

L'étranger, le piège de la morale Notes du conférencier

Tout d'abord, je voudrais vous remercier pour cette invitation, invitation pour réfléchir ensemble sur les défis de la théologie moderne. J'en suis honoré, mais aussi, j'en suis heureux, car le sujet du retour de Dieu après Dieu me paraît un beau thème ; j'ai écrit à ce sujet dans mon dernier livre *Une sacrée crise, crise du sacré*, donc je m'en suis occupé. Finalement, ce que j'apprécie énormément dans le livre de Kearney, c'est qu'il adopte un ton personnel et qu'il nous montre d'abord les sources de son inspiration, les pensées dans lesquelles il puise, les auteurs chez qui il se ressource, et c'est cet aspect d'intégrité intellectuelle qui pour moi donne à ce livre son charme et son ouverture sur le monde.

Je trouve alors plus honnête de vous révéler aussi mes sources, les pensées qui m'ont nourri et qui m'ont accompagné depuis ma jeunesse. Je dois l'avouer, ce n'est pas l'Écriture, ce n'est pas la rencontre avec l'Étranger dans le sens kearnien qui m'ont marqué, c'est la pensée grecque, les tragédies, notamment Sophocle et Euripide, et Homère. Il faut dire que j'ai reçu ma première formation intellectuelle dans un lycée protestant où le prof de langues classiques nous interdisait de lire le Nouveau Testament, car le grec de ces écrivains était trop mauvais et risquait de gâcher notre soi-disant bon goût. Platon était le critère, le NT un abysse qu'il fallait éviter. Plus tard, j'ai retrouvé un écho de cette conviction chez Augustin quand il ouvre pour une première fois l'Écriture sainte et conclut tout de suite que ceci ne peut être la parole de Dieu ; Dieu n'écrirait sans doute pas un latin aussi boiteux que ne le font les auteurs du NT. Ce qui m'a attiré dans ces écrivains du monde classique, ce n'est pas l'idée d'un monde peuplé de dieux ne dépassant guère le niveau des humains. Non, c'est comme l'a souligné Martha Nussbaum, dans son the *Fragility of Goodness*, la vulnérabilité de l'existence (thème Ricoeurien aussi). Ce que l'on voit essentiellement, ce ne sont pas des dieux qui se disputent et se chamaillent comme des enfants, ce sont des dieux qui nous montrent à quel point l'existence est une existence profondément meurtrie, vulnérable, sans protection. Une existence qui même ne peut pas être protégée par la morale, comme l'a cru le christianisme, car la morale fonctionne uniquement tant qu'on n'en a pas besoin. C'est comme un parapluie qu'on amène les jours de beau temps. Mais que faire quand on tombe amoureux de son beau-fils, comme c'est le cas de Phèdre? Que faire quand on a tué son père inconsciemment (Œdipe), que faire quand il faut tuer sa mère (Oreste)? Il n'y a aucune morale qui saura donner une réponse adéquate.

Alors, la vulnérabilité telle qu'on la rencontre dans la tragédie et dans l'œuvre de Homère, amène une amoralité (non pas immoralité) qui permet beaucoup plus d'analyser les fonds et tréfonds de l'âme que ne le font la morale de la Stoa, adaptée par le christianisme et sagement mélangée avec la sagesse des dix commandements. Autrement dit, la pensée

grecque nous avertit de ne pas trop vite croire que l'acte peut représenter une réponse aux questions de notre vie. On n'arrivera pas à attraper la vie sur le vif en agissant, c'est plutôt en créant le récit que la vérité nous est dévoilée. La vérité n'est alors pas directement accessible, elle naît dans le récit que nous construisons et qui nous construit en même temps. Je peux dire : je me suis battu avec un homme, ou, j'ai abattu un homme, ou un homme m'a agressé et je me suis défendu. Tout dépend du récit que je fais de mes actes et ce récit me fournira la vérité de ma vie. Au moins telle que je la conçois moi-même. Comme l'a superbement dit Foucauld (premier cours au Collège de France '82) : *La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. La spiritualité postule que le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité. Elle postule que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à avoir accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. Je crois que c'est là la formule la plus simple, mais la plus fondamentale, par laquelle on peut définir la spiritualité. Ce qui entraîne pour conséquence ceci : que, de ce point de vue, il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet. Cette conversion, cette transformation du sujet, et ça serait là le second grand aspect de la spiritualité,*

Par la suite, ce qui m'a toujours fasciné, c'est cette distance par rapport à nous-mêmes, une distance qui nous invite et nous oblige à chaque fois à créer des histoires. Une distance qu'on peut aussi décrire comme un amoralisme (car on ne sait pas d'avance comment réagir au dynamisme de la vie ; il n'y a pas de grammaire morale qui m'apprend qu'en face de mon père qui m'attaque j'ai le droit de me défendre jusqu'à ce que mort s'en suive) que j'ai retrouvé dans les œuvres de Saint Simon et La Rochefoucauld, Proust, Marguerite Yourcenar, et, cette dernière décennie, dans l'œuvre surtout d'Irène Némirovsky. Un amoralisme que l'on retrouve aussi chez Freud, qui, de nos jours, ne compte malheureusement plus nulle part sauf en France. D'autres auteurs qui m'ont séduit ont été Joyce avec son indépassable *Dubliners* (dont la plus belle histoire restera *The Dead*), Thomas Mann et Goethe. Parmi les philosophes et théologiens, ce sont plutôt Plotin, Augustin, Grégoire de Nazianze, Abélard, Pétrarque, Bonhoeffer, Hadot, Foucauld et Sloterdijk.

Voilà donc les sources qui m'ont nourri la vie durant et le thème de la distance par rapport à soi-même qui en résulte. Dans le cadre de cette conférence, je voudrais m'arrêter maintenant à deux éléments, celle de l'imagination et celle de l'Étranger. Tout en me référant à l'œuvre de Kearney et à sa thèse centrale, qui est celle de savoir s'il est possible de concevoir un Dieu après Dieu, un Dieu à qui l'on peut revenir une fois qu'on s'est rendu compte que la rencontre avec l'Étranger sera toujours au cœur de notre vie et qu'il s'agit de trouver un rapport avec cet Inconnu qui peut s'avérer être Dieu si on lui laisse son être : *God can only be if we let God be God*. C'est le Dieu qui doublement représente le à-Dieu, c'est-à-dire le dévouement et le départ. Le Dieu qui n'habite plus le domaine du sacré résolument séparé du profane, mais qui crée le sacré à l'intérieur du profane. C'est l'anathéisme dans son expression la plus pure. Qu'est-ce que j'ai à dire là-dessus?

Je commence avec le thème de *l'imagination*. Comme vous le savez, Augustin passe pour avoir écrit la première autobiographie de l'histoire, les *Confessions*. Ce livre qui nous ra-

conte le périple du jeune Augustin et qui aboutit à sa conversion. C'est un autoportrait dans lequel Augustin découvre qu'il lui est impossible d'écrire sur lui-même sans écrire en même temps sur Dieu. Autrement dit, il n'existe pas d'autoportrait qui ne soit pas en même temps portrait de Dieu, ou encore l'autoportrait ne peut être conçu qu'en tant que confession à Dieu. Ceci implique que l'homme n'a pas d'accès direct à lui-même, il ne peut se tourner vers l'intérieur qu'en se tournant vers Dieu. Ainsi, le genre de l'autobiographie semble débiter par un spécimen qui justement paraît nier le propre de l'autobiographie, l'accès à soi-même. Car une autobiographie est censée être un écrit dans lequel on se rapproche de soi-même. Mais il n'en est pas ainsi chez Augustin. Exemple, au milieu de cette soi-disant autobiographie, Augustin s'exclame: je suis devenu à moi-même une grande question: *mihi magna quaestio factus sum*. Et plus loin, en parlant des rêves, il est pris d'un vertige en voyant qu'il rêve des choses dont il ne veut pas rêver. Quelle est alors, soupire-t-il, la distance entre moi et moi-même, *inter me et me ipsum*? Dès lors, là où devaient régner la transparence et la proximité, la distance et l'aliénation règnent, le fait d'être un étranger à soi-même.

[Pour en saisir l'ampleur, il faut que je vous raconte quand même un peu plus sur l'histoire de l'autobiographie. Les origines de l'autobiographie ne se trouvent pas dans la découverte du sujet qu'il est capable d'un mouvement réflexif, non, elles doivent être situées dans la rhétorique, dans la nécessité d'être convaincant. Le rhéteur qui voulait être convaincant utilisait sa propre vie comme l'illustration la plus parfaite de ses points de vue. Historiquement, alors, l'autobiographie ne commence nullement comme exercice d'introspection, comme essai de se comprendre, elle commence comme exemple convaincant dans la rhétorique. Elle n'est pas dirigée vers l'intérieur, mais vers l'extérieur. C'est ainsi que les premiers chrétiens héritaient de ce genre qui n'est pas encore un genre à part. Avec Grégoire de Nazianze pourtant, le genre prend une autre tournure. C'est lui en effet qui tourne le regard vers l'intérieur et qui écrit, dans son *Sur ma vie*, qu'il ne comprend pas le cours de sa vie et bien qu'il essaie encore de rester dans le cadre traditionnel de l'exemple convaincant, il n'y arrive pas. Le regard se tourne en effet vers l'intérieur. Il est obligé, par son père!, de devenir prêtre, et donc d'accepter d'être ordonné. Je cite : *For although my father was well aware of my views, he forced me to accept a place, inferior only to the bishop's throne – I don't know why. Maybe he was motivated by fatherly love (for terrible is the love which is combined with power) and wished to bind me with the shackles of the spirit and honour me with the best of what he had. I suffered such pain as the result of this tyrannical behaviour (for I cannot call it by any other name; may the Holy Spirit forgive me for feeling thus)*. Il se voit confronté avec un fossé incompréhensible à l'intérieur de lui-même. Face à cette division intérieure, la seule option qui lui reste, c'est de faire un récit de sa vie. Pourtant, de nouveau et encore, dans le but d'être convaincant. L'autobiographie dans le sens moderne naît alors de la nécessité de comprendre les aléas de sa propre vie et en même temps de rester un témoin fidèle.]

Ainsi, l'autobiographie dans le sens du récit est devenue le seul moyen de combler le fossé entre soi et soi-même. Ce qui veut dire que le récit autobiographique crée pour une première fois l'identité. Augustin poursuit cette approche de Grégoire, en ne mettant pas moins que son prédécesseur l'accent sur le fait que ses actes lui restent incompréhensibles. Pourquoi a-t-il abandonné sa femme, pourquoi a-t-il trompé sa mère, qu'est-ce qu'il a pu dire à

son fils, au moment où ce dernier meurt et sait que son père a renvoyé sa mère, notamment à la demande de sa grand-mère ? Donc si l'on veut comprendre la résistance qu'Augustin aura plus tard contre le pélagianisme, on comprendra qu'il s'est rendu compte qu'il n'arrive pas à se comprendre ni à se justifier. Certainement pas par ses actes, par la morale. Tout ce qui peut le justifier, c'est Dieu. De toute façon au niveau de la foi. Ce qui veut dire qu'au niveau du récit, c'est son imagination qui le sauvera et justifiera. **Première conclusion, l'imagination est le seul moyen de créer une unité intérieure.**

C'est ainsi que naît l'autobiographie dans le sens de la quête intérieure de la vérité, en attribuant à l'imagination un rôle central. Ainsi, l'acte recule au profit du récit. Le récit devient un quasi méta-acte par rapport à l'acte. Ce récit, qui accorde tant d'importance à l'imagination, permettra aussi de mieux comprendre l'essentiel de la théologie augustinienne et grégorienne. Ce sont les deux auteurs qui ont beaucoup attribué à l'intelligence de la Trinité, mais qui d'ores et déjà ont estimé que le récit est plus important que la suggestion de définir qui est Dieu. Comme le dit Augustin dans son S 52 : *que dira-t-on de Dieu, chers frères ? Si tu comprends ce que tu veux dire, ce n'est pas Dieu. Si tu peux le comprendre, tu prends autre chose pour Dieu. Il n'est pas là si tu le comprends et s'il est là, tu ne le comprendras pas.* Autrement dit, il y a en moi un ignorant, un sot, qui ne comprend pas ce qu'il fait et pense. Il y a en moi un étranger qu'il m'est difficile à accueillir. Il n'y a que le récit qui me permet de m'identifier avec lui. Et l'on retrouve ce même aspect dans le début du *Proslogion* de St. Anselme quand il écrit : *le fou dit en son cœur, il n'y a pas de Dieu.* Ce qui invite chaque lecteur à s'identifier avec ce fou. Ce dont on n'est pas capable à moins qu'un récit nous permette cette identification, par exemple un psaume. Comme je peux, moi, m'identifier avec Grégor Samsa, le protagoniste de *Die Verwandlung* de Kafka. Ce qui a permis à St Anselme d'introduire une sorte d'incroyance sous forme d'une astuce rhétorique. Telle a toujours été la démarche de la théologie : se rendre compte qu'il y a dans notre foi, dans notre intelligence de la foi, un étranger que nous ne pouvons accueillir à moins qu'il ne figure dans un récit. Dieu lui-même dans ce sens devient le plus grand récit qui nous sert à combler les vides que nous trouvons en nous-mêmes. Donc, en fait je ne crois pas qu'on ait encore besoin de se tourner contre le dogmatisme. Certes, il existe un dogmatisme qui est le produit de la peur, mais la théologie classique a toujours tenté de dire que le dernier mot sur Dieu ne peut pas être dit. En plus, nous vivons actuellement 220 ans après la publication de *Reden über die Religion. An Gebildeten unter ihren Verächtern* de Schleiermacher. Celui-ci nous apprenait que tous les concepts de Dieu doivent d'abord mener à une expérience réelle, quelque chose qu'on vit. Or, réellement, je crois que depuis la publication de ce livre, à la fin du 18^e siècle, le dogmatisme n'existe plus. Ce qui veut dire que le Dieu en qui nous ne pouvons plus croire n'existe plus depuis 200 ans déjà. C'est depuis longtemps qu'on ne croit plus à un Dieu tout-puissant et d'ailleurs le terme a été mal compris. L'anathéisme ne peut pas se fonder sur un Dieu qui, depuis longtemps, n'existe plus ou bien n'a jamais existé si l'on voit bien l'argumentation de St. Augustin. **Deuxième conclusion alors, le dogmatisme, censé être opposé à une nouvelle théologie, à l'anathéisme, n'existe plus. Le rôle de l'imagination brisait déjà toute fixation.**

En fait, ce qu'on pourrait dire c'est qu'il y a toujours eu un mouvement de *kénose* dans la théologie classique. En plus, (et c'est très, très beau) la théologie a situé cette kénose à l'intérieur du divin lui-même, impliquant que la déconstruction du divin est le dynamisme du



divin lui-même. Non par parce qu'il est autre, mais parce qu'il se meut et est en permanent mouvement. Ainsi, la théologie est devenue le gardien d'un vide qui ressemble à un lieu non cantonné. Un peu comme on peut le voir encore dans l'austérité des temples protestants. Avec ce vide, la théologie a essayé de rendre visible en quelque sorte l'étranger sur lequel elle pense et dont elle ne peut penser qu'en créant des récits. Or, dans ces récits, tout est attribué justement au divin, ce que craignent le plus les hommes. On l'extériorise et l'on prête à Dieu nos pires fantasmes, nos pires angoisses. Dieu est souvent décrit comme ne maîtrisant nullement ses passions, ses fureurs, ses amours. Voilà l'esquisse de notre propre nature, celle que nous ne voulons ni pouvons embrasser, l'étranger que nous redoutons. Car c'est vrai, on a beau parler de l'étranger qu'il faut recevoir, comment reçoit-on l'étranger en nous-mêmes qui soudainement se comporte comme un fou, un possédé, un être incompréhensible. Par exemple, sans que je puisse l'expliquer, je peux être envahi d'une nausée profonde qui concerne l'homme avec qui je parle depuis un quart d'heure. Je le trouve rasant et soudainement je peux penser « il me tue celui-là, je pourrais le tuer ». En revanche, je peux penser également « il me plaît plus que je ne peux l'expliquer ». D'où viennent ces deux étrangers ? Ce n'est pas pour rien qu'Augustin se souvient du récit mythologique où Hercule voit devant lui deux belles femmes et qu'il doit choisir laquelle il suivra. La vertu c'est l'une, le vice c'est l'autre et il suivra la vertu. Il en va de même pour Augustin, qui se sent agressé, dit-il, par deux femmes, la chasteté et la volupté. Il choisit la chasteté, mais continue de rêver de l'autre. D'où viennent ces femmes ? Quels sont les étrangers que nous portons en nous-mêmes ?

Alors, si jamais je veux accueillir l'étranger, il me faut un récit qui m'apprend que cet étranger s'est d'abord lové à l'intérieur de moi-même. Voilà ce que nous apprend la tragédie. Phèdre, Œdipe et Oreste. Ils commettent l'impensable, mais ils ne peuvent le comprendre que par le récit qui leur rend, mot par mot, cette partie étrangère et qui la décrit comme une partie d'eux-mêmes. Le récit s'inscrit comme notre identité, encore qu'il faille insister sur la nécessité d'un travail d'analyse qu'on n'est pas toujours prêt à faire. Ainsi, la notion de l'étranger nous confronte avec la faillite de la morale, faillite dont nous avons pris conscience au moins depuis l'ère des Lumières. Le marquis de Sade déjà démontrait amplement que celui qui scrute l'intérieur de son âme, ne trouvera pas forcément de la beauté et que la connaissance ne mène pas forcément à lumière, mais plutôt aux ténèbres. Mais nous le savions bien avant l'époque de Sade. Augustin lui-même s'est battu une bonne quinzaine d'années avec le pélagianisme. Comme vous le savez, c'était la dernière grande irruption d'un moralisme effréné, qui tenta de montrer que l'homme devait réaliser le bien parce Dieu le commandait. On pouvait être parfait, sinon Dieu ne nous aurait pas chargés de réaliser tous ses commandements et sinon Jésus ne nous aurait pas dit d'être parfait comme notre père céleste. Augustin rétorquait qu'à son avis l'homme n'en était pas capable, puisqu'il restera toujours un être divisé. Autrement dit, la foi ne sera jamais basée sur la morale, mais plutôt sur une dépendance de Dieu qui consiste à reconnaître que Dieu nous envahit toujours avant que nous puissions l'accueillir. Ce qui mène à l'idée qu'au moins depuis Augustin, nous savions que la morale ne fonctionnait pas toujours, même pas souvent. Une idée qui a été reprise de façon impressionnante par Némirovsky qui démontre dans ses livres qu'à chaque fois l'homme agit autrement que la morale ne le lui aurait suggéré. Si tel est alors le cas, sur quoi doit se fonder l'accueil que nous voulons réserver à l'étranger ? Comment fait-on dans nos sociétés qui sont envahies de peur et qui comptent uniquement se cantonner dans un patrimoine religieux et culturel qui permet de fermer les

yeux devant les défis. Les pertes et les chances de notre époque. Comment est-ce que nous croyons que nous pouvons accueillir l'étranger tant que nous ne sommes pas capables de défaire le lien entre morale et théologie qui se crée si facilement autour de la notion de l'étranger ? Suffit-il de se fonder sur la transcendance que nous rencontrons dans l'autre ? Où trouvons-nous encore un peu de sainteté ? **Troisième conclusion alors, l'étranger n'est pas en dehors de nous-mêmes, il est l'autre de nous, le partenaire qui fait partie de notre identité, bien qu'à notre insu. En plus, la morale n'est en effet rien d'autre qu'un parapluie qui ne sert qu'aux heures de beau temps, en temps de pluie, il ne sert pas à grand'chose.**

De nouveau alors, où trouver un peu de sainteté ? Comment voulons-nous sauver l'idée d'une transcendance dans une société où la crainte et la peur paraissent régner partout ? Où les réponses manquent de plus en plus. Pour le dire avec une image, nous ressemblons pas mal au fameux couple de père et fils décrit par Goethe dans *le Roi des aulnes*. Un père qui parle une tout autre langue que son fils. Deux êtres qui ne se comprennent plus, malentendu qui mène à la mort. Même à l'intérieur d'une famille, il peut manquer le récit commun au point que ce manque entraîne la mort. Dans une telle situation, que faire ? Quelle foi, quelle attitude, adopter ? Je dirais, qu'on ne se sauvera peut-être pas forcément avec l'idée de Dieu après Dieu. Pensons encore une fois à cette relation père-fils. Comme vous le savez, l'arianisme classique a soutenu qu'il y avait une différence essentielle entre père et fils. Celui qui génère ne peut pas être de la même nature que celui qui est généré. Un père existe forcément avant son fils parce qu'il faut qu'il soit le géniteur. Un raisonnement entièrement basé sur la notion de la causalité. Un fils a toujours son origine dans son père, le père est toujours la cause du fils, il s'en suit qu'ils se trouvent à différents endroits sur l'échelle du temps. Alors qu'en vérité, comme le soutenait l'orthodoxie, un père naît en même temps que le fils. Il n'est père qu'à partir du moment où son fils est né, il ne l'est pas auparavant. Père et fils, ils naissent en même temps, ils font partie d'une seule existence, une substance si vous voulez. Quand son fils est né, Dieu naît aussi, quand l'homme commence à vivre, Dieu aussi. Il naît avec l'homme et l'homme naît de Dieu. Ils parlent la même langue. Ce que je constate, c'est un manque d'histoires qui peuvent nous porter. L'histoire d'Europe ne nous inspire plus, l'histoire des religions non plus, l'histoire du socialisme, du libéralisme sont toutes des histoires, des récits, qui ne fonctionnent plus. Comment faut-il réagir dans le cas de Dieudonné ? Il nous manque apparemment une histoire qui nous permet de l'identifier comme l'étranger, comme partie de nous-mêmes et comme loin de nous. Si l'on veut un exemple, prenons celui d'Iphigénie. Celle qui nous apprend qu'il faut accueillir.

Ce qu'il faut alors, ce n'est peut-être pas tellement l'action sociale que l'église a tendance à mettre sur le premier plan, parce qu'elle peut aussi être réalisée par l'humanisme. Rendons-nous en bien compte, le christianisme n'a jamais eu un noyau dur comme essence, il a toujours été le fruit de syncrétisme. Syncrétisme d'histoires, de mœurs, de pensées. Pour le dire avec un fameux paradoxe, autrefois on pensait qu'il avait vaincu le paganisme dans le 4^e s, aujourd'hui on pense que c'est la variante la plus réussie du paganisme (Danny Praet). Donc à nous de trouver de vieilles et de nouvelles histoires.

Cela nous apprendra plutôt le sens du sacré que la découverte de Dieu. Figurez-vous, le sacré parle de l'expérience de se trouver à la frontière entre la vie et la mort. Je rencontre le

sacré dès que je me trouve confronté à cet entre la vie et la mort. Il y a un enfant qui naît, c'est sacré, un homme qui meurt, c'est sacré. Un homme qui parle à un ami et qui sent que l'autre le comprend plus qu'il n'aurait pu l'espérer, c'est sacré. Le sacré, c'est la confrontation avec les puissances vitales dans une forme quasi nue. Je sens de la jalousie dans sa forme la plus pure, c'est sacré. Or, à ce moment-là, je peux me donner à ces forces intérieures et chercher où se rencontrent le moi et cet autre moi. C'est le moment de vulnérabilité dont parle la tragédie. Car cette force intérieure qui est moi et non-moi en même temps, peut me détruire, mais aussi m'élever. Dans les deux cas, je rencontre le côté transcendant de la vie. Plutôt que de parler sur Dieu, je pense qu'on a besoin d'un retour du sens du sacré. Le sacré qui n'existe pas dans les tabernacles de l'église, mais celui que nous construisons à l'aide d'un récit. La frontière entre la vie et la mort ne deviendra jamais un moment où l'on vit le sacré sans récit. Il nous faut donc trouver des histoires, retrouver le sens du sacré. Dès lors, nous pouvons peut-être espérer trouver Dieu. Non comme celui qu'il faut trouver, mais comme celui qui nous trouve à travers un récit.

Matthias Smalbrugge, Janvier 2014