

Existence, échange, différence : un survol de la philosophie française contemporaine

Autor(en): **Dumas, André**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **30 (1980)**

Heft 1

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381159>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

EXISTENCE, ÉCHANGE, DIFFÉRENCE

UN SURVOL DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

ANDRÉ DUMAS

Ce survol de la philosophie française depuis 1945 jusqu'à aujourd'hui ne se cachera pas d'être apologétique, au sens où la théologie qui témoigne de Dieu répond toujours à la philosophie qui cherche à écouter et à parler l'homme et le monde. Mais cette réponse est indirecte. Elle ne se saisit pas de la philosophie comme d'un cadavre qui attendrait sa guérison et son illumination de la foi. Elle regarde plutôt le chemin propre, autonome, que vit la philosophie. Selon que Dieu y est conçu comme un obstacle à dissoudre, comme un symbole à interpréter anthropologiquement ou comme une éventualité et une altérité à souhaiter, comprendre et attendre théocentriquement, la théologie apprend de la philosophie le moment où la parole trouve son lieu: lieu tantôt à défendre contre les maléfices et les insignifiances que la philosophie lui suppose, tantôt à préciser, corriger, remplir, si la philosophie en use selon des partialités qui à la fois l'expriment et le dénaturent. Je conçois donc l'apologétique comme la cartographie du lieu des propositions théologiques, plus étymologiquement dans apo-logia, de ses paroles en retour, mais non pas comme un ajustement des solutions théologiques aux apories philosophiques. Car ce qui est attestatif dans l'ordre de la confession réfléchissante n'est jamais démonstratif dans l'ordre du concept, ni du désir. Que l'homme éprouve le besoin de se délivrer des transcendances encombrantes et vaines ou qu'il aspire au contraire à un décentrement transcendantal ne rend le Dieu que confesse la foi ni plus menacé, ni plus probable. Il faut respecter les ordres de la connaissance. L'apologétique n'aménage pas des lieux pour le retrait ou pour la réapparition du Dieu de la théologie. Elle discerne seulement comment le Dieu vivant parle autrement selon les lieux que fréquentent les insistances humaines.

Ainsi conçue l'apologétique devrait vider de toute charge négative les deux mots qui effraient la pensée religieuse contemporaine: manipulation et récupération. La manipulation est une déloyauté, qui infléchit la liberté humaine par-derrrière, sans affronter son visage par-devant. Elle amène sans avouer. Elle mène sans appeler. Elle dispose sans proposer. Elle mine sans parler. Elle confond la révélation avec le souterrain. Elle contourne plutôt qu'elle ne dit. Pour sortir de la manipulation, il faut accéder des ténèbres de

la tactique au grand jour de l'attestation. La manipulation est donc l'exact opposé de la prédication. Elle a du pouvoir mais non de l'autorité. Elle peut entraîner, mais non convertir, mouvoir mais non émouvoir, s'emparer mais non convaincre, de cette commune victoire où l'on ne s'empare pas de l'autre, mais où l'un et l'autre sont ensemble vaincus par une vérité qui délivre à la fois du savoir possessif et du non savoir énigmatique. Un véritable apologiste ne manipule jamais. Il offre ce qui lui est à lui aussi offert.

La haine de la récupération est la protestation contre la manipulation. S'être laissé récupérer est la hantise de celui qui s'est senti volé de sa décision par l'artifice de l'intimidation. En ce sens, la peur de la récupération est un sursaut convulsif de la liberté, qui ne se manifeste que réactivement. Cependant il arrive aussi que la peur d'être récupéré bloque la liberté dans ses possibilités affirmatives. Elle enferme alors à son tour dans un souterrain, tout comme les contremines s'enfouissent pour déjouer les mines. Il devrait pouvoir s'affranchir de la crainte de la récupération celui qui brise l'encerclement des manipulations, sans tomber dans le cercle vicieux de la paralysie de la confiance.

Désir de manipulation, hantise de la récupération sont deux maladies symétriques qui devraient fondre au soleil d'une vérité proposée, ni imposée, ni murée. Quand la théologie regarde le parcours de la philosophie elle vit dans un réchauffement, qui l'atteint elle-même par les lieux parcourus. L'apologiste n'est donc pas le maître penseur du terme, mais le compagnon de la route.

J'ai choisi de découper l'histoire de la philosophie française entre trois moments, caractérisés par trois mots: existence jusqu'en 1950, échange de 1950 à 1968, différence depuis 1968. Pour s'y repérer plus commodément, on pourrait parler de l'existentialisme, puis du structuralisme, puis des nouveaux philosophes, mais seul le premier moment a eu une cohérence donnée par une œuvre majeure, en l'occurrence celle de Sartre — même si à l'époque déjà Camus s'en distingue par l'intériorité tragique de l'absurde, et Merleau-Ponty par ses analyses phénoménologiques et intentionnelles — alors que les deux moments suivants ont plutôt représenté une constellation de méthodes, puis de tempéraments qui ont très vite refusé une étiquette commune. Aussi ai-je préféré trois mots clefs à des thématiques abusivement systématiques. J'essaie moins d'exposer une histoire tant soit peu complète d'une époque que de réfléchir sur des substitutions et des césures¹.

¹ C'est aussi le propos du livre remarquablement clair de Vincent DESCOMBES. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Minuit, Paris, 1979. Il coupe la période entre les deux moments de la lecture de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Le moment de la subjectivité existentialiste, qui veut voir le sujet pratiquer l'histoire et le moment de l'objectivité structuraliste, qui repère les ensembles et les discours constitutifs d'un système, avec donc passage des avancées de la

Les césures des mouvements de la pensée ne sont d'ailleurs pas celles de l'histoire et les mots ont plus de pouvoir clarificateur que les événements, trop visibles pour être éclairants. Aussi je ne me hasarderai pas à trop faire correspondre l'existentialisme avec l'explosion d'une liberté, qui au sortir de la résistance n'a pas trouvé la révolution, ni le structuralisme avec le fonctionnement d'une société industrielle, qui a remplacé les élans et les errances de la subjectivité par la clôture et les satisfactions formelles des fonctionnements, ni les nouveaux philosophes avec l'insurrection d'une jeune génération décidée à ne plus croire aux mises en condition idéologiques, ni aux anti-humanismes formels, et qui cherche à nouveau à quoi adosser l'homme, si l'histoire déçante et si la logique frustre. Il y a certes une part de vérité dans de tels essais de mises en correspondance des mots de la pensée avec les choses de la vie. Mais je crois cette part de vérité mince, car elle reconstruit en forme de successions nécessaires des surgissements imprévisibles. Elle émousse alors la force porteuse du mot en en faisant seulement l'écho d'un changement qui se produirait ailleurs. Elle aveugle sur le sens en détournant le regard vers les moments et les situations. Elle brouille l'attention par le divertissement des circonstances. Elle noie l'éveil dans l'explication. Or tout ce qui s'explique ne frappe plus. C'est pourquoi j'ai privilégié trois mots pour baliser les mutations du paysage intellectuel, alors que sans doute la société environnante a vécu une évolution beaucoup plus embrouillée.

D'ailleurs, est-on sûr que les événements soient univoques et cohérents? Je prendrai l'exemple de mai 1968, puisqu'il a servi justement de point de repère pour des mises en perspective de la philosophie française contemporaine². Je vois dans mai 68 un aboutissement, un vide et un réveil³. C'est

dialectique vers les réseaux du langage. Mais ce découpage serait plus probant s'il étudiait, à la suite de Karl LÖWITZ, le changement d'influence «de Hegel à Nietzsche» (NRF 1967) et surtout s'il donnait à la fin une résonance plus grande à l'éclatement anti-structuraliste.

² C'est la perspective choisie par l'enquête, bien hétéroclite et journalistique, parue en livre sous le titre: *Les dieux dans la cuisine* (Aubier, 1978). Il préfigure Mai 1968 par cinq œuvres, rendues homologues dans leur entreprise de déconstruction de la métaphysique: Sartre, Lacan, Foucault, Althusser et Barthes. Puis il esquisse un post-Mai 68, qui se caractériserait par une déconstruction non seulement de la métaphysique mais de l'histoire qui s'y est substituée. Freud devient ainsi le fossoyeur de Marx, qui lui-même aurait enterré Platon. Je doute que cette mise en scène soit intellectuellement éclairante. Comment unifier en effet une telle galerie de vedettes et surtout comment constituer en séisme philosophique une éruption très composite et jamais vraiment analysée?

³ Mon analyse s'inspire d'une interview de Bernard-Henri LÉVY parue dans *Lire*, mai 1978.

d'abord l'aboutissement ou plutôt l'extension de la vulgate marxiste, dont Sartre avait déjà dit précédemment que l'existentialisme n'en serait jamais qu'une province, confirmant par des analyses subjectives plus fines sa force interprétative globale. En mai 68, le marxisme, qui paraissait s'appliquer désormais mieux aux luttes mondiales entre pays industriels et pays dépendants qu'aux sociétés de consommation en voie d'homogénéisation entre milieux sociaux, s'est trouvé tout à coup pourvu d'une nouvelle jeunesse, au cœur même des pays riches. Deux interprétations lui ont conféré un pouvoir attractif puissant: d'abord le remplacement du seul prolétariat ouvrier par les contours plus vastes du bloc historique qui adjoignait à la base ouvrière les étudiants et aussi les classes moyennes et les cadres se découvrant exploités par le capital transnational. Ensuite la multiplicité des luttes à partir de la base, qui briseraient l'enfermement bureaucratique des partis de masses trop centralisés et qui coloreraient de manière plus spontanée et plus émotionnelle une théorie devenue rigide et dogmatique à force de piétiner dans des répétitions sans effets. En mai 68 le marxisme est devenu ainsi omniprésent, mais sans monopole prolétarien et sans centralisme organisateur. Après les grandes scissions du XIX^e siècle entre les socialismes utopiques et le socialisme scientifique il semblait que les deux courants confluaient à nouveau pour rajeunir une vieille façade, déjà souvent repeinte aux couleurs du jour. Il y avait donc là l'aboutissement d'une méthode capable d'unifier des révoltes dispersées en une attente révolutionnaire porteuse de justice et de liberté. Tout se disait en lutte de classes, qu'il s'agisse des régions, des sexes ou des cultures. La reconquête des identités bafouées et perdues se ferait par l'affrontement classe contre classe. On tenait un langage qui concernait tout le monde. C'est pourquoi la révolution se disait en termes de fête et les fêtes se pensaient actes révolutionnaires.

J'écris tout ceci au passé, bien que ce langage dure encore, pour indiquer les deux autres éléments qui, au côté du marxisme, se trouvaient déjà dans mai 68, même si c'est surtout ensuite qu'ils sont apparus plus clairement, je veux dire d'abord un radicalisme du vide, puis ce que j'appelle un réveil de l'éthique. Le radicalisme du vide est lié à l'extension du mot abhorré: le système. Il s'est mis à désigner non plus seulement le mode de production et de consommation capitaliste, mais tout ce qui contraint les désirs de l'homme, tout ce qui réprime l'épanouissement des êtres: police, mais aussi enseignement, prisons, mais aussi culture, administration, mais aussi services sociaux. Mai 68 à cet égard a été la recherche anxieuse d'un ailleurs, où l'homme échapperait au cycle monotone du rendement, mal compensé par l'excitation des faux besoins et par la dérobade des vrais plaisirs. Il ne s'agissait donc pas seulement d'une mise en cause d'une exploitation économique, telle que le marxisme en fournissait le schéma, l'explication et l'issue, mais d'une soif de vivre autrement que dans des sociétés où l'efficacité se payait par l'accroissement de l'insignifiance. Qu'on l'appelle cultu-

relle ou spirituelle cette aspiration débordait largement une transformation du régime de la propriété des moyens de production et même une mise en place du combat de classe. Or plus une aspiration devient radicale, plus elle risque de se réveiller dans le vide, quand l'histoire n'accouche pas de ses promesses charismatiques. Dans la mesure où Mai 68 a aussi été la proie du démon de l'absolu, illimité et dévorateur, il a ouvert une faille vers le vide, pour les uns faille d'en haut où pourrait descendre l'Esprit, s'il se faisait chair et corps⁴, pour les autres faille d'en bas, quand les bras tombent de déception et de désespérance.

Enfin, et c'est à mes yeux le plus neuf intellectuellement, il est certain que Mai 68 a inauguré un réveil de l'éthique sur le dessèchement de l'idéologique et l'amenuisement du politique. Il a représenté une rentrée en scène de Platon et du réalisme des idées morales, qui ne constituaient plus le dédoublement honni du monde entre histoire et métaphysique déconstruite, mais l'éventualité d'un roc, transcendant et incontournable, auquel adosser notre conduite, toujours menacée par les sophistes de la légitimation dialectique ou par les logiciens des agencements épistémologiques. Platon redevient un auteur exemplaire, avec son idéalisme réaliste et son pessimisme aussi sur la possibilité qu'offre la politique de vraiment obéir existentiellement aux essences. Mieux que Platon, déjà trop systématique et didactique, c'est Socrate, le maître à interroger de Kierkegaard (et de Maurice Clavel) qui revient ainsi aux avant-postes, quand la conscience de l'homme se dresse face aux tyrans de la droite biologique et face aux démagogues de la gauche, scientifique et progressiste. Socrate torpille le sommeil dogmatique et provoque à la responsabilité éthique. C'est enfin le XVIII^e siècle des droits de l'homme qui prend sa revanche sur le XIX^e siècle de la raison dans l'histoire et par l'histoire. Montesquieu réapparaît plus nécessaire que Hegel et que Marx. Du siècle des lumières on retient plus désormais l'insistance sur les droits formels et sur les garanties constitutionnelles que le romantisme naissant des emballements révolutionnaires et des extases naturalistes. Car le siècle des lumières a trop vite engendré aussi le déchaînement des ténèbres pour que l'on ne s'interroge pas durement sur l'impérialisme de la raison, quand elle engendre les monstres⁵.

⁴ Relire Maurice CLAVEL qui, à sa manière, répétait le mot de Léon Bloy: « Les cosaques et le Saint-Esprit ». *Ce que je crois*, Grasset, 1975. *Dieu est Dieu, nom de Dieu!*, Grasset, 1976. *Délivrance*, Seuil, 1977. *Nous l'avons tous tué, ou ce juif de Socrate*, Seuil, 1977. *Deux siècles chez Lucifer*, Seuil, 1978.

⁵ Pensons à la gravure de Goya mais aussi aux études critiques d'HORKHEIMER et d'ADORNO sur la philosophie des Lumières (*La dialectique de la raison*, NRF, 1974) et à l'admirable roman, historique et emblématique, du romancier cubain, Alejo CARPENTIER, qui raconte les étapes de la raison progressiste vers le désastre de la terreur solitaire et qui s'appelle justement *Le siècle de lumières* (NRF, 1962, folio 981, 1977).

Il y a donc eu intellectuellement ces trois composantes dans Mai 68 : une vulgarisation du marxisme, au cœur même des sociétés qui pensaient avoir dépassé sa capacité interprétative, une nostalgie d'un absolu, prometteur et meurtrier, enfin une brèche dans la domination des dialectiques historiques et des formalismes logiques. C'est pourquoi on ne peut pas en faire un tournant dans l'évolution de la pensée, car Mai 68 à la fois étale un aboutissement, creuse des vides et réveille une interrogation, fort proche finalement de celle de Kant : limiter le savoir de la raison, fortifier l'exigence de la conscience morale et peut-être chercher un lieu transcendantal pour un Dieu, que pourtant l'on continue de croire mort, ou aléatoire.

Je renonce donc à conjuguer l'histoire intellectuelle avec l'histoire événementielle et je m'accroche à trois mots symboles de trois moments, dans le but apologétique de dire Dieu en relation avec ces trois lieux profondément dissemblables.

Existence

On pourrait croire que l'existence est la protestation de la subjectivité individualiste contre l'objectivité ontologique, ou en termes théologiques du piétisme du croyant contre la dogmatique de la révélation. L'existence serait alors le refus passionnel de la vie et de la foi opposé à tout système conceptuel et objectivant. Je crois que cette perspective est fautive dès l'origine, malgré tant d'apparences qui la favorisent. Kierkegaard lui-même, instruit par l'étude du pasteur Adler qui se prenait pour une existence directement inspirée par Dieu, n'a cessé de préférer la catégorie médiate du scandale de Dieu devenu homme en Jésus-Christ à la catégorie des données immédiates de la conscience religieuse, à la façon de Schleiermacher. Déjà chez Kierkegaard l'existence n'est pas une pure phénoménologie de l'intériorité, mais la propédeutique à l'écoute et à la décision envers une extériorité, qui advient dans l'alternative, douloureuse et libératrice, du scandale au cœur de l'histoire⁶.

Chez Sartre, l'ontologie est beaucoup plus manifeste encore que chez Kierkegaard, puisque explicitement « L'Être et le Néant » se déclare un « essai d'ontologie phénoménologique » et que « La Critique de la raison dialectique » aurait dû se sous-titrer « essai d'ontologie sociologique », si

⁶ Dans sa très belle thèse : *Ecoute Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, Cerf, 1979, Nelly VIALLANEX a bien perçu l'importance majeure du scandale de la révélation par rapport à l'immanence de la subjectivité. Ecoute et non pas ressens. Il s'agit d'une conscience à l'épreuve et non pas d'une âme qui éprouve, d'où la possibilité de systématiser sans les trahir, les pensées de Kierkegaard dans un cadre trinitaire, même si le mot système continue de jouer un rôle d'épouvantail à cause de la philosophie de Hegel, qui a eu le tort de préférer la dialectique progressive du devenir de la négativité vers la positivité à la catégorie alternative du scandale qui, à chaque moment, maintient la liberté plus haute que tout devenir.

Sartre n'avait alors déserté le mot ontologie, quand il fréquentait plus Marx que Husserl ou Heidegger. L'existentialisme de Sartre m'apparaît une ontologie globale où la catégorie du scandale, utilisée par Kierkegaard, est remplacée par celle de la cassure. Il n'y aura donc plus au centre l'alternative, mais l'antagonisme, et par voie de conséquence éthique, non plus le règne de l'amour, mais un échec des chemins de la liberté. L'existence devenue l'existentialisme trace la tâche lucide, courageuse et impossible de vivre une ontologie originairement brisée entre deux régions antagonistes. L'existentialisme de Sartre est ainsi un nouveau cartésianisme, un dualisme conceptuellement définitif, non plus cette fois entre l'âme et le corps, entre la pensée sans étendue et l'étendue sans pensée, mais entre la conscience non substantielle et la substance sans conscience, qu'elle s'appelle chose, être ou nature, toutes appellations qui conviennent aussi à Dieu, comme antithèse morte de l'existant libre⁷.

Chez Descartes, l'union de l'âme et du corps ou plutôt la certitude reçue que l'extériorité perçue ne ment pas à l'intériorité pensée s'obtient par le recours à la véracité divine, qui nous garantit qu'à chaque instant dans la volonté divine de celui que Descartes appelle l'infini, la bonté l'emporte sur la tromperie. Il y a donc un triangle: cogito pensant, Dieu bon et monde véracé, qui ontologiquement supprime chez Descartes le tragique d'un dualisme cognitivement insurmontable. La science va pouvoir s'édifier de manière certaine selon l'ordre des raisons dans l'assurance donnée à l'homme par l'idée de Dieu et par la qualification éthique de ce Dieu qui rend à l'homme un monde vrai. La méditation métaphysique se situe non à l'origine pour initier la pensée, mais sur son parcours pour la sortir des doutes de son isolationisme idéaliste et la conforter dans son entreprise mondaine. Dieu n'est naturellement ni trinitaire, ni rédempteur, ni eschatologique, mais il est le permanent créateur de l'adéquation crue entre la pensée et l'univers. Il est le garant pour l'homme d'un environnement véridique. Chez Sartre, au contraire, Dieu est en permanence dans la région de l'être, qui est antagoniste à la liberté humaine. Dieu a partie liée avec ce qui fige, englue et abrutit l'homme. Donc le Dieu regard extérieur de Sartre joue un rôle totalement différent de l'idée innée du Dieu bon chez Descartes. Rêver d'un Dieu cartésien qui s'emploierait à surmonter le gouffre originaire entre l'ego non substantiel de l'homme et la substance sans conscience du monde est une passion inutile, aussi inutile dans « l'Être et le Néant », où se démontre la cassure constante de l'horizon phénoménologique que dans « La critique de la raison dialectique », où se décrit la cassure vécue de l'horizon socio-politique. Dans chacune des deux sommes de son œuvre, Sartre établit l'échec des totalisations entreprises, totalisation de

⁷ Tout Sartre me paraît déjà en germe dans son texte de 1936 *La transcendance de l'ego* (Vrin, 1966).

l'amour avec l'autre, qui réussirait l'échange entre deux libertés, sans cesse guetté par la complainte séductrice du masochisme ou par la contrainte oppressive du sadisme, totalisation de l'histoire avec les autres, qui réussirait la fusion entre les volontés, sans cesse guettée d'abord par la sérialité stérile du côte à côte, ensuite par la déchéance de la fidélité institutionalisée. Je vois ainsi la clef de l'existentialisme de Sartre dans une ontologie irrémédiablement brisée. Même si Sartre a, par la suite, renié comme un péché de jeunesse encore idéaliste cette aspiration à l'ontologie, je crois que la totalité de son œuvre témoigne pour sa permanence. L'existence reste une monade, même si l'ego transcendantal se caractérise toujours par l'ouverture de la conscience sur l'extériorité et non comme chez Descartes par un recueillement sur la fécondité réflexive et métaphysique de son intériorité. L'existence est une scission originaire, qui s'appelle liberté, mais qui s'éprouve délaissement, angoisse et solitude. L'ontologie déborde certes l'idéalisme, mais elle ne se réalise jamais. Le climat philosophique est donc celui d'une rupture constante entre le projet de la liberté, sans garantie, sans alibi, sans remords et le chemin de la liberté, sans autosatisfaction, sans aboutissement, ni dans l'aventure amoureuse, ni dans l'aventure historique. Pourtant l'existentialisme de Sartre tire toujours de cette rupture une énergie paradoxale, puisque la liberté vit justement du refus de se masquer sa condition précaire. Il n'est donc pas illogique, affectivement sinon conceptuellement, que l'existentialisme se soit toujours proclamé plus engagé que sceptique, plus optimiste que nihiliste et plus actif que stoïcien. L'existence vit du courage de vivre en renonçant à toutes les essences, l'essence de l'ontologie divine, qui nous dicterait ses lois et l'essence de l'ontologie sociale, qui nous promettrait ses lendemains. En entrant dans l'existentialisme de Sartre par cette ontologie fracturée nous comprenons la cohérence d'une œuvre, si multiple et si grande.

Je me contenterai d'apporter maintenant quelques confirmations partielles à ce schéma de l'ensemble. Rappelons-nous d'abord où se situe la ligne de partage des eaux de cette pensée, qui est le renversement exact des ontologies habituelles. Le pour-soi est jaillissement, imagination puis réflexion, appétit puis projet, choix puis éthique, trouée de la liberté de l'homme dans l'opacité immémoriale du monde. Le pour-soi est tout, bien qu'il n'ait rien. Il est la possibilité du néant, quand le néant ne se confond pas avec le rien, mais au contraire représente la créativité, au même titre inversé qu'habituellement le faisait l'être. C'est par le néant et sa fulgurance légère que survient l'avenir au monde et que se justifie un monde sans justification. L'en-soi au contraire est massivité, chosification puis nausée, engluement puis renonciation, conformisme puis destin, mutisme des dieux et des choses qui recouvrent de sa cendre les péripéties aveugles de la dévotion ou de la militance. L'en-soi est la force des choses qui souhaite prendre au piège de sa sécurité protectrice le pour-soi résigné. Entre les deux il y a

un dualisme si fondamental que la victoire, l'échappée du néant s'obtient toujours par une défaite des menaces monstrueuses de l'être. Cette ontologie est le récit d'une révolte, jamais la recherche d'un fondement, ni l'espoir d'une réconciliation. Ou l'on s'émancipe, ou l'on coule. La fragilité de la conscience se débat toujours contre la domination des choses.

L'anthropologie de Sartre m'apparaît la conséquence logique de cette architecture ontologique. Ainsi la parole est du côté du pour-soi qui institue la liberté, mais le regard est du côté de l'en-soi, qui surveille et dépossède. Tout le malheur de l'homme est que le monde lui-même comporte trois instances: le pour-soi, libre et autonome, l'en-soi des choses, muettes et engluantes, mais aussi le regard des autres, qui ne sont ni le pour-soi, ni l'en-soi, qui donc habitent de l'extérieur le pour-soi par les images libres qu'ils se font de nous. Les autres sont regard, cette catégorie qui a prise sur notre conscience, mais qui n'échange pas avec elle, car elle demeure sa surveillante. Le dualisme entre parole créatrice et regard aliénant est dans la suite directe de la scission entre pour-soi et en-soi, avec le redoublement anxieux d'une liberté, non pas seulement volée par l'en-soi, mais violée par d'autres pour-soi, par des occupants déterminants et insurmontables. Dieu, s'il existait, se caractériserait toujours par le regard, comme dans les tragédies grecques, jamais par la parole, comme dans la révélation biblique. Dieu serait le regard qui plonge sans cesse l'homme dans le remords et la dévotion, jamais la parole qui invite, pardonne, redonne et fortifie.

L'amour entre les hommes est lui aussi décrit comme un assaut de regards, même s'il recherche sans cesse un échange de paroles. Le côté boulevardier du théâtre de Sartre insiste toujours sur les regards qui décident, alors que les paroles se manquent. *Huis clos*, *Les mains sales*, *Morts sans sépulture*, *La putain respectueuse*, *Le diable et le bon Dieu*, *Les séquestrés d'Altona* sont les variations d'une même thématique: les hommes et les femmes cherchent à s'aimer, mais ils sont la proie des images qui prédominent sur leurs paroles et qui les reconduisent aux étiquettes, par lesquelles leurs actes sont défigurés, leurs cœurs et leurs corps sont séparés. La confiance n'arrive pas à s'établir entre ceux qui auraient besoin de la tendresse des autres pour sortir de leur narcissisme réflexif. La caresse pourrait être un apprivoisement du regard au profit de la parole, mais la caresse elle-même, qui a humanisé et apprivoisé le corps, n'aboutit qu'à l'orgasme, dont curieusement Sartre fait le moment où chacun se réveille et se révèle seul. En ce sens, ses héros sont toujours des puritains qui portent seuls le fardeau de la liberté de leur conscience.

La politique entre les hommes est logée à la même enseigne. Ici le projet révolutionnaire correspond à la caresse, la fusion révolutionnaire à l'orgasme et la permanence institutionnelle au réveil solitaire des lendemains de l'amour. Le gauchisme de Sartre est en ce sens à l'opposé et de la pensée politique de Hegel, avec l'aboutissement de l'odyssée de la

conscience dans l'institution de l'Etat et aussi des promesses politiques de Marx, qui fait certes dépérir l'Etat, mais qui croit à l'institution d'une société sans classes. Sartre demeure fidèle à la structure de son ontologie. Toute totalité se détotaie au fur et à mesure de son institution. Toute apogée se fracture au fur et à mesure d'une réalisation, qui réveille la solitude des consciences militantes. Le sériel monte jusqu'au fusionnel pour déchoir dans l'institutionnel selon le cheminement d'une raison dialectique, dépourvue de totalisation, ou d'une raison insurrectionnelle, privée d'instauration révolutionnaire. La politique comme l'amour vivent le conflit de la thèse avec l'antithèse, sans synthèse, ni conjugale, ni gouvernementale.

Il s'ensuit enfin que le vieux projet, issu de Feuerbach, de remplacer la théologie par l'anthropologie, échoue, bien que Sartre dans ses écrits sur Descartes ait souvent dit qu'il fallait désormais reporter sur l'homme tous les attributs que Descartes reconnaissait à Dieu. L'homme échoue, car la tâche de réconciliation entre la conscience et l'univers, confiée par Descartes à Dieu, est une tâche impossible pour Dieu et donc aussi pour l'homme. Si Dieu n'était pas seulement l'autre nom de l'en-soi, détestable, mais aussi le nom de celui qui voudrait conjoindre ensemble les deux régions de l'être, la libre fragilité humaine et la massive nécessité des choses, alors ce Dieu devrait se reconnaître incapable de surmonter un antagonisme plus puissant que sa passion inutile. Dieu aussi devrait choisir: soit le côté fragile de l'homme, mais alors pourquoi l'appeler Dieu, puisqu'il ressemble comme un frère à notre condition émouvante et démunie, soit le côté immuable des pierres et des astres, mais alors comment pourrait être le Dieu des hommes, celui qui aurait pris le parti de la nécessité contre notre liberté. Dieu est comme l'homme mis devant une alternative insurmontable. La preuve de la non-existence de Dieu se trouve dans la fracture originaire et définitive d'une ontologie qui le dépasse. Même si Dieu existait, il ne changerait rien à ce qui est, pour lui comme pour nous. Dieu n'est que le rêve d'une tâche irréalisable. Il est lui-même l'image de notre entreprise inachevable. Autant donc renoncer conceptuellement à Dieu pour affronter seuls ce que lui-même ne saurait esquiver. C'est pourquoi l'existentialisme athée de Sartre n'est pas le cri de triomphe d'une anthropologie de la liberté humaine, qui remplace le fantasme d'une projection théologique. C'est la lucidité combattante d'un humanisme, qui renonce à faire tenir à l'homme la place intenable d'un Dieu. Il est finalement logique que Sartre n'ait jamais achevé le volet affirmatif de son éthique, ni de sa politique, car l'odyssée de la conscience comme l'entreprise de l'histoire sont inachevables. Oreste et Goetz agissent, mais ils demeurent seuls avec le secret de leur travail relatif. Ont-ils guéri leur âme de la nostalgie de l'absolu? Il ne convient pas de sonder les reins et les cœurs pour leur faire avouer que le courage dure plus que l'espoir. Il faut s'en tenir à la pure existence, qui vit sans essences.

Quels sont ici les lieux pour Dieu, si l'on veut pratiquer une apologie en retour et non pas une apologétique de solution. Je verrais trois perspectives:

La question la plus importante (et c'est d'ailleurs celle qui va déclencher la réaction du structuralisme avec sa combinatoire des échanges) concerne le dualisme originaire entre la liberté de la conscience humaine et le monde de l'univers. Certes dans les textes bibliques l'homme seul est image de Dieu et le monde qui l'environne n'est pas le partenaire décisif de l'alliance entre Dieu et l'univers. Mais les récits bibliques de création, qui sont des annonces de bénédiction et des paraboles exhortatives, prennent toujours un soin extrême à ne pas isoler l'homme, qui est un animal vivant parmi les autres vivants, bénis exactement comme lui par les mêmes paroles de Dieu (Genèse 1,28 commence comme Genèse 1,22). Selon la Bible il n'y a donc nullement deux régions de l'être, mais une bénédiction commune de la création. Le dualisme ontologique de Descartes et de Sartre est une contre-vérité. La liberté humaine n'est pas une monade solitaire, mais une responsabilité au milieu des êtres et des choses. L'alliance de Dieu se fait aussi avec la terre, les animaux, les oiseaux, les poissons et même le serpent rusé. Dieu n'est pas le recours conceptuel, utile chez Descartes, irréalisable chez Sartre, pour surmonter le gouffre entre la subjectivité de la conscience et la nécessité de l'univers. Dieu est le donateur originel du monde à l'homme, comme grâce, et de l'homme au monde, comme responsabilité, reconnaissance et réconciliation. Dieu n'est pas dans l'alternative de choisir entre l'homme et les choses. Dieu crée l'homme avec les choses. Dieu ne protège pas contre le souci cartésien d'un monde-mensonge, ou contre l'illusion sartrienne d'un monde-opacité. Dieu nous crée avec l'univers et c'est la catégorie de cette bénédiction globale qui chasse le tourment conceptuel d'un antagonisme permanent entre le pour-soi et l'en-soi. La théologie biblique s'attaque ici, dans son ordre, au dualisme ontologique.

S'il en est ainsi, la parole compte plus que le regard, ou plutôt il n'y a pas de regard de Dieu qui ne soit lui-même parole offerte. Dieu toujours parle. Il ne surveille pas. Il ne fige pas. Il crée par la parole. Il appelle à l'écoute. Il voit, non pour épier, mais pour s'attentionner. Prier Dieu ce n'est pas se sentir coincé par son regard, mais converser avec lui. Si la parole est si décisive dans la création et dans l'histoire biblique, alors l'amour redevient une entreprise prometteuse, avec ses reculs et ses chutes, mais aussi avec ses reprises et ses échanges. La vie amoureuse n'est pas une approche fusionnelle, suivie d'un réveil solitaire, mais une suite de délices, de reproches et de retrouvailles, exactement comme il arrive entre Dieu et son peuple dans l'histoire biblique. Si la parole est fondamentale dans le témoignage biblique, alors la politique elle aussi cesse d'être une tentative prométhéenne de totalisation, avec ses fusions révolutionnaires et ses réveils institutionnels. Elle est une entreprise relative, dont le but n'est pas la totali-

sation, mais la réconciliation au travers des conflits. La politique cesse d'être la raison dans l'histoire ou la justice au terme de l'histoire. Elle est la reprise de l'histoire par une parole prophétique qui n'a pas honte de la répétition, puisque celle-ci s'inscrit non dans le cycle immuable de l'univers, mais dans l'annonce et la poursuite de la résurrection parmi les hommes, pour eux et avec eux. Le Dieu de la bénédiction de la nature avec l'homme est aussi le Dieu de la rédemption de l'histoire avec l'homme. S'il n'y a pas d'ontologie originellement brisée, il n'y a pas non plus d'amour, ni d'histoire fusionnels, continûment démenties par le réveil des solitudes ou la déchéance des institutions restauratrices.

L'existentialisme a pour une part combattu Dieu, Jupiter (et derrière lui Jahvé) confondu avec l'asservissement du pour-soi humain par l'en-soi de l'être, pour une part réfuté Dieu comme l'impossible réalisation de la nostalgie humaine. Il n'y a pas à défendre Dieu, ni à transformer sa libre réalité en une obligation nécessaire. Il y a à témoigner que le Dieu des écrits bibliques, parce qu'il est parole de bénédiction créatrice, de réconciliation historique et d'attente eschatologique, est autre que ce Dieu attaqué ou réfuté par Sartre. Le Dieu parole pourrait être lui-même à la fois une existence libre et une souveraineté de bonté paternelle et non d'immuabilité, muette et sourde. En tout cas, dans le premier moment que j'ai appelé existence, la philosophie française a dénoncé et exténué celui que la théologie appelle Dieu. Ce fut un temps intellectuel de soupçon et de mépris à l'endroit du passé de la théologie. Sartre disait que Gide avait sa vie durant lentement conquis l'athéisme et qu'il restait maintenant à commencer tout sans Dieu. Dieu apparaissait un obstacle et une inutilité de plus en plus anachroniques. Mais tout à coup le champ philosophique a changé, sans naturellement que la théologie soit une quelconque cause de cette coupure.

Echange

Je caractérise le structuralisme, qui remplace l'existentialisme dans les années 60, par le mot échange. Il n'y a plus ici comme chez Sartre le problème d'une ontologie originellement fracturée, mais une extension des réseaux binaires de la logique à tous les domaines explorés par le pouvoir humain. La conscience ne s'oppose plus à la nature comme le néant qui vient trouer l'être. Au contraire, on découvre une homologie de structures entre les mots et les choses, entre le culturel et le naturel, entre l'humain et l'univers. La subjectivité est désormais traitée elle aussi comme un champ pour l'épistémologie scientifique. Elle perd sa fulgurance transcendantale et devient objet parmi les objets. Ce que l'on a appelé l'anti-humanisme structuraliste est cette volonté de supprimer la parenthèse de la conscience au milieu du flux du monde. A l'acosmisme subjectif de Sartre succède brutalement la logique cosmique que Lévi-Strauss découvre comme matrice pro-

fonde de toutes les cultures, les cultures anhistoriques avec leur symbolique combinatoire, mais aussi les cultures historiques qui s'apparenteraient donc plus aux harmoniques de la musique qu'aux dialectiques de la philosophie. L'étude des systèmes et de leurs clôtures remplace dès lors la phénoménologie de l'ego et de son ouverture. La stabilité de la structure succède au jaillissement de l'existence. La scientificité cherche à s'appliquer à tout, alors que pour Sartre ce qui est proprement l'imprévisible humain échappe à toute science. Il n'y a plus aucun absolu inatteignable. Il y a un réel aux agencements repérables. L'unification des champs du savoir (et l'étude archéologique de leurs structurations successives) remplace cette ontologie brisée dont j'ai fait la clef de l'œuvre de Sartre. Il n'y a aucune transcendance à l'horizon de l'explosion de l'imaginaire, ni de la volonté, ni de la réflexion, mais une immanence des structures qui appartiennent autant à la matière des choses qu'à la forme de l'esprit. Si Dieu devait être, il ne serait jamais que le nom employé pour désigner les opérations conciliatrices de la symbolique aux prises avec les inconciliables binaires de l'expérience.

Car tout champ de savoir comporte la constitution d'un ensemble, linguistique, ethnologique, économique, psychanalytique, qui fait de la réalité un texte, c'est-à-dire le contraire d'un signe, ou d'une trace. Il n'y a pas d'arrière-texte intentionnel au texte. Il n'y a pas de création, mais des productions. Le mouvement se repère à l'intérieur du texte lui-même, puisque les échanges topographiques, mythologiques, biologiques, historiques constituent désormais l'objet total du savoir, le commerce admirable qui comporte une situation initiale, une métamorphose intrigante et un nouvel arrangement terminal, comme dans les contes d'enfants ou les expériences chimiques. Les lois de la combinatoire des échanges sont décryptées, répertoriées, comparées et classifiées. Elles n'existent qu'en nombre réduit et l'ambition grandit d'en dresser un inventaire exhaustif qui, sous la diversité des contenus, retrouverait la permanence des opérations. Ajoutons que ces échanges touchent cependant à l'essentiel, car l'être humain vit au milieu de dualités dont l'hétérogénéité menace sa pensée: la vie et la mort, le jour et la nuit, l'homme et la femme, l'auxiliaire et l'adversaire, le sec et l'humide, le cru et le cuit, le passé et le futur, la terre et le ciel. Tout est ici binaire, alors que Hegel (et Marx aussi) pensent trinitairement et que Descartes (et aussi Sartre) sont à la recherche d'une unité, possible ou impossible. Ce qui est binaire provoque l'échange, qui est l'opération clef des mutations, dans les textes, comme dans les cultures et dans les corps. Ce qui s'échange transforme le monde sans le faire s'éclater. Quand l'échange s'avère impossible, l'ensemble se rompt et cède la place à un autre ensemble. La circulation et non la révolution devient objet d'étude. Dans cette perspective, le marxisme, par exemple, est moins l'annonce utopique d'une société idéologiquement rêvée que l'étude scientifique des infrastructures d'une société donnée. Marx a effectivement écrit le Capital et non le Socialisme! Les

échanges cependant produisent la nouveauté des arrangements dans l'immémorial des structures. Ils sont la trame du savoir, qui se refuse à l'imaginaire, patrie rêvée de Sartre, et lui préfère le symbolique, champ favori de Lacan.

Enfin, cette clôture des champs et cette combinatoire des échanges se vivent, surtout dans l'œuvre de Lévi-Strauss, dans un climat d'entropie ultime. Un jour s'effacera de la surface de la terre la parenthèse humaniste et s'achèvera cette réflexion logique que nous appelons culture et qui aura été le passe-temps musical d'un avenir sans fondement ni bût. L'entropie est le double futuriste d'une étrange nostalgie pour la pensée dite sauvage de ceux qui, mieux que nous peut-être, vivaient leur condition d'hommes nus, occupés à médiatiser symboliquement les inconciliables de leur nature dans la nature. C'est pourquoi l'entropie n'est pas seulement une proclamation de l'exténuation de l'avenir mais aussi une confraternité affectueuse avec le passé. L'histoire a disparu avec ses prétentions de progressivités méprisantes. La logique restitue une parenté respectueuse avec les hommes de tous les temps, puisqu'ils ont tous vécu dans le système des échanges, qu'il s'agisse des parentés ou des mythes, des signes ou des sentiments. Les dialectiques se voulaient téléologiques. Les topiques seront plus modestement logiques et l'homme gagnera en fraternité formelle ce qu'il perd en arrogance événementielle.

Dans ce remplacement de l'ontologie existentialiste par le formalisme structural il y a donc à la fois une unification de l'homme et du monde par le mode de leur commune appartenance à des réseaux, matériels et symboliques, une étude des échanges qui constituent la transformation des ensembles, enfin une lucidité sur l'entropie de tout système, lucidité qui préfère la confraternité de tous les temps à la prétention du présent et à l'illusion du futur.

A première vue, Dieu disparaît beaucoup plus encore dans le temps de l'échange que dans celui de l'existence. Car il n'est plus ni un adversaire combattu, ni une passion inutile. Dieu est littéralement hors scène, fantôme métaphysique et idéaliste que l'existentialisme se croyait encore obligé de dénoncer ou de remplacer. Un agnosticisme tranquille succède à un anti-théisme tendu. Tout au plus Dieu pourrait-il être une expression symbolique pour désigner l'euphorisation de l'existence humaine au milieu des dualités binaires rencontrées par l'esprit humain. Mais il est extrêmement clair que dans ce sens Dieu peut renseigner sur la fertilité symbolique de l'esprit humain, mais qu'il n'a absolument rien à voir avec un Dieu qui existerait en lui-même. Si l'existentialisme concevait Dieu comme une transcendance adverse ou impossible, le structuralisme vit en totale immanence. La question de Dieu ne se pose pas pour une méthodologie des échanges intra-mondains. Qu'aurait à faire une extériorité divine dans l'étude des corpus et des textures de la matière ou de l'esprit? Dieu est sans aucun lieu

dans une topique amétaphysique. Le moment intellectuel de l'échange est plus clos encore à toute éventualité théologique que celui de l'existence, même si celle-ci la combat ou la raille.

A seconde vue cependant, le structuralisme des échanges peut faire meilleur ménage avec la théologie, que l'ontologie existentialiste, même s'il faudra par la suite examiner les conditions de cette cohabitation. En effet, la théologie elle aussi a ses textes. Elle est une production aussi digne d'études que toutes les autres productions existantes⁸. Pourquoi donc ne pas lui appliquer les mêmes procédures qu'aux autres champs du savoir? On sait combien l'entreprise a été réalisée en exégèse, en éthique et en dogmatique, qu'elle soit le fait de croyants heureux de profiter d'un nouveau modèle de lecture ou d'incroyants curieux de traiter le très important domaine du passé et du présent religieux. Je me contenterai d'évoquer ici une seule entreprise, exemplaire par la rigueur de ses procédures et significative aussi par ses résultats sur le thème le plus central de la foi chrétienne, le livre de Louis Marin «Sémiotique de la passion»⁹.

Ce livre circonscrit un corpus, raconte un échange combinatoire et aussi, à mon avis, dégrade l'événement d'une réconciliation théologique en l'entropie d'une conciliation logique. Louis Marin étudie la médiation opérée par une logique narrative à l'intérieur même des textes évangéliques, sans aucun référent transcendant qui leur soit extérieur, c'est-à-dire en mettant entre parenthèses la question de l'existence ou de la non-existence de Dieu. C'est au texte lui-même à produire sa propre transcendance, si l'on peut entendre par ce mot une productivité des échanges. La topique narrative de la passion montre comment les quatre variantes des évangiles racontent Jésus devenant le Christ, grâce à la médiation du traître Judas, qui transforme son corps livré en corps consommé, en église, remplaçant du temple stérile. Une étude extrêmement précise des changements de lieux, de noms et donc de sens vient confirmer une thématique globale que j'ai schématisée à l'extrême. La confession la plus centrale de la foi en l'acte rédempteur de Dieu devient ainsi l'objet d'une analyse structurale sur les conditions des échanges transformateurs d'un texte auquel il importe peu que Dieu soit ou ne soit pas. C'est l'exemple parfait de ce que j'ai appelé à la fois la neutralisation de la transcendance et le mariage méthodologique aisé entre l'objet théologique et le structuralisme. Le sens se trouve dans l'étude des échanges logiques et dans la résolution d'une contrariété initiale. Dieu meurt pour que l'homme vive. Judas a été l'échangeur de cette pro-

⁸ Je comprends mal par exemple les préjugés qui ont empêché Michel FOUCAULT dans *Les mots et les choses* de choisir ses exemples aussi bien en théologie que dans toutes les autres branches du savoir humain. Il aurait pu illustrer avec pertinence les coupures entre les champs épistémologiques successifs à l'aide des successions des formalisations théologiques.

⁹ Desclée-Delachaux-Cerf, 250 p., 1971.

duction nouvelle. Cependant nous touchons ici au vif des questions que la théologie se pose devant un structuralisme qui à la fois la met entre parenthèses et la pratique. J'en vois quatre :

1. Comment une formalisation peut-elle philosophiquement aboutir à une éthique, à une exhortation ? Logique et science décrivent et racontent, mais elles n'offrent et ne doivent offrir aucune trouée pour la liberté. Or, y a-t-il encore théologie si la liberté de Dieu et de l'homme s'absente, si les transformations sont des échanges et non des conversions, si la case manquante du puzzle permet certes le jeu des pièces mais non le jeu des acteurs ? La théologie ne peut pas se passer de la liberté, même si les aboutissements des transformations correspondent à la dogmatique la plus correctement orthodoxe. Or le structuralisme dans son antihumanisme reste une méthodologie du transfert, non une philosophie de la liberté.

2. Dans le champ des échanges il y a neutralisation des inconciliables binaires par un conciliateur, en l'occurrence Judas, qui permet à Jésus livré de devenir le Christ Seigneur. Mais cette neutralisation décrite dans la foulée de Lévi-Strauss manque évidemment la dramatique de la perdition et du salut, vécue et réalisée par Jésus-Christ. En ce sens la sémiotique de la passion attribuée à l'opérateur Judas ce que la kérygmatique des évangiles confesse en Jésus le Christ. Une conciliation des extrêmes logiques a remplacé une réconciliation rédemptrice entre Dieu et les hommes. Je vois là le nivellement entropique de l'événement dans la structure.

3. Tout ici est métaphorique : les parcours, les changements de noms, les différences de situation. Mais l'exclusion méthodologique de tout référent réel rend le discours sur les textes un enfermement linguistique. Dieu est omis par la clôture même du discours. Et si Dieu est omis par l'interdit sémiotique, le texte ne devient-il pas alors plus une charade qu'une annonce, plus une mythologie qu'une véritable théologie, quelle que soit la centralité du texte choisi ?

4. Pourtant, après ces trois remarques négatives, il faut dire en faveur du lieu Dieu dans le parcours des échanges qu'ici se réalise une transformation. Dieu n'est ni une totalisation irréalisable, ni un obstacle fantasmatique. Dieu est celui qui change l'homme et le monde. Dieu est un producteur et non un idéal, ni un concept. Par là le structuralisme a su reconnaître la topique de Dieu, qui est le contraire de sa nostalgie ou de son utopie. Dieu est le changeur du monde et non son inaccessible transcendance. Il faut donc, malgré les critiques adressées à un formalisme neutralisateur, reconnaître ici une part de vérité sur Dieu. Pourtant, le formalisme, l'antihumanisme, l'entropie étouffent. Une nouvelle fois le champ philosophique va basculer.

Différence

Après la vague du structuralisme est survenu l'éclat des nouveaux philosophes, si l'on peut grouper sous une appellation journalistique éphémère un moment intellectuel, à mon avis novateur et durable. Il présente par un mouvement de balancier un retour aux thèmes de l'existentialisme, plus d'ailleurs dans le style de Camus et de l'homme révolté que de Sartre et de la raison dialectique. L'insurrection de l'individu contre les systèmes remplace l'évanouissement structural de la subjectivité humaine dans les ensembles. La protestation contre le totalitarisme du savoir succède à la constitution de systèmes clôturés. Il y a à nouveau trouée et non plus combinatoire. C'est pourquoi le mot différence prend un accent ontologique qu'il n'avait pas dans les comparaisons différentielles du structuralisme. L'histoire redevient très importante par rapport à la logique, mais c'est une histoire beaucoup plus prophétique que rationnelle et progressiste. L'interruption compte plus que la totalisation. Bien des accents nous ramènent donc à un certain romantisme existentialiste, totalement absent des neutralisations structuralistes. Mais l'image du balancier est trompeuse. Les moments intellectuels ne se ressemblent pas, sauf s'il s'agit d'une répétition scolastique. Or les philosophes de la différence ne constituent pas un néo-existentialisme, du moins sur un point essentiel et qui tient justement au lieu éventuel pour le mot Dieu en philosophie.

Dans la pensée de l'existence, nous l'avons vu, Dieu était soit obstacle, soit vanité. Dans la pensée de la différence, Dieu pourrait être un fondement, un roc, une altérité favorable à la protestation éthique de l'homme, même si ce Dieu reste mort aux yeux d'une décision de foi. Le climat n'est plus ni à l'antithéisme émancipateur ou railleur, ni à l'agnosticisme tranquille et niveleur, mais au théisme de nature éthique. Dieu pourrait être le constituant décisif de la différence qui à la fois décentre, respecte et arme l'homme. C'est là un climat totalement nouveau pour les rapports entre philosophie et théologie, même si ce retour en force de l'altérité transcendante est souvent le fait d'athées déclarés. L'existentialisme rêvait d'une existence qui accoucherait d'une révolution. La pensée de la différence insiste sur une résistance qui refuse le conservatisme des révolutions établies. Nous ne sommes plus en 1945, au sortir d'une guerre contre les totalitarismes fascistes. Nous sommes dix ans après 1968, quand une jeune génération se réveille des dogmatismes socialistes, ayant lu Soljenytsine et pas seulement Lénine, ayant déchanté du maoïsme et de ses relents staliniens, ayant parfois redécouvert la Bible, la gnose, les mystiques ou tout simplement l'honnête Kant, qui ne confiait pas comme Hegel au devenir de l'histoire la tâche d'extirper définitivement le mal radical, mais qui localisait, c'est-à-dire limitait dans leurs capacités respectives, le savoir rationnel, la morale absolue et la politique relative. Sur le dessèchement d'une scientificité qui s'est trop

étendue, sur le dépérissement des idéologies, qui ont plus servi à légitimer qu'à avertir, et aussi dans l'incertitude d'une métaphysique, qui n'a plus honte cependant de se chercher des fondements inébranlables, renaît une passion morale. La pensée de la différence est l'ouverture à une distance instauratrice.

Certes, le mot différence est encore plus que les mots existence ou échange un fourre-tout où peu pensent la même chose. Il y a la différence qui combat le centralisme culturel, moral et idéologique. Le droit à la différence est ici le droit d'être particulier, sans être aussitôt traité d'anormal, de pathologique, de dissident, de marginal. La différence, c'est alors la célébration de la liberté anarchique au sens positif du mot. Contre tous les pouvoirs, l'homme cherche sa propre identité. Contre tous les princes, anciens et modernes, l'homme est le sujet unique de sa vie, qu'il s'agisse du comportement sexuel, du port vestimentaire, de la pensée autonome. La différence est la protestation contre l'unidimensionnel, contre l'uniformité et l'uniforme. C'est en respectant le droit qu'à chacun et non en normant les vies sur le conformisme d'en bas ou sur le consensus d'en haut que se réalisera le mieux l'homme sans majuscule impérative ni abstraite. Dans ce premier sens la différence a des échos esthétiques et ludiques, qui s'inspirent plus de Marcuse, dénonciateur des surrépressions inutiles et même de Reich, provocateur chaleureux et sauvage, que du pessimisme de Freud sur le prix à payer par le plaisir pour se socialiser et se civiliser.

Mais ce premier sens de la différence va moins loin que les deux suivants. La différence est aussi décentrement du moi, qui vit toujours en miroir de lui-même, tant qu'il n'a pas trouvé d'autres identifications structurantes. Nous sommes ici exactement à l'opposé du discours de Sartre sur le regard des autres, car c'est par la parole de l'autre que m'arrive ma difficile liberté. L'autre est mon Sinäi libérateur. Sans l'autre je perpétue le même et je ne peux donc ni penser, ni sentir, ni agir. Je me redouble sans me distancer, c'est-à-dire me situer et me décider. Par la différence, le monde devient, de chaos confus, création bénie, si l'on est attentif aux séparations qui, dans les textes bibliques, constituent justement le travail créationnel. Alors que pour Sartre l'autre reste toujours la dépossession de ma liberté dans la longue description des avatars de l'amour manqué ou de la révolution trahie, ici l'autre est l'appui de ma liberté, puisqu'il me dépouille de mon narcissisme idolâtrique et qu'il me dispose à ce que Jean-Luc Marion appelle une écoute iconique. La différence est une forme de transcendance hétérocentrique, qui substitue à l'adoration du moi l'amour d'autrui.

Il y a encore un troisième sens à différence dans la mouvance d'Heidegger quand on voit renaître l'attention à nouveau portée sur l'écart ontologique entre les étants et l'être, ou encore dans l'héritage d'une pensée trinitaire, quand on voit fructifier la distinction des personnes au sein de leur union. Il y a un don au travers de l'expérience de l'abandon jusqu'au revoir

du pardon. Les étants ne sont pas fermés sur le réveil de leur solitude mais s'attendent à l'être, qui à la fois se distingue, se retire et se livre dans son altérité. Jean-Luc Marion a particulièrement développé cette problématique dans son livre « L'idole et la distance »¹⁰, en mêlant la tradition philosophique moderne de l'ontologie heideggerienne et la tradition théologique classique de la nomination trinitaire. L'idole représente l'absence de distance et de différence. Elle redouble en visibilité les désirs et les peurs du cœur humain. A cet égard la tradition idéaliste, et à plus forte raison l'interprétation idéologique, sont idolâtriques, puisque aucune altérité véritable ne s'instaure dans leur redoublement du réel. L'icône au contraire montre à distance l'image théologique, qui nous parle en nous regardant. Elle maintient la différence pour vaincre la solitude, tandis que l'idole maintient la solitude, en avouant qu'elle est une représentation fabriquée par l'homme de son intériorité confuse. L'icône affirme l'ouverture à l'être et à l'autre. L'idole trahit la fermeture de l'étant et du même. La pensée de la différence est ainsi une régulation non possessive, une donation non subjective, une altérité constituante pour le sujet, qui, étymologiquement se soumet à l'objet transcendant. Je cite, à la suite de Jean-Luc Marion, la phrase de René Char: « certains jours il ne faut pas craindre de nommer les choses impossibles à décrire ». Dira-t-on qu'il s'agit ici de poésie et de mystique, non plus de philosophie? Peut-être. Mais il est frappant de constater ce réveil de la distance ontologique, après l'explosion solitaire de l'existence et la clôture immanente de l'échange.

C'est pourtant en un quatrième sens que la pensée de la différence a acquis sa plus vaste popularité. A la vérité, elle s'appelle moins différence qu'interruption, pour parler comme André Glucksmann, ou testament d'un Dieu mort, loi et roc incontournable de son commandement, pour parler comme Bernard-Henri Lévy¹¹. De ces deux auteurs fort dissemblables, je retiens l'intention commune de penser la philosophie sous le signe interrogatif et exclamatif, insolent et rieur, indigné et passionné de la déchirure des systèmes. Socrate est plus écouté que Platon, Kierkegaard plus que Hegel, la révolte des peuples plus que la révolution des professionnels. La pensée juive dans son essence prophétique cherche à triompher de l'essence spéculative de la pensée grecque. Le pessimisme critique redevient salutaire contre l'optimisme naturaliste de la droite et l'optimisme historique de la gauche. Mais ce pessimisme ne gémit pas. Il fouette et s'insurge pour réveiller la conscience morale, précédemment écrasée par le dénigrement de l'idéalisme et par l'assurance du matérialisme. Pour citer Bernard-Henri Lévy, quand il démarque Kant, la tâche est désormais de limiter le politique pour faire place à l'éthique.

¹⁰ Jean-Luc MARION. *L'Idole et la distance*. Collection Figures, Grasset, 1977.

¹¹ André GLUCKSMANN. *Les maîtres-penseurs*, 323 p., Grasset, 1977. Bernard-Henri LÉVY, *Le testament de Dieu*, 308 p., Grasset, 1979.

A l'évidence le concept de Dieu en philosophie a changé ici. Il n'est plus l'impuissant totalisateur des deux régions antagonistes de l'être comme chez Sartre, ni le conciliateur imaginaire des constats binaires des récits comme dans l'analyse structurale. Il pourrait fonder, par l'altérité de sa sainteté, l'interruption éthique qui est la tâche fondamentale de l'homme dans le discours du monde. Pour la première fois ce troisième moment du parcours intellectuel effectué depuis 1945 donne à Dieu un lieu éventuellement positif. Dieu n'est pas obstacle à la liberté, ni insignifiance dans les nécessités, mais fondement d'une résistance nécessaire. Il n'y a pas retour à la foi, mais compréhension d'un recours bénéfique à la vie.

C'est cependant dans cette situation, a priori plus favorable, qu'une apologétique, une réponse en retour se fera la plus attentive aux questions adressées à la philosophie par la théologie. J'en vois trois.

Dieu est ici le symbole de la différence. Mais dans la Bible Dieu est surtout révélation de sa parole. Un être en retrait correspond-il vraiment à un Dieu en communication? L'extrême de la différence sera toujours abîme et absence, distance et silence, gnose et non-révélation. La pensée de l'être dans la différence s'accommode trop bien de l'évidence culturelle, semble-t-il acquise, de la mort de Dieu, pour qu'on ne la prenne pas au mot et qu'on ne la soupçonne pas d'user de la distance en vue de l'exil de l'être plus que de l'écoute de son étant révélateur¹².

Il y a une proximité inquiétante entre l'athéisme moderne, la théologie apophasique et la mystique, quand tous les trois célèbrent la transcendance, mais omettent l'alliance et se retrouvent alors plus aisément auprès de Plotin que de la Bible. Testament signifie ici legs d'une loi inconditionnelle, mais non alliance d'un amour donné. Dieu est rupture et interruption. Serait-il aussi approche et fidélité? La pensée de la différence peut-elle être aussi celle de la ressemblance, au sens où Dieu, l'autre que l'homme, n'est vraiment Dieu, que quand il a l'homme pour gloire? Sinon la pensée de la différence rejoindra la pensée sartrienne du regard qui ne parle jamais, même si le regard est ici appui et chez Sartre viol.

Il est dans la logique de cette pensée que la sainteté de la loi soit exaltée dans un sens très kantien, quoique avec une forte insistance sur l'altérité de

¹² Comme l'a bien pressenti Maurice CLAVEL dans l'une de ses dernières interviews: «la mort subite de Marx depuis deux ans ne signifie pas un retour triomphal de Dieu et du Christ. Car il existe encore un piège plus grand, le piège antichristique qui est non plus d'exclure Dieu, mais de l'inclure... Comment dire: le divin a son séjour dans l'Être; c'est strictement l'inverse. Je considère qu'après une formidable poussée de l'athéisme, qui vient de l'hégéliano-marxisme, nous allons assister de plus en plus dans la revanche du diable contre la mort de Marx, ou contre le retour de Dieu, à une formidable offensive de ce que j'appellerai au sens très fort les paganismes... C'est le spirituel contre Dieu... Il y a un Être bouche-trou: L'être est une façon de combler l'abîme de Dieu. L'être est l'idole par excellence.» (*Le Nouvel Observateur*, 27 août 1979).

la loi. «Le Testament de Dieu» remplace la conscience de l'homme, comme lieu de l'impératif catégorique. La loi fonde le refus de soumission de l'homme et «tend l'arc du vouloir»¹³. Job est la figure plus du protestataire indomptable que de l'innocent éprouvé. Chez Lévy le monothéisme joue le rôle d'un levier qui soulève l'homme, alors que le polythéisme, en reproduisant les variétés et les variations du cœur, est certes un miroir, mais jamais un levier. Le monothéisme est la matrice de la liberté, le polythéisme le creuset des soumissions. Par le monothéisme l'homme échappe aux sacralisations confuses de la nature, aux vagabondages des envies et aux dévotions des idéologies. Tout cela paraît pour moitié vrai même si j'hésite à entrer dans la puissance normative d'un Dieu unique, réputé mort. Mais l'autre moitié de Dieu manque terriblement: à côté de sa sainteté distincte, son pardon créatif. Or la sainteté sans le pardon n'est que jugement et terreur. Est-on bien sûr que cet étrange recours au monothéisme chez Lévy ne fonde pas le terrorisme exterminateur d'une jeunesse insolente, même si elle en use pour secouer les totalitarismes séculiers? Est-on sûr que, privé du second pilier du pardon, le premier pilier de la sainteté soit capable de soulever le monde et pas seulement de nourrir une rébellion interminable, une dénonciation vengeresse?

Car la troisième question à poser à la pensée philosophique de la différence concerne son incapacité à parler positivement des pouvoirs, des institutions et même des communautés, c'est-à-dire son apolitisme moral et son individualisme «religieux». Il y a ici une réaction très saine contre la sacralisation du peuple dans les pensées politiques fascistes, mais aussi socialisantes et contre le monopole des églises dans les théologies hiérarchiques. Mais diaboliser le pouvoir ou l'église, le leader ou le clerc, est-ce une opération durable? Kierkegaard lui-même, tout en combattant les synthèses hégéliennes, a pensé la vie dans les catégories de la répétition, de l'imitation, de l'amour et pas seulement dans celles du saut, de l'alternative et du scandale. Rester insurrectionnel et jamais gouvernemental, marginal et jamais incorporé, est impossible pour l'homme dans la durée du temps. La pensée de la différence s'expose alors à la raillerie de Hegel contre la belle âme, qui savoure son malheur orgueilleux.

Il y a donc des caractères du nom de Dieu qui sont totalement absents dans la pensée de la différence: l'alliance vécue et pas seulement le testament laissé, le pardon recréateur et pas seulement la sainteté exigeante, la communauté convoquée et pas seulement l'individu insurgé. Plus une pensée philosophique paraît favorable à découvrir pour Dieu un lieu bénéfique, plus la théologie sera en éveil devant les déformations possibles du nom de Dieu en ces mots: révolte et loi. Les hérésies du monothéisme peu-

¹³ Bernard-Henri LÉVY, *Le Testament de Dieu*, p. 143.

vent être aussi dommageables que les soupçons de l'antithéisme ou que les désintérêts de l'agnosticisme.

Tout ceci n'empêche pas de constater un changement de ton fondamental. Alors que trop souvent les théologiens se sont seulement mis à la remorque de l'émotion existentialiste, puis de la combinatoire structuraliste, c'est par le biais de la philosophie athée qu'ont ressurgi tant de thèmes fondamentaux de la foi biblique: le secours dans l'altérité, la liberté par la loi inconditionnelle, les droits de l'homme par le droit de Dieu, l'anthropologie à la ressemblance du théocentrisme et non pas la théologie comme projection de l'anthropocentrisme. Un siècle environ après Feuerbach, l'horizon s'est renversé. Dieu n'est plus ni un obstacle en voie de mourir, ni une mythologie aisée à décrypter, mais une liberté fondatrice, même si l'on continue d'affirmer son inexistence. La mort de Dieu était habituellement un constat, prélude à la liberté, à l'angoisse et aussi à la vengeance de l'homme contre la durée passée de son omnipotence mortifère. Et voici que cette mort de Dieu devient celle d'un testateur, que ses héritiers approuvent parce que sa différence ancre leur propre identité. Après le dépérissement d'un antithéisme humaniste, après l'effacement d'un agnosticisme antihumaniste a surgi un monothéisme différentiel et provocatif. Il n'y a pas de retour à Dieu (sauf chez Maurice Clavel qui raconte les conversions éblouissantes d'une foi retrouvée). Il y a recours en un Dieu que l'on continue de dire mort¹⁴. Ce recours sans retour caractérise le moment actuel qui m'apparaît davantage qu'un épisode journalistique, car il atteste que la transcendance n'est ni une ontologie irrémédiablement brisée, ni une productivité immanente aux textes, mais un roc objectif pour une pensée réveillée. Un recours montre sans rien démontrer. Il se vit dans une mémoire, sans que l'on puisse l'appeler attente. Dieu attaqué, puis évaporé, reprend une consistance intellectuelle possible. Il est important que la différence cesse d'aliéner ou de symboliser pour éventuellement fonder. Mais la

¹⁴ Ernst BLOCH dans *L'athéisme dans le christianisme* (NRF, 1978), René GIRARD dans *La violence et le sacré* (Grasset, 1972) et dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Grasset, 1978) ont eux aussi recours à Dieu. Ils le font, il est vrai, de manière totalement différente, puisque Bloch oppose, dans la Bible elle-même, deux dieux différents, le Dieu utile à l'utopie humaine, qui est le Dieu de l'à-venir des pauvres, et le Dieu néfaste, qui légitime les riches dans la permanence de leur injustice, tandis que Girard démontre que seul le Dieu du serviteur souffrant, mais non sacrificiel, peut arrêter logiquement le meurtre universel. Je reste perplexe devant des recours utiles et nécessaires, où la démonstration par la raison remplace la liberté de la foi, perplexe aussi devant l'insoutenable division que Bloch institue dans le Dieu unique, et devant la démonstration que Girard entend effectuer de la résolution judéo-chrétienne, car sans substitution sacrificielle ne reste-t-il pas qu'une exemplarité idéale, c'est-à-dire irréelle? Mais je n'ai cité, bien trop brièvement, ces deux auteurs célèbres, que pour fournir un nouvel indice de ce recours à Dieu, sans explicitement retour à Dieu. Dieu n'est-il pas quand même moins utile que réel, moins nécessaire que libre, toujours nom et jamais mot?

théologie ne saurait solliciter davantage la réflexion philosophique pour la pousser vers une confession de la foi, car alors l'apologétique cesserait d'être une parole en retour pour se poser en solution démontrable. On porte alors tort à l'autonomie de la raison et à la folie de la foi. On substitue à une écoute symptomatique une preuve qui ne convainc personne. On ne respecte pas la liberté des recours. On force à la nécessité des retours. En un mot on extrapole, là où il convient de travailler et éventuellement de confesser librement. Nous pouvons tenter d'être des Jean-Baptiste, qui déblaient des obstacles. Nous ne pouvons et ne devons pas être plus.

Existence, échange et différence sont les trois mots par lesquels j'ai cherché à découper le mouvement de la philosophie française contemporaine. Comme tout classement ils mutilent et ils appauvrissent. J'ai pourtant voulu ce schématisme, car nous souffrons de vivre des glissements de sens qui ajoutent à la confusion des expériences. Le marxisme, et le christianisme aussi, se sont habillés de couleurs si différentes que leur contenu disparaissait sous les modes: les modes de la subjectivité existentialiste, de la scientificité structurale et de la protestation antitotalitaire. Une mode est une apparition arbitraire, tant qu'on ne lui trouve pas des raisons profondes. Ce sont ces raisons que j'ai essayé de mettre à jour, en préférant chez Sartre l'ontologie à la phénoménologie, chez Lévi-Strauss la symbolique binaire à la méthodologie linguistique et chez ceux qui ont été appelés les nouveaux philosophes le recours à la différence éthique à la polémique immédiate. Découper m'est ainsi apparu le moyen de mieux écouter.

Dieu a toujours des lieux, sinon son nom se perd dans le tourbillon des pensées ou le flux des choses. Mais les lieux changent, tout comme les confessions de foi varient selon les moments culturels de leur énonciation. C'est l'évolution du monde qui dicte l'opportunité des lieux où Dieu prend corps, attaque, défend et s'atteste. Pourtant la variation des lieux de Dieu ne le métamorphose pas en nez de cire, juste posé sur un visage culturel qui serait alors plus déterminant que Dieu lui-même. Si Dieu a un lieu il résiste à nos manipulations. La localisation de son invisibilité à la fois le préserve et le donne, face à nos assimilations. Dieu est autant Dieu au temps des soupçons et des exténuations qu'au temps des recours. Ce qui change ce sont les insistances théologiques par lesquelles nous tentons la parole en retour de la foi face aux paroles en travail de la culture. Telle me paraît être une apologie sans démonstration.