

politique

Philosophie

# Le Mal

*suivi de Sombres « Lumières »*

Jean Brun



ARTEGE  
ÉDITIONS

# Le Mal

Jean Brun

**Le Mal**

*suivi de*

Sombres « Lumières »

ARTÈGE

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

tendance « don quichottesque » de son époque. L'image du philosophe à la hache se retrouve sous la plume de Jean Brun : « Les captures logiques du Verbe par les systèmes [...] nous conduisent à un dénouement du nœud gordien de l'existence qui ressemble à celui qu'Alexandre fit sien. Car l'épée qui tranche ce nœud gordien est aujourd'hui passée dans les mains du bourreau qui décapite » *L'homme et le langage*, p. 244.

20. *Philosophie et christianisme*, pp. 13–14.

21. *Philosophie et christianisme*, p. 243.

22. « [L]a vie n'est pas chose abstraite, mais hautement individuelle » : KIERKEGAARD, *OC I*, p. 57.

23. Il faut rappeler que le « concret » retient chez Kierkegaard sa charge étymologique : « *concrēscē* », croître ensemble.

24. *Le rêve et la machine*, p. 49.

25. Voir surtout : *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique* et *Le rêve et la machine*.

26. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, pp. 175–176.

27. *Le rêve et la machine*, pp. 24, 113–114; *Essence et histoire de la musique*, Genève, Ad Solem, 1999, p. 31.

28. *La main et l'esprit*, pp. 97–103, 124–127, 138–139.

29. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, pp. 244, 273–275; *Le rêve et la machine*, pp. 176–178.

30. *Essence et histoire de la musique*, pp. 27, 40, 211–212.

31. La pièce d'Eugène Ionesco *La soif et la faim* porte justement sur la quête métaphysique (*Théâtre IV*, Paris, Gallimard, NRF, 1981, pp. 75–200); Jean BRUN, *Les rivages du monde : Des vérités muettes à la Vérité qui parle*, Paris, Desclée, 1979, p. 191.

32. *Les rivages du monde*, p. 7.

33. « [P]our parvenir à construire une paranature dont il serait l'auteur, l'homme avait besoin de “décréer” la Création, c'est pourquoi il a pensé et travaillé en termes de “matières” » (*Le rêve et la machine*, p. 100). « Nous vivons aujourd'hui sous le règne de la désintégration : désintégration de la matière par la libération de l'énergie atomique; désintégration des cités par la violence endémique; désintégration de l'éthique par la sanctification de ce qui se fait et la dénonciation de ce qui devrait se faire; désintégration de la forme [...] et] célébration de la mort de l'art; désintégration du sujet par les

explications intronisant le milieu, les champs et les structures; désintégration de la conscience par les drogues [...]; désintégration du langage [...]; désintégration de l'homme par les antihumanismes célébrant la mort du sens, de l'intériorité et du sujet; désintégration de l'harmonie, de la ligne mélodique au profit de la dissonance, de l'aléatoire et des percussions obsédantes » (*Essence et histoire de la musique*, p. 16).

34. *Le rêve et la machine*, p. 69 (Ps. 19,2).
35. *Le rêve et la machine*, pp. 61–82.
36. *Le rêve et la machine*, p. 23. V. aussi : *L'Europe philosophé*, p. 133.
37. KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour*, OC XIV, pp. 105–108.
38. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, « Dédicace à l'*Individu* », OC XVI, p. 83.
39. *Le Mal*, « Libération et ressentiment de *On* ».
40. KIERKEGAARD, OC XVI, pp. 81–87.
41. *Le Mal*, « La béatification du *On* »; KIERKEGAARD, *Un compte rendu littéraire*, OC VIII, pp. 212, 210.
42. V. aussi l'analyse de la foule chez Jacques ELLUL, *Sans feu ni lieu : Signification biblique de la Grande Ville* (1975), Paris, La Table Ronde, 2003, pp. 226–244.
43. C'est pourquoi Kierkegaard écrivait que « la catégorie » du péché est « celle de l'individualité » *La maladie à la mort*, OC XVI, p. 272.
44. *Le rêve et la machine*, p. 19.
45. *Le Mal*, « Libération et ressentiment de *On* », « Introduction ».
46. Ibid., « Introduction ».
47. V. aussi Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984, pp. 204.
48. *Le Mal*, « Le mal et les ramifications de l'Arbre de la Connaissance »; *L'Europe philosophé*, p. 156.
49. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique*, OC XI, p. 246.
50. *Le rêve et la machine*, p. 346.

# Introduction

**P**armi les mystères dont la condition humaine est entourée, le plus grand est peut-être celui de l'existence et de l'origine du Mal. Pendant des siècles, le Mal fut tenu pour le dénominateur ténébreux des pensées et des conduites vouant chaque homme à des passions qui infligeaient à l'autre des blessures. Le Mal, commis ou subi comme souffrance, venait ainsi s'ajouter aux douleurs dont un corps monstrueux ou malade pouvait accabler celui qui en restait l'esclave. Des casuistiques plus ou moins dogmatiques voulurent alors enseigner comment l'éviter en suivant un code moral qui définissait les conduites exemptes de tout vice.

Puis des systèmes philosophiques furent élaborés pour expliquer le Mal, voire pour le justifier par des théodicées ou par des philosophies de l'histoire où la *felix culpa* assumait le « travail du négatif » et devenait un moteur bienfaisant du devenir.

Enfin le développement du rationalisme et du positivisme conduit à réduire le Mal à un simple problème dont il suffisait de mettre les données en équation pour parvenir à en découvrir les racines. Dès lors, des thérapeutiques pédagogiques, psychologiques, sociologiques ou économiques prétendirent venir à bout du Mal et des maux en les réduisant à un ensemble de maladies guérissables. Ces thérapeutiques furent finalement coordonnées dans et par des systèmes politiques soucieux d'apporter au problème du Mal une solution globale et définitive. Et cela, grâce à la mise en pratique des vérités nécessaires, donc obligatoires, définies par les sciences de la nature et par celles de l'homme.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pas de partir de l'être pour aller vers le connaître, mais de quitter l'être pour demander au connaître de faire surgir ce qui n'est pas et que l'être n'est pas.

\*\*\*

Toujours intellectualiste, jusque dans son irruption même, la tentation s'organise aujourd'hui dans une recherche technique qui demande à la science de nous affranchir du réel et de nous faire connaître une *réalité virtuelle*. Mais avant d'aborder ce point important, il convient de se pencher sur l'expérience du rêve où la tentation se déploie en franchissant les portes du réel.

Dans sa conférence de mars 1901 sur le rêve, Bergson, qui cite Alfred Maury et le marquis Hervey de Saint-Denys, insiste sur cette idée que « avec rien le rêve ne fait rien<sup>57</sup> »; le rêve est, en effet, construit à partir de sensations visuelles, auditives, tactiles, coenesthésiques et à l'aide de souvenirs qui remontent à la surface lorsque les nécessités de l'action ne contraignent plus la conscience à ne choisir que les souvenirs nécessaires, d'où la formule de Bergson « le moi qui rêve est un moi distract qui se détend<sup>58</sup> ». Lors de la publication de sa conférence, Bergson précisa que, à l'époque où il prononça celle-ci, l'ouvrage de Freud avait paru mais que la « psycho-analyse était très loin de son développement actuel<sup>59</sup> ».

Tout le mérite de Freud fut de ne pas réduire le rêve à un simple fait psycho-somatique, au cours duquel la conscience se désintéresserait du réel<sup>60</sup>, mais de voir en lui une expérience profondément vécue dans laquelle était impliquée toute la vie passée, présente et future de la conscience. Refus des frontières physiques et sociales du réel, le rêve est cet épisode de l'existence pendant lequel le désir d'abolir les horizons franchit

les murs de ce qui est.

Le matérialisme marxiste avait senti que le freudisme, malgré qu'il en eût, impliquait tout le vécu d'une intériorité qui se débattait avec elle-même et que, en tant que tel, il « devait » être éliminé au profit de la psychologie des réflexes de Pavlov. Certes, on trouve souvent chez Freud une scolastique clinique où les arbres empêchent de voir la forêt, mais, en mettant l'accent sur le symbolisme du rêve, Freud eut le génie de lire dans ce symbolisme tout autre chose que des associations anarchiques d'images. Il alla chercher « la clef des songes » ailleurs que dans les superstitions des oniromanciens ou dans les associationnismes des psychologues à courte vue, mais dans ce bouleversement au cours duquel la conscience tente de trouver les mailles de son filet spatio-temporel ou de se dépouiller d'une réalité qui ne fait qu'un avec sa peau. Freud comprit également que les mots d'esprit, l'humour, l'ironie, tout comme les lapsus, entretenaient des relations profondes avec « l'inconscient » et mettaient au jour ce qui était enfoui dans la conscience.

Il importe de souligner que, aussi bien dans les rêves où chaque chose *symbolise avec* une autre (comme auraient dit les alchimistes et Leibniz), que dans les jeux de mots voulus ou échappés, la conscience fabrique des anagrammes existentielles à l'aide du réel. Jouer avec les mots revient à jongler avec leurs différentes acceptations pour glisser d'un registre à un autre; dans l'anagramme un second mot ou une seconde phrase sont constitués à l'aide des mêmes lettres que celles qui se trouvent dans les premiers pris comme point de départ; pour ce faire, il fallut d'abord désagréger les mots afin de pouvoir en constituer d'autres à partir des éléments ainsi obtenus. De telles opérations, relèvent d'une tentation larvée dans la mesure où il est demandé aux mots de se détacher du sens au service duquel ils avaient été mis, pour pouvoir déboucher par là sur une

transréalité imprévue; c'est pourquoi le Moyen Âge attacha à la recherche des anagrammes une intention diabolique et que l'on prétendit que des moines avaient fini par perdre la raison pour s'y être adonnés.

Dans sa *Petite anatomie de l'inconscient physique ou L'anatomie de l'image*<sup>61</sup>, Hans Bellmer s'est livré à une étude théorique et illustrée de ces anagrammes anatomiques que constituent ses poupées ainsi que les traditionnels « jolis montres » dont la Diane d'Éphèse aux cent seins donnerait un exemple célèbre. Le corps féminin y est recomposé selon des anatomies qui ne sont pas celles de la nature et qui semblent promettre des accouplements inouïs avec des êtres qui n'existent pas mais dont les images, comme dans toutes les *Tentations de saint Antoine*, dont l'histoire de la peinture nous offrirait maint exemple, font le siège de la conscience qu'elles obsèdent. Ici, il ne s'agit donc plus d'explorer la voie du non-être, dont Parménide avait dit qu'elle était impraticable, mais d'étreindre ce non-être dont le chant des sirènes célébrait les promesses.

Aujourd'hui, notre monde voué aux machines, dans lesquelles nous avons projeté nos phantasmes de délocalisation, de vol, de créations de présences nouvelles, appelle *sirène* le bruit fait par des appareils construits pour émettre des signaux d'alerte ou de ralliement. Mais, récemment, les sirènes ont pris corps dans ces images de synthèses calculées sur des écrans d'ordinateurs, projetées comme des hologrammes, devenues des réalités virtuelles auxquelles nous demandons de nous procurer des « rencontres du troisième type » dans un cyberspace.

Ces réalisations virtuelles constituent l'aboutissement de trois inventions sous-tendues par un même désir. Tout d'abord celle du *dessin animé* qui permet de fabriquer des paysages et des créatures qui ne sont la reproduction cinématographique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est né, en effet, de deux êtres dont chacun eut lui-même deux parents, le nombre des descendants croît donc selon une progression arithmétique au fur et à mesure que l'on remonte dans le passé. La présence d'un être est ainsi suspendue à des amours ou à des hasards infinis, elle fut désirée, subie ou redoutée; à chacun de ces moments l'univers tout entier y fut impliqué non comme un simple nœud de causes, mais en tant que spectateur, qu'adversaire ou qu'allié. Le début de chaque existence est donc rattaché au Commencement fondateur; elle n'est pas le simple maillon d'une chaîne, mais le témoin de l'originaire, la responsable des minutes et des siècles qui vont dépendre de chacune de ses paroles et de chacun de ses actes.

Lorsque nous regardons la carte d'un pays ou les vues aériennes d'une cité, nous avons le sentiment de dominer conceptuellement les situations grâce à un regard synoptique qui pourtant nous en abstrait; nous restons ainsi totalement étrangers à ce que nous connaissons. Toutefois, les philosophes et les hommes d'État se donnent le beau rôle de dénoncer les « tours d'ivoire » pour leur préférer les « miradors » du haut desquels ils « dominent » par la vue, puis par des codes réglementés. À la confusion babélique des langues, on substitue un Espéranto conceptuel sous-tendu par une syntaxe d'autant plus redoutable qu'on la prétend évolutive.

Le Moyen Âge eut une vision symboliste des choses auxquelles il prêtait d'ailleurs volontiers une âme; cela avait pu le conduire souvent à toutes les aberrations de l'animisme, néanmoins une telle vision du monde incitait l'homme à se comprendre à travers les choses plutôt qu'à connaître objectivement celles-ci. On s'efforçait de lire dans les choses comme l'on regarde quelqu'un *dans* les yeux, afin d'accéder jusqu'au mystère de son intérieurité, et non comme le fait l'ophtalmologue qui regarde les yeux en les réduisant à un

organe dont il observe l'anatomie-physiologie afin de pouvoir l'identifier à un cas.

Mais l'on finit par se demander si, entre le sujet qui regarde et celui qui est regardé, n'existe pas un être du regard lui-même situé entre les deux. Ne faudrait-il pas voir dans la relation un mode de l'être distinct du sujet et ne se confondant pas avec lui bien qu'elle s'y fonde ?<sup>89</sup> C'est avec Descartes que fut consommée la rupture entre le sujet pensant et l'objet pensé, entre la *res cogitans* et la *res extensa*, sans qu'on se pose le problème de savoir ce qui fonde l'analogie fondatrice de l'une et de l'autre pourtant qualifiées toutes deux de *res*. Dès lors, l'être ne fut plus à l'intérieur de ce que l'on devait s'efforcer de pénétrer, il cessa d'être une substance et devint la copule grâce à laquelle on établissait un rapport prédictif entre une chose (l'homme faisant lui-même partie du mode des choses) et divers attributs. Connaître quelqu'un ou quelque chose revint alors à leur accoler le plus grand nombre possible d'attributs (y compris ceux exprimés par des mesures) par l'intermédiaire du verbe être. Cette nouvelle fonction impartie à l'être, qui perdait ainsi la profondeur de sa présence pour se voir réduit à un faisceau de relations, eut pour conséquence de conduire à penser que le « sujet » se réduisait à un ensemble d'attributs désigné par ce verbe *être* conjugable à tous les temps, à tous les modes et surtout à la troisième « personne ».

Cette dépersonnalisation de l'être se renforça ensuite de l'idée hégélienne selon laquelle il n'y a pas d'*en-soi* de l'être mais seulement du *pour-autrui-dans-le-monde*; selon l'exemple célèbre, le maître n'est pas maître par lui-même, il n'est tel que parce que des esclaves le reconnaissent comme tel. L'être se trouve maintenant dans l'entre-deux de la reconnaissance qui pose les deux termes mais qui ne les suppose pas; il n'y a donc

plus d'être que dans et par la relation. Idée encore renforcée par la phénoménologie qui ancre l'être dans la relation changeante, dans l'intentionnalité, qui établit des relations; par exemple, l'être d'une automobile n'est pas le même pour celui qui la construit, et pour celui qui voit en elle un instrument de travail, une pièce de collection, une occasion d'étaler sa richesse, ou une drogue pour s'enivrer d'espace, de vitesse et de sensations fortes

Ce monde de relations intronisées sépare plus qu'il ne relie car il finit par faire écran entre les termes qu'il prétend réunir, puis par se substituer à eux. L'être du sujet et de l'objet disparaissent ainsi pour céder la place à un « être » de l'intervalle, un intervalle où il n'y a plus personne.

Et le Mal se trouve caché là, dans cette ignorance qui se revêt de l'uniforme rutilant de la connaissance.

Hugo Ball<sup>90</sup> note dans son *Journal* cet apparent paradoxe : « La réalité ne commence que là où les choses s'épuisent<sup>91</sup> »; dans les moments de détresse, lorsque la tragédie est telle qu'aucun secours ne peut plus venir du monde, les choses apparaissent, en effet, comme vides et inertes, la « force des choses », si souvent évoquée, se transforme alors en une irrémédiable inanité des choses. Les outils que nous avions utilisés, les objets que nous avions conservés constituaient un cadre jusque-là familier au sein duquel chaque chose avait sa place et son usage. Mais voici que brusquement tout se trouve dépouillé de sa raison d'être et déploie devant nous l'inutile vanité de l'avoir; désormais il est impossible de se détourner de la réalité véritable. Car cette réalité surgit dans sa nudité radicale, elle n'est plus celle des choses mises en place autour de nous, elle est la réalité de notre présence, de celle de l'autre ou de son absence.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# **Le mal : simple convention sociale ou mystérieuse réalité ?**

**A**ujourd’hui, la notion de mal est souvent tenue pour une simple idée répressive, faite de conventions arbitraires et de tabous aliénants, à laquelle un homme « libéré » ne devrait plus accorder de crédit. Et l’on ne manque pas de rappeler combien les tables de valeurs ou les traditions sur lesquelles on s’appuie pour parler de « Bien » et de « Mal » sont multiples et changent selon les contextes sociaux ou historiques auxquels on se réfère. Le seul mal serait donc de croire encore que puisse « exister » du mal. Tout un travail de démystification, auquel on demande à la psychanalyse, à la sociologie et à l’ethnologie de collaborer, est ainsi mis sur pied pour démystifier une notion que l’on rend responsable de névroses individuelles et collectives ayant pour origine un obscurantisme dont le progrès de la science devrait enfin nous libérer. On fait alors de l’homme un être qui se trouverait en face d’options, toutes également valables et respectables, parmi lesquelles on devrait le laisser entièrement libre de choisir. Et l’on célèbre la liberté d’expression, le droit de chacun à s’autodéterminer et à vivre comme il l’entend.

C’est ainsi que l’on affirme de tous côtés qu’il faut « suivre l’évolution des mœurs », que l’on doit « être de son temps », que l’on n’est plus au Moyen Âge, et que, par conséquent, ce qui doit se faire doit être déduit de ce qui se fait. Toute attitude critique à l’égard du fait social, angélisé au nom du « consensus » et sacré par les sondages d’opinion, est désormais dénoncée comme « passéiste », « moralisante » et « répressive » et accusée de vouloir établir un « ordre moral ».

*Évolution* et *mutation* sont ainsi tenues pour autojustificatives et *changement* est devenu synonyme de progrès. D'où un laxisme qui s'incline devant ce qui est, laxisme impliquant un scepticisme qui désormais a paradoxalement la science pour fondement, une science qui déclare vouloir s'en tenir aux faits.

Toutefois, et contradictoirement, tout le monde s'indigne, à juste titre, d'horreurs récentes unanimement dénoncées comme des actes de barbarie impardonnable bafouant le respect sacré dû à la personne humaine et aux droits de l'homme. L'extermination systématique des Juifs dans les camps nazis avec leurs sinistres chambres à gaz et leurs expériences médicales mortelles sur des prisonniers, le goulag soviétique éliminant rationnellement ceux qui ne se pliaient pas à l'orthodoxie marxiste définie par le Comité central au nom du « sens de l'histoire », sont justement dénoncés comme autant de crimes contre l'humanité. Racisme, antisémitisme, tortures, voire la condamnation à mort, figurent sur la liste des maux dont différentes idéologies se rendent coupables et que l'on condamne comme fondamentalement perverses. Ajoutons que l'on cherche partout à définir une bio-éthique soucieuse d'imposer des règles morales aux expérimentations sur les vivants pour que ne soient pas possibles des pratiques médicales et chirurgicales traitant les hommes et les femmes comme de simples cobayes.

Il importe de suivre les différentes étapes qui ont conduit à une telle situation où l'on dénonce la notion de mal, pour la rétablir subrepticement aussitôt.

\*\*\*

Le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècles furent l'époque des grands découvreurs de terres nouvelles. À leur retour, les

*conquistadores* et les missionnaires, qui très souvent les accompagnaient, décrivaient les mœurs étranges des peuplades avec lesquelles ils étaient entrés en contact. Les Européens s'apercevaient ainsi que ce qu'ils avaient toujours tenu pour vrai et bon était considéré ailleurs comme faux et mauvais, et que, inversement, ce que l'Occident dénonçait comme absurde et pervers était vénétré par d'autres hommes comme étant évident et parfait.

Un Montaigne se réjouissait ironiquement d'une telle variété dans les mœurs et ce lecteur assidu du sceptique Sextus Empiricus prenait un malin plaisir, dans le chapitre des *Essais* intitulés « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue », à étaler devant nous les mœurs les plus étranges et les usages les plus extravagants en précisant que de tels comportements étaient depuis longtemps adoptés par d'autres hommes qui les respectaient comme s'ils allaient de soi. Toutes ces constatations confirmaient Montaigne dans l'idée que l'homme était, selon sa célèbre formule, un être « ondoyant et divers » et que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ».

De telles lectures dépaysantes donnaient à leurs lecteurs un sens du relatif qui, loin de déboucher sur un sens critique, ne faisait qu'aviver un goût pour un exotisme dans lequel on voyait une invitation à dénoncer toutes les valeurs comme autant de tabous répressifs dont il fallait se libérer.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle ce goût pour le relatif fut renforcé par les *Voyages de Gulliver*, le *Micromégas* et par ces récits de voyageurs imaginaires dont les *Lettres persanes* ne sont qu'un exemple parmi beaucoup d'autres oubliés aujourd'hui. Le procédé utilisé était double. Ou bien l'on fait venir en France un étranger qui remet toutes nos mœurs en question en ne cessant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# Le mal et les ramifications de l'Arbre de la Connaissance

Kant est célèbre pour avoir demandé aux philosophes d'opérer une révolution copernicienne avant d'envisager de répondre à la question *Que pouvons-nous savoir* ? Dans la préface à la seconde édition de sa *Critique de la raison pure*, il écrit, en effet, cette phrase célèbre :

« On a admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets. [...] Que l'on cherche donc une fois pour toutes si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance. »

L'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique, qui constituent la double racine de la philosophie kantienne, reposent sur un tel changement de perspective. Léon Chestov fait remarquer, sévèrement mais justement, qu'il ne restait rien du kantisme, sinon les commentaires que ses successeurs en avaient donnés; il faudrait, toutefois, faire une exception en faveur de cette révolution copernicienne qui a subrepticement commandé un tournant dans les démarches philosophiques, tournant que l'on a naïvement pris pour indiscutable et définitif.

Pendant des siècles, on avait suivi Aristote, puis saint Thomas, et l'on avait procédé de l'être au connaître. La nature était là, la Création se présentait à nos yeux, il nous incombaît d'en décrire les réalités offertes à nos sens et à notre raison pour fonder une connaissance authentique en opérant cette *adaequatio rei et mentis*, cette adéquation de la chose et de l'esprit, donnée pour la norme incontestable du vrai. Lorsque,

dans sa *Physique*, Aristote se propose d'étudier le lieu, le temps et le vide, il commence par se demander s'ils sont; après avoir répondu *oui* pour les deux premiers et *non* pour le troisième, il cherche ensuite à savoir ce que sont le lieu et le temps. Il procède donc de l'existence à l'essence.

Une telle démarche avait de quoi rassurer dans la mesure où, en nous évitant de nous engager dans la voie sans issue du non-être, elle se souciait de ne pas faire marcher à vide la machine conceptuelle. Le réel était devant nous, c'était à nous de tourner autour de lui afin d'en connaître les différents aspects et d'en dresser un inventaire ordonné. À partir de là, il devenait possible de comprendre changements et mouvements en repérant les séries de causes, matérielles, formelles, efficientes et finales, qui les provoquaient et les orientaient.

Quant au Bien et au Mal, ils étaient aisément insérables dans une telle vision du monde; tenus pour des réalités, pour des forces positives ou négatives, ils devaient être décrits à leur tour puis, sous les noms de vertus ou de vices, d'actions ou de passions, inventoriés selon des tables où il devenait facile de les identifier afin d'apprendre à les rechercher ou à les fuir. Différenciables au même titre que le chaud ou le froid, le blanc ou le noir, ils faisaient partie du monde à la manière des plantes médicinales ou des champignons vénéneux qu'une connaissance préalable permet de distinguer.

La même méthode d'approche descriptive, soucieuse de cerner le réel, fut appliquée à l'esprit en général et à la raison en particulier. On s'attacha, en effet, à en inventorier les « facultés », les démarches, voire les mécanismes. Dieu lui-même fut l'objet de telles spéculations puisqu'on travailla à en définir la nature, à en énumérer les attributs, à expliquer comment et pourquoi il avait pris telle ou telle décision; on ne manquait certes pas de lui réservé une zone de mystère, mais la

*théologie rationnelle*, encore enseignée dans les universités à l'époque de Kant, n'en travaillait pas moins à prendre des vues de Dieu puisqu'il était un être, transcendant certes, mais un être tout de même dont il était possible de parler.

Lorsque Descartes prit le contre-pied de la position d'Aristote et affirma que du connaître à l'être la conséquence était bonne<sup>103</sup> s'annonçait la révolution copernicienne que Kant explicitera. S'il ne faut plus procéder de l'être au connaître, mais du connaître à l'être, la connaissance n'a plus son fondement dans une réalité à saisir, mais dans l'entendement qui organise le savoir. Désormais, l'être est avant tout ce que l'on sait de lui : une hyperbole ou une parabole sont des représentations graphiques de fonctions algébriques définies par les mathématiques; en dehors de la définition qui les pose, elles ne sont rien puisque l'on ne sait ni les identifier comme telles ni même les tracer. Les êtres mathématiques n'existent donc pas en dehors de la connaissance qui les fonde, l'ignorant restera incapable de reconnaître telle planète ou telle constellation s'il n'a pas d'abord appris à les repérer dans le ciel.

*Mutatis mutandis*, il en va de même du Mal comme du Bien : le méchant, dira-t-on, ne se détourne du bien que parce qu'il l'ignore; c'est pourquoi Descartes reprend à son compte la vieille formule selon laquelle *tout pécheur est un ignorant*<sup>104</sup> et en tire la célèbre conséquence : « Il suffit de bien juger pour bien faire », identifiant ainsi la faute à une erreur. Malgré leur dogmatisme ombrageux, les théologiens hollandais qui accusèrent Descartes de pélagianisme, y voyaient tout de même assez clair; non seulement on pouvait trouver dans la formule du *Discours*, l'idée que l'homme était capable de se sauver par ses œuvres, mais on pouvait en tirer la conclusion que l'homme était libre de *faire* le bien ou de *faire* le mal.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

même, il est à la fois l'organisme qui doit vivre et la nourriture indispensable à sa propre croissance

Il y avait, au cœur du hégélianisme, un pantragisme à résonance romantique qui décrivait le *malheur de la conscience* prise entre son désir d'union infinie et le sentiment de sa séparation constitutive qui la vouait à la finitude; mais le panlogisme qui anime cette dialectique confère à ce malheur la possibilité de trouver en lui-même le moyen d'accéder au bonheur le plus haut. Car cet optimisme est confiant dans la puissance réconciliatrice des *Aufhebungen*, des synthèses dépassantes, qui ont finalement pour moteur la domestication du Mal et de la Mort. Le *De l'abîme vers les hauteurs* se trouve ainsi sécularisé par le biais de l'histoire.

\*\*\*

Hegel avait été attentif à la métamorphose de la chenille dont la mort donne naissance au papillon, il savait aussi que, dans la croissance des plantes il fallait que le bouton mourût pour que la fleur pût naître et la fleur devait mourir à son tour afin que surgît le fruit. Hegel en tire la conclusion que si la mort provient de la vie, à son tour la vie naît de la mort. L'action négatrice de la mort est donc féconde, l'homme lui-même en se transformant, en se dépouillant de son passé, comme l'insecte le fait d'une exuvie, renaît et fait ainsi de la mort la force qui lui permet de se transcender; la mort est donc ce moment infinitésimal où l'agonie est transfigurée en résurrection.

Ainsi la mort n'est plus considérée comme le seuil infranchissable contre lequel l'étant vient buter, elle devient ce qui confère au Devenir la puissance de conférer au futur une vertu eschatologique et créatrice. En tant qu'être historique l'homme est l'être en et par qui la suppression de ce qui est

permet le surgissement de ce qui n'est pas. Cette finalité de la mort peut se lire dans la Passion du Christ si l'on voit en elle l'accomplissement de la mort de Dieu lui-même, mort vécue afin que l'homme pût en naître; la mort assure ici le passage du Divin dans l'Homme, elle est la kénose<sup>120</sup> grâce à laquelle Dieu en se dépouillant totalement de lui-même est devenu homme. Ainsi la Mort, qui était tenue pour irrécupérable et fatale, est devenue dialectiquement fertile. On peut donc parler paradoxalement d'une palpitation et d'une vie de la Mort qui rendent celle-ci féconde.

Puisque la mort vivifie cet être-pour-la-mort qu'est l'homme, les héros faustiens du savoir et les planificateurs prométhéens de l'action en concluront que la mort est utilisable et manoeuvrable, qu'elle ne doit plus être subie mais qu'elle doit être programmée en vue du surgissement de ce dont sans elle il n'y aurait pas naissance.

Mais cette manipulation de la Mort, et par conséquent de la vie, implique une élimination radicale du Mal. Or, tout un versant de la philosophie de Hegel (malgré la profession de foi luthérienne de ce dernier) pourrait contribuer à jeter les bases dialectiques d'une telle élimination. Car on peut trouver dans le hégelianisme une vision du monde selon laquelle l'histoire a une vertu rédemptrice permanente puisque *demain* assurant le dépassement d'*aujourd'hui* nous en délivre, tout comme celui-ci nous avait rachetés du passé. À proprement parler il n'y a pas de mal radical irrémédiable puisque toute faute présente donnera naissance à ce qui la rectifiera en la dépassant. L'histoire étant guérisseuse assure le pardon et le rachat des péchés qui n'apparaissaient tels qu'aux yeux de celui qui ne voyait pas dans le temps la marche même de l'Esprit. C'est pourquoi Hegel affirme que « les blessures de l'Esprit se guérissent sans laisser

de cicatrices ». Le Devenir est rédempteur et salvateur car « l’Esprit peu faire que ce qui a été fait ne le soit pas; l’action demeure bien dans le souvenir, mais l’Esprit l’efface ». Ainsi Hegel confie au Devenir une toute-puissance que certains théologiens avaient refusée à Dieu; ils affirmaient, en effet, que, quelque grande que fût la puissance de Dieu, il ne pourrait faire que ce qui fut n’ait pas été, qu’une femme ayant engendré redevint vierge, ni qu’hier succéda à aujourd’hui. Ils oublaient ainsi que l’Éternel rendit à Job tout ce que celui-ci avait perdu et que Jésus ressuscita Lazare dont le cadavre sentait déjà. C’est précisément un tel pouvoir que Hegel confère au devenir dont le cours devient une bienfaisante Grâce opérante.

Tout incite donc à penser que le cours du monde n'est nullement marqué de quelque sceau fatal, où l'on retrouverait la signature d'un péché originel, et que « le devenir est innocent », ou mieux encore facteur de plénitude.

Telle est la conclusion que Nietzsche va faire sienne bien qu'il y parvienne par des voies différentes. Nietzsche ne se penche pas, en effet, sur l'histoire pour en suivre le cours que Hegel trouvait salvateur, mais pour le remonter afin de dresser une *généalogie de la morale*, tout comme Darwin avait dressé une généalogie des espèces. Nietzsche refuse les exaltations des origines avec leur *Au commencement était...*, il y voit une « surpousse métaphysique » qui fait croire « qu’au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel<sup>121</sup> ». Nietzsche veut se livrer à tout un travail de démystification en remettant en question les fondements de la morale et de la culture; il est ainsi amené à « philosopher à coups de marteau » avant d’annoncer le crépuscule des idoles, de devenir « le brigand » de toutes les valeurs<sup>122</sup>, pour procéder à la « transvaluation » de ces

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Être d'Auguste Comte, le Peuple de Michelet, la « conscience collective » de Durkheim en constituent autant d'avatars consacrés à la fois par des idées manifestement généreuses et par les systèmes les plus abstraits.

Mais toutes ces démarches béatifiant le *On*, toutes les analyses critiques de Heidegger, qui datent de 1927, remontent à une époque, pas tellement éloignée d'ailleurs, où ni la radio ni la télévision ne constituaient encore cette omniprésente médiاسphère, cette multimediasphère, dans laquelle évoluent les sociétés techniciennes.

Nous oublions trop que ces media font beaucoup plus l'actualité qu'ils ne la reflètent; ils doivent, en effet, choisir parmi les événements que de nombreuses agences de presse font « tomber » sur leurs téléscripteurs, ou parmi les publications qu'ils privilégient en décidant qu'elles sont « d'actualité ». Or ces choix ne sont jamais innocents, ils sont faits à partir d'une certaine idée de l'actualité toujours conventionnelle et à courte vue, et sont animés par la recherche de *scoops* culturels soucieux de montrer qu'approche déjà une nouvelle forme d'actualité arrachant à la précédente. Nous nous trouvons là en présence de ce divertissement qu'analysait Pascal où *On* procède à une inversion de valeurs en grossissant les petites choses et en réduisant les grandes afin de satisfaire ce que l'imagination attend de spectacles dont elle est avide.

Le *On* et ses deux avatars l'*Opinion* et le *Consensus*, institutionnalisés par les sondages, sont devenus la sainte Trinité des temps modernes; ils sont à l'image même de l'« animal grand et fort » décrit par Platon dont celui qui le nourrit observe minutieusement les mouvements instinctifs et les appétits pour savoir ce qui l'adoucit ou ce qui l'irrite. Cet éleveur avisé donne ensuite le nom de science à ses expériences, en compose un traité et se met à l'enseigner « sans savoir véritablement ce qui

dans ces maximes et ces appétits est beau ou laid, bien ou mal, juste ou injuste, ne jugeant de tout cela que par les opinions du gros animal, appelant bonnes les choses qui lui font plaisir, mauvaises celles qui le fâchent, incapable d'ailleurs de justifier ces noms<sup>156</sup> ».

Mais aujourd’hui les media ne se contentent pas d’observer et de connaître les appétits du « gros animal » afin de « suivre l’évolution des mœurs »; ils se soucient également de lui imposer des appétits nouveaux afin de l’ « élever » et de le maintenir constamment éveillé pour en obtenir de la reconnaissance. Ces media ne se bornent pas, en effet, à fournir au « gros animal » sa nourriture habituelle, ils travaillent à faire naître chez lui des goûts « en mutation » à la recherche des épices inconnues au diapason desquels *On* devra se mettre.

Il est donc indispensable que surgissent des diététiciens, ou des chefs d’orchestre idéologiques, qui inventent des régimes ou dirigent des partitions nouvelles. Il ne s’agit plus de savoir ce que *On* veut, mais d’enseigner à *On* ce qu’il doit vouloir; il faut donner à *On* l’illusion flatteuse qu’il secrète ce qu’en réalité il ingurgite. *On* est, à la fois, cause et effet car ce qui est trouvé en lui est ce qui y a été préalablement déversé; cela est bien remarquable dans le phénomène de la mode vestimentaire : *On* la suit mais *On* ne la lance pas. *Mutatis mutandis*, la même situation se retrouve dans le domaine politique et idéologique.

Dans les régimes autoritaires, des berger en quête de troupeaux commencent par sacrifier *On* en le canonisant sous le nom de Prolétariat ou sous celui de Race. Ensuite les dirigeants élus par grâce scientifique constituent un Parti-guide-et-éclaireur-des-masses, Parti unique chargé d’apprendre à *On* ce qu’il doit faire et penser afin d’être conforme à ce que le Parti attend de lui et à l’image que celui-ci veut lui façonne.

L'ensemble est systématisé au nom de la science du sens de l'histoire ou de celle de la biologie, puis développé selon un manichéisme strict appelant Bien ce qui sert le Parti et Mal ce qui le contrarie. Mais de toute manière, *On* est conditionné en gardant l'impression qu'il est l'auteur des décisions prises à sa place. Des ministères de la propagande ou de la révolution culturelle s'y emploient en expliquant à *On* qu'ils se soucient uniquement de le guider sur la route de la libération. Règnent alors des *Führer*, des *Duce*, des *Caudillo*, des *Petits pères*, des *Lider maximo*, des *Conducatore*, des *Grands Timoniers* assistés, selon les terminologies locales, par la Race, le Prolétariat ou le Parti, qui planifient les révolutions permanentes que les media sont chargés d'entretenir. Chacun d'eux est l'auteur d'un ouvrage que *On* doit prendre comme référence absolue et indiscutable.

Dans les pays libéraux, les fonctions des Comités centraux sont assumées par ce que l'on pourrait appeler, en reprenant une formule que Raymond Roussel utilise dans un contexte tout autre, un « Club des Incomparables » dont les membres font partie de ceux que Nietzsche qualifiait de « philistins cultivés » ou de ceux qui, à l'époque de Pisarev, étaient connus sous le nom de « cosaques littéraires ». Ce Club, sans statut ni domicile fixe, s'emploie à mettre au point les nouveaux *régimes* qui délivrent de l'ancien; il prépare et diffuse les fermentes de mutations nouvelles et extatiques qui viennent enrichir le *Catalogue des idées chic* commencé par Flaubert. *On* a alors l'impression d'avoir été parfaitement compris et protégé par ceux qui lui prêtent des idées et des sentiments qu'il n'a jamais eus, mais dont les « Amis du Peuple » le persuadent qu'il était porteur depuis toujours; *On* se trouve ainsi téléguidé en ayant la certitude que la possibilité d'acquérir son autonomie lui a été enfin offerte. Le problème est, par conséquent, de donner à des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pas d'aimer l'Humanité. Mais *On* s'est attribué, et s'est vu confirmer un statut ontologique au nom duquel la personne humaine est réduite à l'individu dont sont ensuite aisément dénoncées les différentes formes d'égoïsme et les pensées parcellaires.

Bref, *On* a réduit ce que la personne incarnée possède de plus concret à une abstraction incapable de se justifier à elle seule; que serait, en effet, une unité que l'on ne pourrait ajouter à elle-même pour construire de grand nombre ? Dès lors, la supériorité du plus grand sur le plus petit cesse d'exprimer des rapports de forces, elle acquiert une valeur morale : le mal caractérise l'individuel, le bien, le collectif. Ce bien est d'autant plus élevé qu'il s'adresse à une communauté plus grande; c'est pourquoi l'amour familial doit s'effacer devant l'amour de la patrie, lequel doit à son tour céder la place à l'amour porté à l'Humanité tout entière; tout amour porté à une communauté plus restreinte se trouve dénoncé comme un crime commis à l'égard de communautés plus vastes. Ainsi, non seulement *On* introduit la notion de degré dans le Bien, puisque celui-ci est tenu pour d'autant plus louable qu'il est mis au service d'entités plus générales, mais *On* déclare progresser dans le Bien dans la mesure où *On* se détache du concret pour se diriger vers des abstractions de plus en plus désincarnées que *On* ne peut rencontrer et, qui ne sont présentes que dans les écrits ou dans les discours. Désormais, le Bien est pensé en termes d'améliorations, statistiquement mesurables, apportées dans le domaine de la santé, de l'alimentation, du logement, bref de ce que l'on appelle le niveau de vie.

Certes, il s'agit là de domaines d'une importance considérable et auxquels personne ne saurait rester indifférent, mais *On* avait tellement travaillé à exorciser la vie intérieure, considérée comme un inaccessible fantôme idéologique, au

profit du milieu transformable grâce aux œuvres de Prométhée, que *On* pensa que ce travail nécessaire était suffisant puisque tout le reste devait en résulter. L'intériorité échappant à l'observation des microscopes et aux interventions des instruments les plus précis, *On* s'autorisa à la ranger, au même titre que l'âme, parmi les mythes aliénants dont les hommes étaient esclaves. *On* réduisit finalement cette intériorité au *lieu* de convergence de lignes de forces issues du milieu, lignes de forces repérables et par conséquent modifiables en puissance et en direction.

Dès lors, *On* n'accorda plus son attention qu'au *genre* humain dont les hommes n'étaient que des accidents, à des liens ne rattachant personne à quelqu'un mais constituant des réseaux qu'il fallait rendre toujours plus denses et interdépendants. Le Bien fut ainsi assimilé à cette solidarité glorifiée par les humanitarismes et la philanthropie. Beaucoup crurent même qu'ils modernisaient ainsi le christianisme en éliminant l'idée irrationnelle de Révélation et en transformant l'amour du prochain en un « altruisme » où le Sauveur était remplacé par le « bienfaiteur ».

L'idée que l'on puisse « *faire* le bien » relève d'une vision techniciste du monde dans laquelle l'être se trouve subordonné à une action dont il serait le résultat. Encore une fois, il ne s'agit pas de récuser ce que peuvent avoir d'efficacité indispensable des « actions humanitaires » qui cherchent à trouver des solutions à des problèmes médicaux, alimentaires, sociaux, économiques voire juridiques que des discours ne sauraient résoudre. Mais le prestige dont jouit aujourd'hui « l'homme de terrain » fait oublier qu'un terrain, pour bien préparé et fertilisé qu'il soit, n'engendre pas les plantes qui y germent, pas plus que la fabrication minutieuse d'un cadre ne donnera naissance au tableau qui le remplira.

La myopie intellectuelle qui conduit à réserver au milieu et à l'action un monopole absolu est à l'origine de toutes ces hystéries dictatoriales, dont le marxisme est la systématisation la plus radicale, données pour nécessaires à la formation des récoltes futures, ou à ce vain travail de Danaïdes dans lequel s'épuisent des pays libéraux; ceux-ci se donnent, en effet, la bonne conscience de coopérer, par l'envoi à l'étranger d'experts et de marchandises subventionnées destinés à des entreprises qui assurent la prospérité de parasites locaux et qui ne parviennent guère à améliorer des situations où la passivité fataliste ne fait que croître en se résignant à subir non plus des maux, mais des thérapeutiques venues de l'extérieur.

Hegel avait fait le procès de « la belle âme » qui « vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intérieurité par l'action »; pour préserver la pureté de son cœur, elle se cantonne dans une contemplation de l'universel abstrait, « toute extérieurité comme telle disparaît pour elle », elle s'abîme dans le concept d'elle-même et se refuse à agir par crainte de se limiter; si bien qu'elle est comme une « lumière qui s'éteint peu à peu en elle-même, [...] elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air<sup>167</sup> ». On peut dire que les temps modernes ont, sur ce point, inversé le hégélianisme; la « belle âme » est aujourd'hui celle qui, tenant l'intérieurité pour méprisable ou inexistante, agit pour franchir ses limites jusqu'à pouvoir se nier elle-même. Le Bien est alors pour elle tout ce qui la fait sortir de soi, le Mal tout ce qui l'y fait retourner.

Cette évacuation de l'intérieurité et cette intronisation du milieu, célébrées aussi bien dans les domaines littéraires que philosophiques ou politiques, constituent la plus grande catastrophe des temps modernes; c'est pourtant à elle que l'homme a travaillé tout au long de son histoire. Car le sujet, le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Que faire ? » question posée par Tchernichevski et reprise par Lénine, est devenu la question-clef à laquelle les fils de Prométhée délivré prétendent pouvoir toujours répondre efficacement, qualifiant de l'épithète infamante de *réactionnaires* ceux qui oseraient affirmer que l'expérience humaine ne se réduit pas à celle où s'exerce le *faire* de l'*homo faber* père inévitable de l'*homo sapiens*.

Dès lors, on impose des thérapeutiques parmi lesquelles figurent en première place celles qui se proposent de délivrer du Mal, et du Bien, l'attachement à ce qui se réclamerait de ce dernier étant tenu pour éminemment pathogène.

Certains concéderont que l'absence de résultat dans la recherche d'une définition du Bien et du Beau, aussi indiscutable que celle de l'hyperbole, est le signe que Beau et Bien ne résident que dans le devenir du processus des tentatives de leur appropriation; si cette idée, qui pourrait se réclamer du hégélianisme, est plus profonde que celles qui se contentent de réduire le Bien et le Beau aux produits successifs de l'évolution des mœurs, elle n'en revient pas moins à prendre pour l'essence de ce que l'on cherche la visée même de cette essence; le même reproche pourrait être souvent adressé à la phénoménologie qui aboutit à prendre la relation elle-même pour l'être qu'elle vise.

\*\*\*

Une profonde distinction établie par Kierkegaard permet de remettre le *dire* et le *faire* à la place qui est la leur. Kierkegaard oppose, en effet, la *communication directe* à la *communication indirecte*. La première est celle qui caractérise la transmission d'un savoir objectif absolument indifférent à l'intériorité du sujet auquel ce savoir est communiqué; ce sujet reçoit directement un tel savoir et peut l'apprendre pour le transmettre

à son tour. Pour difficile qu'il puisse être, ce genre de savoir direct n'a de secret pour personne, il préside à l'enseignement et à l'apprentissage des sciences; quels que soient les drames personnels que puissent vivre un professeur ou un élève, le contenu des connaissances mathématiques, chimiques, géographiques, médicales etc., que l'un fera acquérir à l'autre sera le même et le retentissement intérieur du savoir acquis sera nul, même si l'on peut parler d'une joie de la découverte. Un grand savant comme Pascal l'avait bien vue : « Ce n'est pas la connaissance des choses extérieures qui me consolera dans les moments d'affliction<sup>178</sup>. »

Cette communication directe recourt au *dire* pour que l'on puisse apprendre à *faire*. Or c'est elle que l'on retrouve à la base de « l'enseignement de la morale » qui dit ce qu'il faut faire ou ne pas faire en se proposant de transmettre des règles de conduites comme un ensemble de recettes à appliquer ou à fuir. Lorsque les enfants demandent *Pourquoi* ? la plupart du temps leurs parents ou leurs maîtres se contentent de leur répondre : *Parce que c'est comme ça*; de même les sociologues, psychanalystes et autres démystificateurs montrent que les impératifs et les interdits ne sont pas mieux fondés et qu'ils ne sont que des conventions répressives reposant utiles aux classes dirigeantes, sur des tabous névrotiques ou sur des signes de signes qui ne débouchent sur rien d'autre que sur eux-mêmes. Kant aura beau sacraliser cette communication directe en invoquant un devoir fondé en raison, cela ne l'empêchera pas de sombrer dans les casuistiques de sa *Métaphysique des mœurs*. En outre, ne voir dans le prochain que l'occasion de suivre un devoir rationnel, revient à traiter autrui comme un cas relevant d'une règle obligatoirement applicable. *Faire son devoir* implique une réification de la personne qui fait l'objet de ce

devoir; celui qui prétend faire son devoir se conforte d'ailleurs volontiers dans sa bonne conscience en affirmant qu'il a fait « plus que son devoir », reconnaissant par là qu'il a magnaniment ajouté un *plus* aux limites restrictives d'un devoir incapable de voir que le véritable Devoir ne commence que là où le devoir finit. Lorsque Pascal disait que la vraie morale se moquait de la morale et était sans règle<sup>179</sup>, il critiquait les codes éthiques organisés comme des syntaxes qu'il n'y aurait qu'à appliquer pour se tenir à l'abri de toutes les fautes.

Le pire contresens que l'on pût commettre sur les critiques pascaliennes et kierkegaardiennes adressées à la communication directe serait de voir en elles des occasions de sombrer dans un vague sentimentalisme du cœur qui n'échapperait pas aux justes reproches adressés aux instinctivismes irrationnels qui débouchent toujours sur les fragiles subjectivismes d'une « infaillible voix de la conscience ». Mais la grande illusion des rationalismes est de penser que la communication directe par le *dire* et la coopération du *faire*, avec leur chasse aux sophismes et aux erreurs de jugement, soit la seule admissible.

Kierkegaard eut toujours la plus grande défiance à l'égard de l'enseignement en général et des sermons en particuliers; c'est pourquoi il utilisa le mot *Discours* (suivi d'*édifiant* ou de *chrétien*) pour désigner les œuvres où il conviait à méditer sur un passage des Écritures. Lorsqu'il s'agit de ce qui se rapporte à l'existence, lorsqu'il s'agit de communication éthico-religieuse, le cours *ex cathedra* n'est plus possible<sup>180</sup>, car il n'est plus question de transmettre des connaissances objectives que l'élève n'aurait qu'à comprendre et à retenir dans sa relation avec le maître.

C'est ainsi que Kierkegaard se trouve amené à opposer une *communication indirecte* aux *communications directes*. La

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

[...] tient précisément à ce que l'homme cherche son salut là où l'attend sa perte<sup>202</sup>. »

Le *Oui* de l'amour divin ignore tous les *non*, tous ceux d'abord que théosophes, théologiens et philosophes attribuent à ces « décisions » que Dieu aurait prises et à ces « choix » qu'il aurait faits; ensuite et surtout il ignore tous les *non* que nous opposons à l'autre et à l'ouverture où nous pourrions nous retrouver *avec* lui, un *avec* que tous les rapprochements spatiaux sont bien incapables d'offrir. Ce *Oui* n'est pas une acceptation complice de tous les *non* que nous proférons, mais un accueil où ceux-ci viennent se dissoudre.

On ne manquera pas d'objecter que, après avoir souligné les limites du *dire*, nous nous contentons de dire à notre tour; ce serait là oublier que cette objection se situe précisément à l'intérieur du territoire où règnent les inférences du *Si... alors*, et du *Sinon... alors*; elles présidaient déjà à la logique des stoïciens qui, fort différente de celle d'Aristote centrée sur les emboîtements de concepts et les déductions de propositions, portait sur des implications d'événements du type : *Si cette femme a du lait, c'est qu'elle a enfanté*<sup>203</sup>. En refermant le cercle du : *ceux qui parlent des limites du dire sont obligés, pour le dire, de se fier au dire*, on oublie que, s'il est des silences que brisent heureusement les paroles, il en est un auquel elles retournent pour déboucher sur le point d'orgue muet où viennent expirer les bruits et les langues du monde.

Et de là, un *là* qui pourtant n'appartient à aucun *ici*, se montre ce que nous étions impuissants à désigner mais vers quoi nos mains se tordaient de douleur.

---

169. PLATON, *La République*, II, 380 c.

170. PLATON, op. cit., X, 617 c.

171. LEIBNIZ, *Théodicée* II § 153.

172. Le Moyen Âge désigna sous ce titre une correspondance apocryphe entre Aristote et son élève Alexandre le Grand (ces textes apparaissent au X<sup>e</sup> siècle et leurs nombreuses versions remontent à un original arabe) traitant de nombreux sujets : morale, médecine, philosophie occulte, astrologie etc. Lue par Albert le Grand et Roger Bacon, cette œuvre connut un succès considérable au cours du Moyen Âge et fut traduite en de nombreuses langues, y compris en russe.

173. Jean PIC de la MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, traduction de Pierre-Marie Cordier.

174. Épître aux Romains 9, 21.

175. Il convient de ne pas oublier la nette connotation socio-politique du Cercle de Vienne qui fit partie de ce que l'on appelait la « Vienne la Rouge »; Hans Hahn, qui anima les débuts du Cercle, était le président de l'« Association des professeurs socialistes », se réclamant de la tradition des Encyclopédistes, se proposant de manier le fameux rasoir d'Occam pour dénoncer la métaphysique afin de se mettre au service des masses, distinguant la philosophie qui se détourne du monde et celle qui se tourne vers le monde, il voyait dans cette dernière ce qui délivrerait l'homme de ses cauchemars, et qui le conduirait à abandonner « l'obscurité mystique de la philosophie détournée du monde pour embrasser les doctrines simples, claires et transparentes de la philosophie tournée vers le monde » (Hans HAHN, *Entités superflues, Le rasoir d'Occam* (19)).

176. Cf. NEURATH, « Proletariat wird zum Träger der Wissenschaft ohne Metaphysik » in *Abkehr von der Metaphysik* (1928).

177. Rappelons, à ce propos, que le « tribunal Russell » qu'anima Jean-Paul Sartre fut l'objet de toutes les sollicitudes médiatiques.

178. PASCAL, *Pensées* n°, édition L. Brunschvicg.

179. PASCAL, *Pensées* n° 4.

180. Cf. KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour* (1847), *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (1847) (in KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de l'Orante, 1980, t. 14), *L'École du christianisme* n° II (1850) (O.C., 1982, t. 17, p. 113); *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, 2<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> section, ch. II (O.C., t. 10, pp. 69.).

181. Il semble que ce soit ce qu'aït entrevu Wittgenstein lorsque, par le

détour des brouillards opaques auxquels il demande de parvenir à une définition rigoureuse de la définition elle-même, il distingue *dire* et *montrer*; mais Kierkegaard, auquel Wittgenstein doit probablement beaucoup, est infiniment plus limpide et convaincant.

182. Cf. Épître aux Romains, 1, 20.

183. KIERKEGAARD, *L'École du christianisme*, n° II C, Appendice II, note, in *O.C.* t. 17, p. 282.

184. Cf. KIERKEGAARD, *L'École du christianisme*, in *O.C.*, t. 17, p. 125.

185. Ibid.

186. KIERKEGAARD, op. cit., p. 131.

187. C'est la définition que Georges Bataille donne de l'érotisme.

188. Citons ces paroles tristement révélatrices : « Du point de vue de l'efficacité économique au sens large, les humanités sont des anachronismes qui nous handicapent [et les langues classiques] de l'information qui, en gros, ne sert à rien. » (Thorstein BUNDE VEBLEN, *The Theory of the Leisure Class*, trad. franç. par L. Evrard, *La théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 254.)

189. PLATON, *Le Banquet*, 210 ab.

190. *Op. cit.* 203 d.

191. PLATON, *Théétète*, 176 a.

192. Cf PLATON, *Théétète* 176 b;- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X 1177 b 33, *Métaphysique*, XII 1072 b 25;- PLOTIN, *Ennéades*, I 2 1; I 6 8; II 3 9.

193. H. BERGSON, fin de *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

194. H. BERGSON, op. cit., p. 30.

195. H. BERGSON, op. cit., p. 39.

196. Sur ce sujet, outre les analyses de Kierkegaard, on lira l'ouvrage remarquable d'Anders NYGREN, *Eros et Agapè*.

197. Cf. Marc 3, 4 et Matthieu 10, 8.

198. I Corinthiens 8, 1.

199. KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour*, *O.C.*, t. 14, p. 200.

200. Ibid.

201. Nathalie BARANOFF-CHESTOV, *Vie de Léon Chestov*, t. I L'homme du souterrain 1866–1929, Paris, Éditions de la Différence, 1931, p. 333.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

se lève; il sait discerner l'aspect du ciel, mais est incapable de discerner les signes des temps<sup>216</sup>; car il reste satellisé autour de lui-même, et consommant des vérités sans Vérité il se grise de jeux de lumières sans Lumière. Car si nous sommes attentifs aux lits que creusent les rivières, l'éclairage que nous projetons sur eux nous fait oublier la source d'où les fleuves sont nés et l'océan dans lequel chacun d'eux s'engloutit.

---

204. Cf. cette formule de Jacques MONOD : « L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard. [Nos croyances en un Dieu créateur, en l'âme spirituelle et immortelle de l'homme font partie des] servitudes mensongères de l'animisme primitif. » (*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, 1970, p. 195).

205. La première édition date de 1690, Coste en donna la première traduction française en 1700.

206. Ici encore, Darwin est tenu pour un libérateur, comme le montre cet aveu du biologiste Julian Huxley : « Nous avons tous sauté sur *L'origine des espèces* parce que la notion de Dieu faisait obstacle à nos mœurs sexuelles. »

207. Telle est la formule de la langue de bois utilisée par les polices communistes.

208. Cf. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, Gallimard, t. I, p. 24. Où Sartre a-t-il bien pu déceler un pluralisme dans les régimes nazi et fasciste qui sont, eux aussi, des régimes reposant sur un parti unique ?

209. Sartre, *Sartre parle des Maos*, interview par M.-A. BURNIER dans *Actuel*, février 1973, p. 76. Citons une prophétie énoncée en 1954 par ce maître à penser : « Vers 1960, avant 1965, si la France continue à stagner, le niveau de vie moyen en URSS sera de 30 à 40% supérieur au nôtre. »

210. Ibid.

211. L'architecte Adolf Loos, ami de Karl Kraus lui-même ami de Schönberg, écrivait ces paroles toujours d'actualité : « L'homme de notre temps qui pollue les murs avec des signes érotiques inspirés par une pulsion interne est un criminel et un dégénéré. On peut juger la culture d'un pays aux graffitis qui salissent les murs des toilettes. »

212. Maurice BLONDEL, *L'Action*, 1893, pp. 3–6.
213. Maurice BLONDEL, *op. cit.* p. 9.
214. Rappelons cette remarque ironique de Robert MUSIL, dans *L'homme sans qualités*, qui parle de ceux « qui considèrent les légumes en conserve comme l'essence des légumes frais ».
215. Rappelons qu'il s'agit là d'une formule utilisée pendant la Terreur.
216. Matthieu, 16, 3.

# Table des matières

Préface

Introduction

La tentation

Le mal : simple convention sociale ou mystérieuse réalité ?

Le mal et les ramifications de l'Arbre de la Connaissance

La béatification du *On*

Libération et ressentiment de *On*

Les œuvres et la grâce

Sombres « Lumières »

Achevé d'imprimer en mars 2013  
Pour le compte des éditions ARTÈGE  
par ISIPRINT