justifie. Mais pas au détriment de la dimension fondamentale de la foi chrétienne (la *fides qua*, c'est-à-dire la *foi par laquelle* on croit) qui répond à des interrogations éminemment individuelles : quel sens vais-je donner à mon existence ? Comment est-ce que je me comprends en tant qu'être unique ? De quelle confiance fondamentale (Erikson) ai-je besoin pour vivre une vie bonne ? Devant qui suis-je prêt à en répondre ? Pour s'exprimer, toutes ces interrogations ont besoin d'un cadre qui offre un espace d'intersubjectivité. Espace de mission et d'évangélisation individualisées qui permette de vivre la dialectique entre la *fides qua* et la *fides quae* : lorsque les blessures sont trop profondes et qu'elles ont entamé la confiance fondamentale, la *fides qua* manque et des expressions de la *fides quae* peuvent jouer le rôle de système de défense; ces mêmes expressions peuvent être mises à mal, contestées, remises en question par les circonstances de l'existence : c'est alors que la *fides qua* permet de tenir le coup, de survivre, le temps de reconstruire un système qui permette de vivre. Dans les camps, trouver une signification à sa vie signifiait augmenter ses chances de survivre : le "vide existentiel" (Frankl) était un ennemi au moins aussi redoutable que les coups, la faim et le froid. Le vide existentiel d'aujourd'hui invite l'Eglise à privilégier cette approche individualisée de la relation éthique, même si la précarité de sa situation financière l'incite parfois au repli communautaire et identitaire.

Je suis conscient de la difficulté du contexte dans lequel je propose ce rapprochement entre l'expérience du *Lager* et la Margelle. Pour les jeunes générations, la Seconde Guerre Mondiale et la Shoah sont des événements éloignés dans le temps, et qui plus est en Suisse, assez éloignés de l'inconscient collectif. Il est difficile d'évaluer si la question des fonds juifs en déshérence qui a secoué le paysage médiatique helvétique il y a quelques années et le récent rapport Bergier ont plus fait progresser l'antisémitisme qu'ils n'ont suscité une prise de conscience de la nécessité de privilégier l'humain en l'homme (Grossman). Je n'entends pas par là répéter le discours misérabiliste et réactionnaire consistant à se lamenter sur la soi-disant perte de valeurs éthiques ou sur la perte de la mémoire dans l'Occident moderne. Mais la montée de l'extrême droite dans plusieurs pays européens et les événements du 11 septembre 2001 remettent en question l'impression que les valeurs politiques traditionnelles liées au nationalisme et au patriotisme étaient en déclin à la fin du XX^e siècle et que d'autres valeurs – plus individualisées – étaient en train d'émerger, comme le pacifisme, l'écologie et les mouvements anti-mondialisation.

L'individualisation des valeurs semble faire de l'Europe un espace où le spectre du totalitarisme semble s'estomper. Mais, je suis Primo Levi⁷ lorsqu'il nous rend attentifs au fait que l'humanisme sous-jacent à ces nouvelles formes de citoyenneté est souvent un

"musulman" perd tout système de convictions, il est amputé de son au-delà, de l'horizon d'utopie qui peut jouer le rôle de système de défense pour survivre : le "musulman" est un homme mort, spirituellement.

⁷ LEVI Primo, *Conversations et entretiens*, Paris, Laffont (coll. 10 / 18), 1998, p. 241.

humanisme vague. Partant, la vigilance reste de mise pour que plus jamais ne revienne la Bête du totalitarisme; et il s'agit de lutter aujourd'hui contre des idoles peut-être plus *soft* mais qui remettent encore en question la liberté individuelle et interrogent le sens de la responsabilité de chaque individu : "Instruire le procès de l'homme, cela n'a aucun sens. L'homme est un terrible mélange où l'on trouve de tout. Il y a des sages, des fous, des salauds, des saints. J'ai toujours refusé de formuler un jugement global sur l'homme. Même sur les nazis. Pour moi, le seul procès qu'on puisse instruire, et avec toutes les précautions d'usage, c'est celui des individus."⁸ C'est dans une attention à l'individualité de chaque être humain rencontré comme un prochain et avec bonté que réside la chance d'un véritable "humanisme de l'autre homme" (Levinas) : "L'espoir demeure, car en dépit des dictateurs impitoyables et de la toute-puissance bureaucratique des forces anti-humaines, le vivant peut être préservé dans la plus petite, la plus imperceptible cellule de la moralité sociale : la simple bonté humaine."⁹

Comme je l'ai souligné dans le chapitre de la seconde partie consacré à l'individualisme totalitaire, Bruno Bettelheim estimait que les pressions subies par les individus dans l'Etat totalitaire nazi ne sont pas sans liens avec celles vécues par les individus dans les sociétés de masse modernes et qu'elles ne diffèrent fondamentalement que par leur intensité. Face à la question du sens de la vie, nos sociétés d'abondance laissent les individus dans un sentiment de malaise et d'insatisfaction. Aujourd'hui, le sentiment de vide existentiel s'accompagne de celui d'être écrasé par un système social devenu extrêmement complexe. La tentation du repli sur soi est toujours d'actualité dans une société où l'individualisme de masse joue un si grand rôle. Celle de la banalisation du mal (Arendt) et de la catégorisation des individus en fonction de leur rang social, de leur origine ethnique ou de leur sexe également.

Ainsi donc, même si les conditions de vie d'aujourd'hui sont très différentes de celles du milieu du XX^e siècle, je reste convaincu que les expériences rapportées par les témoins du *Lager* doivent continuer de nourrir la réflexion éthique et qu'elles s'avèrent particulièrement pertinentes pour le travail d'écoute et d'accompagnement spirituel puisqu'il s'intéresse à la constitution du soi humain et à sa possible désintégration. J'y reviendrai lorsque je présenterai la logothérapie de Viktor Frankl comme une approche psychologique cohérente avec le travail effectué à la Margelle.

Mais en quoi consiste exactement ce lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle ? C'est ce que je me propose de clarifier maintenant au travers d'une interview du fondateur de ce lieu, le pasteur Denis Perret.

⁸ LEVI Primo, *op. cit.*, p. 280.

⁹ GROSSMAN Vassili, *Vie et destin*, Paris, Julliard / L'Âge d'Homme, 1983, p. 20.

3. Une interview¹⁰ de Denis Perret, fondateur du lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle¹¹

FD : en contexte chrétien, l'histoire de la cure d'âme, de l'entretien pastoral, de la relation d'aide est très ancienne. Que peux-tu me dire de l'origine du lieu d'écoute et d'accompagnement (LEA) de la Margelle ? Quand est né ce lieu ? Comment s'est-il mis en place ? Comment s'inscrit-il dans la tradition de l'Eglise ?

DP : la Margelle a ouvert ses portes en janvier 1996 à Neuchâtel. A l'origine, il y avait le désir de donner aux entretiens pastoraux, que j'ai souvent pratiqués dans les visites paroissiales, une nouvelle motivation en leur donnant un cadre différent, un cadre où la personne concernée prend l'initiative et la responsabilité de la démarche. Ce LEA a démarré très modestement; les demandes ont augmenté petit à petit, au fur et à mesure que le lieu se faisait connaître. Effectivement, la tradition ecclésiale de la cure d'âme est très ancienne. On peut même dire que les lettres de Paul aux Eglises sont déjà une forme de cure d'âme. Dans l'Eglise catholique, il y a eu la confession; chez les Orthodoxes il y a tout l'apport des starets, ces hommes qui se retirent du monde mais avec lesquels les gens peuvent s'entretenir de questions liées à leur foi. Et je pense que dans la tradition réformée, la visite pastorale a eu cette fonction; je ne sais pas si on peut dire que la visite pastorale est en crise, parce que certainement beaucoup de paroissiens l'accueilleraient encore volontiers, mais les tâches pastorales s'étant multipliées, c'est souvent le temps des visites qui s'est réduit. Et la plupart des pasteurs, au fond, ne consacrent plus qu'une portion congrue de leur temps aux visites; et des visites qui ne sont pas toujours satisfaisantes s'il n'y pas une demande au départ. C'est le pasteur qui allait voir ses paroissiens qui était demandeur et donc le paroissien attendait quelque chose de lui, et lui pensait que les paroissiens allaient se confier à lui pour certains problèmes; mais ils ne l'avaient pas demandé, ce qui suscitait souvent une sorte de malentendu. Alors que dans le cadre de la Margelle, la demande vient clairement de celui qui recherche une écoute ou un conseil¹². Bien sûr que les demandes pour des actes ecclésiastiques (baptême, mariage, service funèbre) viennent de la part des paroissiens et les visites pour y répondre se justifient toujours, mais la visite où l'on va chez les gens pour simplement entretenir la relation pasteur-fidèle sans qu'un acte ecclésiastique ne la motive a pratiquement disparu, je pense.

FD : décris-moi la structure et le fonctionnement du LEA de la Margelle.

¹⁰ Les propos de Denis Perret (DP) ont été recueillis par l'auteur (FD) le 10 septembre 2001 au lieu d'écoute et d'accompagnement spirituel de la Margelle, Rue de l'Ancien Hôtel-de-Ville 7, en plein cœur de Neuchâtel (Suisse). L'interview a été enregistrée sur bande magnétique puis retranscrite le plus fidèlement possible. Cela explique pourquoi le style est parfois marqué par l'oralité.

¹¹ Le nom de "Margelle" est tiré du récit de la rencontre face-à-face entre Jésus et la Samaritaine rapporté dans le 4^{ème} chapitre de l'Evangile selon Jean. Le dialogue qui s'y noue se déroule sur la margelle du puits de Jacob.

¹² Le rapport 2001 de la Margelle fait état de 610 entretiens (65 en 1996, 159 en 1997, 272 en 1998, 408 en 1999, 497 en 2000).

DP : actuellement, il y a quatre animateurs pastoraux¹³ qui consacrent sept demi-journées aux entretiens qui ont lieu dans ce lieu sis à la rue de l'Ancien-Hôtel-de-Ville 7, en plein cœur de Neuchâtel. Autour de ces animateurs, un groupe de soutien, un groupe de référence et un cercle d'amis qui va se constituer bientôt en association¹⁴. Chaque pasteur est tenu de participer à une supervision mensuelle en groupe, supervision actuellement assumée par Lytta Basset, pasteur à Genève et professeur de théologie pratique à Lausanne. D'autre part, chaque pasteur doit aussi être lui-même accompagné régulièrement par un collègue de son choix.

FD : selon toi, à quels besoins humains fondamentaux répond un tel lieu ?

DP : au besoin de parler, de se dire en profondeur, sans crainte d'être jugé, au besoin de mieux se connaître en disant ce que l'on ressent et où l'on en est; au besoin de se situer dans son chemin de vie, dans ses relations humaines personnelles et dans sa relation avec Dieu. Je crois que par l'expression de soi, des choses qui sont peut-être un peu confuses, un peu diffuses peuvent se clarifier et aider l'individu à se situer, à trouver un sens à son chemin.

FD : et à quelles nécessités ecclésiales répond-il ?

DP : l'Eglise est un troupeau, mais chaque brebis a besoin d'une relation particulière, d'une attention particulière. Le berger de l'Evangile connaît chacune de ses brebis et entretient une relation personnelle avec elle. Bien sûr que le bon berger, c'est le Christ, ce n'est pas nous; mais quelque part, l'Eglise représente le Christ et elle doit donc se soucier des individus dans ce qu'ils ont d'unique.

FD : dans les théories protestantes classiques de la cure d'âme, je pense ici notamment aux travaux d'Eduard Thurneysen, l'objectif ecclésial de la cure d'âme était précisément de réincorporer l'individu à la communauté, de réactiver le lien de l'individu avec la communauté. Est-ce pour toi une nécessité ecclésiale encore aujourd'hui ?

DP : ce n'est pas un but que je me fixe; si cela est donné, cela vient en plus. Mais je constate que souvent, lorsque les gens ont été bien accueillis, qu'ils ont pu exprimer des choses qu'ils n'avaient pas pu ou su exprimer dans un autre cadre, cela a mis un peu de baume sur certaines blessures et débloquent certains blocages; des effets positifs de rapprochement de la communauté ecclésiale peuvent avoir lieu, naturellement en quelque sorte. Mais le but n'est sûrement pas celui d'une quelconque récupération. C'est l'individu qui vient nous voir qui est au centre et c'est à son service que l'on se met.

FD : par rapport au contexte socioculturel dans lequel nous évoluons en Suisse romande¹⁵, un tel lieu répond-il également à des besoins sociaux ?

¹³ Il s'agit, en plus de Denis Perret, de Solveig Perret-Almelid, Guy Labarraque et de moi-même. En plus, la Margelle bénéficie des interventions ponctuelles de Madeleine Rüedi, médecin, pour les questions liées à la sexualité.

¹⁴ C'est chose faite depuis le 24 octobre 2001 où une séance constitutive a permis d'adopter les statuts de l'association "La Margelle", au sens des articles 60 et suivants du Code civil suisse. Cette dernière est liée à l'Eglise réformée évangélique du Canton de Neuchâtel (EREN) et à la Fédération des paroisses de la Ville de Neuchâtel par une convention de collaboration.

¹⁵ En Suisse romande, il existe d'autres lieux comparables : la Cascade à Lausanne, l'Etape à Yverdon, la Poulie dans le Val-de-Travers (Canton de Neuchâtel).

DP : la Margelle ne fait pas à proprement parler un travail social, sinon qu'elle fait une place à ceux dont la pauvreté est de ne pas oser prendre leur place dans la société en s'affirmant, en se battant; elle fait une place à ceux que l'on met un peu de côté. Elle offre un espace de parole à ceux qui, pour une raison ou une autre, n'ont pas trouvé dans leur milieu propre l'écoute qui leur permettait de dire des choses qui leur tiennent à cœur. Heureusement, beaucoup de gens ont ces lieux d'écoute naturels, mais je suis frappé de voir que beaucoup de ceux qui viennent à la Margelle nous disent des choses en précisant que c'est la première fois qu'ils en parlent à quelqu'un.

FD : comment ton projet a-t-il été reçu par les autorités de l'Eglise institutionnelle à laquelle tu l'as proposé ? A-t-elle perçu de la même manière que toi la nécessité d'un tel lieu ? Comment t'a-t-elle concrètement aidé à réaliser ton projet ?

DP : sur le principe, l'idée d'un LEA a été bien accueillie, mises à part quelques réserves quant à savoir si un tel LEA apportait du neuf par rapport aux entretiens à domicile ou dans les cures. Pendant deux ans, l'Eglise a soutenu la Margelle en me versant 10% de salaire et depuis 1999, les paroisses de Neuchâtel-Ville consacrent un demi poste à la Margelle. Concernant mes collègues, leur part de travail à la Margelle est prise sur leur temps de travail paroissial.

FD : dans la même ligne, comment tes collègues pasteurs et diacres ont-ils perçu et perçoivent-ils encore aujourd'hui le LEA ?

DP : au départ, il y a eu quelques réactions reprochant à la Margelle d'être une sorte de concurrence; actuellement, dans le cadre des paroisses de la Ville, la Margelle est bien acceptée et intégrée. J'ai l'impression que chez beaucoup de pasteurs, il y a comme une nostalgie d'une relation privilégiée de confiance entre les paroissiens et le pasteur, comme on l'imaginait peut-être plus autrefois. Quelque part, il y a un regret que cette relation de confiance se soit un peu distendue. Le fait de se dire qu'une relation de confiance peut se vivre de manière nouvelle dans un cadre comme celui de la Margelle, ça interroge. Parce qu'à première vue, on ne voit pas pourquoi le cadre faciliterait le contenu; et pourtant je crois que c'est la réalité. Cela dit, je n'ai aucune critique à formuler à l'encontre de tous les entretiens que l'on peut avoir de manière informelle et spontanée, dans un bistro, dans la rue ou au cours d'une fête. Tout n'est pas cadré et ne doit pas l'être. Mais le cadre est un outil qui permet une démarche. Le fait de prendre rendez-vous, d'exprimer lors du premier entretien le pourquoi de la demande, de décider d'une suite, d'un rythme et d'un but de l'accompagnement, tout cela constitue le cadre qui permet d'ouvrir un chemin. Et je crois que l'animateur pastoral est d'abord responsable du cadre; et cela l'aide à ne pas vouloir influencer le contenu. De l'autre côté, cela permet à l'écoulé d'aller plus profondément dans son cheminement, d'aller jusqu'où il a envie d'aller.

FD : j'ai l'impression que la création de la Margelle a répondu à une vocation particulière chez toi, dans la mesure où tu as su percevoir des besoins religieux importants dans le contexte actuel. Tu a ainsi posé un acte prophétique en tant qu'individu, face à ton Eglise et en collaboration avec elle. A mon avis, la Margelle a bien ce caractère de projet ecclésial prophétique parce qu'il ne répond pas seulement à un besoin, mais qu'il rend aussi l'Eglise attentive à une dimension de son travail qu'elle a peut-être un peu négligé.

N'est-ce pas en effet contradictoire de vouloir prendre en compte le contexte socioculturel fortement marqué par l'individualisme où elle évolue, et de consacrer aussi peu de temps aux individus ?

DP : (rire). Je n'ai vraiment pas cherché à être prophète ! Pour moi, ça a été la suite de mon chemin personnel. En tant que pasteur de paroisse, j'ai toujours fait beaucoup de visites, et j'en ai mesuré les limites. Je travaille d'autre part comme conseiller conjugal, ce qui m'a appris l'importance d'un cadre : la prise de rendez-vous, l'initiative responsable, l'expression du pourquoi de la démarche, le fait de se fixer des objectifs et un rythme de rencontres, tout cela signale l'importance d'un cadre qui permet d'avancer. Et je me suis demandé pourquoi on n'avait pas de cadre dans nos visites pastorales. Mon expérience d'aumônier en hôpital psychiatrique m'a aussi montré l'importance d'un certain rite – qu'il s'agisse de prière, de bénédiction, d'onction – qui pouvait au fond apporter un apaisement, une consolation, une force nouvelle à des individus en difficulté. Je me suis dit que ce sont là des choses que nous avons dans le trésor de l'Eglise et qui concernent tout le monde, pas seulement les malades. C'est un peu la conjonction de ces différentes expériences de vie que j'ai mises ensemble pour créer la Margelle.

FD : tu définis ton travail à la Margelle comme "une écoute et un accompagnement spirituel". Que signifie cette appellation par rapport aux termes plus classiques de "cure d'âme" ou d'"entretien pastoral" ou encore de "relation d'aide" ?

DP : il n'y pas que la pensée qui crée la parole, mais parfois c'est la parole qui crée la pensée. A la Margelle, cette conviction est importante. Je crois que l'on se connaît mieux lorsqu'on peut se dire. En exprimant quelque chose qui nous préoccupe, c'est-à-dire en faisant sortir quelque chose de nous, on est mieux à même de rentrer en soi-même pour mener à bien son exploration personnelle de soi. La Margelle s'offre comme un cadre pour vivre ce genre d'exploration intérieure. "Ecoute" signifie que tout va se jouer à ce niveau-là, sans intervention de type social, pratique ou de service à rendre. On n'est pas là pour prendre en charge les gens dans certaines démarches pratiques; ce qu'on offre, c'est l'écoute. "Accompagnement" signifie que l'animateur n'est pas devant pour dire où il faut aller, ce n'est pas de la direction spirituelle. "Spirituelle" signifie que c'est une écoute de la personne toute entière, prise dans sa globalité, dans toutes ses dimensions, y compris dans sa dimension spirituelle. Pour moi, spirituelle veut dire chercher à se situer devant Dieu, soit par le dialogue ou éventuellement par un rite. La spiritualité, ce n'est pas un casier à part, mais un éclairage sur l'ensemble de la vie.

FD : comment comprends-tu l'inscription ecclésiale de ton travail ? En d'autres termes, comment comprends-tu la nature *pastorale* de ton travail d'écoute et d'accompagnement ?

DP : c'est dans cette attention à la personne, dans cette attention à son histoire particulière, à son histoire avec Dieu. J'aime bien la notion d'histoire sainte pour parler de notre histoire avec Dieu. En tant que pasteur, c'est à cette dimension-là que je suis attentif. Ce faisant, je ne suis pas un franc-tireur, je ne suis pas en train de recréer une Eglise ou de me séparer de mon Eglise, mais j'accomplis ce travail dans l'Eglise et au nom de l'Eglise pour développer une nouvelle forme de ministère axé sur l'attention à

l'histoire de la personne écoutée. Sans se fixer comme but de réincorporer les individus à la communauté, je fais un travail d'Eglise.

FD : comment situes-tu cette dimension spirituelle par rapport au religieux ou à la religion ?

DP : pour moi, le mot religieux renvoie directement à une religion instituée, alors que le mot spirituel renvoie à la dimension de l'esprit qui est en chacun, aux questions du sens de la vie. Mais si on entend par religieux le fait d'être relié à Dieu, alors oui le travail de la Margelle a une dimension religieuse.

FD : par rapport à la crise institutionnelle que vivent les Eglises réformées, comment comprends-tu la vocation d'un tel lieu ? Quelle intention fondamentale sous-tend ton travail ?

DP : dans l'Eglise, l'élan est premier et la structure vient ensuite. En abordant les questions très personnelles, l'élan peut être libéré ou, ce qui revient au même, ce qui freine l'élan peut être dissous. Et si une personne repart avec plus d'élan, il y aura des fruits et peut-être que cela s'inscrira plus tard dans une structure. Mais cela ne nous appartient plus en tant qu'accompagnant.

FD : le travail d'écoute et d'accompagnement est-il selon toi une exclusivité pastorale ? Un diacre est-il habilité à accomplir le même travail ? Et un(e) laïc / laïque ?

DP : ce n'est en tout cas pas une exclusivité. Un diacre ou un laïc peuvent être tout aussi compétents. La compétence à l'écoute ne dépend pas du titre. Cependant la Margelle a voulu se présenter clairement dans sa dimension pastorale et pour cela a préféré que ses animateurs soient pasteurs. C'est plutôt pour éviter un risque de confusion, pour se profiler, pour donner une image claire que l'on a fait ce choix et pas du tout parce qu'un pasteur serait a priori plus compétent. Cela peut d'ailleurs être remis en question. Mais cette volonté de se profiler clairement, qui a été le fait du groupe de référence, correspondait au souci de ne pas laisser entendre que la Margelle est une nouvelle secte. Il nous semblait que l'image pastorale offre encore aujourd'hui une certaine officialité, une sorte de garantie institutionnelle. La Margelle n'est pas seulement une affaire de copains, mais c'est une affaire d'Eglise.

FD : comment comprends-tu la question de la formation à un tel travail ? De quels outils et de quelles connaissances fondamentales l'accompagnant a-t-il besoin pour assumer une telle tâche ? Comment s'articulent selon toi la question de la vocation et celle de la qualification et des compétences ?

DP : la formation me paraît essentielle, une formation qui ne soit pas seulement intellectuelle, mais qui soit surtout un grand travail sur soi-même. On le voit particulièrement en supervision où l'outil, c'est nous. Il faut travailler sur cet outil et les difficultés que l'on rencontre dans un accompagnement renvoient souvent à une difficulté qui est en nous. Et c'est donc cette difficulté en nous qu'il faut travailler si l'on veut améliorer la qualité des entretiens. Le minimum de formation exigée par la Margelle est donc la supervision en groupe et d'être soi-même individuellement accompagné pour voir les choses par l'autre bout. Je pense qu'un CPT (*Clinical Pastoral Training*) serait une base excellente. Ce serait idéal de passer par là pour entrer à la

Margelle. Quant à la vocation liée à une aptitude naturelle à l'écoute et reconnue dans un cheminement professionnel, c'est aussi fondamental. Je pense qu'on ne peut pas séparer vocation et aptitude naturelle; je crois qu'il est rare que Dieu nous appelle à quelque chose où on n'a pas un don naturel, pour lequel on n'est pas fait. Je sais qu'il y a bien des exemples bibliques qui montrent que cela peut arriver. Ou alors il y a des dons que l'on ne se reconnaît pas à soi-même mais qui sont reconnus par d'autres. Je crois que c'est le rôle de l'institution ecclésiale que de financer et d'encourager la formation. Je constate enfin que toute notre vie pastorale est faite de relations, mais que nous ne sommes que peu formés à les vivre de manière compétente.

FD : le service offert par la Margelle est-il gratuit ?

DP : avec le groupe de référence, on a fait d'emblée le choix de la gratuité, mais en hésitant. On aurait pu faire un autre choix, mais nous sommes convaincus que la gratuité fait partie de la spiritualité et que nous n'avons pas à faire comme les psychologues. Nous sommes sur un autre terrain et nous voulons témoigner d'un Dieu qui donne et qui donne gratuitement. Il y a une petite ambiguïté puisque nous dépendons d'un budget et que nous accueillons bien volontiers les dons ! Mais les gens sont libres de les faire ou de ne pas les faire. Ce sont souvent eux qui demandent à pouvoir contribuer au fonctionnement de la Margelle. Si ce n'est pas le cas, c'est l'accompagnant qui aborde le sujet lors du premier entretien, car la question financière fait partie du contrat de départ. Il est important que les gens sachent clairement comment nous fonctionnons sur ce plan-là. Nous mettons au clair un autre point lié à la question financière : ce n'est pas parce que les rencontres à la Margelle sont gratuites que l'on peut se permettre de ne pas y venir sans avertir au préalable l'accompagnant. Dans ce contrat de départ, nous évoquons aussi la confidentialité à laquelle nous nous engageons. Nous abordons encore la question de savoir quels services particuliers les gens attendent du pasteur qu'ils sont venus voir : souhaitent-ils une prière, un geste de bénédiction ou d'onction ? Bref, le but est de clarifier le plus possible les attentes de chacun et de fixer le cadre.

FD : y a-t-il un genre de demande typique de la part des "clients" de la Margelle ?

DP : C'est très varié, mais le plus souvent il s'agit d'une demande de soutien moral pour traverser une souffrance relationnelle, soit de couple, soit par rapport aux enfants ou à un autre membre de la famille, soit encore avec un collègue de travail. Il y a aussi une mise à jour de certains doutes et de remise en question de la foi. Les pertes, deuil, chômage; un mal-être, une déprime, un passage à vide; ou encore un besoin de clarification par rapport à une décision difficile à prendre.

FD : comment comprends-tu la relation qu'entretient un tel LEA avec la psychologie ? As-tu l'impression d'entrer en concurrence avec d'autres offres d'écoute ? Certains psychologues insistent beaucoup sur la juste distance à maintenir entre l'écouter et l'écouté. D'autres insistent au contraire sur l'empathie de l'écouter vis-à-vis de l'écouté. Par rapport à ce débat, comment comprends-tu ton travail d'écouter ? Quelle place y accordes-tu à la compassion ?

DP : l'idéal, ce serait de pouvoir bénéficier d'une double formation en psychologie et en théologie ! Mais ce n'est pas le cas. Il y a bien une dimension essentielle qui a trait à la psychologie dans ce qu'on fait à la Margelle. J'espère donc que nous avons suffisamment

de doigté et de bon sens pour ne pas faire des bêtises sur le plan psychologique. Mais au fond, ce qui fait la caractéristique du LEA, c'est quand même que par rapport à l'écoute qui a forcément des composantes psychologiques, il y a cette dimension spirituelle. Elle peut bien sûr être également présente chez un psychologue, mais ce n'est pas son job. L'écoute pastorale n'est pas neutre, elle est engagée. Ce n'est pas un travail d'observation, le pasteur est plus engagé aux côtés d'une personne, il est moins le vis-à-vis qui garde la distance. Quelque part, le pasteur se mouille : tu pries avec quelqu'un, tu es avec lui, et c'est donc aussi ta prière. L'empathie, je la comprends justement comme la bonne distance, et pas seulement comme de la sympathie sincère à l'égard de l'autre. L'empathie, ce n'est pas d'être pris dans la problématique de la personne. C'est d'être proche sans être collé. Pour éviter une trop grande proximité affective, il me paraît nécessaire de rester dans un cadre liturgique clair, qu'il s'agisse de la prière, de la bénédiction ou de l'onction. Beaucoup d'affectivité peut s'exprimer dans ce cadre liturgique, mais le cadre précisément évite l'ambiguïté. Je pense que dans le fait de poser ses mains sur la tête de quelqu'un pour le bénir ou de déposer de l'huile parfumée sur son front, il y a quelque chose de très affectif, de très tendre. Et la compassion, c'est d'être touché par la souffrance de la personne.

FD : comment abordes-tu la question de l'équilibre entre compétences théologiques et compétences psychologiques ? Utilises-tu une méthode psychologique spécifique ?

DP : dans mes lectures, je me sens plus près de Jung que de Freud. Rogers, c'était le phare dans les années 70. Mais en fait, j'avoue que j'essaye aussi de faire confiance à mon instinct et je n'applique pas une méthode qui infléchirait les entretiens dans une direction précise, je ne plaque pas un schéma théorique sur ma manière de vivre les entretiens.

FD : quelle théologie sous-tend ton travail ?

DP : c'est une double conviction. Que Dieu qui est au-delà de tout, donc qui maintient une certaine distance par rapport à l'homme, s'incarne. Lui non plus ne veut pas se contenter d'être un observateur. C'est donc la conviction que Dieu habite l'individu qui est en face de moi. Je n'ai pas à apporter Dieu; Dieu est là, il m'a précédé. Si on l'écoute, il va s'exprimer au travers de cette personne. Et je n'ai donc pas à parler pour apporter Dieu, j'ai à écouter pour entendre Dieu parler, à sa façon, au travers d'une personne. Sur le modèle de la trinité, on peut dire que même s'il s'agit à la Margelle d'un entretien individuel, ce n'est pas un tête-à-tête entre deux personnes, mais il y a toujours une troisième personne qui est exprimée ici par cette croix qui occupe l'une des places autour de la petite table de notre local. Cela se joue entre trois, ce n'est pas duel; et ça, je crois que c'est une grande différence d'avec la psychologie : cette troisième personne qui est là et qui joue son rôle sans nous enlever notre liberté.

4. Débat avec deux positions contemporaines sur l'entretien pastoral

Pour préciser la spécificité de l'accompagnement spirituel, j'aimerais entrer maintenant en débat avec la position de Hans Van der Geest¹⁶ à propos de l'accompagnement pastoral. Son livre restitue 27 accompagnements pastoraux qui ont en commun le fait d'être des visites pastorales au sens classique du terme, c'est-à-dire des entretiens dont l'initiative a été prise par la pasteur et non pas par le "visité"¹⁷. Je le souligne pour préciser d'emblée que ma perspective sera différente, puisque, comme on l'a vu dans l'interview de Denis Perret, la nature du *cadre* des entretiens vécus à la Margelle est fondamentalement différente. Van der Geest ne présente pas ces accompagnements réussis comme des modèles à reprendre tels quels : "L'accompagnement pastoral est toujours une relation vivante entre deux personnes particulières et uniques."¹⁸

Il distingue le sens large du sens restreint que l'on peut donner à l'accompagnement. Il peut être conçu comme "toute forme d'écoute, de sympathie, de compréhension, de réconfort et de consolation qu'une personne offre à autrui."¹⁹ Il ressortit alors à une attitude faite d'humanité et de cordialité, d'attention et de compassion; cette disponibilité à l'entraide et aux soucis d'autrui est en fin de compte l'attitude attendue de tous les métiers de la personne (assistants sociaux, psychologues, médecins, pasteurs, etc.). Au sens restreint, l'accompagnement pastoral se définit, selon Van der Geest, à la fois par un *mandat* ecclésial et par un *comportement* particulièrement attentif. Le mandat et le comportement sont à penser dialectiquement, comme inséparables et non assimilables l'un à l'autre.

Eduard Thurneysen²⁰ définissait l'accompagnement pastoral en fonction des images que le pasteur porte en lui, de ses idéaux et de ses buts; il partait donc de la vision que le visiteur a de la visite. Van der Geest propose d'inverser la perspective : c'est au destinataire de définir que la rencontre est un accompagnement pastoral. Des procès-verbaux d'entretiens, il se dégage que les destinataires considèrent la pastoralité d'un entretien à partir du mandat ecclésial du visiteur et du contenu spirituel de l'entretien. Parfois, le mandat du visiteur est suffisant pour donner à l'entretien un caractère spirituel et donc pour définir l'entretien comme pastoral. Parfois, c'est le contenu explicitement relié à la foi qui définit, pour le destinataire, le caractère spirituel de la rencontre. Le mandat ecclésial offre un cadre à la rencontre et situe son but, car les images et les attentes suscitées par la venue d'un individu mandaté par l'Eglise ont toutes, malgré leur

¹⁶ VAN DER GEEST Hans, *Entretiens en tête-à-tête. Exemples d'accompagnement pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1989. Guy Jaillet, le traducteur de l'ouvrage, a choisi de traduire *Seelsorge* par accompagnement; l'adjectif pastoral indique le type d'accompagnement marqué par le cadre où il est vécu, c'est-à-dire la communauté chrétienne dont Jésus-Christ est le Seigneur, le grand pasteur. La "pastoralité" de l'accompagnement renvoie fondamentalement au fait qu'il s'agit d'un accompagnement à dimension spirituelle.

¹⁷ Van der Geest parle de "visiteur" et de "visité" et Hubert Auque d'"écoutant" et d'"écouté" pour décrire les acteurs de l'entretien. Pour ma part, je parlerai indifféremment d'"accompagnant" et d'"accompagné" ou d'"écoutant" et d'"écouté".

¹⁸ VAN DER GEEST Hans, *ibid.*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 259.

²⁰ THURNEYSEN Eduard, *La doctrine de la cure d'âme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1958.

diversité, une "dimension spirituelle"²¹ balisée par trois notions : Dieu, la foi et l'Eglise. Autrement dit, elles sont toutes en lien avec les questions du sens de la vie et de la transcendance, elles expriment toutes une préoccupation existentielle ultime.

La seconde donnée qui détermine l'attitude du visité, c'est le comportement du visiteur. Ce qui donne à l'accompagnement pastoral son caractère spécifique, ce n'est pas tellement le prestige social et l'autorité attachés à la personne du pasteur, mais c'est qu'il renvoie à la dimension spirituelle. Van der Geest relève que la tradition protestante a beaucoup insisté sur le sacerdoce universel des croyants mais que, dans l'esprit des gens, la spécificité du pasteur reste évidente. Le rôle des clercs a un "caractère archétypique" : "Ce fait a également une signification théologique : la personnification de la dimension spirituelle est souvent ressentie comme la «personnification» de l'amour de Dieu."²² Cela met en évidence le lien étroit entre le mandat et la personne qui l'accomplit. J'en déduis que dans le cadre de la Margelle, la pastoralité clairement définie de ce lieu justifie que l'on privilégie l'écoute. L'écouter n'a nul besoin d'injecter explicitement des éléments spirituels : le cadre spirituel est en quelque sorte présupposé et permet à l'écouter d'aborder lui-même, avec ses propres mots, les questions ultimes de l'existence. Etre présent à l'autre peut parfois se traduire justement par une absence de référence explicite à la Bible ou à Dieu. Dans le cas des visites traditionnelles, le mandat ecclésial peut aussi jouer un rôle négatif et fermer certaines portes. Le risque est moindre à la Margelle, puisque c'est l'écouter qui prend la responsabilité de la démarche.

La simple présence d'un visiteur peut déjà avoir un effet bénéfique sur la personne visitée. Mais l'accompagnement pastoral exige un second élément : le comportement adéquat du visiteur. "Le mot «attention» me semble être le terme qui caractérise le mieux le comportement adéquat du visiteur."²³ S'appuyant sur Rogers²⁴, Van der Geest dégage trois caractéristiques de cette attention à l'autre : l'intérêt et le respect pour l'individualité d'autrui, le fait de rejoindre l'autre dans son monde de représentations et l'authenticité du comportement de l'accompagnant.

- Selon Van der Geest, le visiteur d'Eglise doit prendre franchement *l'initiative* de l'entretien : "Les médecins, avocats et psychothérapeutes attendent que leur clientèle vienne à eux. Ils ne se rendent au domicile des gens que sur demande. La plupart du temps, les pasteurs viennent de leur propre initiative. Cette démarche a un sens profond."²⁵ C'est pour lui une manière de montrer de l'intérêt pour l'autre et c'est cela qui constitue la plus grande différence entre l'accompagnement pastoral et la psychothérapie ou d'autres types de relations d'aide. En prenant l'initiative, le pasteur témoigne de son "engagement chrétien", et cette initiative fait écho à celle de Dieu qui veut sauver les hommes. Le fondement théologique de l'initiative repose sur l'élection divine et la grâce prévenante de Dieu.
- Selon Van der Geest, le visiteur d'Eglise doit rejoindre le visité dans son monde; autrement dit, il doit faire preuve d'*empathie* à son égard : "Dans tout contact humain

²¹ VAN DER GEEST Hans, *op. cit.*, p. 262.

²² *Ibid.*, p. 265.

²³ *Ibid.*, p. 267.

²⁴ ROGERS Carl, *Le développement de la personne*, Dunod, Paris, 1968. Van der Geest défend une définition large du terme empathie qui lui vient de Rogers (être empathique = *sich einfühlen*).

²⁵ VAN DER GEEST Hans, *ibid.*, p. 270.

profond, l'empathie est certainement le plus sûr chemin pour parvenir à une vraie rencontre. Celui qui comprend en allant à la rencontre d'autrui, participe intérieurement à l'entretien et accueille au niveau de ses sentiments, ce que son vis-à-vis lui communique, comme si c'était quelque chose qui lui arrivait à lui-même. Il se centre totalement sur l'autre, essayant d'imaginer sa situation de l'intérieur. Celui-ci se sent alors compris et pris au sérieux. L'empathie est l'expression d'une disposition intérieure du visiteur qui, lorsqu'elle est offerte, permet à beaucoup de personnes d'affronter vraiment des situations difficiles dans toute leur gravité et de traverser de grandes souffrances en toute conscience. C'est uniquement au moment où, intérieurement, ils ne se sentent plus seuls, qu'ils ont le courage de regarder leur détresse en face."²⁶ Théologiquement, l'empathie est à l'image de la sollicitude de Dieu, telle qu'elle se révèle dans l'attitude du Christ qui rencontre les individus dans les mondes qui sont les leurs.

- Etre attentif à l'autre ne signifie pas que l'on doive négliger l'attention à soi-même. D'où l'importance aux yeux de Van der Geest de sa propre *authenticité*. Il s'agit donc là de la question de la congruence, c'est-à-dire de la cohérence entre son comportement et son ressenti, entre ses actes et ses sentiments. Cette authenticité du visiteur est fondamentale, car dans la mesure où elle se traduit ou se trahit par des signes non-verbaux, elle est souvent ressentie par le visité et influe donc sur sa manière de vivre l'entretien. "Plus le visiteur se comporte de manière humaine, spontanée et normale, plus on ressent en lui la dimension spirituelle."²⁷ Théologiquement, Van der Geest interprète l'authenticité comme la capacité du visiteur de "laisser le champ libre au Saint-Esprit pour qu'il fasse ce que lui seul peut faire. Telle est la signification théologique de l'authenticité dans l'accompagnement pastoral."²⁸

Si ces trois caractéristiques sont respectées, il y a des chances pour que la foi devienne véritablement le sujet de l'entretien pastoral et que le ministère d'accompagnement se traduise en ministère d'espérance.

Van der Geest offre, à mon avis, une approche bien fondée de l'entretien pastoral. Mais je prends quelque distance avec lui sur certains points. Ainsi, pour décrire le travail effectué à la Margelle, je préfère parler d'accompagnement spirituel que d'accompagnement pastoral. En fait, ce dernier terme me semble englober une pluralité d'interventions pastorales possibles (sociale, catéchétique, liturgique), alors que l'accompagnement spirituel se caractérise par une attention particulière aux questions du sens de la vie. C'est bien sûr l'individu dans sa globalité qui est rencontré; en ce sens, l'accompagnement spirituel est pour moi diaconie de l'autre (Levinas), attention portée au caractère unique de son existence. Sur ce point, Van der Geest voit deux dangers : celui de perdre son identité et son rôle spécifique et celui d'assimiler l'accompagnement pastoral à de l'aide apportée à autrui, ce qui reviendrait à confondre le mandat du visiteur ecclésial avec celui du psychothérapeute. Si l'on insiste sur la nécessité de la proclamation de la Parole comme spécificité de l'accompagnement pastoral, c'est-à-dire

²⁶ VAN DER GEEST Hans, *op. cit.*, p. 273.

²⁷ *Ibid.*, p. 277.

²⁸ *Id.*

sur son caractère kérygmatic, alors il y a un danger que le visité ne se sente pas pris au sérieux. Van der Geest défend un accompagnement pastoral conçu comme *communion*, car la vision diaconale et kérygmatic "ont tendance à restreindre le champ de l'accompagnement pastoral."²⁹ Je le suis entièrement sur ce point : l'accompagnement et l'écoute spirituels sont communion avec l'écouté, entrée avec lui dans une communauté de vie. Mais je maintiens la dimension diaconale de l'écoute et de l'accompagnement, non pas au sens social mais au sens levinassien du terme, c'est-à-dire comme service pour l'autre, asymétrie éthique où l'autre est plus élevé, où il est saint de par la souffrance que son visage exprime. Je prends mes distances par rapport à Van der Geest sur la question de l'initiative. Ce n'est pas renier la sollicitude de Dieu que de laisser à l'autre l'initiative. En dehors du fait que ce type de démarche correspond mieux à la manière individualiste de vivre une démarche religieuse personnelle aujourd'hui, il souligne aussi la part de responsabilité de l'être humain dans la rencontre de la foi.

Sur la seconde caractéristique de l'empathie, je rejoins beaucoup plus nettement Van der Geest. Dans la mesure où il s'agit d'une technique non-directive, centrée sur la personne écoutée, elle reflète l'éthique de la Margelle qui cherche à offrir un accompagnement plutôt qu'une direction spirituelle. L'empathie implique d'autre part une attitude de non-jugement : elle consiste à mettre ses a priori dogmatiques et ses critères moraux de côté pour entendre l'interpellation du visage de l'autre qui me crie sa souffrance. Si ce mode d'approche de l'autre peut faire courir le risque à l'accompagnant de renier ses propres convictions, il m'apparaît toutefois comme un risque à courir courageusement parce que le "gain" éthique est inestimable : en me laissant émouvoir par la souffrance d'autrui, je reconnais sa sainteté. Mais l'empathie exprime bien la spécificité du travail de la Margelle pour une autre raison : elle est une faculté humaine fondamentale, et le pasteur ou le psychologue ne font finalement que la travailler pour tenter de l'amplifier méthodiquement. En ce sens, toute l'Eglise est appelée en tant que communauté à l'empathie vis-à-vis des individus. L'empathie revient à se comporter avec humanité, à accomplir des gestes de bonté qui peuvent relever l'autre et l'aider à survivre à une épreuve douloureuse. Cette capacité à écouter la souffrance de l'autre et à l'accueillir nécessite une grande disponibilité et une grande force intérieure. Je suis même persuadé qu'il faut s'être soi-même confronté à sa propre souffrance et avoir pris conscience de ses limites face à elle pour éviter de se dérober à celle que l'autre me communique. Sinon, l'accompagnant risque de laisser sa propre angoisse prendre le dessus et de se sentir l'otage de l'autre.

Enfin, au sujet de l'authenticité, j'y vois pour l'écouté l'invitation à ne pas porter de masque et à rencontrer le visage de l'autre dans sa nudité (Levinas). Cette double invitation conduit à préserver l'individualité des partenaires du dialogue. Au-delà de l'importance de la cohérence entre intériorité et extériorité, l'authenticité signifie aussi chaleur et cordialité. Il faut bien sûr veiller à maintenir une juste distance entre écoutant et écouté, mais lorsque la distance devient un principe de défense et, partant, une attitude fondamentale, alors elle révèle une incapacité à se donner à autrui. Dans un contexte où l'individualisme égoïste suscite le sentiment de froideur et d'indifférence, la chaleur et la non-indifférence sont des éléments indispensables de l'accompagnement spirituel.

²⁹ VAN DER GEEST Hans, *op. cit.*, p. 272.

Hubert Auque part lui du constat des carences relationnelles suscitées par "nos modes de vie, et spécifiquement urbains, [qui] ne nous permettent guère d'user de l'expression verbale personnelle."³⁰ Partant du besoin humain de dire et de se dire, de la recherche existentielle d'un sens au travers de l'expression de soi, il constate d'autre part que c'est souvent chez le seul psychiatre que l'on recherche un tel lieu d'expression de soi, alors que l'Eglise recèle en la matière un savoir-faire et un savoir-être séculaires. Se référant aux travaux sociologiques de Jean-Paul Willaime³¹, Auque met en évidence que l'écoute pastorale est l'une des valeurs les plus demandées dans le marché religieux actuel. Auque appelle donc l'Eglise à investir dans une formation sérieuse pour acquérir de nouvelles compétences dans l'écoute et l'entretien pastoral. L'Evangile invite en effet à une attention à l'autre et il faut se donner les moyens pastoraux de la bien vivre : "le temps du bricolage relationnel doit s'achever."³² L'écouter doit ainsi se former et une bonne manière de le faire est d'être soi-même un parlant, d'être soi-même suivi et accompagné par un autre écoutant, principe qui, comme on l'a vu, a été retenu à la Margelle.

Auque se rapproche de la compréhension du travail effectué à la Margelle en définissant l'"entretien pastoral" comme "l'écoute et l'accompagnement d'un chrétien par un chrétien formé à cette pratique."³³ Comme Van der Geest, il cherche à tracer les limites de l'entretien pastoral et à en dégager les spécificités par rapport aux approches psychothérapeutiques et psychiatriques. Pour ce faire, Auque renonce au terme de cure d'âme, car écouter signifie renoncer à vouloir guérir : mettre en évidence le caractère thérapeutique d'un accompagnement, c'est orienter l'entretien vers la recherche d'un résultat mesurable, ce qui n'est de loin pas toujours possible. Le pasteur d'aujourd'hui est bien plus l'accompagnant d'une démarche choisie par l'individu qu'un directeur spirituel³⁴. En effet, Thurneysen considérait la cure d'âme comme une guidance spirituelle visant à incorporer ou à réincorporer l'individu à la communauté; il se montrait ainsi plus préoccupé par le devenir communautaire que par l'individu. Pour Auque, "pas question en effet de guider et encore moins d'incorporer, mais plutôt d'accompagner et de ... désincorporer, car c'est bien souvent le poids d'une «croyance» en l'institution religieuse qui pèse sur le rapport du sujet à Dieu."³⁵ Cette remarque me semble très pertinente et j'ai pu souvent vérifier à la Margelle que l'institution ne jouait pas toujours son rôle de *religare*, de relier le sujet et Dieu, mais au contraire constituait un obstacle. Je suis donc tout à fait Auque lorsqu'il préconise un "effacement temporel de l'institution ecclésiale afin que le sujet puisse se situer face à Dieu hors de l'inscription religieuse : *Délié pour mieux relier*."³⁶ Il fait aussi remarquer qu'une blessure ou une souffrance fait souvent régresser affectivement l'individu. Il revient sur l'époque fondatrice de sa foi ou de sa non foi; il revient donc aussi au rapport qu'il se souvient avoir entretenu avec l'institution puisque la perception de Dieu ou de l'Eglise

³⁰ AUQUE Hubert, *Je parle, un autre m'écoute. L'entretien pastoral*, Genève, Labor et Fides (coll. Entrée libre), 2000, p. 6.

³¹ WILLAIME Jean-Paul, *Profession : pasteur*, Genève, Labor et Fides, 1986.

³² AUQUE Hubert, *ibid.*, p. 11.

³³ *Ibid.*, pp. 7-8.

³⁴ Auque prend ses distances, comme Van der Geest, face à la position classique de THURNEYSSEN Eduard, *Doctrine de la cure d'âme* de 1958, Neuchâtel / Paris, Delachaux et Niestlé, 1958.

³⁵ AUQUE Hubert, *ibid.*, pp. 17-18.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

remonte souvent à l'enfance : "Cette époque où s'enracine le croire est souvent à l'origine de plusieurs malentendus, d'orientations à réinterroger."³⁷ En ce sens, la Margelle s'offre comme un lieu de relecture (*relegere*) de ces images, comme un cadre où de vieilles questions et des doutes lancinants liés à la foi peuvent s'exprimer.

Il développe moins la théorie du mandat ecclésial que ne le fait Van der Geest, mais souligne l'importance du cadre dans lequel s'inscrit l'entretien pastoral : le pasteur est un "écoutant-institutionnel" alors que le psychothérapeute est un "écoutant-travailleur-libéral"³⁸. Ce cadre implique que l'entretien ne se conçoit pas comme un simple dialogue entre deux personnes, mais que la présence de Dieu est présupposée au cœur de la rencontre. L'écoutant est le tiers qui permet au Je de l'écouté de renouer le dialogue avec le Tu de Dieu. Par rapport à Levinas, la syntaxe est ainsi bouleversée : Dieu n'est plus le Il mais le Tu; et le Il qui donne sens au dialogue est assumé par l'écoutant. Le but de tout entretien est de relier l'individu à Dieu en prêtant une attention toute particulière à l'équilibre entre le travail du dire et de l'écoute. Pour atteindre ce but, il s'agit donc de rester ouvert aux images de Dieu que l'autre porte en lui.

Je suis Auque lorsqu'il relève que le choix du lieu n'est pas neutre³⁹. La Margelle offre l'avantage d'être un lieu non marqué ecclésialement : il peut devenir le lieu de l'écouté autant que celui de l'écoutant. Contre Van der Geest⁴⁰ qui prétend que la consultation et le rendez-vous sont étrangers à l'entretien pastoral parce que celui-ci devrait faire partie du quotidien, j'estime avec Auque que choisir un temps et un lieu pour se dire, c'est justement sortir du quotidien. De plus, pour écouter avec attention ce qui se dit, il faut créer des conditions favorables. Il ne faut bien sûr pas négliger le caractère libre, spontané et inattendu que peut avoir un entretien pastoral, mais il ne s'agit pas d'en faire une règle comme Van der Geest semble vouloir le faire.

Par contre, je suis plus critique face à la position catégorique de Auque concernant la distance nécessaire entre l'écoutant et l'écouté, position critique à l'égard de Van der Geest⁴¹ et qu'il justifie bizarrement avec Mt 10, 34-35. Il faut bien sûr éviter toute tentation fusionnelle : l'écoutant doit laisser évoluer la conviction de l'autre et non pas se noyer en elle. Mais insister à ce point sur la séparation nécessaire entre écoutant et écouté et souligner autant qu'écouter ne se limite pas à la compassion laisse supposer que Auque réfléchit à la relation éthique qui se noue dans un entretien plus du point de vue de l'écoutant que de celui de l'écouté. Il ne me semble pas cohérent de négliger une part de connivence entre les partenaires du dialogue. Les gestes de bonté, la non-indifférence, la sensibilité à la souffrance de l'autre, tout cela me semble faire partie intégrante du travail d'écoute et d'accompagnement spirituel parce que, au-delà des mots,

³⁷ AUQUE Hubert, *op. cit.*, p. 57.

³⁸ *Ibid.*, p. 18.

³⁹ Auque passe en revue différents types d'entretiens pastoraux. Je ne m'intéresse pas ici à l'entretien au cours d'une visite rendue au domicile d'un paroissien, visite qui n'a souvent qu'une visée pratique, à savoir préparer un acte ecclésiastique. Je préfère me concentrer sur ce que Auque dit des entretiens menés loin des "lieux-repères habituels." (p. 35) L'importance du lieu est capitale même si le but est toujours d'écouter non pas ce qui est dit, mais ce qui tente de s'exprimer; aller "parler hors de chez soi, de son cadre de vie, à quelqu'un qui n'est ni un ami ni un familier, introduit une dynamique dirigée vers du nouveau." (p. 39)

⁴⁰ VAN DER GEEST Hans, *op. cit.* p. 24.

⁴¹ AUQUE Hubert, *ibid.*, pp. 29-30 : "Compréhension et compassion menant à la communion semblent être le trépiéd qui sert la méthode de Van der Geest."

cela dit Dieu autrement. Je me retrouve donc plus dans la position de Van der Geest qui insiste beaucoup sur le moment de communion que représente pour l'écouté le fait d'avoir pu s'exprimer face à une personne qui lui prête attention.

Je conclus en soulignant l'importance qu'accorde Auque à la question de la formation, question qui me semble majeure du point de vue institutionnel. Auque entend par formation non pas seulement l'acquisition d'un savoir, mais surtout la mise à l'épreuve des connaissances fondamentales, celle de Dieu et celle de soi-même. Le début de toute formation consiste donc à comprendre d'où vient sa volonté d'être un écoutant dans le but de clarifier l'articulation entre sa vocation et sa qualification à l'accomplir. Ce travail personnel sur soi se traduit à la Margelle par la nécessité d'être accompagné par un collègue et par l'obligation de participer à la supervision de groupe pour apprendre à "écouter l'écoute de l'écoutant".⁴² Actuellement, il n'existe en francophonie qu'une seule filière de formation "ecclésiale" : le *Clinical Pastoral Training* (C.P.T.), ce qui est trop peu. Il faut bien sûr rester ouvert aux autres offres séculières (la psychanalyse freudienne, la *gestalt-thérapie*, l'approche systémique, la méthode rogéienne de reformulation et de non-directivité, etc.). Auque reconnaît l'influence du freudisme sur sa propre conception de l'entretien pastoral. Mais il fait une remarque très pertinente en affirmant que pour "se servir d'une méthode, il convient que son utilisateur ait délaissé la fascination qu'elle a pu exercer sur lui, tout comme il ait renoncé à la dette envers elle, celle qui consiste à servir la méthode avec gratitude."⁴³ Cela me semble néanmoins contradictoire avec le fait qu'il considère que la psychanalyse est incontournable pour accomplir un travail d'écoute⁴⁴.

Pour ma part, je considère la logothérapie comme une méthode psychothérapeutique plus adéquate par rapport au travail de la Margelle. C'est ce que je veux défendre maintenant.

5. La logothérapie comme approche psychologique de l'accompagnement spirituel

"En un temps où les Dix Commandements semblent à beaucoup de gens avoir perdu leur validité inconditionnelle, l'homme doit apprendre à écouter les dix mille commandements impliqués dans les *dix mille* situations concrètes dont est constituée la vie."⁴⁵

L'interview de Denis Perret et le débat engagé avec Van der Geest et Auque ont mis en évidence la question de la spécificité pastorale de l'accompagnement spirituel à la Margelle : il s'agit de ne pas se prendre pour un psychologue, tout en revendiquant des compétences dans la relation d'aide et en affirmant qu'il n'y a pas de monopole sur les

⁴² AUQUE Hubert, *op. cit.*, p. 65.

⁴³ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵ FRANKL Viktor, "Le vide existentiel : un défi à la psychiatrie", in : *Un psychiatre déporté témoin*, Lyon, Editions du Chalet, 1973, p. 173.

choses humaines touchant à l'intériorité ! La spécificité de l'accompagnement spirituel par rapport au psychologique se situe plus au niveau du contenu et du contexte qu'à celui de la méthode. On peut très bien s'inspirer de méthodes psychologiques, mais il ne serait pas juste de les reprendre telles quelles sans tenir compte du contexte et du contenu spécifique de l'accompagnement spirituel. Il faut par conséquent repérer les différences dans la manière d'appliquer les méthodes, mais pas nécessairement dans les méthodes elles-mêmes. Je pars ici du présupposé que l'accompagnement spirituel, même si ce n'est pas son but ultime, peut avoir des effets thérapeutiques en ce sens qu'il peut permettre à un individu de se "sentir mieux". La théologie comme la psychologie et la philosophie peuvent prétendre éclairer l'intériorité de l'être humain; et distinguer la spécificité de chaque approche ne signifie pas les compartimenter en les isolant les unes des autres.

C'est avec le même présupposé favorable à l'interdisciplinarité que le psychiatre autrichien Viktor Frankl⁴⁶ (1905-1997) présente sa méthode de la logothérapie. Il la rapproche d'emblée de l'analyse existentielle moderne et la fait reposer sur trois piliers qui sont autant de convictions anthropologiques : la libre volonté de l'individu, sa volonté de donner un sens à son existence et le sens inconditionnel de la vie. Le terme de logothérapie est à comprendre en fonction de l'étymologie du mot grec *logos* qui signifie "raison". Frankl élabore cette méthode psychothérapeutique en se basant sur son expérience dans les camps de concentration nazis où est née la question-clé de la logothérapie : comment continuer à croire que la vie a un sens, que la vie vaut la peine d'être vécue et qu'il y a de bonnes *raisons* de (sur)vivre, alors que les conditions même de la vie sont inhumaines, marquées qu'elles sont par la haine et la violence les plus absolues ? Selon Frankl, l'être humain n'est pas tant à la recherche du bonheur, mais bien plutôt en quête d'une raison d'être heureux. Il considère comme Bettelheim que l'expérience du *Lager* est riche d'enseignement pour les sociétés de masse occidentales où règne selon lui un grand vide existentiel. Au XX^e siècle, les individus lui semblent avoir perdu quelques instincts fondamentaux, mais surtout les traditions qui structuraient auparavant leurs comportements. Ils sont ainsi mis en demeure de faire des choix de plus en plus personnels, de trouver des solutions de plus en plus individualisées à leurs problèmes existentiels. Ce report de la responsabilité existentielle sur le seul individu comporte, selon Frankl, un double risque : celui du conformisme qui consiste à imiter les autres en se conformant aux modèles idéologiquement prédominants pour échapper à la responsabilité de découvrir par soi-même une raison de vivre personnelle; et celui du totalitarisme qui consiste à se conformer aux désirs des autres, perdant ainsi la liberté fondamentale qui structure l'individualité humaine. Le vide existentiel se rapproche du sentiment d'ennui, de la "fatigue d'être soi"⁴⁷, et il explique en partie des phénomènes comme la toxicomanie, le "succès" de la dépression et la montée de l'agressivité. Le vide existentiel suscite en effet un besoin de compenser ce vide et c'est souvent dans la recherche d'un pouvoir sur soi, dans celle du plaisir immédiat ou encore dans la fuite effrénée dans la consommation que ce besoin de compensation se traduit.

Frankl met en rapport le vide existentiel avec le nihilisme qu'il compare à une névrose collective moderne et qu'il comprend comme une doctrine qui nie toute valeur à l'être. Il

⁴⁶ FRANKL Viktor, *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, Montréal, Les Editions de l'Homme, 1988 (1^{ère} parution en 1946). Dans cet ouvrage, la partie consacrée à l'expérience de Frankl au *Lager* correspond au contenu du livre de Frankl cité ci-dessus : *Un psychiatre déporté témoigne*.

⁴⁷ EHRENBERG Alain, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

le rapproche également des théories déterministes des sciences humaines qui prétendent que l'être humain est uniquement le produit des conditions biologiques, sociologiques et psychologiques ainsi que de son hérédité et de son environnement. Frankl rejette radicalement ces théories, car il estime qu'elles favorisent le fatalisme névrotique et par là même nient la liberté humaine. L'individu est bien sûr influencé par son milieu et sa liberté est limitée; mais il demeure fondamentalement libre de prendre position à l'égard des conditions qui l'entourent. Sa liberté fondamentale est liberté de changer et elle se traduit par sa capacité de choisir son destin : l'individu est responsable de ce qu'il devient, dans les limites de ses dons naturels. Sur cette base, Frankl défend une vision dialectique de l'être humain tendu entre sa responsabilité et sa liberté : "(...) la liberté n'est pas tout. Elle ne représente en fait que l'aspect négatif d'un phénomène global dont l'aspect positif est la responsabilité. En outre, elle risque de devenir arbitraire si elle n'est pas exercée avec responsabilité. Voilà pourquoi je propose que soit érigée, sur la côte ouest des Etats-Unis, une statue de la Responsabilité qui fera pendant à la statue de la Liberté de la côte est."⁴⁸

La logothérapie s'intéresse donc à la raison de vivre de l'individu ainsi qu'à ses efforts pour en découvrir une; elle repose sur la conviction anthropologique que ces efforts constituent une force fondamentale de motivation chez l'être humain : "C'est ici que nous rencontrons le thème central de l'existentialisme : vivre c'est souffrir; survivre c'est trouver un sens à sa souffrance. Si la vie a un sens, il doit y avoir un sens à la souffrance et à la mort. Mais personne ne peut communiquer ce sens à quelqu'un d'autre. Chaque individu doit trouver sa propre réponse et assumer la responsabilité que cette réponse lui prescrit. S'il réussit, il continuera à évoluer en dépit de toutes les injustices qui lui sont faites.

Frankl reste optimiste quant à la capacité de l'humain de transcender sa situation, aussi terrible soit-elle. Son but est de "montrer au lecteur, à l'aide d'exemples concrets, que la vie a toujours un sens, même dans les circonstances les plus pénibles."⁴⁹ Mais cette raison de vivre n'a aucun caractère d'évidence. Frankl parle de "frustration existentielle" lorsqu'un homme ne parvient pas à la découvrir et cette frustration peut susciter ce qu'on appelle en logothérapie des "névroses noogéniques", c'est-à-dire des névroses *spirituelles* qui découlent de problèmes existentiels, problèmes qui constituent la dimension typiquement humaine de l'être. Frankl est convaincu que de nombreux problèmes existentiels qui se traduisent par des conflits intérieurs n'ont pas forcément une origine névrotique, de même que la souffrance n'est pas toujours pathologique. Autrement dit, la détresse existentielle n'est pas une maladie mentale et il n'y a aucune raison d'en avoir honte. Cette position justifie à mon sens la nécessité d'accompagner spirituellement des individus qui vivent de telles détresses, sans que pour cela une approche psychiatrique au sens analytique et freudien du terme se justifie. Le projet ecclésial de la Margelle répond ainsi à un besoin fondamental, car il y a chez nos contemporains plus de problèmes humains que de symptômes de névrose. La crise du religieux explique en partie le succès des psychiatres : on ne va plus consulter le pasteur, le prêtre, le rabbin ou l'imam; et pourtant, nombre de problèmes psychologiques ont une origine existentielle, et non pas névrotique. "La logothérapie s'éloigne de la psychanalyse dans la mesure où elle voit en l'homme un être qui cherche avant tout à

⁴⁸ FRANKL Viktor, *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, p. 136.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

donner un sens à sa vie plutôt qu'à satisfaire uniquement ses besoins et ses instincts, à réconcilier les demandes divergentes du ça, du moi et du sur-moi, ou à s'adapter à la société et à son environnement."⁵⁰ La logothérapie ne considère pas la tension intérieure d'un individu comme une maladie, mais au contraire comme indispensable à sa santé mentale. La tension existentielle entre ce qu'on a réalisé et ce qui reste à réaliser, entre ce qu'on est et ce qu'on devrait ou voudrait être constitue une force de transformation potentielle; elle place l'individu dans une dynamique de changement existentiel au cœur de laquelle la raison de vivre permet à l'individu de traverser des situations extrêmes. Cette tension intérieure est bien sûr la conséquence d'un conflit douloureux, mais elle est reliée au besoin de sens, c'est-à-dire au besoin de signification et d'orientation de l'être humain, besoin que Frankl n'hésite pas à interpréter comme *vocation* existentielle. Il en résulte que le but de la logothérapie n'est pas de résoudre la tension intérieure de l'individu pour faire accéder celui-ci à un état homéostatique. Bien au contraire, elle vise à le placer dans une "nodynamique", c'est-à-dire dans une "dynamique existentielle dans un champ de tension polarisé où l'un des pôles représente un but à atteindre et l'autre la personne qui vise ce but."⁵¹

En lien avec l'individualisme, il s'avère que la raison de vivre joue le rôle de principe d'individuation chez l'être humain. Frankl estime en effet que la raison de vivre est chaque fois unique, qu'elle n'est révélée qu'à cet homme-ci dont le besoin existentiel n'est comparable à aucun autre. La vocation de chacun est unique; la manière de la réaliser également. Il ne s'agit donc pas de s'attacher au sens de la vie en général, mais au sens potentiel de chaque situation de l'existence. La raison de vivre est par excellence individuelle, ce qui doit nous inviter en logothérapie à refuser toute approche généraliste pour privilégier au contraire ce que j'appelle un individualisme éthique entre l'écouter et l'écouté. L'écouter doit rappeler à l'écouté que c'est à lui et à personne d'autre qu'est posée la question du sens et qu'en cette matière il est irremplaçable pour y répondre. "C'est pourquoi la logothérapie considère la responsabilité comme l'essence même de l'existence humaine."⁵² Sur le plan éthique, cette façon de voir implique à la fois un respect absolu de l'altérité de l'écouté de la part de l'écouter et une attention particulière, un intérêt puissant porté à cet individu en quête de réponse(s). C'est à l'écouté de choisir envers qui ou envers quoi il est responsable. L'écouter n'a pas à imposer ses valeurs, et ce principe est valable dans le cadre de la Margelle même si le but qui sous-tend le travail d'écoute et d'accompagnement spirituel est de rendre l'écouté conscient de sa posture existentielle devant Dieu pour qu'il en tire un sens nouveau dans sa situation particulière.

Frankl n'en déduit nullement un enfermement autistique de l'individu qui, parce qu'il doit répondre personnellement à la question du sens de sa vie, ne devrait le découvrir qu'en lui-même. La vie humaine n'est pas un système clos sur lui-même et il en résulte que la responsabilité face à sa propre vie conduit à rechercher son sens à l'extérieur, dans le monde des relations. C'est ici que se révèle une caractéristique de la logothérapie qui en fait, selon moi, une approche psychothérapeutique cohérente par rapport à l'individualisme éthique au sens que lui donne Levinas et que j'ai essayé de défendre dans ce travail : la capacité d'autotranscendance de l'existence humaine. La vie humaine

⁵⁰ FRANKL Viktor, *op. cit.*, p. 114.

⁵¹ *Ibid.*, p. 115.

⁵² *Ibid.*, p. 118.

est toujours orientée vers un autre que soi-même et Frankl va jusqu'à dire que plus on s'oublie plus on est humain. Paradoxalement, la transcendance de soi mène à la réalisation de soi ou, comme le dit Frankl, à l'"actualisation de soi".

Comment cette extériorité radicale conduit-elle à enrichir l'intériorité de l'individu ? Selon la logothérapie, on peut découvrir le sens de sa vie :

- à travers une œuvre ou une bonne action, et Frankl parle alors du sens de l'accomplissement qui permet de prolonger son être au-delà de soi, dans un "pour-autrui";
- en faisant l'expérience de quelqu'un ou de quelque chose, et il parle alors du sens de l'amour qui permet de découvrir l'autre comme autre;
- et enfin par son attitude envers une souffrance inévitable, et il parle alors du sens de la souffrance.

C'est sur cette dernière piste que Frankl est le plus explicite, ce qui n'a rien d'étonnant en fonction de sa propre expérience existentielle vécue au *Lager*. C'est également cette piste qui me semble la plus fructueuse en rapport avec le travail d'écoute et d'accompagnement de la Margelle où la plupart des gens viennent pour trouver un sens à leur souffrance particulière. "La souffrance cesse de faire mal au moment où elle prend une signification, comme la souffrance consécutive à un sacrifice. Elle devient alors un acte sacré."⁵³ Frankl ne veut pas dire par là que la souffrance est nécessaire pour donner un sens à la vie, mais que même au travers d'elle et si elle est inévitable, un sens peut être trouvé. Cette conviction est impliquée par la conception d'un monde "dans lequel la question du sens ultime de la souffrance humaine trouverait une réponse."⁵⁴ Ce sens dépasse l'humain, il est un "super-sens" et se trouve donc intimement lié à l'acceptation de l'incapacité à saisir totalement le sens inconditionnel de la vie et de la mort. En ce sens, la Margelle se révèle être un lieu d'activation des ressources spirituelles de l'individu qui se découvre, dans sa manière d'exister, défini "à la fois par une certaine puissance de moi sur moi, et par une certaine impuissance de moi par rapport à moi."⁵⁵

Ce qui est vrai du sens de la souffrance l'est également du sens de la mort. Le caractère transitoire de la vie implique que l'existence humaine se dit en termes de devenir. Dès lors, l'individu en devenir se trouve constamment confronté à des choix pour savoir s'il va ou non actualiser et réaliser ses potentialités. Sur ce point, la logothérapie de Frankl offre une manière très stimulante de concevoir le passé. Son enjeu consiste à valoriser le passé comme une richesse, comme un capital à exploiter : "Je dirais qu'«avoir été» est la forme la plus sûre d'être."⁵⁶ La logothérapie est une méthode *active* puisqu'elle consiste à

⁵³ FRANKL Viktor, *op. cit.*, pp. 121-122.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁵ WEIL Simone, *Du Temps* (1929), in : *Œuvres*, Paris, Quarto / Gallimard, 1999, p. 105.

⁵⁶ FRANKL Viktor, *ibid.*, p. 127. Frankl nomme "intention paradoxale" le procédé qui cherche à transformer une peur en un désir paradoxal. Pour l'expliquer, il donne l'exemple suivant : à un patient dont la peur de l'insomnie créait une hyper-intention de dormir qui finissait par le tenir éveillé, Frankl conseilla de rester éveillé le plus longtemps possible. "(...) l'hyper-intention de dormir, qui provient de l'appréhension du patient à cet égard, doit être remplacée par l'intention paradoxale de ne pas dormir, qui provoquera aussitôt le sommeil." (p. 132) Cet exemple démontre qu'il est possible d'aborder un problème autrement qu'en en recherchant les causes dans la petite enfance (freudisme) et que la clé du changement réside dans la capacité humaine de la transcendance de soi.

réactiver les richesses du passé pour en dégager des raisons de découvrir sa valeur propre et à aider l'écouter à prendre distance face à lui-même.

Croire à cette capacité d'autotranscendance et de changement, c'est pour Frankl défendre un "optimisme tragique", superbe expression qui me semble si pertinente pour décrire l'anthropologie qui sous-tend le travail d'écoute et d'accompagnement de la Margelle : rester optimiste quant à la capacité humaine de se transcender, de découvrir un sens alors même que l'absurdité des conditions de l'existence invite au désespoir, voilà ce qui permet de placer cette démarche sous le signe de la foi, de l'amour et de l'espérance. L'enjeu consiste à transformer la "triade tragique"⁵⁷ constituée par la souffrance, le sentiment de culpabilité et la mort en possibilités de sens. Lorsque Frankl parle d'*optimisme* dans une relation thérapeutique ou dans une relation d'aide, il souligne que ce qui compte, c'est de tirer le *meilleur* parti possible de chaque situation, d'*optimiser* ses potentialités humaines. Par expérience, Frankl sait pouvoir compter sur l'aptitude humaine à transformer la souffrance en réalisation humaine, à trouver dans son sentiment de culpabilité l'occasion de s'améliorer et à agir de façon responsable face au caractère transitoire de la vie. Il y a pour lui un certain héroïsme, et même une sainteté, dans le fait d'assumer dignement une souffrance et de la transcender pour en tirer du sens. Je partage ce sentiment et considère la Margelle comme un lieu ecclésial privilégié pour découvrir la sainteté de l'autre, c'est-à-dire son incomparable dignité d'être unique devant Dieu et l'unicité de son visage de souffrant. "Quant à la possibilité de trouver un sens à la souffrance, j'affirme que la vie possède un sens inconditionnel. Ce sens inconditionnel, toutefois, va de pair avec la valeur inconditionnelle de chaque personne. C'est cela qui garantit la qualité ineffable de la dignité humaine. Tout comme la vie conserve son sens dans n'importe quelles conditions, même les plus misérables, de même la valeur de chaque personne demeure parce qu'elle est fondée sur des réalisations passées et n'est pas dépendante de son utilité dans le présent."⁵⁸

⁵⁷ FRANKL Viktor, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 150.

L'Eglise des individus : conclusion

"La communauté authentique est la communauté humaine, c'est-à-dire, en bref, la communauté de personne à personne, la communauté dans laquelle on vient à soi par le don que l'on fait de soi à l'autre."

Rudolf Bultmann

Le sens de l'Eglise

Tout au long de ce parcours théologique, j'ai essayé de défendre la thèse que la foi chrétienne offre à l'individu contemporain les moyens d'assumer sa quête de sens dans la liberté et la responsabilité. Inspirée par Rudolf Bultmann, la théologie que j'ai essayé de défendre se donne pour tâche de faire connaître cette possibilité chrétienne de rattachement à "l'idéologie individualiste moderne" (Dumont) et de communication de l'Evangile en fonction de son destinataire, l'individu contemporain. Pour accomplir cette tâche, cette théologie doit paradoxalement souligner aussi l'opposition que marque la foi chrétienne au projet d'un sujet individuel tout-puissant qui pense trouver son propre fondement en lui-même. L'une des questions centrales de la modernité me semble être : comment me comprendre moi-même en tant qu'individu ? L'œuvre de Rudolf Bultmann est fructueuse pour y répondre et pour poser la question de savoir ce qu'implique le fait de choisir de vivre sa foi en individualiste. Elle offre le modèle d'une théologie qui ose prendre à bras le corps les questions liées aux nouvelles façons de croire. Elle allie le souci de dialoguer avec la culture où elle s'insère à celui d'interpréter les phénomènes qui s'y développent. Elle garde toujours en arrière-fond une conscience aiguë de sa tâche qui est de dire dans un langage compréhensible à l'homme d'aujourd'hui en quoi la foi chrétienne constitue une compréhension de l'individualité humaine riche et originale. Bultmann fait donc place à la fois aux composantes subjectives de la construction du sens "de l'intérieur", et à la dimension mystérieuse de cette quête qui se nourrit d'une dotation de sens "de l'extérieur". Il répond positivement à la volonté contemporaine d'une quête de sens entreprise par l'individu, tout en critiquant fermement l'hypertrophie de la subjectivité et tout en dénonçant comme péché la volonté de maîtriser et de conquérir le sens par soi-même. La défense de la dimension individuelle de la foi chez Bultmann ne conduit donc pas à baisser la garde contre le relativisme et le subjectivisme. Car chez lui, l'individualisme religieux a une dimension éthique qui reconnaît le caractère obligatoire des exigences morales et refuse l'enfermement en soi. Luther voyait dans la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements les signes extérieurs pour déterminer le lieu de l'Eglise. A cette expression classique, j'ai tenté non pas d'opposer mais d'adjoindre une autre dimension pour définir le *topos* de l'Eglise : dans l'intersubjectivité rendue possible par un lieu comme la Margelle, l'Eglise est présente comme espace de "proximité du prochain" (Levinas). Bettelheim et Frankl ont mis en évidence le fait que face à la question du sens de la vie, les sociétés occidentales technico-scientifiques paraissent mal outillées. Le haut niveau de vie matérielle, la revendication de la liberté individuelle et la responsabilité de construire par

soi-même son projet de vie sont des éléments qui signifient que l'individu a plus que jamais besoin d'une personnalité bien intégrée pour rechercher l'équilibre entre le soi et la société, entre l'individuel et le collectif. Le sentiment de son identité propre, la conviction d'être un individu unique, l'importance accordée à la réussite de ses relations de proximité, tout cela doit être pris en compte par l'Eglise. Celle-ci a sa carte à jouer particulièrement lorsqu'une crise advient et que la "survie" spirituelle de l'individu est en jeu, c'est-à-dire lorsque l'individu court le risque de perdre la raison essentielle de sa propre existence. A de tels individus divisés, l'Eglise se doit d'offrir un lieu pour rechercher une nouvelle liberté, un lieu pour constituer une individualité restaurée. Or, je crois que c'est dans l'intersubjectivité d'une relation de face-à-face, vécue dans la foi en la présence de Dieu au cœur même de cette relation, que cette restauration de la conscience de soi peut s'effectuer.

La philosophie de Levinas permet d'explorer cette dimension éthique du face-à-face. Elle contribue à s'interroger de manière critique sur des sentiments hélas fréquents chez nos contemporains : la "fatigue d'être soi" (Ehrenberg), le désabusement, l'indifférence à l'autre, le repli sur soi, le fait de percevoir le visage de l'autre comme porteur d'un regard de jugement, d'un regard menaçant qui dévisage. Le sentiment d'exister peut étouffer l'individu lorsque l'objet unique de sa pensée, c'est lui-même. Levinas rappelle aussi les ravages que l'indifférence au visage de l'autre peut entraîner, la violence larvée dont elle est porteuse. Ainsi, Levinas nous aide à dire Dieu autrement, c'est-à-dire à partir des relations humaines. La religion chrétienne, dans la tradition protestante particulièrement, est souvent perçue comme une spiritualité du savoir, une spiritualité intellectuelle. Il s'agit non pas de l'abandonner, mais de lui adjoindre la spiritualité de l'amour pour faire front à la déshumanisation toujours possible des rapports humains.

La philosophie de Levinas rappelle également l'importance de la dimension politique des idées et la nécessité d'institutions raisonnables pour assurer la liberté et la dignité humaine. En ce sens, l'Eglise n'endosse pas seulement la responsabilité de soigner les relations intersubjectives. Elle porte aussi la responsabilité sociale de rappeler le contrepoids que constitue l'éthique face à l'ordre politique. Mais, la critique de Levinas à l'encontre de l'Etat me semble aussi pouvoir s'appliquer à l'Eglise en tant qu'organisation : il faut se méfier de tout système qui se justifie en soi et affirmer inlassablement la nécessité de la responsabilité éthique individuelle au cœur de la relation intersubjective. C'est l'importance des rencontres face-à-face qui justifie la mise en place de structures qui leur permettent d'advenir. Si l'Eglise vit une crise institutionnelle majeure, c'est peut-être parce qu'elle est ressentie par nos contemporains comme une organisation et non pas comme une communauté. Or, là où les rapports humains sont régis par l'organisation, la confiance cesse d'être un lien d'homme à homme. Il faut donc rester attentif au fait qu'en consacrant autant de temps et d'énergie à développer l'organisation et à en revoir les structures, on risque de manquer de disponibilité pour rencontrer les individus en quête de spiritualité. Cela dit, je ne cherche pas à jouer la communauté comme espace de rencontres face-à-face contre l'Eglise en tant qu'institution. Ecclésiologiquement parlant, il s'agit, à la suite de Bultmann, de maintenir la dialectique entre l'Eglise comme réalité institutionnelle objective et l'Eglise comme communauté eschatologique inobjectivable, c'est-à-dire comme espace où vivre la rencontre de l'Autre dans l'amour. Tout en reconnaissant à l'organisation institutionnelle sa nécessité, il s'agit pourtant de rappeler le sens de l'Eglise qui est

d'exposer au monde le visage d'un Dieu qui veut se révéler au travers de la rencontre du visage des individus. Le sens de l'Eglise est d'incarner la présence au monde du Christ qui, justement, n'a cessé de rencontrer des individus face-à-face.

La Margelle constitue un projet ecclésial nouveau qui tient compte des demandes spirituelles de nos contemporains. L'individualisation du croire produit en effet un retournement du système de l'offre et de la demande dans le domaine religieux. Auparavant, les demandes étaient existentielles et les offres spirituelles; maintenant, ce sont les demandes qui sont spirituelles et les offres existentielles. Les demandes de spiritualité d'aujourd'hui rappellent donc que la quête spirituelle n'est pas morte chez l'individu contemporain, loin s'en faut. L'existence recèle toujours autant de mystères et la recherche d'un sens à sa vie, de même que la recherche de sa propre identité continuent de motiver la quête existentielle de l'homme moderne. Le lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle permet à ces recherches de sens et d'identité de s'exprimer, mais aussi de se confronter à l'altérité d'une parole et d'une présence : Parole de Dieu appelant l'individu à la liberté, présence du Christ ressuscité appelant à la responsabilité dans l'amour, présence aussi de l'Esprit qui révèle l'histoire d'un individu comme une histoire sainte.

La plupart des personnes accompagnées à la Margelle sont à la recherche d'un sens à donner aux blessures, aux peines, aux deuils et aux souffrances subies. Ils ne sont pas tant à la recherche du bonheur qu'à celle d'une raison de vivre avec et malgré leurs souffrances. En effet, les blessures ont le pouvoir de remettre en question leur identité et leur cohérence intérieure : ils sont des individus divisés, en guerre contre eux-mêmes, contre des prochains, contre Dieu dont ils ne comprennent plus le dessein et dont ils ne ressentent plus la présence. La Margelle s'offre comme un lieu d'Eglise où se redécouvrir bénéficiaire de la grâce justificante de Dieu, d'une grâce constitutive de son individualité. Elle s'offre comme espace où vivre ses divisions intérieures sous la grâce. Elle s'offre comme un lieu où reconstituer le sentiment de sa valeur unique devant Dieu.

Le religieux offre aux yeux de beaucoup une image déplorable : manque de convivialité et de chaleur, caractère impersonnel et autoritaire de messages trop intellectuels, assimilation au dogmatisme fanatique et à l'intolérance, inadéquation aux réalités les plus quotidiennes. Le projet ecclésial de la Margelle peut aussi offrir une autre image du religieux : non pas un religieux qui divise les hommes, mais un religieux qui leur permet de relire leur histoire personnelle à la lumière de la foi, de redécouvrir leur lien avec le Dieu de Jésus-Christ et de redynamiser leurs relations avec leurs prochains.

La Margelle est un lieu où la spiritualité vient au langage, où elle peut se dire au travers de paroles personnelles. Un lieu donc où la Parole est partagée, où elle circule, où elle va dans les deux sens : non pas seulement de l'Eglise à l'individu, mais aussi de l'individu à l'Eglise. La Margelle donne ainsi une autre image de l'Eglise : non pas une vision magistérielle, telle que la prédication peut par exemple la refléter, mais une vision diaconale d'une Eglise au service de ceux qui souffrent et qui recherchent un sens à leur existence devant Dieu, une Eglise qui s'offre comme "terminal relationnel" (Ehrenberg) pour permettre aux individus de reconstruire leur réseau relationnel avec Dieu, avec eux-mêmes et avec les autres. Le travail de la Margelle ne consiste ni à décharger les individus du souci de soi, ni à les surcharger d'analyses de soi, mais de les accompagner

dans leur constitution du soi. La Margelle permet par conséquent une herméneutique du soi.

Si l'être humain naît individu biologiquement, il est appelé à le *devenir* existentiellement. Pour devenir un individu, l'homme moderne a à sa disposition de multiples attitudes existentielles qui sont rivales. J'ai essayé de défendre l'hypothèse que c'est dans la sphère religieuse de l'existence que la notion d'individu prend tout son sens. L'individu est tel essentiellement dans son rapport à Dieu, et pas avec n'importe quel Dieu, mais avec le Dieu qui s'est incarné non pas dans l'humanité en tant qu'espèce, mais dans un individu, Jésus de Nazareth, celui dont les Evangiles rapportent qu'il a rencontré des individus face-à-face, chaque fois comme des êtres uniques, comme des prochains. La foi, c'est-à-dire la relation personnelle de l'individu avec le Dieu justifiant de Jésus-Christ, joue alors le rôle de principe d'individuation. Cette affirmation théologique basée sur le dogme de la justification par la foi permet de percevoir l'individualisme religieux positivement et non plus sous l'angle habituellement retenu, à savoir celui d'être le fossoyeur du christianisme dans la modernité. Mais j'ai aussi essayé de défendre l'inséparabilité entre la dimension théologique de l'individu et sa dimension éthique : l'être humain est individué par sa relation avec un Dieu qui appelle à l'amour. Or cet amour n'est précisément pas un amour abstrait pour l'humanité, mais un amour concret pour le prochain, c'est-à-dire pour cet individu-ci qui me regarde. Cette conjonction fondamentale entre la foi et l'amour vise à comprendre l'existence humaine comme une histoire sainte, comme une histoire au cœur de laquelle l'Esprit inscrit la dynamique de l'espérance. C'est cette théologie particulièrement soucieuse de l'individualité humaine que je veux maintenant résumer de manière trinitaire.

Le passé comme ressource : la liberté fondée par la foi en la grâce justifiante de Dieu

Dieu le Père appelle à une existence vécue sous le signe de la liberté. Le caractère religieux de l'individualisme protestant postule l'individualité de chaque être humain dans son rapport avec Dieu, et le caractère irréductiblement unique qu'il a au regard de ce dernier. Par la foi, l'être humain est accueilli, reconnu et aimé tel qu'il est, indépendamment de ses attributs, de ses mérites ou de ses actions. Il est ainsi libéré du souci de se faire valoir aux yeux de Dieu et acquiert également une certaine indépendance par rapport aux déterminations et aux jugements de valeurs du monde des hommes. Cette liberté nouvelle, reçue et non pas conquise, se traduit alors dans des gestes d'amour à l'égard du prochain, gestes qui ne sont plus conçus comme des devoirs moraux propres à assurer le salut, mais comme la réponse concrète à un salut déjà reçu par la foi. La plus grande liberté pour l'homme est donc le fruit d'un lâcher prise initial qui consiste à s'en remettre inconditionnellement à la grâce de Dieu. En se dessaisissant d'une liberté comprise comme autonomie, l'individu est pris paradoxalement dans une dynamique de libération. Devant Dieu, il ne met plus en avant sa liberté de choisir, de décider de manière souveraine du sens de son existence. Sa liberté ne précède pas sa relation à Dieu, mais en découle.

Si la Parole permet à l'individu de se découvrir *coram Deo* et l'invite à la décision personnelle de la foi, elle reste néanmoins une instance critique à laquelle la foi subjective doit se référer et se confronter. La foi n'est pas inscrite de manière immédiate

dans le cœur de l'homme, mais reste liée à l'Écriture et à son autorité extérieure et indépendante du bon vouloir subjectif, du sentiment intime de l'individu ou de sa conviction d'être habité par l'Esprit. La Parole est ce qui fonde le croyant, ce qui lui permet d'accéder à son statut de nouvelle créature, c'est-à-dire de sujet à la première personne (Vouga). C'est elle qui permet au croyant d'apprendre à désespérer de lui-même et à accepter d'être justifié par la seule grâce de Dieu.

Pour la Bible, Dieu est le Je qui permet à l'homme d'anticiper, par la foi, sur son Je véritable et de réaliser *hic et nunc*, dans l'instant de la décision libre, ce Je authentique. La Parole divine n'est pas une loi qui régirait le cosmos et à laquelle l'être humain pourrait se reporter rationnellement, mais l'interpellation par excellence de Dieu à l'adresse de l'individu, de Dieu qui agit dans l'histoire tout en lui étant transcendant. La réponse est du côté de l'homme et elle n'est pas de l'ordre de la raison, mais de la foi. Celle-ci exprime la volonté de l'homme de répondre "oui" à l'interpellation de Dieu, de se laisser libérer des déterminations du monde. Et ce "oui" individualise l'homme en ce sens qu'il lui permet de trouver son existence non pas dans le général, mais dans le *hic et nunc* de ses relations personnelles avec les autres qui sont, chaque fois, des événements uniques. La liberté n'est donc pas une qualité qui appartient à l'homme en tant qu'homme mais une possibilité qui est chaque fois un événement. La liberté est donc toujours en rapport avec l'événement de la libération que provoque la grâce de Dieu en l'homme : l'homme est libre en tant qu'il est libéré de son péché, de la loi et de son passé, c'est-à-dire, en fin de compte de lui-même. Ou plus précisément du désir de vouloir assurer sa vie par ses propres forces plutôt que de vouloir la recevoir comme un don.

Ce n'est que lorsque l'individu se découvre dans cette dynamique de libération qu'il se comprend lui-même de manière nouvelle, du point de vue de sa responsabilité. C'est lorsqu'il a été "arraché" (Ga 1, 4) à une situation où il se sentait "otage" qu'il accède à une nouvelle conscience de son individualité libérée et qu'il peut aborder la question de sa responsabilité.

La responsabilité découle donc de la liberté. L'éthique est la conséquence d'une conviction christologico-anthropologique : en Christ, l'individu est reconnu par Dieu en tant qu'il est celui-ci ou celle-là. La non-indifférence de Dieu à l'égard de l'homme en tant que personne unique implique une non-indifférence de soi par rapport à soi : me sachant aimé tel que je suis, indépendamment de mes qualités, et donc aussi avec ces qualités qui constituent ma personnalité et définissent mon identité singulière, je suis appelé à m'aimer comme je suis. Cette conviction de ne pas être indifférent aux yeux de Dieu a une implication éthique majeure dans la mesure où elle induit une non-indifférence à l'égard de l'autre.

Le présent de la rencontre : la responsabilité éthique comme amour de l'amour du Christ

Dieu le Fils appelle à une existence vécue dans la responsabilité éthique. Cette responsabilité a une dimension à la fois réflexive et tournée vers le prochain. Apprendre à s'aimer, c'est-à-dire à vivre son existence dans la foi en l'amour inconditionnel de Dieu pour soi, c'est découvrir l'importance du *sentiment* de la responsabilité qui consiste à ressentir que personne sinon moi n'est en charge de mon existence et de ma responsabilité face au visage de l'autre homme. Ce sentiment se traduit par un amour de

l'amour du Christ, c'est-à-dire par un attachement à la manière dont il a rencontré les individus indépendamment de leur origine, de leur appartenance sociale ou de leur passé troublé. Ce sentiment se traduit par un amour de la liberté dont le Christ a fait preuve face aux critères du monde visant à déterminer ceux qui sont justes et ceux qui ne le sont pas. Le Christ est le visage d'un Dieu qui ne fait acception de personne, qui rencontre les pécheurs et partage la table de ceux que la société exclut et stigmatise (Lc 7, 34). Plus encore, il est la figure d'un Dieu qui prend la place du réprouvé, de l'individu sans valeur : c'est sur la Croix qu'il révèle la gloire de son identité. Par sa vie et par sa mort, le Christ nous invite donc à rencontrer chaque individu comme un prochain et, comme dans le chapitre 25 de l'Evangile de Matthieu, à répondre de son visage et à reconnaître ainsi à l'autre sa "sainteté".

Le face-à-face devient la possibilité privilégiée de découvrir la sainteté de l'autre dans sa souffrance même. Devant le visage de l'autre et sa nudité (Levinas), je suis en quelque sorte commis d'office auprès de l'autre que je ne connais pas, mais que je rencontre. De par son caractère infini, cette responsabilité est mystérieuse, intrigante au point de tenir le Je en éveil, car il reste ontologiquement incompréhensible à l'être que l'autre le *regarde* inconditionnellement. Ethiquement, cela se révèle comme possible au travers de la figure du Christ. Le visage du Christ dit Dieu autrement, il exprime la signification de Dieu, ce "mot exceptionnel", en accordant au prochain une valeur infinie.

A la suite du Christ, croire consiste à injecter dans notre agir des gestes de générosité, de bonté, de désintéressement, de pardon. Car c'est dans les gestes les plus banals et les plus quotidiens que transparait le témoignage de l'éthique. La bonté peut être vécue par tout un chacun, elle ne dépend en rien d'une prédisposition particulière, d'une soi-disant nature supérieure ou d'une volonté prométhéenne. Bien qu'elle recèle en elle une puissance extraordinaire, la bonté advient dans l'individu sans pouvoir parce qu'elle est inspiration et vocation avant d'être choix. Ce que l'homme doit faire ne lui est donc pas dicté par un idéal, mais par un commandement, celui d'aimer le prochain, quel qu'il soit. Ce commandement d'amour ne supporte aucune casuistique, il ne s'apparente pas à un principe éthique général dont on pourrait déduire des règles de vie applicables de cas en cas. Au contraire, c'est chaque rencontre humaine, chaque relation établie avec l'autre qui réactive la responsabilité individuelle de l'être croyant. C'est à l'individu en tant qu'il est impliqué dans une rencontre de discerner, toujours à nouveau, ce que réclame le commandement d'amour. En ce sens, le commandement de l'amour du prochain est le lieu privilégié du développement de l'individualité.

Une foi qui déchargerait l'individu de la question "que dois-je faire face à ce prochain concret que je rencontre ?", méconnaîtrait l'existence humaine en Christ qui est fondamentalement structurée par le rapport originaire du Je et du Tu. Une juste compréhension de l'amour est donc profondément reliée à une compréhension de soi spécifique. On ne peut comprendre l'amour qu'en se découvrant non pas comme sujet isolé ou être abstrait, mais comme individu aimé dans son être-avec-l'autre. La foi en Christ doit conduire à une communauté de l'amour, non pas d'un amour général pour l'humanité, mais d'un amour pour le prochain concret, pour celui qui est toujours déjà là, présent à mes cotés et en face de moi.

L'avenir comme histoire sainte : l'espérance insufflée par l'Esprit

Dieu l'Esprit appelle à une existence comprise comme histoire sainte. L'identité personnelle ne peut être expliquée uniquement en fonction d'événements et d'états psychologiques sans recourir à un arrière-fond indispensable : la notion d'histoire qui est bien plus qu'une séquence d'actes, mais qui constitue l'unité d'une vie individuelle dont le sujet peut rendre compte, peut répondre dans un récit.

L'individu croyant est engagé dans une relation personnelle de face-à-face avec Dieu, une relation qui le libère du souci de justifier sa vie par ses propres forces, pour consacrer ces dernières à répondre de son histoire, dans la fidélité à la grâce reçue et en cohérence avec le commandement de l'amour du prochain. Pour la Bible, Dieu est Dieu de l'histoire et c'est à ce titre qu'il assigne à l'homme une vocation, qu'il lui adresse un appel à comprendre son présent du point de vue de sa responsabilité pour le futur. L'Esprit ne fait pas accéder l'existence à une dimension héroïque ou purement intérieure. La vie continue d'être "dans la chair" mais elle est radicalement transformée dans son orientation fondamentale, elle est vie libérée, libérée de toute vaine gloire et libérée en vue de sa vocation ultime : aimer le prochain. Se reconnaître dans le "pour moi" (Ga 2, 20) de la justification gracieuse de Dieu permet donc de relire son parcours de vie à la lumière de l'événement eschatologique de la croix et de la résurrection. Par la foi, l'existence est reliée à cet événement qui la coupe en deux, en un avant et en un après la révélation. Cette révélation recèle un pouvoir de recréation en ce sens qu'elle permet de comprendre son existence sous le signe de l'espérance, qu'elle ouvre du possible dans une histoire qui semblait toute tracée. Le temps n'est plus perçu ainsi comme le déroulement inéluctable d'un destin défini par des origines ou des prédispositions, mais il devient le creuset de la possibilité du nouveau, de la recréation de l'individu qui répond Je parce qu'un Autre, en premier, l'a appelé Tu.

L'Esprit permet à l'individu de reconstituer sa temporalité, de restructurer une existence divisée et éclatée en fonction d'une histoire qui se dit au travers d'un récit de soi. L'Esprit invite l'homme à puiser dans le passé de sa justification l'espérance que l'apparente absence de Dieu n'est qu'une éclipse. Il l'invite à redécouvrir son histoire individuelle comme une histoire sainte au cœur de laquelle se révèle la proximité de Dieu, et par là même à redécouvrir le regard aimant de Dieu sur son temps personnel. L'Esprit contribue à redécouvrir le temps comme un cadeau de Dieu, un cadeau qui nous permet de transformer nos actions en actions de grâce, et de trouver au cœur de nos stagnations des temps privilégiés pour retrouver la confiance, l'espérance et la joie de la rencontre. L'Esprit rappelle à l'individu sa dimension de projet. L'Esprit balise les relations qu'entretient l'individu avec son passé, son présent et son avenir, c'est-à-dire avec son existence en tant qu'histoire ouverte sur du possible.

Pour une anthropologie théologique de la liberté située

Rarement une société s'était posé autant de questions sur elle-même... pour se retrouver bien souvent en mal de réponses pertinentes. Jamais aucune société n'avait encore eu autant d'instruments d'identification, et pourtant aucune ne connaît une aussi forte crise

d'identité. L'individu contemporain a mal à son identité. Rarement une société était parvenue à un tel degré de maîtrise technique et de connaissance... pour être bien en peine de gérer la question du sens de la vie; à trop vouloir remplacer le sens par la science, l'individu contemporain a mal au sens de sa vie.

La société occidentale, telle que la modernité l'a façonnée en Europe pendant ces cinq dernières décennies, est en quête de repères nouveaux, de sens et de projets. Elle semble victime d'un lourd déficit de projets collectifs et individuels. Au-delà de la complexité et de la diversité des bouleversements qui l'influencent, il semblerait qu'émerge une caractéristique commune propre à la modernité : la difficulté qu'a l'individu de se situer par rapport à la collectivité et par rapport à lui-même. L'hypertrophie de la subjectivité risque d'enfermer l'homme à l'intérieur de lui-même. L'espace intérieur et l'imaginaire individuel sont privilégiés au détriment de l'espace extérieur et de l'imaginaire social et collectif. L'érosion du sentiment d'appartenance à une histoire commune, à une chaîne de générations est frappante. L'individualisme, qui pose la question des valeurs que chacun entend se donner pour exister, c'est-à-dire pour assigner un sens à sa vie, est par conséquent plus généralisé et plus actuel que jamais.

L'individu contemporain voit souvent son parcours de vie marqué d'incertitude. Il se voit contraint à de nécessaires (lui dit-on) et permanents réajustements. Et pourtant, il prétend affirmer par lui-même ses droits, ses préférences, ses liens électifs et affinitaires. Cette démarche, il se propose de plus en plus de la mener à partir des situations concrètes qu'il vit personnellement, qu'il expérimente au quotidien et qui, pour lui, sont rebelles à toute prétention de traitement universaliste à partir d'une position d'autorité. Face à un tel individualisme, quel rôle peut jouer la foi chrétienne ? La réalité du manque de ressources interprétatives pour la construction du système individuel de valeurs souligne l'importance d'offrir des espaces de constitution du soi qui respecte le désir d'indépendance de l'individu tout en lui rappelant sa dimension relationnelle. Le fort besoin de reconnaissance personnelle interroge les Eglises : la désaffection qui les touche est-elle en rapport avec le fait qu'elles ont perdu de vue leur vocation de "terminal relationnel" ? L'individu recherche des lieux où se dire et où faire reconnaître un statut anthropologique autre que professionnel ou économique : le lieu d'écoute et d'accompagnement spirituel de la Margelle est justement une tentative de répondre à ce besoin de reconnaissance des individus, sans pour autant tomber dans l'obsession de la récupération communautaire. Certes, la tâche de l'Eglise institutionnelle ne se réduit pas à répondre aux demandes religieuses individualisées. Comme cela a déjà été le cas dans l'histoire du christianisme, l'Eglise est aussi à penser comme un lieu de culture, comme un espace communautaire de rapprochement et de débat entre humanisme et tradition chrétienne. Les questions liées à la formation dans l'Eglise et à la présence d'approches pluridisciplinaires de la culture religieuse dans les écoles supérieures sont ainsi des questions ecclésiologiques importantes. L'individu incertain, même s'il pense pouvoir s'en passer, a besoin d'une base pour s'orienter dans le monde : les repères éthiques et culturels qui font partie du trésor de l'Eglise recèlent un tel potentiel d'orientation. En ce domaine, la tradition réformée est bien équipée dans la mesure où elle répond, imparfaitement bien sûr, à l'attente exprimée par de nombreux penseurs de voir les Eglises se convertir à la modernité en abandonnant leurs prétentions autoritaires et rejoindre le destin occidental que leur propre tradition a contribué à orienter.

Mais mon propos a porté sur une autre partie du trésor évangélique. Je suis parti de l'hypothèse que l'individualisme est aujourd'hui une idéologie publiquement reconnue qui valorise l'être humain en tant qu'individu unique. Il apparaît comme un acquis de la modernité pour lequel des générations se sont battues. L'individualisme consiste à penser l'être humain comme individu, c'est-à-dire comme un homme susceptible d'être divisé et en même temps appelé à une individualité cohérente, une individualité puisant à des ressources interprétatives propre à constituer son soi. Mais l'être humain de la modernité se trouve confronté à une pluralité de sources qui peuvent orienter sa vie et lui donner sens; il est écartelé entre différentes sources concurrentes. Il est également soumis à la tentation subjectiviste de nier qu'il existe une quelconque source au-dessus des normes qu'il pense avoir choisies souverainement. Dans l'existence concrète, l'individu ne peut pourtant pas éviter le moment d'un choix qui le pousse à rejeter certaines manières de se comprendre pour en adopter une qui lui permette d'assumer son individualité.

J'ai essayé dans ce parcours de mettre en évidence qu'il était stérile d'opposer deux types d'anthropologie : l'une qui, au nom des idéaux de la raison autonome et de la liberté, refuse l'idée d'une Transcendance orientant la compréhension de soi et l'éthique; l'autre qui considère le sujet comme nécessairement dépendant d'une Transcendance et qui pense devoir, à ce titre, rejeter en bloc ces mêmes idéaux de la raison responsable et de la liberté. C'est bien souvent dans cette opposition stérile que se situe le débat sur l'individualisme. Ce sont des interprétations caricaturales et partielles, qui ont hélas souvent cours dans les milieux ecclésiaux; et elles occultent une vérité qui nous concerne tous, en tant qu'individus vivant dans une société de consommation et de satisfaction immédiate : notre identité individuelle est complexe, et nous sommes engagés dans les multiples sphères qu'elle recouvre. Je crois que l'on doit théologiquement plaider contre un individu souverainement autonome, tout en défendant, au nom même de la foi qui motive ce plaidoyer critique, la raison responsable et la liberté individuelle. Rejeter une anthropologie qui comprend la subjectivité humaine comme pure autonomie, ce n'est pas contester la valeur de l'exploration personnelle de son intériorité, chemin privilégié pour accéder à une subjectivité assumée à la première personne. Je soutiens que le langage de la foi peut se prêter à une exploration de soi productrice de sens. Défendre un individualisme religieux, c'est donc refuser d'opposer la source morale qu'est Dieu à la nécessité de l'exploration personnelle, c'est refuser de voir la morale comme s'imposant impérativement, c'est refuser d'opposer les commandements de Dieu à la sensibilité personnelle.

Le but de ma réflexion théologique sur l'individualisme religieux a donc consisté à développer une anthropologie de la "liberté située" (Taylor). Les valeurs mises en avant par la modernité, – justice, indépendance, respect de l'individu, bienveillance, solidarité – font l'unanimité dans la modernité. Par contre, le débat porte sur les sources au nom desquelles ces valeurs sont revendiquées comme exigences éthiques. Comme le montre très bien Taylor, l'accord sur les valeurs ne nous dispense pas d'un débat ouvert et critique sur les raisons de les défendre. Défendre une perspective individualiste sur l'anthropologie chrétienne, ce n'est donc pas céder aux sirènes du relativisme, dès lors que cette perspective intègre dans son approche de la compréhension de soi et de l'éthique la notion de Transcendance. Car fonder sa subjectivité et son éthique sur soi-même, sur ses seules capacités, ses mérites ou ses manques, c'est risquer d'amorcer en soi, en tant qu'individu, les mécanismes de la culpabilité qui suscitent immanquablement

le sentiment de dévalorisation de soi et d'indignité; le même refus de puiser à une source extérieure, c'est risquer d'amorcer en soi les mécanismes inverses de l'autojustification et donc du sentiment de l'autosatisfaction narcissique. Considérer par exemple l'amour comme une obligation morale d'un sujet purement autonome, comme un devoir envers soi-même, comme une norme qui ne se relie à aucune autre source que le soi, mène aux apories de la culpabilité ou de l'autojustification. En situant la source de son individualité à l'extérieur du soi, ces apories peuvent être si ce n'est supprimées, du moins évitées plus facilement. Il s'agit donc de défendre l'anthropologie théologique comme riche de sens pour le projet individuel de l'homme moderne, qui cherche à approfondir sa subjectivité responsable et à situer sa liberté.

Cette anthropologie théologique, dont le cœur se joue dans le dogme de la justification par la foi seule, implique un individualisme éthique. En effet, l'histoire du siècle passé illustre le fait que les idéaux les plus élevés et les plus spirituels n'ont pas su s'opposer à la barbarie et à la déshumanisation. Cette vérité générale concerne évidemment aussi la foi chrétienne. La relation avec Dieu, donc le recours à une source extérieure, n'est jamais une garantie de justice et d'amour. Elle demande à être authentifiée dans la rencontre du visage de l'autre homme, qui n'est pas l'idéal que je me fais de l'humain, mais cet individu-ci, cet individu de chair et de sang qui me regarde; c'est-à-dire qui me fait face et qui me concerne comme mémorial de la source morale à laquelle je puis pour constituer mon identité. Les pistes ouvertes par Levinas me semblent réactiver les puissantes aspirations spirituelles et éthiques de la foi chrétienne. Je soutiens que ces aspirations peuvent répondre aux revendications contemporaines de vivre une expérience individuelle de la foi, tout en les appelant à répondre de l'Autre et tout en leur offrant un cadre relationnel.

Du point de vue ecclésiologique, le lieu d'écoute et d'accompagnement de la Margelle s'offre comme un espace propice à découvrir ce cadre; je le considère comme un espace communautaire propre à recréer le sentiment d'appartenance à l'Eglise. Dans l'espace sécularisé où nous évoluons, penser pouvoir reconstruire ce sentiment d'appartenance en invoquant la responsabilité de l'individu face à l'institution ecclésiale et en faisant appel à son esprit de corps est un leurre. Cette stratégie ne fait que provoquer chez le croyant non pratiquant le sentiment d'être un égoïste, et celui d'être jugé sur le fait de vouloir privilégier une démarche spirituelle individuelle. La relation individu – communauté est aujourd'hui massivement perçue d'un point de vue instrumentaliste : l'Eglise est prestataire de services et les relations avec elle sont ponctuelles et perçues en fonction du système de l'offre et de la demande. A-t-elle les moyens de maintenir dans ce contexte l'idéal d'une Eglise institutionnelle multitudiniste ? N'a-t-elle en tout cas pas à réorienter son offre, en se comprenant elle-même comme "terminal relationnel", comme créatrice de relations d'intersubjectivité et d'interlocution ? L'Eglise est perçue comme une association utile, par ses membres bien sûr, mais aussi par une grande majorité de la population (Campiche); mais le lien contractuel et procédural des distancés se vit de manière utilitariste (lorsqu'on a besoin de son soutien, on fait appel à elle) et indépendamment de tout sentiment d'appartenance. Cela est encore renforcé par deux faits : premièrement, l'Eglise réformée en tant qu'"association" n'exige d'eux aucune allégeance; et deuxièmement, les relations sont fortement marquées, dans la modernité, par leur caractère provisoire. Pourtant, l'Eglise a sa carte à jouer en tant que "profession de soutien" (Foucault), non pas pour prendre la vie des individus en charge, comme cela

est souvent le cas dans les professions thérapeutiques et sociales, mais pour les accompagner dans les phases difficiles et bouleversantes de leur vie. Sa carte à jouer se situe dans la réorientation du travail pastoral vers l'interlocution, car alors le rapport individu – communauté ne s'exprime plus en terme sujet-objet, mais en terme sujet-sujet : le dialogue contribue à la constitution de l'identité personnelle.

Ce sentiment d'appartenance peut à mon sens se recréer de manière particulière dans un espace qui permet l'intersubjectivité. La participation au culte dominical reste insatisfaisante pour beaucoup de croyants non pratiquants, car ils recherchent plus un vis-à-vis prêt à écouter leurs interrogations et leurs doutes face à la foi qu'un prédicateur les appelant à la foi. Ils recherchent un lieu où la Parole puisse circuler autrement qu'à sens unique. Les actes ecclésiastiques n'offrent qu'un espace et un temps limités pour mener à bien cette tâche; un lieu d'écoute permet au contraire d'accompagner l'individu sur le long chemin de l'exploration de soi, une exploration visant à renforcer d'abord le sentiment puis la conviction d'être relié spirituellement à la source qu'est le Dieu de Jésus-Christ.

Bibliographie

Nota Bene : sont regroupés ici tous les ouvrages évoqués dans cette thèse, même de manière indirecte. Certains ouvrages sont cités dans plusieurs parties; pour faciliter la recherche, j'ai choisi de répéter chaque fois leurs références dans les différentes parties de cette bibliographie.

Introduction et partie I

- BAUBÉROT JEAN, "Vers un renouveau de l'individualisme protestant ?", *Lumière et Vie*, novembre 1987, No 184, pp. 53-62.
- BAUBÉROT JEAN, "L'individualisme protestant : universaliste, religieux, social", in : *Le retour des huguenots, la vitalité protestante. XIX^e - XX^e siècles*, Paris et Genève, Le Cerf & Labor et Fides, 1985, pp. 29-46.
- BUBER Martin, *Le Chemin de l'homme*, Monaco, Editions du Rocher, 1995.
- BÜHLER Pierre, "L'individu. Quelques réflexions à propos d'une catégorie oubliée", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 58 (1978), No 2, pp. 193-215.
- BÜHLER Pierre & DUBIED Pierre-Luigi, "Une approche systémique de la théologie", in : *La révolution des systèmes*, (coll.) SCHWARZ Eric (dir.), Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1988, pp. 229-252.
- BULTMANN Rudolf, "Anknüpfung und Widerspruch", in : *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, pp. 117-132. Pour la traduction française (A. Malet) : "Rattachement et opposition" (1946), in : *Foi et Compréhension I*, Paris, Le Seuil, 1970, pp. 500-516.
- CAMPICHE Roland J., DUBACH Alfred, BOVAY Claude, KRÜGGELER Michael, VOLL Peter, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.
- CAMPICHE Roland, "Croire en Suisse(s)", *VHerm*, Faculté de théologie de Neuchâtel, No 5, 1996, pp. 3-18.
- CAMPICHE Roland, "Une approche sociologique du champ religieux", *RThPh* 120 (1988), pp. 123-136.
- CAMPICHE Roland, "L'individualisation de la religion", conférence du 14. 11. 94 publiée par l'Institut d'éthique sociale (IES), texte 8/95.
- CHAMPION Françoise et HERVIEU-LÉGER Danièle, *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990.
- COHEN Martine, "Figures de l'individualisme moderne : le cas de deux communautés issues du mouvement charismatique", *Esprit*, Paris, avril 1986, pp. 47-68.
- DUMONT JEAN-NOËL, "Kierkegaard face à la chrétienté", *Obliques*, Paris, 1981, pp. 143-146.
- DUMONT LOUIS, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1968.
- EHRENBERG Alain, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- EHRENBERG Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- EHRENBERG Alain, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- ELIAS Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.
- FOUCAULT Michel, *Le souci de soi*, tome III de *L'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984.
- GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GUSDORF Georges, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

- HAARSCHER Guy, "L'individualisme, une conquête ?", in : *Les individualismes*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, (coll. La pensée et les hommes), 1986, pp. 13-25.
- HALL Edward T., *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, 1979.
- HAYAT Pierre, *L'individualisme*, Paris, Quintette, 1998.
- HAYAT Pierre, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Paris, Kimé, 1997.
- HEINRICH FRANÇOISE, *Kierkegaard, le devenir chrétien*, Limoges, Pulim, 1997.
- HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1987.
- INGLEHART Ronald, *La transition culturelle*, Paris, Economica, 1993.
- Inter pares*, bulletin de la Société Pastorale Suisse (SPS) édition 2/01.
- JACOB François, "Biologie et racisme", in : *Le Genre humain. La science face au racisme*, Paris, Complexe Poche, 1987.
- KARAKASH Clairette, "La théologie au défi de la systémique", *Vortex*, Centre interfacultaire d'études systémiques (CIES), Université de Neuchâtel, No 1, Printemps 1994, pp. 57-64.
- KIERKEGAARD Sören, *Etapas sur le chemin de la vie*, Paris, Gallimard, 1948, (1975 coll. TEL Gallimard).
- KIERKEGAARD Sören, *Journal II (1849-1850)*, Paris, Gallimard, 1954.
- KRAEGE Jean-Denis, "Logique théologique et logique systémique. Dialogue avec Edgar Morin", *RThPh*, 126 (1994), pp. 223-242.
- LAMBERT Yves, "Vers une ère post-chrétienne ?", *Futuribles*, Paris, juillet-août 1995, No 200, pp. 85-111.
- LA PENSÉE ET LES HOMMES, *Les Individualismes*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 30^{ème} année, Nouvelle série, 4, 1986.
- LAURENT Alain, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, PUF, 1985.
- LAURENT Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ? No 2712), 1993.
- LEUBA Jean-Louis, "Kierkegaard et Luther", *Obliques*, Paris, 1981, pp. 149-161.
- LIPOVETZKY Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus*, Paris, Livre de Poche (coll. biblio essais No 4142), 1991.
- MORIN Edgar, *La Méthode* (4 tomes), Paris, Le Seuil, 1977, 1980, 1986, 1991.
- MOSCOVICI Serge, "L'individu et ses représentations", *Magazine Littéraire*, No 264, Avril 89, pp. 28-31.
- MOSER Félix, *Croyants non pratiquants*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Faculté de théologie, 1993.
- NICOLESCU Basarab, "Quête de sens ou quête du sens ?", in : *Groupe 21, Mémoire du XXI^e siècle. Complexité et quête du sens*, Cahier 1, Monaco, Editions du Rocher, 1999.
- PANNENBERG Wolfhart, "Person und Subjekt", in : *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 80-95.
- RICOEUR Paul, "La Personne", in : *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992.
- RICOEUR Paul, "Le Soi et la visée éthique", in : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 199-236.
- ROMAIN Jean, *La dérive émotionnelle. Essai sur une époque en désarroi*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998.
- SCHWARZ Eric, "Crise conjoncturelle ou changement de paradigme ?", *Vortex*, Centre interfacultaire d'études systémiques (CIES), Université de Neuchâtel, printemps 1994, No 1, pp. 13-29.

- SCHWARZ Eric, "Un modèle générique de l'émergence de l'évolution et du fonctionnement des systèmes naturels viables", in : *Tercera Escuela Europea de Sistemas, Valencia, 17-22 octobre 94*, Valencia, El Ferrer Figueras, 1994, pp. 259-285.
- SCHWEISGUTH Etienne, "La montée des valeurs individualistes", *Futuribles*, juillet-août 1995, No 200, pp. 131-160.
- STOETZEL Jean, *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, P.U.F (coll. sociologies), 1983.
- STUCKI Pierre-André, *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique ?*, Neuchâtel, Paris, Secrétariat de l'Université / Le Cerf, 1992.
- TILLICH Paul, *Théologie systématique*, tome I : *Raison et révélation* (trad. de Fernand Ouellet), Paris, Planète, 1969.
- TROELTSCH Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912.
- VOLL Peter, "Prier dans une «caverne de bandits», ou : la religion dans une société tertiaire", in : *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992, pp. 183-216.
- WEIL Simone, *Du Temps* (1929), in : *Œuvres*, Paris, Quarto / Gallimard, 1999.
- WILLAIME Jean-Paul, "Individualisme structurel et religion : limites d'une théorie", *Revue suisse de sociologie*, Zurich, vol. 17 (1991), No 3, pp. 627-634.

Partie II

- ABOUT Ilse, "La photographie au service du système concentrationnaire national-socialiste (1933-1945)", in : *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, (CHÉROUX Clément, dir.), Paris, Marval, 2001, pp. 29-35.
- ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966.
- BETTELHEIM Bruno, *Le cœur conscient*, Paris, Laffont, 1972.
- BETTELHEIM Bruno, *Survivre*, Paris, Laffont (coll. Pluriel No 8424), 1979.
- BOUDON Raymond, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF (coll. Quadrige), 1999.
- DECROP Geneviève, Préface à HOESS Rudolf, *Le commandant d'Auschwitz parle*, Paris, La Découverte, 1995.
- DUMONT Louis, "Une variation nationale. Le peuple et la nation chez Herder et Fichte" et "La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler", in : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil (coll. Esprit), 1983, pp. 115-131 et 132-164.
- DUNN John, *La pensée politique de John Locke*, Paris, PUF (coll. Léviathan), 1991.
- FRANKL Viktor, *Un psychiatre déporté témoin*, Lyon, Editions du Chalet, 1973.
- FUCHS Eric & STUCKI Pierre-André, *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1985.
- GADAMER Hans-Georg, *Le savoir pratique* (1930), Paris, Vrin, 1994.
- GOYARD-FABRE Simone, *John Locke et la raison raisonnable*, Paris, Vrin, 1986.
- HOESS Rudolf, *Le commandant d'Auschwitz parle*, Paris, La Découverte, 1995.
- JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot & Rivages, 1994.
- KOGON Eugen, *L'Etat SS. Le système des camps de concentration allemands*, Paris, Seuil, 1970.
- LAURENT Alain, "L'édifiante histoire de l'individualisme", *Magazine littéraire*, No 264, Avril 89, pp. 35-37.
- LEVI Primo, *Si c'est un homme* (1946-1947), Paris, Julliard, Pocket, 1987.

- LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard (coll. Arcades No 15), 1989.
- LEVI Primo, *La Trêve*, Paris, Grasset (coll. Les Cahiers rouges), 1966.
- Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 1997, Band VI.
- LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1983.
- LOCKE John, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1977.
- LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, Paris / Genève, Slatkine, 1980.
- LOCKE John, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, Oxford, At the Clarendon Press, 1987.
- LUTHER Martin, *Le Grand Catéchisme*, in : *Oeuvres* tome VII, Genève, Labor et Fides, 1962.
- LUTHER Martin, *De la papauté de Rome*, in : *Oeuvres* tome II, Genève, Labor et Fides, 1969.
- LUTHER Martin, *A la noblesse chrétienne de la Nation allemande sur l'amendement de l'Etat chrétien*, in : *Œuvres* tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969.
- LUTHER Martin, *Lettre de Luther à Léon X et Traité de la liberté chrétienne*, in : *Œuvres* tome II, Genève, Labor et Fides, 1969.
- LUTHER Martin, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, in : *Œuvres* tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969.
- MACINTYRE Alasdair, *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997.
- MACPHERSON Crawford B., *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1976.
- MICHAUD Yves, *Locke*, Paris, PUF (coll. Quadrige), 1998.
- NAËRT Emilienne, *Locke ou la raisonnable*, Paris, Seghers, 1973.
- PITASSI Maria Cristina, *Le philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de Saint Paul*, Cahier de la *RThPh* 14, Genève / Lausanne / Neuchâtel, 1990.
- RICOEUR Paul, "Le fondamental et l'historique. Notes sur Sources of the Self de Charles Taylor", in : LAFOREST G. et DE LARA P. (éd., dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf – Presses de l'Université de Laval, 1998, pp. 19-34.
- TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil (coll. La couleur des idées), 1998, (éd. originale *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; trad. par C. Melançon).
- WALZER Michael, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998.
- WALZER Michael, *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990.
- WALZER Michael, *Sphères de Justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Le Seuil, 1997.

Partie III

- BADIOU Alain, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF (coll. Les essais du Collège international de philosophie), 1997.
- BADIOU Alain, "Saint Paul, fondateur du sujet universel", *ETR*, 75 (2000), Montpellier, pp. 323-333.
- BECKER Jürgen, *Paul, Apôtre des Nations*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1995.
- BETZ Hans D., *Galatians : A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- BONNARD Pierre, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, Genève, Labor et Fides, 1953.

- BORNKAMM Günther, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971, 1988.
- BROWN Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Le Seuil, 1985.
- BULTMANN Rudolf, "Le christianisme comme religion orientale et comme religion occidentale" (Schriften der Witttheit zu Bremen XVIII, 4, 1949), in : *Foi et Compréhension I*, Paris, Seuil, 1970, pp. 574-598.
- BULTMANN Rudolf, "Christ fin de la loi", in : *Foi et Compréhension I*, Paris, Seuil, 1970, pp. 409-437.
- BURTON Ernest D. W., *The Epistle to the Galatians*, New York, Charles Scribner's Sons, 1920.
- CALVIN Jean, *Epître aux Galates*, 1548, Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament III, Paris, Ch. Meyrueis et Cie., 1855.
- CONZELMANN Hans, *Théologie du Nouveau Testament*, (trad. par E. Peyer), Genève/Paris, Labor et Fides/Centurion, 1969.
- CUVILLIER Elian, "La recherche paulinienne : quelques travaux récents", *ETR*, 75 (2000), Montpellier, pp. 391-394.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil (coll. Esprit), 1983.
- EBELING Gerhard, *Luther*, Genève, Labor et Fides, 1983.
- FOUCAULT Michel, *Le souci de soi* (tome III de l'*Histoire de la sexualité*), Paris, Gallimard, 1984.
- LIGHTFOOT Joseph B., *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, London, Macmillan, 1880⁶.
- LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, Paris / Genève, Slatkine, 1980.
- LOCKE John, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, Oxford, At the Clarendon Press, 1987.
- LUTHER Martin, *Commentaire de l'Epître aux Galates*, in : *Œuvres tomes XV et XVI*, Genève, Labor et Fides, 1969 / 1972.
- MALINA Bruce J. & NEYREY Jerome H., *Portraits of Paul : an Archeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- MARTYN James L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1997.
- MEEKS Wayne A., *The First Urban Christians : the Social World of the Apostle Paul*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1983.
- Novum Testamentum Graecae* post Eb. NESTLE et Erw. NESTLE editione vicesima septima revisa communiter edd. B. et K. ALAND / J. KARAVIDOPOULOS / C. M. MARTINI / B. M. METZGER (27^{ème} édition), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- RICOEUR Paul, "Le fondamental et l'historique. Notes sur Sources of the Self de Charles Taylor", in : LAFOREST G. et DE LARA P. (éd., dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf – Presses de l'Université de Laval, 1998, pp. 19-34.
- RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986.
- RICOEUR Paul, "De la proclamation au récit", in : *L'herméneutique biblique*, Présentation et traduction par AMHERDT François-Xavier, Paris, Le Cerf, 2001, pp. 305-319.
- RICOEUR Paul, "La Personne", in : *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992.
- SENFTE Christophe, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Genève, Labor et Fides, 1985.
- SCHLIER Heinrich, *Der Brief an die Galater*, KEK VII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962¹².
- SIEFFERT Friedrich, *Der Brief an die Galater*, KEK VII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1886⁶.

STAMBAUGH John E. & BALCH David L., *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia, The Westminster Press (W.A. Meeks éd.), 1986.

THEISSEN Gerd, "Judaïsme et Christianisme chez Paul. Réflexions sur le début d'un schisme du point de vue de l'histoire sociale", in : *Histoire sociale du Christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 161-192.

VERNANT Jean-Pierre, "L'individu dans la cité", in : *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 211-232.

VOUGA François, *An die Galater*, HNT 10, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1998.

VOUGA François, "La société ouverte et ses ennemis : Saint Paul, fondateur de l'universalisme pluraliste", in : *La tentation de l'extrême droite*, Réveil Publications / Les Bergers et les Mages, 2000, pp. 36-47.

VOUGA François, "La nouvelle création et l'invention du moi", *ETR*, Montpellier, 75 (2000), pp. 335-347.

VOUGA François, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001.

Partie IV

Nota Bene : pour les articles de Bultmann tirés de *Foi et Compréhension I et II*, j'ai groupé les articles par tome en précisant la pagination et la date de rédaction entre parenthèses, mais sans répéter les indications habituelles.

BONGARDT Michael, "Existence esthétique et identité chrétienne. Sur la possible figure du christianisme dans une société de satisfaction immédiate", *Concilium*, Paris, Beauchesne, 1999, No 282, pp. 83-94.

BULTMANN Rudolf, in : *Foi et Compréhension I. L'historicité de l'homme et de la révélation*, (trad. A. Malet), Paris, Le Seuil, 1970 :

"Eglise et enseignement dans le Nouveau Testament" (1929, pp. 173-210).

"La signification du Jésus historique pour la théologie de Paul" (1929, pp. 211-239).

"Le commandement chrétien de l'amour du prochain" (1930, pp. 258-275).

"La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme" (1940, pp. 438-458).

"Adam, où es-tu ? (A propos de l'image biblique de l'homme)" (1945, pp. 487-499).

"Rattachement et opposition" (1946, pp. 500-516).

"Humanisme et christianisme" (1948, pp. 517-533).

"Le christianisme comme religion orientale et comme religion occidentale" (1949, pp. 574-598).

"Le problème de l'herméneutique" (1950, pp. 599-626).

"Formes de la communauté humaine" (inédit, pp. 655-668).

"La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale" (inédit, pp. 669-688).

BULTMANN Rudolf, in : *Foi et compréhension II. Eschatologie et démythologisation*, (trad. A. Malet), Paris, Le Seuil, 1969 :

"Humanisme et christianisme" (1953, pp. 80-95).

"Les changements de la compréhension de soi de l'Eglise dans l'histoire du christianisme primitif" (1955, pp. 154-166).

"L'homme et son monde d'après la Bible" (1957, pp. 176-192).

"Réflexions sur la situation actuelle de la théologie" (1958, pp. 221-228).

"La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté" (1959, pp. 292-301).

- "L'idée de Dieu et l'homme moderne" (1963, pp. 368-383).
- BULTMANN Rudolf, *Glauben und Verstehen I-IV*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1933, 1952, 1965, 1967.
- BULTMANN Rudolf, "La question de l'homme en histoire", in : *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1959, pp. 78-92.
- BULTMANN Rudolf, "La foi chrétienne et l'histoire", in : *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1959, pp. 119-132.
- BULTMANN Rudolf, "L'homme et ses rapports avec le temps", in : *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, pp. 196-206.
- BULTMANN Rudolf, "L'homme dans le monde", in : *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, pp. 206-214.
- BULTMANN Rudolf, Part IV, The Development Toward The Ancient Church, § 51 "Eschatological Congregation and Church Order", in : *Theology of the New Testament*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, 1955, pp. 95-100.
- BULTMANN Rudolf, § 53 "The Transformation of the Church's Understanding of Itself", in : *Theology of the New Testament*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, 1955, pp. 111-118.
- DUMONT Jean-Noël, "Kierkegaard face à la chrétienté", *Obliques*, Paris, 1981, pp. 143-146.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.
- GOGARTEN Friedrich, *Was ist Christentum ?*, Stuttgart, F. Vorwerk, 1956.
- HEINRICH Françoise, *Kierkegaard, le devenir chrétien*, Limoges, Pulim, 1997.
- KIERKEGAARD Sören, *Journal II* (1849-1850), Paris, Gallimard, 1954.
- KIERKEGAARD Sören, *Journal V* (1854-1855), Paris, Gallimard, 1961.
- KIERKEGAARD Sören, *Étapes sur le chemin de la vie*, Paris, Gallimard (coll. TEL), 1975.
- KIERKEGAARD Sören, *L'Alternative*, trad. P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1942.
- LATTKE Michael, *Register zu Rudolf Bultmanns Glauben und Verstehen Band I-IV*, Tübingen, Mohr, 1984.
- LEUBA Jean-Louis, "Kierkegaard et Luther", *Obliques*, Paris, 1981, pp. 149-161.
- MALET André, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968.
- MALET André, "Bultmann (Rudolf)", in : *Encyclopédie Universalis*, pp. 655-656.
- MALET André, *Mythos et Logos, La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, Labor et Fides, 1962.
- MOSER Félix, *Croyants non pratiquants*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Faculté de théologie, 1993.
- SCHMITHALS Walter, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, 1966.
- SCHMITHALS Walter, "Bultmann Rudolf", in : *TRE*, pp. 387-396.
- TAYLOR Charles, *Les sources du moi, La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil (coll. La couleur des idées), 1998, (éd. originale *Sources of the self*, 1989; trad. par C. Melançon).
- WEIL Simone, *Du Temps* (1929), in : *Œuvres*, Paris, Quarto / Gallimard, 1999.

Partie V

Nota Bene : la plupart des œuvres de Levinas ont été récemment rééditées dans la collection biblio essais du Livre de Poche. C'est avec cette édition que j'ai travaillé, mais je signale chaque fois les nom, lieu et année de l'édition originale.

- AESCHLIMANN Jean-Christophe, *Répondre d'autrui*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989.
- AGACINSKI Sylviane, *Critique de l'égoïsme. L'événement de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

- ARENDETT Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966.
- BARJAVEL René, *La faim du tigre*, Paris, Denoël, 1966.
- CAMUS Albert, *La Peste*, Paris, Gallimard, 1975 (coll. Folio), 1^{ère} éd. Gallimard, 1947.
- CERVANTES Michel, *Don Quichotte*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1949.
- CHALIER Catherine, *Le visage : dans la clarté, le secret demeure*, Paris, Ed. Autrement, 1994.
- CHALIER Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir : Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998.
- CHALIER Catherine, *Levinas, l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.
- CHENU Bruno, *La trace d'un visage*, Paris, Centurion, 1992.
- COHEN-LEVINAS Danielle (éd), *Emmanuel Levinas, Philosophie et Judaïsme*, Paris, In Press, 1999.
- DE BAUW Christine, *L'envers du sujet*, Bruxelles, Ousia, 1997.
- DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Paris, le Seuil, 1967.
- DUPOUX Emmanuel, *Naître humain*, Paris, Odile Jacob, 1983.
- GROSSMAN Vassili, *Vie et destin*, Paris, Julliard, 1998.
- HAYAT Pierre, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Paris, Kimé, 1997.
- HAYAT Pierre, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995.
- HAYAT Pierre, "Une philosophie de l'individualisme éthique", préface à LEVINAS Emmanuel, *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4240), 1999, pp. 5-30 (1^{ère} éd. Montpellier, Fata Morgana, 1994).
- JONAS Hans, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot & Rivages, 1994.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1964.
- KAZANTZAKIS Nikos, *Alexis Zorba*, Paris, Plon, 1981.
- KIERKEGAARD Sören, *Les Oeuvres de l'amour*, in : *Œuvres complètes* tome XIV, Paris, L'Orante, 1980.
- KUNDERA Milan, *L'identité*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1997.
- KUNDERA Milan, *L'immortalité*, Paris, Gallimard, 1990.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier / Paris, Fata Morgana, 1973, Le Livre de Poche, 1996.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye / Paris, Nijhoff, 1961, Le Livre de Poche, 1998.
- LEVINAS Emmanuel, *Liberté et commandement*, Montpellier / Paris, Fata Morgana, 1994, Le Livre de Poche, 1999.
- LEVINAS Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages, 1997.
- LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Montpellier / Paris, Fata Morgana, 1979, Quadrige / PUF, 1998.
- LEVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, Paris, Fayard & Radio-France, 1982.
- LEVINAS Emmanuel, *Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier / Paris, Fata Morgana, 1994, Le Livre de Poche, 2000.
- LEVINAS Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996.
- LEVINAS Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, Le Livre de Poche, 1997.
- MEHLER Jacques, *Naître humain*, Paris, Odile Jacob, 1983.
- MÜNSTER Arno, *Le principe dialogique*, Paris, Kimé, 1997.
- PLOURDE Simone, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1996.
- POIRIÉ François, *Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous ?*, Lyon, La Manufacture, 1987.

RICOEUR Paul, "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage (1989)", in : *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1994, pp. 83-105.
 RICOEUR Paul, "Le soi et l'identité narrative", in : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
 RICOEUR Paul, "Approche de la personne (1990)", in : *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992.
 RICOEUR Paul, "La fiction et les variations imaginatives sur le temps", in : *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
 ROLLAND Jacques, "L'humain dans l'homme. Quelques notes", *Esprit*, Paris, juillet 1997, No 234.
 ROUSSEAU Jean-Jacques, *Le Contrat social*, Paris, Nathan, 1993.
 SARTRE Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Le livre de Poche, 1970, (1^{ère} éd. Gallimard, 1938).
 TAURECK Bernhard, *Levinas zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1991.
 TODOROV Tzvetan, *Face à l'extrême*, Paris, Le Seuil, 1991.
 WINNICOTT Donald W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

A signaler aussi :

- une bande dessinée où Levinas est évoqué : JODOROVSKI Alejandro & MOEBIUS, *La folle du Sacré-Cœur*, tome 1 de la trilogie intitulée *Le Cœur couronné*, Genève, Les Humanoïdes associés, 1992, p. 19.

Partie VI

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1979.
 BERGER Peter L., *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Double Day / Anchor Books, 1967.
 BÜHLER Pierre, Introduction à EBELING Gerhard, "Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger. Thèses concernant la relation entre philosophie et théologie", *RThPh*, vol. 133, 2001/2.
 BULTMANN Rudolf, "Le commandement chrétien de l'amour du prochain", in : *Foi et Compréhension I. L'historicité de l'homme et de la révélation*, (trad. A. Malet), Paris, Le Seuil, 1970.
 BULTMANN Rudolf, "Formes de la communauté humaine", in : *Foi et Compréhension I. L'historicité de l'homme et de la révélation*, trad. A. Malet, Paris, Le Seuil, 1970.
 BULTMANN Rudolf, "La signification de l'idée de liberté pour la civilisation occidentale", in : *Foi et Compréhension I. L'historicité de l'homme et de la révélation*, trad. A. Malet, Paris, Le Seuil, 1970.
 BULTMANN Rudolf, "L'idée de Dieu et l'homme moderne", in : *Foi et Compréhension II. Eschatologie et démythologisation*, trad. A. Malet, Paris, Le Seuil, 1969.
 BULTMANN Rudolf, "La question de l'homme en histoire", in : *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1959.
 BULTMANN Rudolf, *Marburger Predigten*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956.
 BULTMANN Rudolf, *Theologische Enzyklopädie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1984.
 CHALIER Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998.
 DESCOMBES Vincent, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
 FORD David F., *Self and Salvation. Being Transformed*, Cambridge, University Press, 1999.

- FORD David F., "Hosting a Dialogue : Jünger and Levinas on God, Self and Language", in : *The Possibilities of Theology : Studies in the Theology of Eberhard Jünger*, John Webster (éd.), T. & T. Clark, Edinburgh, 1994.
- FORD David F., "On Substitution", in : *Facing the Other. The Ethic of Emmanuel Levinas*, Sean Hand (éd.), Curzon, Richmond, Surrey, 1996.
- GADAMER Hans G., *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994.
- JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive*, suivi d'un essai de CHALIER Catherine, *Dieu sans puissance*, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1994.
- KIERKEGAARD Sören, *Les œuvres de l'amour*, Œuvres complètes tome XIV, Paris, Orante, 1980.
- LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard (coll. Arcades No 15), 1989.
- LEVINAS Emmanuel, "Entretien avec Roger-Pol Droit", in : *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, éd. Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4296), 2000.
- LEVINAS Emmanuel, "La laïcité et la pensée d'Israël", in : *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, éd. Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4296), 2000. Paru initialement dans le recueil : AUDIBERT, *La laïcité*, Paris, PUF, 1960.
- LEVINAS Emmanuel, "De l'utilité des insomnies" (Entretien avec Bernard Révillon), in : *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, éd. Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4296), 2000. Paru initialement dans *La Croix – L'Événement*, mercredi 10 juin 1987
- LEVINAS Emmanuel, "Dieu et l'onto-théo-logie", in : *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche (coll. biblio essais No 4205), 1997.
- LEVINAS Emmanuel, "De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Levinas accordé en 1981 à Paris à R. Kearney", *Esprit*, No 234, juillet 1997, pp. 121-140.
- LEVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier / Paris, Fata Morgana, 1973, Le Livre de Poche, 1996.
- LIEBING Heinz, *Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche. Eine Sammlung von Texten aus den Jahren 1933 und 1934*, N. G. Elwert Verlag, Marburg, 1977.
- MALET André, "Les deux interprétations existentielle et objectivante de l'Eglise", in : *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968.
- ROMAIN Jean, *La dérive émotionnelle*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998.
- SARTRE Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Le livre de Poche, 1970, (1^{ère} éd. Gallimard, 1938).
- TAURECK Bernhard, *Levinas zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1991.

Partie VII

- AUQUE Hubert, *Je parle, un autre m'écoute. L'entretien pastoral*, Genève, Labor et Fides (coll. Entrée libre), 2000.
- EHRENBERG Alain, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- FRANKL Viktor E., *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, Montréal, Les Editions de l'Homme, 1988.
- FRANKL Viktor E., "Le vide existentiel : un défi à la psychiatrie", in : *Un psychiatre déporté témoin*, Lyon, Editions du Chalet, 1973.
- GROSSMAN Vassili, *Vie et destin*, Paris, Julliard / L'Âge d'Homme, 1983.
- LEVI Primo, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987.
- LEVI Primo, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Galliamrd (coll. Arcades), 1989.

LEVI Primo, *Conversations et entretiens*, Paris, Laffont (coll. 10 / 18), 1998.
ROGERS Carl R., *La relation d'aide et la psychothérapie*, Paris, Les Editions ESF, 1989.
THURNEYSSEN Eduard, *La doctrine de la cure d'âme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1958.
VAN DER GEEST Hans, *Entretiens en tête-à-tête. Exemples d'accompagnement pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1989.
WEIL Simone, *Du Temps* (1929), in : *Œuvres*, Paris, Quarto / Gallimard, 1999.
WILLAIME Jean-Paul, *Profession : pasteur*, Genève, Labor et Fides, 1986.

Table des matières

NOTICE	III
REMERCIEMENT.....	V
INTRODUCTION : L'ÉGLISE DES INDIVIDUS.....	1
0. 1. MOTIVATIONS PERSONNELLES.....	1
0. 2. NOTE D'INTENTION.....	2
0. 3. PRÉSUPPOSÉS HERMÉNEUTIQUES	4
0. 4. MÉTHODOLOGIE.....	8
0. 5. PRÉSENTATION DU PLAN GÉNÉRAL.....	9
I. L'INDIVIDUALISME RELIGIEUX DANS LA CONFIGURATION DES INDIVIDUALISMES CONTEMPORAINS	11
1. INDIVIDU ET INDIVIDUALISME : CLARIFICATION DES CONCEPTS	11
1. 1. <i>Individu</i>	11
1. 2. <i>Les individualismes</i>	14
2. L'INDIVIDUALISME : PROGRESSION OU DÉCLIN D'UNE IDÉOLOGIE ?	23
2. 1. <i>Introduction</i>	23
2. 2. <i>Le temps de l'incertitude : l'hypothèse de la progression de l'individualisme</i>	24
2. 2. 1. <i>Introduction</i>	24
2. 2. 2. <i>Les drogues comme restauration de la sensation de soi</i>	25
2. 2. 3. <i>Les reality-shows comme dispositif de désinhibition par la parole</i>	26
2. 3. <i>Le temps des tribus : l'hypothèse du déclin de l'individualisme</i>	27
2. 3. 1. <i>Introduction</i>	27
2. 3. 2. <i>L'hypothèse de la "centralité souterraine"</i>	28
2. 3. 3. <i>La socialité des tribus : primauté de l'esthétique sur l'éthique</i>	29
2. 3. 4. <i>L'éthique comme morale clanique</i>	30
2. 4. <i>Une enquête de terrain pour trancher la question</i>	30
2. 4. 1. <i>Introduction</i>	30
2. 4. 2. <i>Individualisme particulariste et individualisme universaliste</i>	31
2. 4. 3. <i>Individualisme et permissivité</i>	31
2. 5. <i>Evaluation</i>	33
3. QUELQUES APPROCHES SOCIOLOGIQUES SUR L'INDIVIDUALISATION DU CROIRE EN SUISSE, EN FRANCE ET EN EUROPE.....	35
3. 1. <i>Introduction</i>	35
3. 2. <i>L'étude "Croire en Suisse(s)"</i>	36
3. 3. <i>Les nouveaux mouvements religieux</i>	38
3. 4. <i>La critique de la thèse de l'individualisme structurel</i>	41
3. 5. <i>"Vers une ère post-chrétienne ?"</i>	43
3. 6. <i>Bilan</i>	45
II. UNE APPROCHE SOCIO-GÉNÉALOGIQUE DU PHÉNOMÈNE DE L'INDIVIDUALISME	46
1. L'APPORT DE LA MÉTHODE GÉNÉALOGIQUE DE CHARLES TAYLOR.....	46
2. L'INDIVIDU CONCENTRATIONNAIRE ET L'INDIVIDUALISME TOTALITAIRE	53
2. 1. <i>Bilan</i>	66
3. L'INDIVIDUALISME RELIGIEUX DANS LA PENSÉE DE JOHN LOCKE.....	69
3. 1. <i>Introduction</i>	69
3. 2. <i>Le cadre épistémologique : individu et personne, expérience et raison</i>	71
3. 3. <i>Le Deuxième Traité du gouvernement civil : philosophie politique et morale</i>	75
3. 4. <i>Le fondement théologique de l'individualisme lockien</i>	81
3. 5. <i>Tolérance et laïcité : le christianisme comme religion raisonnable et l'individualisme religieux</i>	83
3. 6. <i>L'individualisme moral et sa dimension politique</i>	86
3. 7. <i>Transition : l'herméneutique biblique de Locke</i>	90

4. L'INDIVIDUALISME SOUS-JACENT À LA DOCTRINE DU SACERDOCE UNIVERSEL DE LUTHER ET LA LIBERTÉ COMME FONDEMENT DE L'ÉGALITÉ DES CROYANTS	94
4. 1. Introduction	94
4. 2. <i>La grâce et la foi</i>	94
4. 3. <i>La liberté comme "tout de la vie chrétienne" et sa conséquence égalitaire</i>	97
4. 4. <i>Le sacerdoce universel comme principe libérateur de l'Eglise</i>	99
4. 5. <i>L'autorité dans l'Eglise</i>	100
4. 6. <i>L'Eglise comme corps</i>	100
4. 7. <i>Bilan</i>	102
III. L'ÉPÎTRE AUX GALATES : UNE NOUVELLE MANIÈRE DE DIRE "JE" ET "NOUS"	105
1. INTRODUCTION.....	105
1. 1. <i>Intention et présupposé herméneutique fondamental</i>	105
1. 2. <i>Paul : les raisons d'un choix</i>	106
1. 3. <i>L'épître aux Galates : les raisons d'un choix</i>	108
2. BROSSER LE CADRE SOCIO-HISTORIQUE	111
2. 1. <i>La thèse de Dumont</i>	111
2. 2. <i>Tendances individualistes dans l'hellénisme : la critique de Vernant</i>	113
2. 3. <i>La question du moi</i>	117
3. L'ÉPÎTRE AUX GALATES	118
3. 1. <i>Trois questions introductives : adversaires, date de rédaction et structure</i>	118
3. 1. 1. Les adversaires.....	119
3. 1. 2. Date de rédaction	121
3. 1. 3. Structure	122
3. 2. <i>Lecture théologique cursive des deux premiers chapitres des Galates</i>	123
3. 2. 1. Adresse (1, 1-5).....	123
3. 2. 2. Raison de la lettre (1, 6-9).....	126
3. 2. 3. Thèse centrale (1, 10-12).....	127
3. 2. 4. Démonstration autobiographique 1 (1, 13 – 17) : le persécuté transformé.....	129
3. 2. 5. Démonstration autobiographique 2 (1, 18 - 24) : le témoignage de nombreuses communautés	131
3. 2. 6. Démonstration autobiographique 3 (2, 1 – 10) : la concorde de Jérusalem	132
3. 2. 7. Démonstration autobiographique 4 (2, 11 – 14a) : le conflit d'Antioche	136
3. 2. 8. Démonstration théologique (2, 14b-21).....	138
4. BILAN THÉOLOGIQUE SOUS FORME D'OUVERTURE SUR GA 3, 26-29 ET 6, 1-5	144
4. 1. <i>L'individualité chrétienne comme recréation d'une nouvelle identité</i>	144
4. 2. <i>La liberté chrétienne et Ga 3, 26-29</i>	146
4. 3. <i>La responsabilité éthique et Ga 6, 1-5</i>	149
4. 4. <i>La temporalité de l'être nouveau</i>	151
IV. INDIVIDU ET COMMUNAUTE DANS LA PENSÉE DE RUDOLF BULTMANN	154
1. INTRODUCTION.....	154
1. 1. <i>Intention</i>	154
1. 2. <i>Méthodologie</i>	157
1. 2. 1. Mise en perspective historique.....	157
1. 2. 2. Approche typologique comparative	157
1. 2. 3. Approche interdisciplinaire	157
1. 2. 4. Histoire et théologie, objectivité et subjectivité	158
1. 3. <i>Concepts abordés et corpus consulté</i>	158
2. LE CONTEXTE PHILOSOPHIQUE DE BULTMANN AU XX ^e SIÈCLE ET SON ARRIÈRE-FOND AU XIX ^e	161
2. 1. <i>Bref aperçu biographique</i>	161
2. 2. <i>Actualité de la pensée de Bultmann</i>	161
2. 3. <i>Le contexte philosophique et historique de Bultmann au XX^e</i>	162
2. 3. 1. La tâche commune à l'humanisme et au christianisme : défendre l'individu	163
2. 3. 2. Rattachement et opposition. Le paradigme bultmanien.....	165
2. 3. 3. La distinction entre individualisme humaniste et subjectivisme radical	167
2. 3. 4. Le procès de l'autonomie.....	169
2. 3. 5. La dimension politique de la réflexion de Bultmann	170
2. 3. 6. La philosophie de l'existence et le débat sur la sécularisation.....	171

2. 4. <i>L'arrière-fond dans l'histoire des idées au XIX^e</i>	172
2. 4. 1. La conception de l'homme dans la philosophie idéaliste	172
2. 4. 2. La conception de l'homme dans le Romantisme et dans le Réalisme	173
3. L'EMPREINTE DE KIERKEGAARD.....	174
3. 1. <i>Introduction</i>	174
3. 2. <i>Kierkegaard et Hegel</i>	175
3. 3. <i>Devenir plutôt qu'être</i>	176
3. 4. <i>La "catégorie chrétienne décisive" : l'individu</i>	178
3. 5. <i>Evaluation</i>	179
4. LA VISION BIBLIQUE DE L'HOMME FACE À L'HELLÉNISME.....	181
5. PREMIÈRE ILLUSTRATION THÉMATIQUE : LA DIALECTIQUE ENTRE LA LIBERTÉ ET LA RESPONSABILITÉ COMME LIEU THÉOLOGIQUE D'UNE RÉFLEXION SUR L'INDIVIDUALITÉ.....	184
6. SECONDE ILLUSTRATION THÉMATIQUE : L'HISTORICITÉ COMME LIEU THÉOLOGIQUE D'UNE RÉFLEXION SUR L'INDIVIDUALITÉ. LE RAPPORT DE L'INDIVIDU AU TEMPS : LE SENS DE "L'EXISTENCE HISTORIQUE"	189
7. UNE ÉTHIQUE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ	194
8. LA RÉFLEXION DE BULTMANN SUR LES NOTIONS DE COMMUNAUTÉ ET D'ÉGLISE.....	197
9. TRANSITION.....	205
V. L'INDIVIDUALISME ÉTHIQUE DANS LA PENSÉE D'EMMANUEL LEVINAS	206
1. INTRODUCTION.....	206
1. 1. <i>Remarques préliminaires</i>	206
1. 2. <i>Structuration</i>	207
1. 3. <i>Dramatisation de la philosophie de Levinas au travers d'œuvres littéraires</i>	207
1. 4. <i>Individu et individualisme : présence des concepts dans la philosophie de Levinas</i>	208
1. 5. <i>Présentation des ouvrages consultés</i>	211
2. CONTEXTE PHILOSOPHIQUE ET THÈMES FONDAMENTAUX DE LA PENSÉE DE LEVINAS.....	212
2. 1. <i>Ancrage historique</i>	212
2. 2. <i>L'éthique comme philosophie première</i>	213
2. 3. <i>Les racines intellectuelles : Husserl et Heidegger</i>	216
2. 4. <i>La pensée occidentale entre Athènes et Jérusalem</i>	223
2. 5. <i>Penser autrement la subjectivité</i>	224
2. 6. <i>De l'altérité au visage de l'Autre : la force de la métaphore</i>	227
3. LE VISAGE : DE SA RÉALITÉ QUOTIDIENNE À SON INTERPRÉTATION PHILOSOPHIQUE.....	228
3. 1. <i>Le visage comme interface relationnelle</i>	228
3. 2. <i>Le visage comme objet primordial de perception</i>	229
3. 3. <i>Résonances bibliques du visage</i>	231
3. 4. <i>Le visage : esthétique, psychologie et littérature</i>	233
3. 5. <i>Le visage nié pour être défiguré</i>	235
3. 6. <i>La nudité du visage et la tentation du meurtre</i>	237
3. 7. <i>Le visage comme parole</i>	239
3. 8. <i>Autrui et l'idée de l'Infini : le visage comme Transcendance</i>	242
3. 9. <i>L'asymétrie de la relation éthique</i>	245
4. LA DIMENSION COMMUNAUTAIRE : AU-DELÀ DE L'INTERSUBJECTIVITÉ	247
4. 1. <i>Du monde du face-à-face au monde des citoyens : la question du Tiers</i>	247
4. 2. <i>La résistance éthique et l'Etat juste</i>	247
4. 3. <i>Du particularisme à l'universel : l'unique et la communauté humaine</i>	249
4. 4. <i>La folle bonté pour l'autre homme</i>	251
5. ANALYSE DES NOTIONS DE LIBERTÉ, DE RESPONSABILITÉ ET DE TEMPORALITÉ CHEZ LEVINAS.....	253
5. 1. <i>Liberté et responsabilité : la critique de l'autonomie</i>	254
5. 2. <i>L'instauration de la liberté par l'Autre</i>	255
5. 3. <i>L'étrangeté et l'apatridie du moi</i>	256
5. 4. <i>Subjectivité et temporalité</i>	258
5. 4. 1. <i>Le temps synchronique et le temps diachronique : débat avec Heidegger</i>	259
5. 4. 2. <i>Temporalité et subjectivité : la dimension du présent</i>	260
5. 4. 3. <i>Temporalité, responsabilité et transcendance : la dimension du passé</i>	263
5. 4. 4. <i>Temporalité, mortalité et patience : la dimension de l'avenir</i>	264

VI. CONFRONTATION DES PENSÉES DE RUDOLF BULTMANN ET D'EMMANUEL LEVINAS.....	268
1. LES PRINCIPAUX ENJEUX.....	268
1. 1. Confronter Levinas et Bultmann : l'enjeu moral.....	268
1. 2. Confronter Bultmann et Levinas : les enjeux de l'histoire du XX ^e siècle.....	270
1. 3. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu de l'humanisme.....	271
1. 4. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu des fronts polémiques contre le totalitarisme et contre le subjectivisme.....	273
1. 5. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu herméneutique.....	274
1. 6. Confronter Bultmann et Levinas : l'enjeu théologique.....	274
2. CONFRONTER BULTMANN ET LEVINAS : CONVERGENCES ET DIVERGENCES.....	276
2. 1. Introduction : aborder ensemble les convergences et les divergences.....	276
2. 2. La question de la relation de précedence entre responsabilité et liberté.....	276
2. 3. Le temps de la responsabilité et l'instant de la rencontre.....	280
2. 4. Pessimisme et optimisme anthropologique.....	283
2. 5. Dieu comme idée et Dieu comme personne : la question de la foi.....	286
2. 6. La philosophie et la théologie comme éveil de la conscience.....	289
2. 7. Apprendre à dire "Tu" et "Me voici" : l'éthique.....	291
2. 8. Communauté authentique et rencontre de l'autre.....	294
VII. LE LIEU D'ÉCOUTE ET D'ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL DE LA MARGELLE : UNE RÉPONSE ECCLÉSIALE À L'INDIVIDUALISATION DU CROIRE.....	298
1. INTRODUCTION.....	298
2. DES INDIVIDUS PRIS DANS DES SITUATIONS EXTRÊMES.....	299
3. UNE INTERVIEW DE DENIS PERRET, FONDATEUR DU LIEU D'ÉCOUTE ET D'ACCOMPAGNEMENT DE LA MARGELLE.....	303
4. DÉBAT AVEC DEUX POSITIONS CONTEMPORAINES SUR L'ENTRETIEN PASTORAL.....	310
5. LA LOGOTHÉRAPIE COMME APPROCHE PSYCHOLOGIQUE DE L'ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL.....	316
L'EGLISE DES INDIVIDUS : CONCLUSION.....	322
LE SENS DE L'EGLISE.....	322
LE PASSÉ COMME RESSOURCE : LA LIBERTÉ FONDÉE PAR LA FOI EN LA GRÂCE JUSTIFIANTE DE DIEU.....	325
LE PRÉSENT DE LA RENCONTRE : LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE COMME AMOUR DE L'AMOUR DU CHRIST.....	326
L'AVENIR COMME HISTOIRE SAINTE : L'ESPÉRANCE INSUFFLÉE PAR L'ESPRIT.....	328
POUR UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE DE LA LIBERTÉ SITUÉE.....	328
BIBLIOGRAPHIE.....	333