

# REPÈRES

## COUP DE SONDE

### « Vivre dans le délai. » Jacob Taubes et les racines apocalyptiques de l'Occident

Jacob Taubes (1923-1987) est un penseur radical. Par là, il ne faut pas seulement entendre qu'il a réservé son intérêt à des théories extrêmes et à des auteurs sulfureux. On connaît sa proximité ambiguë avec Carl Schmitt dont il partage la conviction que toute philosophie politique cohérente est soit révolutionnaire, soit contre-révolutionnaire<sup>1</sup>. Il n'y a pas de place, ni politiquement, ni théologiquement, pour le libéralisme dans une réflexion qui se confronte à la possibilité de l'extrême ou, mieux, à son *imminence*. Mais on aurait tort d'envisager la posture de Taubes en termes partisans. Le philosophe, spécialiste de sociologie des religions et de théologie, s'est établi en Suisse pour fuir avec sa famille les persécutions nazies, et il a enseigné dans

des démocraties (aux États-Unis et en République fédérale d'Allemagne) auxquelles il n'a cessé de rendre hommage. S'il a concédé son adhésion de citoyen au pluralisme libéral c'est peut-être parce qu'il avait conscience de lui devoir la survie dans des temps déchaînés.

La radicalité de Jacob Taubes se situe à un autre niveau que celui des engagements personnels. Elle réside avant tout dans le souci de se confronter à l'origine de l'histoire occidentale. Cette racine n'est pas tant religieuse (ce qui reviendrait à l'analyser dans les termes d'une pensée de la culture) que théologique. Selon lui, l'origine de notre histoire est aussi celle des choses, et il ne saurait être question de la situer ailleurs qu'en Dieu. La radicalité de Taubes est épistémologique : on peut souscrire autant que l'on voudra à la modernité libérale, celle-ci demeure incapable de rendre compte d'elle-même. Il n'y a pas à choisir entre interpréter le monde et le transformer tout simplement parce que l'énergie que les hommes déploient dans la transformation du réel puise à la même source que celle qui les pousse à le déchiffrer. Or, c'est la thèse la plus constante de l'auteur, cette source est de part en part théologique.

1. Voir le volume contenant l'ensemble des textes que l'intellectuel juif a consacré à l'ancien prétendant au titre de *Kronjurist* du Troisième Reich : Jacob Taubes, *En divergeant accord. À propos de Carl Schmitt*, Paris, Rivages, 2003.

### À propos de...

- Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale*, trad. R. Lellouche et M. Pennetier, Paris, Editions de l'Éclat, 2009, 269 p.
- Jacob Taubes, « *Le temps presse* ». *Du culte à la culture*, trad. M. Köller et D. Séglard, Paris, Le Seuil, 2009, 524 p.

Plutôt que d'une origine, mieux vaudrait parler d'un retard. « L'histoire la plus intérieure du christianisme résulte d'un événement qui n'est pas arrivé<sup>2</sup> » : tout le travail de Taubes vise à éclairer ce paradoxe. L'« événement » en question est bien sûr la parousie censée accomplir la bonne nouvelle du Royaume (« Les temps sont accomplis, le Royaume est proche », Marc, 1,14). Certes, le christianisme n'invente pas l'eschatologie qui accompagne toute l'histoire prophétique du judaïsme. Taubes compare d'ailleurs le *Livre de Daniel* et l'*Apocalypse* de Jean, il étudie aussi la somme impressionnante de discours et d'attitudes eschatologiques qui se sont multipliés au début de l'ère chrétienne. Toutefois, avec le christianisme, un nouveau ciel apparaît qui n'est plus jugement, mais promesse. La spécificité de Jésus ne réside pas dans l'annonce du Royaume, mais dans la certitude de sa proximité. Une certitude que le fondateur du christianisme énonce sans équivoque (« Vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme »), et dont il constate le report de son vivant. Le retard est présent dès l'origine, produisant des effets considérables. C'est ainsi que, selon Taubes, Jésus se déclare « Messie » et accepte son sacrifice en espérant que ces deux actes accéléreront la fin des temps.

Une annonce presque immédiatement révoquée par les faits, et néanmoins maintenue comme objet de foi et motif d'action. Voilà, selon Jacob Taubes, le centre autour duquel se noue l'histoire de l'Occident. Le retard de la parousie ouvre la voie à un interminable conflit des interprétations : comment maintenir la vérité de la promesse en dépit de son report ? Les pre-

mières formes de théodicies se fondent sur ce paradoxe puisqu'il s'agit de justifier la permanence du monde (donc une forme du mal) sans abandonner l'espérance qui stipule son abrogation prochaine. Les premières dogmatiques chrétiennes et leurs hérésies s'expliquent par le souci de résorber cette tension. Mais si l'œuvre de Taubes est singulière, c'est parce qu'elle refuse d'envisager ce problème sur un plan doctrinal. Bien loin de se borner à une généalogie de la religiosité moderne, l'auteur se confronte à une question existentielle : que signifie, pour l'humanité occidentale, vivre dans le « délai » ? Qu'est-ce qu'une existence collective menée dans le différé, c'est-à-dire dans l'attente et le désir de hâter un événement définitif ?

Dans le « délai », prime la dimension de proximité. Autrement dit, le temps est vécu comme un tourment : il nous presse d'agir en vue de sa propre accélération. Taubes s'intéresse surtout à cette intensité de l'attente et à ses conséquences politiques. La radicalité de sa réflexion a pour but de rejoindre celle des expériences qu'il décrit, depuis les premières formes d'eschatologies jusqu'aux paradigmes révolutionnaires, en passant par la gnose et la philosophie de l'histoire. L'œuvre qu'il laisse est disséminée : un seul livre (*Eschatologie occidentale*), de nombreux articles et conférences (pour une bonne part repris dans « *Le temps presse* ». *Du culte à la culture*) et des correspondances, dialogues ou surtout controverses avec d'autres théologiens ou théoriciens du politique (Scholem, Schmitt, Strauss, Blumenberg). Les traductions récentes donnent à lire la part exotérique de cette œuvre, une avant-scène où percent néanmoins des débats implicites sur la nature de la modernité politique et ses rapports avec un passé religieux inexpugnable.

2. Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 81. Et aussi : « L'histoire du christianisme repose sur le retard de la parousie » (ibid., p. 70).

## La fin des temps et l'éthique du délai

Taubes écrit l'*Eschatologie occidentale* (sa thèse d'habilitation) à un moment où la fin du monde est un problème d'actualité. Publié en 1947, le livre est rédigé pendant la guerre, depuis la retraite suisse, et alors que l'histoire occidentale subit son ultime péripétie dans un déferlement inédit de violences. S'il n'est jamais directement question de cette conjoncture dans le livre, il est clair que les soubresauts du monde motivent la recherche. L'*Eschatologie occidentale* est un ouvrage consacré à l'origine de l'Occident en tant qu'elle porte déjà en elle son achèvement et sa clôture.

La méthode du livre est commandée par cette conviction. Il s'agit de montrer que le destin de l'Occident se joue en deçà de la modernité et que le rationalisme lui-même est un produit dérivé de l'eschatologie judéo-chrétienne. Cela explique sans doute un style étonnamment proche de celui du Heidegger de l'*Essence de la vérité* : de même que le penseur de Fribourg remontait en deçà de la logique et de la science pour saisir le phénomène de la vérité, Taubes recherche « l'essence de l'histoire » ailleurs que dans les discours historiques, et avant la philosophie. Comme phénomène et expérience collective, l'histoire apparaît dans le contexte religieux juif où l'*eschaton* fixe une direction univoque à la destinée humaine. Les croyances apocalyptiques marquent certes une victoire de l'éternité sur le temps, mais elles impliquent surtout de se prononcer en faveur de cette éternité. D'emblée, la fin du monde est une échéance plus qu'un fait : elle appelle donc une *décision* définie comme l'« effectuation du dévoilement d'un secret<sup>3</sup> ». Or, cette décision a lieu dans le temps. C'est ici-

bas que se joue le sens de la destinée humaine.

L'apocalypse, dont on trouve la première expression textuelle dans le *Livre de Daniel*, est initialement un discours prophétique qui en appelle à la responsabilité des hommes face au jugement de Dieu. L'histoire humaine s'ouvre donc sur un acte de liberté, mais cette liberté est contrainte. Il n'y a pas d'autre choix que de choisir : pour Dieu ou pour le monde. Selon Taubes, l'histoire surgit dans l'horizon ouvert par cette alternative, c'est-à-dire à l'intérieur d'une tension entre l'annonce de la fin des temps et la possibilité humaine d'une réponse. Déterminée théologiquement, l'histoire est un « prédicat de la révélation<sup>4</sup> ».

De ce point de vue, Taubes s'inscrit tout à fait dans la lignée de la thèse de Karl Löwith qu'il cite abondamment<sup>5</sup>. Pour lui aussi il s'agit de faire ressortir les « présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire » en insistant sur les transitions conceptuelles entre l'eschatologie, les doctrines de la Providence et les théories modernes du progrès. Comme chez Löwith, c'est le concept de temps qui est au centre de la démonstration : le propre du judaïsme et du christianisme eschatologiques est de briser le lien entre le temps et la nature en substituant une conception linéaire de la temporalité au modèle cyclique de l'Antiquité païenne. La révélation est une promotion de l'avenir au rang de dimension de l'accomplissement. Le souci angoissé pour ce qui advient ouvre la voie aux théories de l'histoire qui attribueront au progrès une fonction jusque-là dévolue à la Providence.

3. J. Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 6.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. Karl Löwith, *Histoire et salut*, Paris, Callicard, 2002.

l'histoire suppose l'eschatologie car elle désigne l'intervalle entre la création et la rédemption :

La contradiction entre la réalité d'un monde sans Dieu et l'idée d'une royauté de Dieu dans le monde donne naissance à l'eschatologie<sup>6</sup>.

Taubes partage avec Löwith la conviction selon laquelle « le problème de l'histoire ne peut être résolu dans son propre domaine<sup>7</sup> ». Ici et là, un détour par l'origine s'avère nécessaire pour rendre compte d'une catégorie temporelle à travers laquelle l'Occident a pensé sa singularité. Et, dans les deux cas, on insiste sur l'importance de la figure de Joachim de Flore qui, en interprétant l'eschatologie comme un processus trinitaire et temporel, a rendu possible la réception du christianisme des origines par la philosophie de l'histoire de l'idéalisme allemand. Mais, ainsi que l'atteste le plan de leurs ouvrages, le but que s'assignent les deux auteurs est différent. Löwith partait des pensées modernes de l'histoire pour remonter vers leurs sources eschatologiques et religieuses : il s'agissait pour lui de marquer la dépendance de la modernité par rapport à ce qu'elle a cru combattre. Le concept de « sécularisation » intervenait clairement dans le but de délégitimer l'autonomie des Temps modernes et de redonner consistance à une pensée du temps d'avant l'histoire<sup>8</sup>. Taubes, quant à lui, ne recourt que très rarement au thème de la sécularisation et il adopte un plan chronologique qui part de l'eschatologie pour suivre son destin occidental. La brisure monothéiste lui apparaît sans retour pos-

sible : par elle, l'humanité rompt d'une manière définitive avec les conceptions cycliques du temps.

Si Taubes s'attarde à la description de l'origine, c'est parce qu'il retient des eschatologies religieuses leur dimension apocalyptique. Son point de vue est existentiel plus que doctrinal : il s'intéresse à la révolution dans les manières de vivre consécutive à l'annonce d'une fin des temps, non pas à son reflet dans les visions du monde. Comme chez Heidegger, l'histoire (ou mieux, « l'historialité ») est une dimension de l'existence humaine caractérisée par un certain mode d'appréhension du temps privilégiant l'avenir. C'est pourquoi Taubes insiste tant sur la manière dont les apocalyptiques juives et chrétiennes ont transformé la vie des croyants. Là où le mythe païen consacrait la primauté de l'espace, les monothéismes ouvrent la voie à une lignée de nomades qui organisent leurs expériences à partir d'une attente : « l'exil répète réellement le désert<sup>9</sup>. » L'histoire naîtra de la nécessité d'habiter ce désert en le peuplant d'espérances.

L'attente eschatologique est aussi impatiente que l'exhortation des Prophètes. Ces derniers ouvrent « l'ère apocalyptique » en portant à la parole l'expérience fondamentale de l'Occident : une aliénation présente dans le sentiment d'être étranger à soi dans la vie profane. Ce sentiment s'ancre avant tout dans l'étrangeté de Dieu au monde qui est la grande marque des monothéismes. Le monde se voit opposé une réalité qui le transcende et s'apprête à le vaincre. Dès lors, les conditions sont remplies pour que l'histoire devienne « le chemin de la lumière pénétrant le monde, traversant le

6. J. Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 24.

7. K. Löwith, *Histoire et salut*, op. cit., p. 237.

8. Voir Michaël Fassin, « Les origines controversées de la philosophie de l'histoire : Hans Blumenberg et Karl Löwith », *Esprit*, février 2003.

9. J. Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 21.

monde, et sortant du monde<sup>10</sup> ». L'humanité entre dans l'histoire pour sortir du monde, c'est-à-dire pour hâter sa fin et abrégier le délai qui la sépare de la libération. De ce point de vue, il n'y a pas de différence de nature entre la sortie d'Égypte et l'attente chrétienne de la parousie. Taubes ne cesse d'insister sur ce qui rapproche le judaïsme et le christianisme eschatologiques : Jésus est un « phénomène de la vague apocalyptique juive<sup>11</sup> ». Par le messianisme, la synthèse s'opère entre les diverses formes d'attentes qui portent sur la fin des temps.

L'ambiance apocalyptique est d'emblée de nature politique. Le monde contre lequel s'élève la promesse est celui de la *pax romana*, ce qui explique pourquoi l'eschatologie engendre nécessairement de la violence. En décrivant la croyance des zélotes, puis celle de Jean-Baptiste, Taubes montre très bien que la quiétude est refusée à ceux qui espèrent la fin des temps. On ne reprendra pas ici la description magistrale des péripéties historiques de l'attente, depuis le christianisme primitif jusqu'aux utopies révolutionnaires de Thomas Müntzer. Il faut surtout insister sur la formidable puissance de protestation contenue dans l'annonce de la parousie. Même chez saint Paul, qui devait pourtant lutter contre certaines formes radicales d'apocalypse, « le surmoi du Christ éclipse de sa gloire et dévalue le surmoi impérial<sup>12</sup> ». À bien des égards,

l'histoire des églises est celle de l'alternance entre les mouvements de contestation du monde et les tentatives pour rétablir les autorités.

L'originalité de Taubes ne réside pas dans le rappel des heurts de cette histoire, elle tient à la densité qu'il confère à l'idée de « délai ». Les eschatologies sont semblables à des Saturnales que l'on organiserait tous les jours de l'année. Désormais, les esclaves peuvent se revendiquer d'un nouveau ciel où « les premiers seront les derniers ». Car la fin d'un monde est immanquablement l'annonce d'un monde inversé, et Taubes excelle à décrire la manière dont des philosophes comme Marx (dans le domaine de l'histoire) et Kierkegaard (dans celui de la subjectivité) réinvestiront le thème d'un saut en sens contraire. Le délai est à la fois le moment propice à la décision et celui d'une inversion qui appelle un renversement de nature révolutionnaire.

### L'énergie gnostique

Alors que l'interrogation du mythe portait sur le « pourquoi » des choses, la question eschatologique est « quand ? ». Quand le monde cessera-t-il ? Quand arriveront la fin et le dénouement ? Certes la décision a déjà été prise, mais elle n'est pas encore connue. Le délai désigne cette position inconfortable pour des hommes qui savent leur réel condamné, mais ignorent l'heure du jugement.

D'où la position paradoxale de l'existence apocalyptique à l'égard du monde. Le temps présent court de lui-même vers sa fin sans qu'il soit *a priori* nécessaire d'agir pour hâter sa disparition. C'est pourquoi « dans les Apocalypses, personne "n'agit", mais tout "se passe"<sup>13</sup> ». Les textes consacrés à

10. J. Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 33.

11. *Ibid.*, p. 59. Sur ce point, voir aussi l'article intitulé « La controverse entre le judaïsme et le christianisme », dans « *Le temps presse* », *Du culte à la culture*, op. cit., p. 101-117. Le christianisme y est défini comme une hérésie interne au judaïsme, la critique de la Loi figurant une remise en cause radicale du monde et de sa pérennité.

12. *Id.*, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 80.

13. *Ibid.*, p. 42.

la fin des temps sont écrits à la voix passive, comme s'il n'y avait plus qu'à attendre de l'ancien qu'il épuise ses ressources pour laisser place au nouveau. Taubes montre toutefois à quel point cette attente est concentrée : ceux qui croient en la fin imminente des temps, semblables à des hommes qui n'auraient plus que quelques heures à vivre, choisissent plus souvent l'action que la quiétude. Par là, l'auteur retrouve l'intuition de Max Weber selon laquelle les religions acosmiques sont celles qui ont le plus efficacement transformé le monde. Une transcendance radicale est à la source d'une énergie sans pareil, et Scholem a eu tort d'interpréter le messianisme comme une attente passive<sup>14</sup>. Il n'est pas difficile de retrouver cette tension entre l'attente et l'action dans la plupart des doctrines révolutionnaires de la modernité. Le marxisme, par exemple, est traversé par une opposition entre sa scientificité, qui prévoit l'écroulement inéluctable du monde ancien, et son volontarisme, qui cherche à en rapprocher l'échéance.

L'œuvre de Taubes est largement consacrée à l'étude des mouvements gnostiques qui portèrent cette tension entre espérance et inquiétude à son comble. Cela s'explique encore par son souci de mettre au jour les sources religieuses (et même hérétiques) de la modernité : la dialectique est « la forme ontologique de l'apocalyptique et de la gnose<sup>15</sup> ». Par là, il faut comprendre que les discours de la négation du monde supposent l'identification du réel au négatif. Or, la gnose est la croyance dans cette négativité puisqu'elle identifie purement et simple-

ment le monde au mal. L'histoire humaine s'y trouve définie comme l'« éon (l'âge) du péché » qui doit bientôt laisser place à l'advenue du bien. C'est pourquoi la gnose est révolutionnaire dans son essence : elle suppose une transvaluation radicale des valeurs.

En étudiant la figure extrême de Marcion<sup>16</sup>, Taubes montre comment l'opposition gnostique entre le (mauvais) dieu créateur et le (vrai) Dieu rédempteur commande un renversement des hiérarchies de la dogmatique judéo-chrétienne. Pour les gnostiques, le Christ, en descendant aux enfers, réhabilite tous ceux qui se sont révoltés contre le dieu de la création : Caïn, et même le serpent de la Genèse. Cette « indignation gnostique » face aux puissances du monde est à l'origine du *pathos* révolutionnaire qui délégitime les valeurs anciennes, quitte à s'accointer avec les figures les moins recommandables de la tradition. De là le fait que la « gauche » soit tout autre chose qu'une appellation due au hasard de la géographie des assemblées. Être révolutionnaire, c'est revendiquer la maladresse et l'outrance contre les habilités mondaines<sup>17</sup>.

On ne quitte pas la sphère apocalyptique puisque la gnose est une réaction extrémiste au retard de la parousie. Le rejet implacable du monde explique pourquoi il n'y a pas de cosmologie gnostique. De manière très audacieuse, Taubes fait de cette absence le ressort de la modernité de la gnose. En effet, la dualité entre le dieu créateur est celui de la rédemption ne peut plus recevoir d'autre site

14. Sur le débat avec Scholem, voir le texte intitulé « Le messianisme et son prix », dans « Le temps presse ». *Du culte à la culture*, op. cit., p. 71-80.

15. J. Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 46.

16. Voir J. Taubes, « Le cage d'acier et l'Exode hors de celle-ci, ou une querelle au sujet de Marcion, hier et aujourd'hui », dans « Le temps presse ». *Du culte à la culture*, op. cit., p. 227-241.

17. *Id.*, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 48.



que la subjectivité : elle s'intériorise dans l'opposition entre le *pneuma* et la *psyché*. Puisque le monde tarde à disparaître, « l'accent s'est déplacé de la parousie cosmique et historique à l'entrée de Dieu dans l'âme de chaque individu<sup>18</sup> ». Par là, la gnose anticiperait sur la Réforme et l'invention moderne de la subjectivité. L'homme de la gnose est partagé entre deux instances, l'une qui le rapporte au monde (et donc au mal) et l'autre qui le tourne vers l'au-delà. En ce sens, « l'homme problématique de la gnose est le *dandy* de l'Antiquité<sup>19</sup> ».

On perçoit immédiatement la difficulté. Les Temps modernes ne se caractérisent-ils pas par l'affaiblissement de la transcendance, donc par une réhabilitation du monde ? Sur ce point, on lira la passionnante discussion entre Taubes et Hans Blumenberg qui fait suite à un exposé du premier sur le surréalisme<sup>20</sup>. On connaît le pari de Breton d'égaliser l'invention humaine à ce que Dieu n'a pas créé. Et la référence d'Aragon à ce qui dépasse le monde : « Au-delà, tu es dans la poésie » (*Traité du style*). Selon Taubes, le surréalisme emprunte à la gnose son insurrection contre les lois du monde. Bien sûr, la fuite a lieu, désormais, dans l'œuvre d'art car il n'y a plus d'au-delà du monde en lequel on puisse avoir foi. Mais l'énergie poétique (et révolutionnaire) des surréalistes trouverait son origine dans une indignation toute gnostique à l'égard de ce qui est, ou de ce qui semble être. C'est précisément cette origine que conteste Blumenberg qui insiste sur la modernité, donc sur la mondanité, du surréalisme. Selon lui, le monde auquel s'en prend le surréalisme n'a plus rien

à voir avec la nature ou le *cosmos*, il est un monde défiguré par la technique. En d'autres termes, le « sur-réel » espéré par les poètes du XX<sup>e</sup> siècle ne se situe pas après le monde, mais dans une réconciliation de l'homme avec lui-même. Le surréalisme serait l'ultime liberté que s'accorde une subjectivité sûre d'elle-même, aux antipodes de l'humilité gnostique.

Cette discussion engage un diagnostic de la modernité. On pourrait faire à Taubes le reproche d'assimiler les Temps modernes (avec leur théorie de l'histoire et leur progressisme) à une forme d'hérésie. Au terme d'une entrevue avec lui, Éric Voegelin était certain d'avoir rencontré un gnostique<sup>21</sup>. En réalité, Taubes n'entretient aucune nostalgie de la gnose, il en appelle même à l'orthodoxie de la Loi pour « mettre un terme au "romantisme" entre Dieu et les hommes<sup>22</sup> ». Si le sentiment d'être étranger au monde ne lui était certainement pas inconnu, il trouve surtout dans les textes gnostiques une ambiance qu'il élèvera au rang de principe herméneutique. Selon lui, la première question que doit se poser un interprète est « contre qui un texte a-t-il été écrit ? ». À cet égard la véhémence gnostique contre le monde peut servir de pierre de touche. C'est, semble-t-il, dans ce cadre qu'elle nous éclaire encore sur le présent.

18. J. Taubes, « *Le temps presse* ». *Du culte à la culture*, op. cit., p. 137.

19. *Ibid.*, p. 178.

20. *Ibid.*, p. 173-206.

21. Dans l'esprit de Voegelin la remarque est lourde de sens puisque, selon lui, les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle relèvent d'une « récurrence gnostique » (c'est-à-dire d'un abandon du lien avec la transcendance) dans les conditions de la modernité. Voir É. Voegelin, *La Nouvelle science du politique*, Paris, Le Seuil, 2000.

22. J. Taubes, « *Le temps presse* ». *Du culte à la culture*, op. cit., p. 117.

## Une politique de la mémoire

Il n'y a pas lieu de s'étendre sur l'actualité des attitudes apocalyptiques. De crise en crise, le climat, la dissémination nucléaire, les dérèglements écologiques et les pandémies ont convaincu un grand nombre de citoyens que la fin du monde n'est plus une hypothèse d'école. Le succès de la superproduction hollywoodienne 2012 est un signe supplémentaire de cette ambiance prophétique : devant l'imminence de la catastrophe, le film raconte la construction d'une arche de Noé moderne, avec toutes les questions afférentes au choix de ceux qui seront sauvés. Encore une preuve de ce que l'apocalypse est devenue plus politique que jamais puisque les hommes sont désormais seuls à pouvoir décider de l'identité des élus.

La réflexion de Taubes sur ce que signifie « vivre dans le délai » est donc plus actuelle que jamais. À certains égards, les angoisses des gnostiques semblent ressembler aux nôtres, même si elles sont plus aisément convertibles en espérance. Les eschatologies classiques visaient la transformation révolutionnaire du monde, tandis que le catastrophisme d'aujourd'hui se contenterait de sa préservation. Mais les motivations de la pensée de Taubes sont aussi importantes que ses thèmes : pour lui, il ne s'est jamais agi de faire de la fin du monde un horizon moderne. Il convient plutôt, en se confrontant à la gnose comme à une pensée limite, de faire mémoire des origines de l'Occident pour prendre conscience de ce qui est dépassé, et ne reviendra pas en dépit du ton alarmiste des experts.

Le texte « Du culte à la culture », qui donne son sous-titre à « *Le temps presse* », est particulièrement révélateur de la visée du philosophe. Il décrit un mouvement irréversible au cours

duquel l'humanité est passée d'un rapport sacré au divin à un rapport profane à soi. Le culte désigne l'ensemble des rites où la relation entre Dieu et l'homme se rejoue dans un espace tout à la fois réel et symbolique. Dans le culte, la distance entre Dieu et le monde est maintenue, c'est même elle que les fidèles adorent. La culture désigne au contraire l'acclimatation du sens au monde. On pourrait être tenté d'y voir le désir de réaliser sur terre l'*ecclesia spiritualis*, mais la culture ne répond pas à l'annonce du Royaume de Dieu puisqu'elle est le fait de l'homme. Il ne s'agit pas, pour Taubes, de regretter l'affaiblissement du culte, mais de faire jouer ces deux paradigmes l'un contre l'autre pour éviter les fixations. Le culte et la culture sont irréductibles l'un à l'autre : cela vaut autant contre les fondamentalismes pressés d'incarner la transcendance que contre une théologie libérale tentée de réduire le religieux à un phénomène culturel.

Plus qu'un autre, Taubes est donc conscient de ce que l'Occident sécularisé a traversé des seuils irréversibles. Si certaines révolutions ont pu faire espérer en une messe de tous les jours où le ciel et la terre s'uniraient définitivement, c'est en méconnaissant la spécificité anti-apocalyptique de la modernité. Dès *l'Eschatologie occidentale*, Taubes faisait de l'échec du baptême révolutionnaire au début du XVIII<sup>e</sup> siècle le signe d'une transformation :

L'heure fatale de l'*homo spiritualis* a sonné et l'*homo oeconomicus* fait entrer son gouvernement sur la scène de la société bourgeoise<sup>23</sup>.

Au-delà de la persistance des croyances religieuses, l'apparition moderne de la « terre copernicienne » au-dessus de laquelle aucun ciel ne s'étend

23. J. Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 149.



plus est sans retour. Quant à notre présent, il se situe entre « le déjà-plus de ce qui est passé et le pas-encore de ce qui vient<sup>24</sup> ».

Cela explique, tout en les disqualifiant, les interprétations du nouveau dans les termes de l'ancien. Dans les époques incertaines comme la nôtre, il est tentant de recourir à des modèles d'explication qui ont fait leurs preuves : incontestablement, la fin du monde en est un. Taubes nous met en garde contre cette tentation parce qu'il a pu en constater les effets désastreux : la tentative de réinstaurer une hiérarchie absolue dans le monde moderne n'est rien d'autre qu'une nostalgie romantique ou se transforme en cau-

24. J. Taubes, *Eschatologie occidentale*, op. cit., p. 241.

25. *Id.*, « Le temps presse ». *Du culte à la culture*, op. cit., p. 313.

chemar totalitaire, parce que les pré-supposés cosmologiques, épistémologiques ou théologiques d'un ordre hiérarchique sont détruits<sup>25</sup>.

Les partisans de l'apocalypse post-moderne ne trouveront donc pas de renfort du côté de la passion de Jacob Taubes pour la gnose. La seule conclusion que l'on peut retirer de son œuvre est que si le monde doit finir de manière imminente, ce sera désormais sans révélation. À quoi bon, alors, revenir à l'étude des eschatologies anciennes et de leurs destins ? Cela permet précisément de saisir les différences et d'éviter les confusions entre les époques. Pour le reste, Taubes n'avait qu'un seul argument en faveur de la mémoire de l'apocalypse : « Excusez-moi, mais je ne peux pas vivre dans un seul monde ! »

Michaël Foessel

## LIBRAIRIE

François Roustang

### *LE SECRET DE SOCRATE POUR CHANGER LA VIE*

Paris, Odile Jacob, 2009, 237 p.,  
23,50 €

Cet ouvrage offre un point de vue original sur Socrate, dont l'auteur estime que le message est troublé par ses disciples, à commencer par Platon qui en fait le porte-parole de ses propres théories et n'use de ses excentricités qu'à des fins de mise en scène (p. 8-9). Pourtant l'excentricité de Socrate est sérieuse. Elle se manifeste dans le dialogue, « mené tambour battant » pour que l'interlocuteur perde pied (p. 13). Son but n'est pas la recherche de la vérité mais l'expérience du non-savoir. L'image de la torpille (*Ménon*), ce poisson qui engour-

dit quiconque s'approche de lui, est pour F. Roustang « la clef de l'énigme du Socrate historique » (p. 154) :

Il s'agit d'un empêchement à penser. L'interlocuteur s'installe dans une sorte de confusion mentale, soit que Socrate ne lui laisse pas le temps de rassembler ses idées, soit qu'il l'entraîne dans des impasses où le silence est la seule issue (p. 155).

Maître à douter plutôt que maître à penser, Socrate n'en est pas pour autant un sceptique : ce qu'il réfute, c'est la possibilité d'accéder à la vertu par un chemin balisé par le discours. « On n'y accède pas à l'issue d'un apprentissage, mais par un saut toujours improbable et toujours imprévisible » (p. 14-15). Pour Socrate, la vertu est identique au savoir : on y est ou on n'y est pas, et celui qui la possède ne sait pas comment il la possède. Cette qualité