

PHILOSOPHIE ET APOLOGÉTIQUE

Cours et Séminaire Tome 4, Montpellier
Terereatau Scan 27 03 2016

LES TEMPS

Beaucoup de livres ont été écrits sur le temps et il est hors de question pour nous de faire autre chose qu'une simple introduction. Remarquons d'ailleurs que, contrairement à beaucoup d'auteurs, *nous n'aurons pas le projet de dire ce qu'est le temps en soi* : « Pour savoir ce qu'est le temps, il faudrait être hors du temps. Pour savoir ce qu'est l'eau, il faudrait être hors de l'eau. Un certain recul, une certaine distance sont nécessaires pour connaître une chose et pour la comprendre. S'il y a totale coïncidence et totale immersion, la connaissance est impossible ». (H. BOULARD, *L'homme et le mystère du temps*, Paris, Téqui, 1987, p 7). *Notre propos sera donc plus modeste qui vise à analyser la manière ou les manières par lesquelles nous éprouvons le temps ou par lesquelles le temps nous éprouve*. Pour cela nous nous mettrons d'abord à l'écoute de quelques auteurs puis nous conclurons par une étude plus systématique.

Il s'agit ici d'un cours destiné à des étudiants de première année de DEUG et non d'un ouvrage spécialisé; par ailleurs on y trouvera que la trace écrite d'un enseignement oral plus développé. On ne s'étonnera donc pas de l'aspect très partiel de certains développements.

PREMIÈRE PARTIE

LES TROIS REGISTRES DE LA TEMPORALITÉ

:

SYMBOLIQUE, IMAGINAIRE, RÉELLE

HELLÉNISME ET TEMPORALITÉ

I. L'HELLÉNISME DIONYSIEN

Nous allons rester quelques instants sur les courants dionysiens car c'est en prenant distance d'eux que la grande tradition grecque aboutissant à Aristote a pu définir une compréhension du temps qui demeure active encore aujourd'hui.

1. ANAXIMANDRE

Il ne nous reste qu'un fragment de ce lointain auteur présocratique. « Ce d'où tous les étants tirent leur existence est aussi ce à quoi ils retournent à leur destruction selon la nécessité. Et ces étants se rendent justice et réparation les uns aux autres de leur injustice selon l'ordre du temps ».

Le « ce d'où » indique l'être. *Le temps est donc ici perte d'être*, disjonction, distanciation par rapport à l'être. Il est vécu comme conscience malheureuse. Mais ce que le temps disjoint, le temps le conjoint à nouveau : *il est retour à l'être* où les individualités se fondent pour se redistribuer autrement.

Contrairement aux apparences, on ne se trouve pas devant une philosophie du *devenir* mais tout au plus du *revenir*.

2. HERACLITE D'EPHESE

Début du V^e siècle av JC).¹⁸⁰

L'homme ne peut pas diriger le temps; c'est ce dernier qui le fait et le défait. Le temps c'est le *grand vivant* qu'est la *nature*, (à ne pas confondre avec le sens écologique et contemporain de ce mot).

Une erreur de lecture, due au mirage qu'exerce sur nous notre modernité occidentale, pourrait nous laisser croire que le temps héraclitéen induit une marche en avant, un progrès. En fait, *il ramène au Même*, au point de départ : « Sur la circonférence, le commencement et la fin coïncident ».¹⁸¹ Comme l'écrit J. Brun : « L'éternel retour est bien à sa manière un éternel détour ».¹⁸²

Rien ne subsiste donc à la même place, « On ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve ».¹⁸³ Être et non-être sont donc mêlés : le temps défait l'unité de l'être dans le multiple des individualités; mais le même mouvement, il reconstruit de l'être en ramenant le divers à l'un. *Le présent est donc cet instant éphémère où se fait une approximative expérience de l'être entre un passé qui est déjà absent et un futur qui n'est pas encore*.

¹⁸⁰ Cf. J. BRUN, *Héraclite*, introduction et texte, Paris, Seghers, (Collection « Philosophes de tous les temps »), 1965.

¹⁸¹ Fragment 103

¹⁸² *Op. cit.* p 15.

¹⁸³ Fragment 91

Nous ne sommes donc pas dans le débat du Même et de l'Autre, le Même de l'Être et l'Autre du non-Être; ici être et non-être se touchent, s'enlacent : le temps conduit à la catastrophe, mais cette dernière est en même temps anastrophe.

Par ailleurs, le temps qui conduit vers le retour est un fait qui ne porte pas de valeurs éthiques; il est hors le bien et le mal; tout simplement « il est ». « Le temps est un enfant qui joue au tric-trac, son règne est celui d'un enfant ». ¹⁸⁴ On mesure que c'est à tort que Hegel s'est donné Héraclite comme prédécesseur : pour Hegel en effet (comme pour Marx), le temps sort de lui-même, se nie dans la négativité et se retrouve dans la synthèse; mais cette dernière fait « pas en avant »; ce qui n'est pas le cas chez les anciens grecs. Il ne faut donc pas confondre la dialectique et le cercle.

II. L'HELLÉNISME APOLLONIEN

1. PLATON

Parménide, presque contemporain d'Héraclite, appartenait à l'École d'Elée (Sud de l'Italie). Alors qu'Héraclite posait l'être en mouvement dans une continue conjonction avec le non-être, *Parménide pose l'être comme sphéricité immobile et toujours identique à elle-même*. Le mouvement n'est qu'apparence; le multiple est trompeur pour l'homme qui s'y attache.

Ici le non-être est l'Autre de l'être et Platon a bien résumé : « L'être est, le non-être n'est pas, tu ne sortiras jamais de là ». *Du coup le temps ne joue que sur le phénomène apparent, l'être lui échappe qui demeure toujours égal à lui-même*.

Platon (- IV^e siècle) se donne, à sa manière, comme continuateur de Parménide. *Pour lui, connaître, c'est retrouver du Même derrière le variable et le multiple* : le démiurge créateur a créé les *Idées Éternelles*, (Idée du beau, du bien, du cercle, etc). Celles-ci s'individualisent dans le temps et prennent corps dans de la *matière*. Connaître c'est retrouver les Idées immobiles derrière les variables concrètes. Or l'homme peut y arriver car il est lui-même composé d'une âme immortelle et d'un corps matériel. Ces âmes, dans un état antérieur de non-faute, contemplaient directement les idées : connaître, c'est d'une certaine manière se « re-souvenir ».

Dans *Timée* 90 c, Platon, précise sa notion de temps : *le temps historique n'est que l'image dégradée de l'éternité immobile des Idées*. Il est malheur comme est malheur l'existence matérielle.

Dès lors le temps doit être surmonté car la vérité de l'être n'est ni dans le futur mais dans le passé de l'Idée (ou plutôt dans un passé immobile). La mort est donc libération de l'âme et possible retour vers son statut de non-temporalité, si du moins elle a atteint un certain degré de justice. (On se reportera à divers mythes dont celui qui est en finale du *Gorgias*).

On voit comment cette notion de temps, accentuée et quelque peu précisée dans le néo-platonisme d'un Porphyre, façonnera une évolution désastreuse du christianisme, surtout dans sa dimension mystique : la tension biblique entre un avant et un après sera remplacée par la tension en haut /en bas, la résurrection de la personne étant occultée par la notion d'immortalité de l'âme.

3. ARISTOTE

Avec Aristote, (IV^e siècle, une génération plus jeune que Platon), nous changeons de monde dans la mesure où l'épistémologie entend produire la connaissance en partant du sensible. Certes tout réel se compose d'une *forme* et d'une *matière*; mais la *forme* n'est pas à chercher ailleurs que dans l'objet. De plus nous nous trouvons davantage en face d'un finalisme dont le point d'équilibre est en-avant : toute substance tend vers sa finalité spécifique et donc son repos; le Souverain Bien est avant qui attire chaque être vers sa finalité spécifique.

La temporalité va donc être comprise autrement : Dans *Physique* IV, 10-14, Aristote remarque que *le temps est lié de très près au mouvement* lequel appelle inévitablement le changement. Mais cela n'implique pas que temps et mouvement son identiques; inversement, *hors du mouvement, on n'a pas conscience du temps*. (Cf le temps entre l'endormissement et le réveil). L'instant apparaît comme unique en soi; mais lorsqu'il est compris comme ponctuant le temps, il sépare un avant d'un après.

Le temps c'est donc le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur; le temps n'est qu'en tant que le mouvement est mesuré par un nombre tiré du registre de la grandeur.

Essayons de synthétiser : Aristote met en, place un que l'on pourrait à tort appeler « objectif »; en fait c'est une temporalité qui dit des *successions* et des repères dans ces successions. Ce temps est implacable car il semble produire des changements dans les réels, lesquels ne peuvent le suspendre (naissance, vieillissement, mort, etc). Il est obtenu en introduisant des signifiants extérieurs qui fixent *arbitrairement* des repères dans l'écoulement temporel, signifiants marquant le début du comptage (année zéro), la durée des intervalles, etc. On pourrait l'appeler *temps symbolique* dans la mesure où, dans le langage lacanien, *le symbolique désigne le travail de signifiants extérieurs et linguistiques* qui découpent le continuum vital en segments discontinus.

La temporalité est donc comprise comme mesurée par des nombres extérieurs à lui, pris dans l'ordre du mouvement. Ce *temps aristotélicien* va servir de base pour les notions de temporalité maniées par les scientifiques modernes.

On peut déjà noter déjà que, si ce temps symbolique est pertinent pour repérer des *successions*, il ne l'est pas pour rendre compte de la *durée* qui ne relève pas tant d'un calendrier que d'un « ressentir » qu'il nous faudra bientôt analyser.

AUGUSTIN ET LA TEMPORALITÉ

AUGUSTIN, *Les confessions*, livre XI.

P. RICŒUR, *Temps et récits I*, Paris, Seuil, 1983, p 19-53

J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Augustin*, Paris, Vrin, 1933.

COLLECTIF, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, Cerf, (*Cogitatio fidei* n° 142), p 20-24.

1. La méditation augustinienne sur le temps ne se dégage jamais d'une méditation sur l'acte créateur de Dieu. Elle se veut d'ailleurs réflexion sur le « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». Le temps précède-t-il l'acte créateur ? Est-il cotermporel à cet acte ? Le temps est-il lui-même créé ou incrée ? Augustin répond en faisant du temps une dimension créée du monde et en faisant de l'éternité un espace de non distanciation, un temps spécifique où le présent ne partage avec aucun passé ni aucun futur.

Mais cette méditation n'est pas indépendante du Moi qui s'interroge : la souffrance de cette interrogation est signe d'une aporie ontologique dans laquelle vit l'homme depuis sa coupure d'avec Dieu.

2. Le malaise sur le temps est donc d'abord un malaise ontologique sur l'être et le non-être :

— Le passé n'est plus, il n'a donc pas d'être; le futur n'est pas encore, il n'a donc pas d'être.

Mais alors comment mesurer ce qui n'a pas d'être ?

— Inversement, et malgré ce non-être, le langage demeure actif : je dis d'une chose passée qu'elle fut, d'une chose future qu'elle sera. Le langage prête donc de l'être à ce qui n'en a pas.

on le voit, les contradictions abondent qui font s'écrier à Augustin : « Qu'est-ce que le temps ? Si nul ne me questionne, je le sais; mais si l'on me questionne et que je veuille m'expliquer, je ne sais plus ». ¹⁸⁵ Devant ces apories, Augustin n'est pas loin de céder au scepticisme : nous pourrions dire en effet que nous mesurons le temps quand il passe dans le présent de notre âme attentive; mais qu'est-ce que le présent de ce passage ? Il est ponctualisé à l'extrême, il n'a ni durée ni espace; sitôt que j'en prends acte il n'est plus.

3. Notre théologien fait un pas de plus et remarque que *c'est dans le seul langage proféré au présent que je peux parler du passé et du futur* ; mais du coup, ce dont je parle est *passé dans le langage* ou *futur dans le langage* ; ça n'a pas d'être mais ça se donne comme qualificatifs de mon présent. Autrement dit, *les modalités du temps (passé, présent, futur) sont des modalités de mon unique présent*.

Il n'y a donc pas un passé, un présent et un futur mais un *passé de mon présent*, un *présent de mon présent* et un *futur de mon présent* : le « passé du présent » est présence en moi de la mémoire du passé; le « futur de mon présent » est présence anticipatrice en moi. Passé et futur relèvent des images que produisent en moi l'intentionnalité de ma conscience : « Il y a dans l'âme, d'une certaine manière, trois modes du temps; je ne les vois pas ailleurs ». ¹⁸⁶

4. Mais comment mesurer ce qui justement n'a pas d'être ? On avait un moment supposé que nous mesurons le temps quand il passe dans l'âme; mais s'il n'est que triple qualification d'un unique présent, il ne passe pas, il n'a pas d'extension.

Augustin commence par rejeter toute extériorité de la mesure, en particulier celle produite par le mouvement des astres : ceux-ci sont création de Dieu; ce dernier peut donc les accélérer ou freiner sans que le temps en soit modifié pour autant.

Il fait alors un pas de plus *en rattachant l'extension du temps à la distension de l'âme* : ce que je mesure, ce n'est pas la chose qui passe, mais l'impression que la chose fait dans l'âme et qui reste présent par la mémoire : « L'impression que les choses font en moi y demeurent après leur passage; c'est elle que je mesure quand elle est présente, et non pas les choses qui sont passées pour la produire ». ¹⁸⁷

Ceci implique bien sûr une modification du présent qui n'est plus un point passif mais le lieu où agit une âme active, intentionnellement tendue qui attend, fait attention et se souvient. Conscience intentionnelle donc, mais aussi conscience malheureuse.

¹⁸⁵ *Les confessions*, XI, 14, 17

¹⁸⁶ *Ibid* XI, 20, 26

¹⁸⁷ *Ibid* XI, 27, 36

5. P. Ricoeur, dans l'ouvrage cité ci-dessus, pose quatre questions à Augustin; je n'en relèverai qu'une :

— « Comment mesurer l'attente ou le souvenir sans prendre appui sur les < marques > délimitant l'espace parcouru par un mobile, donc sans prendre en considération le changement physique qui engendre le parcours du mobile dans l'espace ?

Évidemment Ricoeur prépare la thèse qu'il défendra dans les trois volumes de *Temps et récits*, thèse qui entend réconcilier les divers modes du temps dans le récit narratif. Je dirai plus tard en quoi elle me paraît insoutenable. Pour l'heure, il faut noter que la question posée par ce philosophe contemporain n'est pas pertinente car elle est ancrée dans une autre modalité du temps que celle étudiée par Augustin, dans celle appelée à tort *temps objectif* et que nous avons vu analysé par Aristote : en effet, si Aristote entend mesurer le temps dans la manière où celui-ci est porteur de *successions* repérables, Augustin comprend le temps uniquement dans l'impression subjective qu'il laisse en moi. Le temps augustinien ne dit donc pas la *succession* mais la *durée*. Or si l'ordre de la succession exige des unités de mesure communes aux hommes, la *durée* reste de l'ordre d'un *ressenti* : une heure de caserne avec un adjudant n'a pas la même durée qu'une heure de promenade avec sa bien-aimée !

Je ne parlerai pas d'un temps objectif et d'un temps subjectif car tous les temps sont subjectifs dans la mesure où ils sont mesurés par un sujet. Je parlerai du temps d'Aristote comme d'un *temps symbolique*, un temps marqué de l'extérieur par l'arbitraire social des signifiants. Je parlerai du temps augustinien comme d'un *temps imaginaire*,¹⁸⁸ c'est-à-dire d'un temps où l'homme, surmontant les discontinuités des horloges et des calendriers, assume la cohérence, surmonte les coupures signifiantes et reçoit le temps comme un vécu chargé d'une intentionnalité qui lui est propre, comme *faisant sens* (et non comme *faisant signe* selon Aristote).

Nous voici donc devant deux manières radicalement différentes d'assumer le temps *comme succession dans une compréhension symbolique*, *comme durée dans une compréhension imaginaire*. Faut-il chercher la synthèse ? On ne peut répondre avant d'avoir avancé et d'avoir discerné une troisième modalité du temps. Pour l'heure une certitude : l'homme n'est pas immergé dans le temps de manière homogène; c'est un point d'acquis dans une réflexion qui doit se poursuivre.

¹⁸⁸ Je préciserai plus tard ce terme d'*imaginaire*. En attendant, ne pas le lier avec l'imagination mais avec l'image que me reflète le monde fonctionnant comme miroir pour moi.

KIERKEGAARD ET L'INSTANT PARADOXAL

Pour cerner une nouvelle réception possible du temps, nous suivrons Kierkegaard dans ses *Riens philosophiques* paru en 1844, ouvrage qu'il faut absolument lire pour la validation. Juste avant, le même auteur avait publié *Le concept d'angoisse* qu'il n'est pas inutile de connaître, toujours à propos de notre sujet.

I. SOCRATE ET JÉSUS

1. Dès le départ, Kierkegaard relève le débat qui a agité une bonne partie du XVIII^e siècle autour du christianisme : le rapport entre l'universel de la vérité et le *concret singulier du fait historique*. En bonne raison humaniste, à la suite de Platon, seul ce qui échappe au temps était considéré comme ayant une validité universelle, les lois de Newton par exemple; or le christianisme veut promouvoir l'universel à partir d'un événement historiquement daté et situé, Jésus de Nazareth. Comment résoudre cette aporie apparente ?

2. Kierkegaard va d'abord conquérir son instrumentalité conceptuelle dans un débat serré avec le Socrate de Platon. Pour ce dernier en effet, la vérité gît au fond de l'homme depuis toujours, bien qu'oubliée depuis que l'âme est prisonnière du corps. Dès lors connaître la vérité c'est entrer en soi-même, *se remémorer*, retrouver au fond de soi ce qui y habite depuis toujours. Du coup le Maître n'apporte rien de l'extérieur à son disciple; il est un accoucheur, un professeur de méthode.

Il n'en est pas de même en christianisme : l'homme n'a pas la vérité au fond de lui; il est radicalement non-vérité. *Il faut donc que le Maître lui apporte la vérité de l'extérieur* en lui révélant d'abord son état : « Si l'on était dans la non-vérité par sa propre faute, cette conversion ne se fait point sans entrer dans la conscience, ou sans qu'on devienne conscient d'y avoir été par sa propre faute; et c'est avec cette conscience qu'on prend congé de son état antérieur ». ¹⁸⁹ Le maître pointe donc d'abord la situation de non-vérité.

3. Mais il n'en reste pas à cette fonction négative; il donne aussi la *condition* d'une entrée dans la vérité. « Mais de quel nom appeler alors un pareil maître, qui rend la condition et avec elle la vérité ? Appelons-le sauveur car, son disciple, il le sauve de la non-liberté, il le sauve de lui-même; un libérateur, car il délivre celui qui s'était capturé lui-même, et nul n'est captif d'aussi terrible manière, et nulle captivité n'est aussi impossible à rompre que celle où l'individu se détient lui-même ». ¹⁹⁰

4. S'il en est ainsi, l'homme est véritablement coupé en deux par son histoire : il y a un en arrière de l'inauthenticité et un en avant de son authenticité. Entre les deux se situe une véritable renaissance, un passage d'un état à un autre. Dès lors le maître n'est pas ici un accoucheur socratique mais un créateur de vie, un engendreur, un père.

Du même coup, la vie se découpe en deux, avant la rencontre du maître et après. Or la coupure n'appartient ni à l'avant rencontre ni à son après; elle se donne dans une temporalité particulière : *la coupure elle-même est instant*, instant unique qui met en présence le maître divin et le disciple humain; elle est un *présent paradoxal*.

Regardons de plus près : cet *instant* doit appartenir pleinement à l'*histoire* puisque le disciple y vit; mais il doit aussi appartenir à l'*Éternité* puisque le maître y vit ! (Ici l'*Éternité* n'est pas comprise comme prolongement avant et arrière de la ligne du temps humain, mais comme *le temps spécifique que vit Dieu*, temps qui n'apparaît à l'homme comme un continué présent que par un faux effet d'optique. *L'Éternité c'est le temps de Dieu*).

L' instant ou présent paradoxal est donc temps de la rencontre, simultanéité, contemporanéité entre Dieu et l'homme.

On le voit, Kierkegaard essaye de dépasser le débat du XVIII^e siècle : la vérité est bien historique et inscrite dans la contingence de l'homme, mais elle appartient aussi à l'Éternité universelle de Dieu.

¹⁸⁹ *Riens philosophiques* (ou *Miettes philosophiques*), Paris, Gallimard, 1948, p. 61.

¹⁹⁰ *Ibid* p. 59-60.

II. LE DISCIPLE DE PREMIÈRE MAIN

1. Ce qui caractérise l'entrée en vérité chez Socrate, c'est la remémoration; dès lors le temps de la rencontre n'est rien; il est simple *occasion*. Par contre, lorsque cette vérité s'appelle Jésus-Christ, la doctrine et les contenus ne sont rien ou presque, l'essentiel est le maître; *la vérité est de l'ordre d'une rencontre*.

2. La temporalité devient alors décisive : pour rencontrer le Maître, il faut être son *contemporain*. Mais dire cela n'est encore rien dire car il faut préciser :

— Un *contemporain immédiat* n'est jamais que quelqu'un qui se trouve dans le même lieu et le même temps chronologique que le maître. Il peut avoir sur celui-ci un savoir mais non la vérité. C'est le cas de Pilate. Il disposait d'un savoir sur Jésus et ce savoir était *occasion* de la rencontre mais non encore *condition* de cette rencontre.

— Un *contemporain médiate* (et la médiation est ici celle de la *foi*) implique donc la *condition*, le don de la foi par le maître. Du coup, comme Pierre, il n'a pas avec Jésus un rapport d'information mais une rencontre de vérité qui fait de lui un disciple.

Dans ce dernier cas, il y a point de contact entre le temps du maître (éternité) et le temps du disciple (histoire). *La contemporanéité est ici instant, présent paradoxal*; c'est une temporalité qui ne se mesure pas; c'est le temps où l'homme bascule dans une nouvelle compréhension de lui-même et de Dieu, bien que ce « passage » n'est souvent mesuré qu'après coup. (Cf 2 Corinthiens 12).

III. LE DISCIPLE DE SECONDE MAIN

Mais qu'en est-il pour nous aujourd'hui qui ne risquons pas de croiser les pas de Jésus comme Pilate ou Pierre ? C'est comparable *car vivre cet instant de contemporanéité implique les mêmes exigences* :

— L'*occasion*, nous fait de devenir *contemporain immédiat*, contemporain chronologique. Cela n'est plus possible pour nous que par la médiation des témoins (écrits, paroles, prédications, etc. ce que Luther appelait « Parole externe »). Certes, cette *occasion* est insuffisante qui nous constitue comme historien et non comme disciple; mais bien que non suffisante, cette étape est nécessaire pour la suite.

— Il faut aussi et surtout la *condition* qui vient de Dieu, médiation de la foi. (« Parole interne » chez Luther). Par elle, nous passons de la *contemporanéité immédiate* à la *contemporanéité médiate*, nous passons du savoir à la vérité, de la connaissance à la rencontre.

L'*instant* ou *présent paradoxal* est donc « moment de conversion » qui n'est plus affecté par la *succession* (Aristote) ou la *durée* (Augustin) mais qui nous fait *contemporain* du Christ. J-C. Milner en parle « comme un hors espace dont certaines topologies font métaphores, comme un hors temps dont l'instant fait date, comme le hors événement que la pure rencontre réalise ». ¹⁹¹

Kierkegaard ne remplit pas cette modalité temporelle d'un « éprouvé psychologique »; il est toujours décrit dans l'après coup de la rencontre, (Cf. « La vision d'Ésaïe », le récit de la transfiguration et II Corinthiens 12). ¹⁹² Ce temps est hors temps chronologique, hors épreuve de durée; il découpe la chronologie entre un avant et un après.

IV. CONCLUSION ET BILAN

Cette première partie de nos rencontres n'entendait pas définir le temps, en supposant qu'il puisse l'être, mais esquisser trois expériences de ce temps, trois manières de l'éprouver. Nous les avons appelées respectivement *temps symbolique* (Aristote), *temps imaginaire* (Augustin) et *temps réel* (Kierkegaard).

— Aristote a mis en évidence une temporalité rendant compte des *successions*. Nous l'avons appelée *symbolique* car, comme ce même registre en psychanalyse, il se définit par le fait que des signifiants extérieurs et arbitraires, (règne d'un roi, naissance d'un Messie, fraction de la durée de la rotation de la terre, etc) segmentent l'éprouver de ce temps en unités régulières et discontinues.

¹⁹¹ J-C. MILNER, *Les noms indistincts*, Paris, Seuil, 1983, p 9.

¹⁹² Une analyse de ces textes et de leurs conséquences sur le plan de la temporalité dans J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991, p 21-36.

-- Augustin a fait de même pour la *durée*. Nous l'avons appelée *imaginaire* car, comme ce même registre en psychanalyse, il consiste en la projection d'un sens, à la mise en place d'un fantasme unifiant qui permet de tenir ensemble les discontinuités et de se donner l'impression d'une unité de la vie et de l'histoire.¹⁹³

-- Kierkegaard met en œuvre une temporalité exprimant la *contemporanéité de rencontre*, la simultanéité réelle, le « être présent à l'Autre » d'une manière décisive, non au niveau d'un savoir ou d'un effet psychologique, mais d'une vérité. Nous l'avons appelée *réelle*, car comme ce même registre en psychanalyse, elle dit l'ordre d'un choc, d'un basculement, d'un trauma.

Je crois qu'on peut étendre cette temporalité à toutes les espèces de rencontres fortes et authentiques (rencontre amoureuse, choc d'une œuvre d'art, etc). Cette rencontre caractérise le *choc du réel* qui advient sans la médiation du langage et de l'image, car ce n'est que dans l'après-coup que je balbutie un langage et que j'esquisse de vagues images pour en rendre compte. En effet, toute rencontre vraie a affaire non avec le savoir, non avec l'affectif, mais avec la *vérité* laquelle produit non un savoir mais une *certitude*.¹⁹⁴

Sommes-nous obligés d'en rester à cet éparpillement de la réception du temps ? Certes pas, et nous allons plus tard essayer de nouer ensemble ces trois temporalités. Auparavant, nous jetterons un coup d'œil, plus que léger en raison du temps disponible, sur l'histoire de la pensée philosophique pour pointer quelques moments et donc quelques complexifications possibles de ces trois manières du temps que nous venons de dégager.

¹⁹³ Des précisions sur l'imaginaire in J. ANSALDI, in *ibid.* p 37-39.

¹⁹⁴ La vérité est de l'ordre d'un dévoilement, ἀληθεια, sortie du ληθη, de la léthargie. Sur ce concept, cf. J. ANSALDI, in *ibid.* p 20, note 13 qui indique un ouvrage de référence.

APPENDICE À LA PREMIÈRE PARTIE
KANT, NIETZSCHE ET DIVERS

I. KANT

Je me reporterai essentiellement à *La critique de la raison pure*,¹⁹⁵ la deuxième section de l'« Esthétique transcendantale ».

1. Commençons par dire quelques mots de l'épistémologie de Kant en-dehors de laquelle il est difficile de comprendre sa notion de temps.

-- Le réalisme naïf et le scientisme naissant, de forme empiriste, postulaient l'impérialisme de l'objet à connaître : l'esprit qui connaît est un bloc de cire vierge; l'objet vient tel quel s'y incruster. Ce réalisme naïf pourrait être illustrée par cette affirmation que posera plus tard Lénine : « Nos sensations, notre conscience ne sont que l'image du monde extérieur [...] Il n'y a pas, il ne peut y avoir de différence de principe entre le phénomène et la chose en soi ».¹⁹⁶

Contre ce réalisme naïf, Kant affirme l'activité du sujet connaissant : la raison humaine est législatrice; l'objet doit se régler sur la forme de cet esprit humain. Or celui-ci est structuré par des *a priori* que sont l'espace et le temps; ces derniers ne sont pas dans les choses mais dans l'esprit qui fait acte de connaître. Cette structure subjective impose donc sa loi à l'objet. Elle fait filtre, un peu comme si, ayant des lunettes bleues, nous verrions l'extérieur à travers les nuances du bleu.

-- A l'inverse du réalisme, l'idéalisme pose l'impérialisme exclusif du sujet connaissant. Il pourrait se résumer dans cette phrase de Fichte : « Je ne puis rien penser en dehors de ma pensée, car du fait que je pense cela revient à ma pensée ».¹⁹⁷ Autrement dit, en connaissant les choses, le sujet ne fait que se connaître lui-même.

Kant s'oppose encore, prenant donc une voie moyenne entre réalisme et idéalisme : les *a priori* de la raison ne fonctionnent pas dans le vide; ils ne créent pas les objets comme se créent les illusions. Il y a du réel qui résiste et que Kant appelle *noumène*. Ce réel est inconnaissable; il est filtré par les *a priori* de la subjectivité qui ne laisse connaître que le *phénomène*. Mais il n'y a pas de phénomène sans noumène, sans résistance de la chose en soi.

2. Ainsi les objets affectent l'esprit par le moyen des sensations lesquelles sont ensuite pensées par l'entendement qui les « travaillent ». Ce qui de l'objet correspond à la sensation peut être appelé *matière*; inversement, tout ce qui dans l'objet correspond à ses rapports à l'esprit connaissant peut être appelé *forme*. Or si la matière est donnée *a posteriori* par le moyen des sensations, la forme l'est *a priori* : « (elle) est *a priori* dans l'esprit, toute prête à s'appliquer à tous ».¹⁹⁸

Il y a donc *deux intuitions pures* (ou transcendantales) qui ne relèvent ni de la sensation ni de l'entendement et qui sont l'*espace* et le *temps*. Les objets en soi, les noumènes, ne sont pas affectés par l'espace et le temps. « C'est là ce qui appartient à l'intuition pure laquelle se trouve *a priori* dans l'esprit, comme une simple forme de la sensibilité indépendamment même de tout objet réel des sens ou de toute sensation ».¹⁹⁹

3. L'*espace* n'est donc pas un concept dérivé de l'expérience empirique. Pour que je puisse attribuer une place à l'objet extérieur à moi et le placer ensuite par rapport à d'autres, il faut que j'ai la représentation de l'espace en moi de manière *a priori*. Elle est la condition de possibilité de toute expérience. Intuition pure donc, je ne me représente qu'un seul espace, infini bien que subdivisible en parties diverses.

Il s'ensuit que nous ne pouvons parler de l'espace que de manière subjective, à partir du sujet qui connaît : c'est la manière par laquelle les noumènes peuvent devenir phénomènes et donc devenir connaissables. Cela ne préjuge en rien du rapport des noumènes à l'espace ni de leur manière d'entrer dans la connaissance d'autres hypothétiques êtres intelligents.

¹⁹⁵ Paris, Gibert, 1943. Ce texte date de 1781.

¹⁹⁶ *Matérialisme et empirio-criticisme*, Paris, éd. de Moscou, 1962, tome XIV, p 132.

¹⁹⁷ *La destination de l'homme*, Paris, UGD, 1965, p 168.

¹⁹⁸ § 1.

¹⁹⁹ *Ibid*

4. De même, le *temps* n'est pas tiré de l'expérience empirique. Il est condition préalable pour que des phénomènes apparaissent et se donnent à connaître. Sans donc l'intuition pure du temps, aucun phénomène n'existerait pour nous.

Du même coup le temps, en tant que donnée *a priori*, est aussi unique et infini bien que subdivisible. « Ainsi le temps n'est pas quelque chose qui existe pour soi ou qui soit inhérent aux choses comme une propriété objective, et qui, par conséquent, subsiste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition [...] Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire l'intuition de nous même et de notre état intérieur ». ²⁰⁰

Toutefois si l'intuition *a priori* qu'on appelle *espace* ne sert qu'à permettre la connaissance d'objets extérieurs, l'intuition *a priori* qu'on appelle *temps* sert aussi à constituer des phénomènes intérieurs en objets de connaissance (états d'âme, images, souvenirs, etc).

5. Autrement dit, et chez Kant, « le temps n'apparaît pas, il est une condition de l'apparaître », (Ricœur). Ce que je commenterai ainsi : *le temps ne peut être pensé dans son être puisqu'il est l'une des conditions de toute pensée*.

On voit comment Kant essaye de réconcilier le « temps du sujet » qu'avait étudié Augustin et le « temps du monde » qu'avait étudié Aristote. Il tente de faire cette réconciliation en posant le « temps du sujet » comme temps qui s'impose au monde, mais de manière limitée, en tant que ces objets du monde ne restent pas dans leur en-soi nouménal mais deviennent phénomènes pour le sujet.

Ce faisant, Kant réduit la pertinence du concept de temps au seul moment du connaître. Ce temps est législateur dans le seul domaine du savoir. Il s'agit donc d'une certaine manière d'une *phénoménologie*, c'est-à-dire d'une description des relations pures, sans que rien ne puisse être dit sur les sujets et objets en eux-mêmes.

Le sujet humain lui-même semble victorieux et Augustin avec lui; mais il se pourrait qu'il ne s'agisse là que d'une simplification. En effet ce sujet est dépossédé de tout rapport subjectif, émotionnel, expérientiel au temps; puisque ce dernier se donne *a priori* hors expérience et affectivité. C'est une temporalité qui affecte l'homme-sujet mais en tant qu'il est cerveau connaissant et non en tant qu'il est corps et être-pour-la-mort.

En réalité, je crois personnellement que Kant met en place le seul temps aristotélicien, mais qu'il nous aide à percevoir que ce « temps des scientifiques », ce « temps du monde », ce « temps dit objectif » n'est en réalité que l'une des modalités par lesquelles le sujet est affecté par le temps. Du temps en soi nul ne peut rien dire; ce que nous montre Kant, c'est qu'il est une manière d'être affecté par le temps où tout semble se passer comme si ce temps était universel, comme s'il prenait l'aspect d'un écoulement régulier et repérable sur des axes de coordonnées fixes.

II. NIETZSCHE ET L'ÉTERNEL RETOUR

1. Nietzsche, pour le dire d'un mot, c'est la redécouverte de Dionysos après de longs siècles d'apparent oubli. (Oubli apparent car il était resté présent, mais de manière sans cesse refoulée, dans le monde des arts ou de la fête). ²⁰¹

Pour comprendre cela, il faut remonter à l'aube de la pensée occidentale et nous souvenir que la pensée grecque fut toujours prise dans la dialectique *forme-matière* :

Venant de Thrace, Dionysos symbolisa pendant longtemps la prédominance du flux vital sur la forme, de ce flux s'écoulant dans la roue circulaire du temps, n'acceptant les formes individuelles que pour un moment, les réintégrant au plus vite par la mort dans la matière commune.

L'idéal étant posé comme primat de la matière sur la forme, le culte dionysiaque consistait à anticiper sur cette dissolution de l'individu, par l'orgie, la boisson et la danse, Dionysos conduisant le bal.

Le tournant survint en Grèce par la victoire des dieux de l'Olympe à la forme fixée pour l'éternité, alors que Dionysos n'échappait pas à la loi de la vie en mourant et ressuscitant régulièrement.

Dès lors la forme l'emporta sur la matière, l'individu sur la masse, la raison sur la spontanéité, la maîtrise de soi sur l'intuition. Apollon est le nouveau dieu de la primauté de la forme. Sur le plan philosophique, Parménide et Platon détrônent Héraclite.

2. Minutieusement, Nietzsche fouille l'histoire et décrit ce qu'il croit être la décadence de l'humanité par l'introduction de l'éthique et de la rationalité. Ce combat pour Dionysos ne se termine pas avec la mort de Dieu car peu sont en état d'assumer celle-ci et d'en tirer toutes conséquences.

²⁰⁰ § 6.

²⁰¹ Cf. J. BRUN, *Le retour de Dionysos*, Paris, Les bergers et les mages, 1976.

-- Lorsque son insensé, une lanterne à la main, arrive sur la place du village pour chercher Dieu, tous les badauds rigolent qui pensent savoir que Dieu est mort depuis longtemps. Mais voici qu'il s'arrêtent de rire quand l'insensé leur précise que si Dieu est mort c'est que les hommes l'ont tué et qu'il leur faut s'assumer comme meurtriers. Il déroule alors un tableau impressionnant de conséquences où les signifiants s'enchaînent en levant une forte angoisse : « Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître digne de cette action ? Quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu même de cette action, à une histoire supérieure à tout ce qui fut jamais l'histoire jusqu'alors ».²⁰²

-- Mais justement les hommes ne sont pas prêts et l'insensé retourne à la solitude, à l'image de Nietzsche qui se brouilla tour à tour avec tous ses amis : « L'arrive trop tôt [...] Ce formidable événement est encore en marche et voyage ».²⁰³ Un peu plus haut il avait écrit : « Dieu est mort; mais telle est la nature de l'homme que des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera son ombre ».²⁰⁴

Par ailleurs ce temps intermédiaire invite à se précipiter pour occuper la place vide laissée par Dieu : savants qui poursuivent l'œuvre socratique pour plus de rationalité, moralistes comme Kant dont l'impératif catégorique est plus impitoyable que les lois divines, socialistes pour qui l'histoire est rectiligne, etc : « Le docteur de la morale entre en scène avec sa doctrine du < but de l'existence >; pour cela il invente une autre, une seconde existence [...]. Il ne veut absolument pas que nous riions de l'existence [...] pour lui l'individu est toujours un autre individu ».²⁰⁵ Et Nietzsche de conclure que seul le rire en aura raison.

3. Il nous faut donc laisser la vie vivre par nous, par notre corps, en nous ouvrant à la spontanéité, en plongeant dans le flux qui passe et qui revient. Seule cette plongée libèrera tous les possibles de l'humain.

-- Parce que cette vie n'a pas de but, parce que l'individu est un leurre, parce que le temps est un éternel présent, le surhomme peut surgir de l'humain. Or ce surhomme nietzschéen n'est pas en soi le prototype de la brute nazie, comme on l'a souvent prétendu; il est plutôt comparé à un enfant qui joue car il est par définition innocent. Certes il blesse, il viole, il tue au besoin; mais c'est en toute innocence, comme un fauve qui se déploie vers sa proie parce qu'il colle à la vie qui se développe en lui. Il est innocent parce il est situé en dehors de toute morale créatrice de mauvaise conscience empoisonnant la vie; il n'a ni honte ni remords car il coïncide avec la vie.

-- Nietzsche, philosophe du surhomme est aussi penseur de la volonté de puissance; mais ici encore pas de contresens : s'il est vrai que celle-ci peut faire mal, ce n'est pas son but. Sa finalité est de permettre à la vie de vivre sans brimades, de s'exprimer, de s'incarner, de développer toutes ses potentialités, sans entraves religieuses, morales, rationnelles ou politiques.

4. Pour atteindre le surhomme, il faut un moment replonger dans l'étude et la méditation des siècles où régnait Dionysos, que ce soit dans la Grèce antique ou dans les hordes germaniques anciennes.

-- Cette plongée en arrière n'est pas fuite car le temps chronométré n'est rien, mensonge et illusion : chaque moment de l'histoire est un moment de mon histoire grâce à ma participation au flux vital, grâce au caractère cyclique du temps. L'idéal est ici de s'arracher à l'individualité pour s'assumer comme un moment de la matière qui s'écoule : « L'individu lui-même est une erreur. Tout ce qui se passe en nous est autre chose en soi que nous ne savons pas [...]. Nous sommes les bourgeons d'un même arbre [...]. Cessons de nous sentir cet ego fantastique [...]. (Il faut) se sentir d'une façon cosmique ».²⁰⁶

Ainsi chaque individu n'est qu'un accident provisoire de la vie. Cette dernière est un flux qui s'écoule, dans un combat entre ses composantes où les forces s'opposent, se synthétisent, s'assimilent sans lois scientifiques, morales ou religieuses, à même la spontanéité de la vie.

Mais ce flux n'est pas rectiligne et ne marche vers aucune eschatologie : tout va, tout revient. L'éternel retour implique un temps et un monde éternels. En passant, le temps récupère les formes dans le tout de la matière vivante et les redistribue sans qu'elles cessent d'être des accidents provisoires.

²⁰² *Le gai savoir*, Paris, UGID, 1957, p 209.

²⁰³ *Ibid*

²⁰⁴ *Ibid.* p 191

²⁰⁵ *Ibid.* p 72.

²⁰⁶ *La volonté de puissance*, Paris, 1942, Livre IV, § 613.

-- Nous avons reconnu Héraclite et, avec lui, une forme marginale de la saisie du temps qui nous éprouve. Il serait facile de critiquer, de montrer la charge totalitaire d'une telle pensée.

Pourtant elle n'est pas sans nous interpeller : la dimension dionysiaque de l'existence est-elle dépassable ? La liturgie aussi chante sur le mode du présent; remplaçons la horde par la communauté, la vie par la tradition-transmission et nous serons invités à poser une approche spécifique du temps dans le rite et la liturgie. Nous ne pourrions qu'y revenir.

III. AUTRES PHILOSOPHIES

La réflexion sur le temps s'est beaucoup développée dans le monde occidental depuis le XIX^e siècle : Hegel, Bergson, Husserl, Heidegger, Levinas, etc. Nous ne pouvons analyser tout cela ici faute de temps mais je vous invite à lire un excellent résumé dans BOURGEOIS-GIBERT-JOURJON, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, Cerf, (*Cogitatio fidei*), 1987, les pages 65-80. Nous en parlerons oralement lors de notre prochaine rencontre.

Prise entre le « temps du monde » ou *temps symbolique*, (Aristote) et le « temps du sujet » ou *temps imaginaire*, (Augustin), la philosophie occidentale a mal perçu la médiation d'un « tiers temps », *temps réel* pointé par Kierkegaard. Certes Ricœur a essayé de trouver cette médiation dans *le temps du récit narratif*; mais je crois que la temporalité réelle de Kierkegaard est plus pertinente qui a été retrouvée dans l'expérience clinique de la psychanalyse et que nous retrouverons peut-être dans l'expérience de la foi « répétée » dans la liturgie. Nous y reviendrons.

DEUXIÈME PARTIE

TEMPORALITÉ ET SCIENCES

Nous ne ferons bien sûr que deux traversées rapides, l'une dans les sciences humaines, l'autre à travers les sciences exactes. Dans les deux cas, il s'agit de saisir l'évolution qui marque notre actuelle contemporanéité.

UNE COUPE À TRAVERS LES SCIENCES HUMAINES

Nous prendrons l'exemple du marxisme, dans sa construction originelle et dans son évolution épistémologique vers les années 1960-1970. L'exemple n'est pas choisi au hasard : le marxisme classique est ici pris comme type d'une *conception du temps rectiligne et objectif*, temps lié à ce que la *science positiviste d'une époque croyait être le réel* lequel était sensé se donner lui-même sans autre.

C'est autour du concept d'*idéologie* qu'il faut observer l'articulation marxiste du « temps » et du « réel ».

I. MARX-ENGELS

1. Marx et Engels n'ont pas inventé cette notion d'*idéologie* ; elle fut forgée dans les courants philosophiques français qui cherchaient à démontrer que les idées sont partie prenante de la zoologie et qu'il faut étudier leur formation à partir des sciences naturelles. Deux noms sont à retenir sur ce point : Antoine Destutt de Tracy et Georges Cabanis. Le travail des fondateurs du marxisme fut de rattacher ce concept à la seule sociologie économique.

2. Le concept marxiste d'*idéologie* a été conquis sur Hegel pour qui *le réel c'est le concept*. Celui-ci évolue et modifie l'homme.

Marx, dans *l'Idéologie allemande*, dénonce chez Hegel un idéalisme : « Les représentations, les pensées, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leurs comportements matériels [...]. A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os; non, on part des hommes dans leurs activités réelles; c'est à partir de leur processus de vie réelle que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital [...]. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de la conscience qui leur

correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie [...] Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie mais la vie qui détermine la conscience ».²⁰⁷

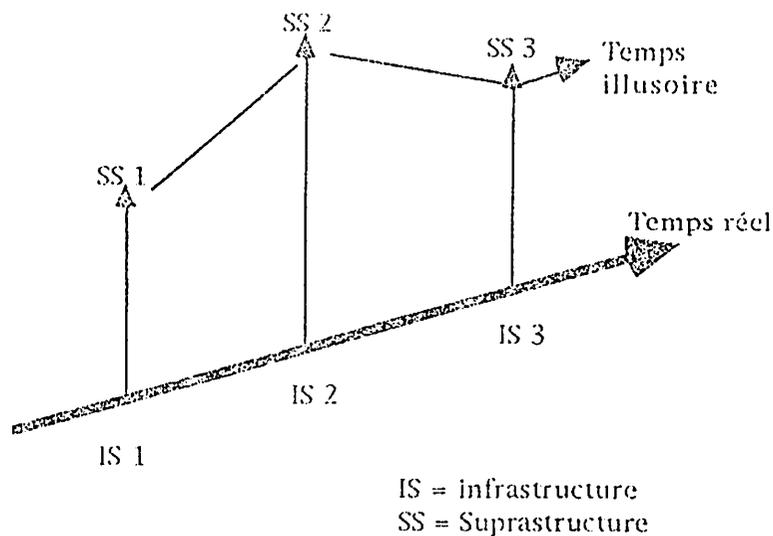
L'idéologie est donc « émanation », « reflet », « écho », « illusion », « fantasmagorie », « reflet inversé du réel », comme la chambre noire d'un appareil photographique. Seul est « réel » le rapport de production, le rapport des hommes à leurs moyens de vivre et, *ipso facto*, les rapports sociaux qui en découlent.

3. Les années passant, Marx et Engels ont légèrement nuancé en insistant sur le fait que les superstructures, (autre nom de l'idéologie), une fois produites, étaient capables d'une certaine résistance et que l'infrastructure, (autre nom du réel marxien), ne régnait en maître qu'en *dernière instance*. « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si quelqu'un dénature cette position en ce sens que le facteur économique est le seul déterminant, il le transforme ainsi en une phrase aveugle, abstraite, absurde ».²⁰⁸

Bien plus tard, Gramsci jouera à fond cette carte : puisque les superstructures ne sont pas inactives pendant un temps, il faut aussi travailler au niveau de l'idéologie et pas seulement conscientiser au niveau des aliénations réelles. C'est pourquoi Gramsci confiera aux intellectuels la charge de développer une contre-culture luttant contre la culture aux effets retardateurs.

4. En attendant, ce qu'il importe de retenir pour notre sujet, c'est qu'il n'y a d'histoire réelle et donc de temporalité réelle que de l'infrastructure. Parlant de tous les autres secteurs Marx écrit : « Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur productions matérielles et leurs rapports matériels, transforment cette réalité qui leur est propre, et leur pensée, et le produit de leurs pensées ».²⁰⁹ Le temps est unique et réel; il forme le substrat de l'histoire. Il se repère par la seule évolution (ou révolution) de l'infrastructure. Tout le reste est en fait hors temps, produit d'une fantasmagorie et donc inscrit dans l'imagination.

Cela nous conduit au schéma suivant :



On constate qu'entre les diverses infrastructures, le temps est continu et causal, que des développements historiques existent; par contre, entre les superstructures, il n'y a pas de relations organiques; chacune est le reflet ponctuel d'un « réel » (mode de production infrastructurel).

5. Bien que ce ne soit pas au cœur de notre problématique, on ne peut que relever le risque éthique d'une telle compréhension du monde. Certes tout homme a un lieu de synthèse des valeurs et des savoirs, une porte d'entrée à partir duquel il coordonne sa lecture du monde. C'est vrai pour la réflexion éthique,

²⁰⁷ *L'idéologie allemande*, Paris, éditions sociales, 1977.

²⁰⁸ ENGELS, « Lettre à Bloch », *Oeuvres choisies*, Moscou, éditions du Progrès, 1955, II, p. 535.

²⁰⁹ *L'idéologie allemande*, op.cit. p. 51.

artistique, politique, c'est vrai pour la science et la théologie; Gödel a montré qu'il n'y a de savoir que sur la *réalité* et jamais sur le *réel* lequel reste impénétrable.²¹⁰

Le danger vient ici de ce que la « porte d'entrée de la synthèse marxiste », l'infrastructure, est posée comme scientifique et non comme fruit d'un postulat. En effet, si l'hypothèse est scientifique (et non hypothétique comme Gödel l'a montré), alors la structure totale du monde devient évidente pour tous. Quand bascule l'infrastructure sous le choc d'une révolution, on peut comprendre un court temps que certaines personnes restent accrochées aux anciennes superstructures; en effet l'infrastructure ne régnant qu'en dernière instance, un jeu temporel est acceptable. Mais si cela dure et que certains restent fidèles à leurs anciennes religions, morales, conceptions de l'art, etc, il n'y a que trois solutions pour qui s'inscrivent dans le marxisme classique : résister à l'« évidence scientifique » implique que l'on soit ignorant (d'où la propagande), fou (d'où l'hôpital psychiatrique) ou méchant (d'où le Goulag).

Bien après A. Camus, des hommes comme A. Glucksmann²¹¹ ou comme B.-H. Levy²¹² ont mis en évidence cette tare originelle du marxisme portant le totalitarisme, non par méchanceté ou folie des hommes, mais par effet de structure.

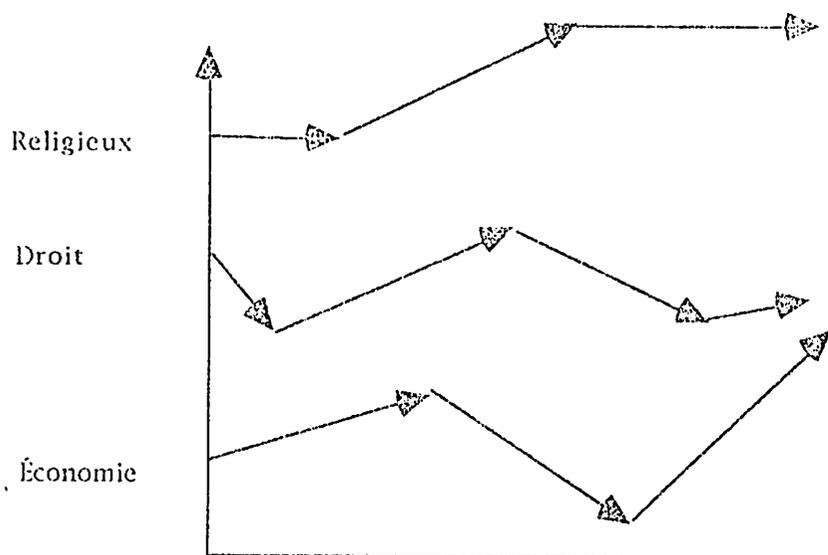
II. LA CRITIQUE STRUCTURALISTE

1. A partir de 1950, le travail scientifique, en milieu des sciences humaines, a totalement changé ses méthodes sous l'effort de l'École française du structuralisme : on est passé des grandes lectures universelles, faites à l'emporte-pièce et où on pouvait à la rigueur aboutir à ces vastes synthèses du XIX^e, à un travail au scalpel sur des unités très petites :

Levi-Strauss a travaillé en profondeur sur des unités ethnologiques infimes et a montré l'antériorité de la culture et du langage sur la production. Lacan a fait de même à propos de la psychanalyse. Leroy-Ladurie a étudié l'histoire microscopique d'un village occitan sur une longue période et a montré l'indépendance des structures familiales et religieuses par rapport à l'évolution économique. Michel Foucault, observant la réception de l'image du fou, du délinquant, du travail, de la grammaire, de l'argent, etc, a montré que les cassures dans chacune des branches du savoir n'avaient aucun rapport immédiat avec les cassures dans d'autres domaines.

2. Ces travaux ont été synthétisés par des hommes comme L. Sebag²¹³ ou encore J.-M. Benoist.²¹⁴

On peut les résumer en disant que le temps aristotélicien, défini par l'introduction de signifiants extérieurs, doit être aujourd'hui pluralisé : la même période de cette temporalité varie avec la diversité des champs épistémologiques.



²¹⁰ Sur la révolution scientifique contemporaine, cf. J. ANSALDI, « La théologie comme science », in *Études théologiques et religieuses*, 1990/3, p.385-400.

²¹¹ *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, Seuil, 1975 ou *Les maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977.

²¹² *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, 1977.

²¹³ *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964.

²¹⁴ *La révolution structurale*, Paris, Grasset, 1975. Cf. aussi M. CLAVEL, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975.

On remarque que chaque champ du savoir et de l'action connaît sa propre période et qu'aucune ne semble avoir d'influence immédiate sur les autres. On peut certes, à un moment donné, noter des contagions au niveau des signifiants : ainsi, par exemple, Dieu peut être appelé « berger », ou « roi » en fonction de situations culturelles environnantes; mais ces contagions de signifiants semblent laisser intacts les signifiés qu'il faut analyser dans l'histoire de leurs champs propres et non dans un rapport inter-champ.

3. Louis Althusser, philosophe marxiste, en a tiré les conséquences pour le marxisme : « Il est impossible de penser l'existence de cette totalité dans la catégorie hégélienne de la contemporanéité du présent. La coexistence de différents niveaux structurés [...] ne peut plus être pensée dans la coexistence du présent hégélien [...]. Par voie de conséquence, le modèle d'un temps continu et homogène, qui tient lieu d'existence immédiate, ne peut plus être retenu comme temps de l'histoire [...]. Il n'est plus possible de penser dans le même temps historique le processus du développement des différents niveaux du tout. Le type d'existence historique de ces différents niveaux n'est plus le même. A chaque niveau nous devons au contraire assigner un temps propre, relativement autonome, donc relativement indépendant dans sa dépendance même des temps des autres niveaux [...] ».²¹⁵

Certes Althusser conserve une « dernière instance » d'ordre infrastructurale qui l'emportera un jour; il reste donc marxiste. Mais il s'agit purement et simplement d'une affirmation devenue indémontrée, fonctionnant comme croyance. Sa marginalisation progressive dans le courant marxiste dit assez que sa pensée prenait acte de la falsification que le travail scientifique avait imposée au marxisme.

III. CONCLUSION

— L'évolution de la méthode épistémologique dans les sciences humaines ont conduit à des résultats qui ont falsifié les grandes synthèses du XIX^e siècle telles que celles de Hegel, Darwin, Comte, Marx, etc. Désormais connaître c'est s'inscrire dans un champ précis du savoir, champ délimité par une hypothèse de base et une méthode; c'est aussi ne pas conclure en dehors de ce champ.

— Nous avons défini le temps d'Aristote comme un *temps symbolique*, temps commun à beaucoup dans la mesure où il donne des *successions* à partir d'un point zéro arbitrairement défini et des signifiants extérieurs délimitant des segments temporels à partir de signifiants numériques.

L'évolution de l'épistémologie en sciences humaines n'a pas mis en cause cette temporalité mais l'a complexifiée : on ne peut plus délimiter un rythme de manière général mais plusieurs, en tenant compte des champ épistémologique, chacun ayant ses périodes propres dans une large autonomie par rapport aux autres. *On ne peut plus parler d'un temps symboliques mais de plusieurs* .

UNE COUPE À TRAVERS LES SCIENCES EXACTES

I. ÉVOLUTION DU TEMPS ARISTOTELICIEN

I. Avec Newton, le narcissisme du monde occidental avait atteint son apogée : il arrivait à formuler une loi générale, exportable dans tous les domaines, capable de rendre compte de l'infiniment grand comme de l'infiniment petit : les corps s'attirent de manière proportionnelle au carré de leur masse et de manière inversement proportionnelle au cube de leur distance. Le monde devenait simple, limpide, sans épaisseur et sans restes; le savant et ses instruments de mesure fonctionnaient de manière neutre; rien ne pouvait échapper au savoir car *le réel était considéré comme directement atteignable dans la mesure où on le croyait d'essence mathématique* . Un siècle après, au sommet du positivisme, un jeune poète anglais pouvait célébrer en Newton la divinisation l'homme :

Du Christ de la science annonçant la venue
Kepler, du tabernacle, avait ouvert la nue;
Alors, du dieu voyant adoré par Platon
Le verbe se fit homme, il s'appela Newton.

²¹⁵ Lire le *Capital* , I, Paris, Maspéro, p 121-122.

Il vint, il révéla le principe suprême,
Constant dans l'univers, un comme Dieu lui-même.
Les mondes se taisaient, il dit *attraction* .
Ce mot c'était celui de la création.

Dans ce contexte, le temps était support et mesure du mouvement, comme chez Aristote; mais il se simplifiait d'une certaine mesure, il s'annulait par sa réversibilité :

Si l'on part d'un système E_1 et qu'on lui applique une énergie F_1 , on obtient le système E_2 au bout d'un temps t . Continuons à agir sur ce nouveau système E_2 en lui appliquant une énergie $-F_1$, pendant le même temps t ; il revient à son état initial E_1 . Autrement dit, le temps est réversible; d'une certaine manière il est nié. L'homme a vaincu tout ce qui lui résistait : *il connaît le réel et il annule le temps* .

2. La première blessure lui viendra de Carnot et de ses études sur la thermodynamique : on s'aperçoit que si l'on produit de l'énergie électrique avec de la chaleur, on obtient une énergie électrique Q ; si l'on retransforme en retour cette énergie électrique en chaleur, on obtient une quantité de chaleur moindre qu'au départ, soit $Q - \varepsilon$. Autrement dit, l'énergie se dégrade avec le temps, une entropie négative se fait jour.

Le temps n'est donc plus réversible comme on veut; *une flèche doit être tracée au bout du vecteur qui le transcrit* : le futur est du côté de la dégradation; le monde va vers une perte globale d'énergie; il est un système clos destiné à la perte.

Toutefois, bien que non réversible, le temps reste encore un et universel.

3. Einstein est venu troubler cet ordre des choses en mettant à jour la relativité : on ne peut plus parler d'un temps unique; il devient relatif au temps et à l'espace.²¹⁶ Le temps s'écoule plus vite sur un train en marche que sur un quai de gare; un astronaute partant pour un très long voyage trouvera ses enfants plus âgés que lui à son retour.

Constatons que le temps aristotélicien demeure mais *qu'il ne peut plus être dit de manière unique et universelle*; il est bien mesuré avec l'introduction d'un signifiant extérieur; mais on ne peut plus utiliser le même dans toutes les dimensions spatiales et à toutes les vitesses. *Le temps aristotélicien est régionalisé*.

De la même manière, et pour mesurer notre propre temps régional, le signifiant extérieur ne peut plus être pris dans les mouvements astraux trop aléatoires (TU = temps universel). On utilise maintenant le TAI (temps atomique universel) défini à partir de la vibration du césium. Pourtant les astres sont butés du réel : le TAI se décale par rapport au TU, il a pris 13 secondes d'avance depuis 1968; si tout reste en l'état, et dans quelques millénaires, il fera nuit quand le TAI indiquera midi : l'arbitraire du choix des signifiants est limité par le réel.

4. La physique quantique a également conduit à sonner le glas du vieux rêve prométhéen de connaître le réel : celui-ci échappe à tout langage; il ne peut être connu que comme *réalité* (et non *réel*) : la *réalité* est ce qui peut advenir au savoir quand, entre le réel et l'observateur, sont posés l'hypothèse de travail, le parasitage indépassable de l'observateur lui-même et de ses instruments, etc. Kant prend donc sa revanche sur Hegel, lui qui disait qu'on peut connaître le phénomène mais non le noumène.

Du même coup s'effondre le vieux rêve occidental et newtonnien d'un temps unique. Lisons un extrait de Prigogine, prix Nobel de physique : « La physique aujourd'hui ne nie plus le temps. Elle reconnaît le temps irréversible des évolutions vers l'équilibre, le temps rythmé des structures dont la pulsion se nourrit du monde qui les traverse, le temps bifurquant des évolutions par instabilité et amplification des évolutions, et même ce temps microscopique [...] qui manifeste l'indétermination des évolutions physiques microscopiques. Chaque être complexe est constitué par une pluralité de temps, branchés les uns sur les autres selon des articulations subtiles. L'histoire, que ce soit celle d'un être vivant ou d'une société, ne pourra plus jamais être réduite à la simplicité monotone d'un temps unique, que ce temps monnaie une invariance ou qu'il trace les chemins d'un progrès ou d'une dégradation. L'opposition entre Carnot et Darwin a fait place à une complémentarité qu'il nous reste à comprendre dans chacune de ses productions singulières ».²¹⁷

Je pense d'ailleurs que ce terme de « complémentarité » est ici trop vague. Nous verrons qu'il faut parler de ruptures, de cassures infranchissables entre les diverses modalités du temps. Tout au plus ce terme est-il vaguement recevable entre les diverses approches du temps symbolique mais il ne convient pas entre les trois modalités du temps.

²¹⁶ Cf son petit ouvrage très facile à lire *La relativité*, Paris, Petite bibliothèque Payot n° 62, 1956.

²¹⁷ I. PRIGOGINE- I. STENGERS, *La nouvelle alliance, métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979, p 275.

II. TEMPS ET COSMOLOGIE

La cosmologie est cette branche de la physique et de l'astronomie qui cherche à dire un propos global sur le cosmos, son origine, son évolution et sa fin, en mesurant qu'elle se tient toujours à la limite de l'extrapolation. Je vais me référer au beau livre de Mario Novello.²¹⁸

1. La cosmologie se traduisait jusqu'à ces derniers temps à travers le *modèle standard* bâti à partir des théories d'Einstein. L'observation spectrale avait en effet permis de mettre en évidence une expansion continue de la matière : les galaxies s'éloignaient les unes des autres à grande vitesse. L'observateur humain pouvait être comparé à un être situé sur un atome d'une fumée soufflée par la bouche d'un fumeur et qui voyait les autres particules de fumée s'éloigner de lui.

A partir de ce modèle, Friedmann avait posé la théorie du *Big Bang* : l'univers est né de l'explosion d'un noyau très petit et très dense, il y a une vingtaine de milliards d'années. La limite du extrême du savoir, dans le sens d'une remontée vers le commencement, était constitué par *le moment du Big Bang* + 10^{-7} secondes, temps en amont duquel les lois de la physique ne jouent plus.

Dans ce modèle, la flèche du temps de l'univers était infinie qui n'impliquait même pas la vie sur terre : celle-ci disparaissant par perte de la vitalité solaire, l'expansion pouvait quand même se poursuivre.

2. Depuis quelques temps, on fait remarquer que cette théorie unifiée ne résiste pas, puisqu'elle postule que les lois physiques sont valables dans toutes les régions de l'univers; ce qui suppose un seul temps cosmique et des unités de mesure constantes. Or on est de moins en moins sûr de cela. L'expérience de l'infiniment petit (niveau quantique) laisse supposer que quand varient quantitativement les forces gravitationnelles, les lois physiques peuvent aussi varier qualitativement.

Par ailleurs, et toujours à partir de la physique quantique, on sait qu'il n'est pas besoin de postuler un noyau originel : le vide quantique (état zéro où les forces s'annulent) est capable d'engendrer de la matière et du mouvement ordonné. Il n'est pas exclu que l'univers ne soit qu'une pulsation quantique du vide, qu'il en sorte et qu'il y retourne. Cette question en pose d'ailleurs une autre : l'univers se réduit-il à ce qui est observable ? D'autres « dimensions » de l'univers ne sont-elles pas engendrées par le vide quantique qui échappe à nos lois mais qui font *contexte* à notre univers, qui échangent donc avec lui ?

L'univers sorti d'une agitation du vide pose à son tour la question de qui a produit cette agitation ? Comme la théorie du *modèle standard* posait celle du déjà là de la matière avant le Big Bang.

Enfin la physique quantique a mis en évidence des points de *bifurcation* : à un moment donné, les lois physiques changent quand changent certaines données de forces; le système part alors vers des directions jusque-là imprévisibles. Aucune chaîne déterministe infinie ne peut plus être posée.

Dès lors la cosmologie ne peut plus fonctionner qu'en montrant justement qu'elle ne peut pas fonctionner : l'univers est irrésolu dans sa durée, dans ce qui le constitue, dans ses trajectoires, etc.

3. Pour la question du temps que nous avons appelé symbolique, une conclusion s'impose : il ne peut être extrapolé ni dans un sens ni dans un autre. *Il est marqué par la finitude du savoir* qui, ne pouvant rejoindre le réel, en est réduit à travailler sur des modèles dont elle sait aujourd'hui que ce ne sont que des modèles localisés et non extrapolables dans d'autres régions du monde.

III. CONCLUSION

Ainsi les sciences « dures » vont maintenant dans le même sens que les sciences humaines : *il n'y a de temps symbolique qu'éclaté*, fonctionnant dans des champs épistémologiques précis, à des vitesses et dans des régions précises; sans projection possible vers l'origine ou vers la fin.

Dans le fond, on ne peut plus parler d'un temps symbolique mais d'une famille de temps regroupables sous le qualificatif de symbolique.

Addendum : je viens de préciser que la notion de temps symbolique, esquissé par Aristote, s'impose toujours mais que la modernité l'a sophistiqué en le diversifiant. J'aurai pu, de la même manière, montrer la continuité d'un temps imaginaire fortement théorisé par Augustin; mais il faudrait aussi le complexifier à partir des études de Husserl, de Bergson, de Lacan, etc.²¹⁹

²¹⁸ *Cosmos et contexte*, (traduction du mexicain), Paris, Masson, 1987, surtout autour de la page 25.

²¹⁹ Cf. J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op.cit., p 192-205.

UNE COUPE À TRAVERS LES SCIENCES THÉOLOGIQUES

I. OSCAR CULLMANN

L'ouvrage que nous allons parcourir a fortement marqué la théologie germanophone et francophone car elle s'est inscrite en une période où la réflexion était davantage commandée par la théologie biblique que par la systématique. Ce livre est l'un des sommets de ce que l'on a appelé la *théologie de l'histoire du salut*.²²⁰

1. Cullmann remarque que la réflexion chrétienne a toujours posé le Christ comme centre de l'histoire et donc du temps; mais que cela ne s'est réellement pensé qu'à partir du XVIII^e siècle. Dès 525, Denys le Petit a introduit l'habitude de compter les années de notre ère à partir de la naissance du Christ; mais on numérotait les années antérieures à partir de la création dont on obtenait la date en jouant sur les généalogie et l'âge des patriarches. Ce n'est que vers le milieu du XVIII^e que s'est imposée l'idée de compter négativement et en reculant les années antérieures au Christ. Du même coup, le fait que le Christ était effectivement le centre du temps se marquait concrètement dans la manière concrète de compter.

Il ne faut toutefois pas s'y tromper : la réflexion de Cullmann ne part pas de cette habitude relativement récente mais d'une réflexion exégétique.

2. Cullmann, ai-je dit, pense dans les cadres d'un *école de l'histoire du salut*. Selon celle-ci, tout le déroulement biblique constitue une seule histoire, déjà réalisée dans l'Esprit de Dieu et dont ce dernier déroule une à une les étapes en les faisant passer dans le concret historique *selon un déroulement linéaire*.

Parmi toutes ces interventions de Dieu, l'une est centrale et décisive : les événements liés à l'incarnation du Christ. C'est pourquoi Cullmann étudie de manière privilégiée le vocabulaire du temps dans le Nouveau Testament et met en évidence le rôle joué par deux termes, *καιρος* et *αἰών*.

— Dans le grec profane, *καιρος* désigne un temps propice pour une entreprise : « Quand le moment (*καιρος*) sera venu, je te rappellerai ». (Actes 24/25). Et ce à l'inverse de *χρονος* qui marquerait la simple chronologie sans autre insistance.

Appliqué à l'histoire du salut, ce terme désigne donc les moments choisis par Dieu pour des actions décisives : incarnation, croix, retour du Christ, moment de la foi, etc. (I Timothée 6/15, II Thessaloniens 2/6, Jean 7/3, etc). Appliqué à l'histoire du salut, ils sont liés à un acte volontaire de Dieu. (« [...] les *καιροι* que le Père a choisi de sa propre autorité »). Ce terme central est parfois remplacé par l'expression « Le jour de Yahvé » ou, dans Jean, par celle d'« heure », (« Mon heure n'est pas encore venue »).

— *Αἰών* sert au contraire à désigner des espaces de temps, soit un temps long et délimité, soit un temps long et illimité (éternité).²²¹ Cullmann en distingue trois :

- Un *αἰών* illimité par l'arrière mais limité vers l'avant, le temps d'avant la création, (*ἐκ του αἰῶνος*).
- Un *αἰών* actuel limité par la création et la fin du monde.
- Un *αἰών* limité par le retour du Christ mais illimité vers l'avant (*αἰών μελλων*, l'éon qui vient).

3. Cette lecture permet à Cullmann de ne pas poser l'éternité de manière extérieure au temps humain : l'éternité c'est du temps qui ne s'arrête pas et dont la ligne peut être prolongée dans les deux sens : « ... il n'en demeure pas moins que l'emploi du pluriel pour parler de l'éternité montre bien qu'elle n'est pas comprise comme une suspension du temps, comme l'absence de la notion de temps, mais au contraire comme l'écoulement infini du temps et, par là, insaisissable à l'entendement humain [...] ».²²²

²²⁰ O.CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957.

²²¹ On mesure déjà que la « culture philosophique » de Cullmann ne lui permet pas de distinguer entre l'éternité (temps spécifique de Dieu) et l'éternité (obtenue par la prolongation imaginaire de la ligne du temps).

²²² *Christ et le temps*, op.cit. p 32.

Une théologie de la gloire se donc met en place : l'éthique civile doit être la même que celle de l'Église, l'ἀγαθή peut être vécue par le chrétien dans sa fonction de citoyen, etc. « En tout cas le Nouveau Testament lui-même connaît seulement le fait que l'État est partie intégrante de l'histoire du salut. Cela se manifeste d'abord en ce que l'État sait distinguer le bien et le mal dans la ταῦτα, mais aussi en ce que Pilate, lorsqu'il fait crucifier le Christ, devient à son insu l'instrument de l'histoire du salut ». ²²⁵

7. On relèvera particulièrement :

L'impossibilité pour Cullmann de prendre en compte les temporalités différentes mises à jour par les sciences humaines. Nous sommes dans une spéculation où le théologien argumente en collectionnant les versets bibliques pris au premier degré, sans se mesurer à la réalité extérieure lue par les sciences.

L'impossibilité pour Cullmann d'assumer la pluralité des temps déjà présente dans les Écritures : « Avant qu'Abraham fut je suis » ; « Vous êtes déjà passé de la mort à la vie », etc.

L'impossibilité pour Cullmann de penser une notion d'éternité qui ne soit pas l'imaginaire prolongement rectiligne de notre temps.

Ce monolithisme sur la temporalité conduit inévitablement au monolithisme socio-politique ouvrant une éthique théocratique ou césaro-papiste.

Addendum : Il nous faudra réintroduire la complexité dans ce simplisme cullmannien. Déjà on peut avoir une idée de celle-ci, dans l'Ancien Testament, en lisant A. PETITJEAN, « Les conceptions vétéro-testamentaires du temps » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1976/3, p 383 ss.

II. BULTMANN ET LA TEMPORALITÉ

Histoire et eschatologie, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.

« L'eschatologie de l'évangile de Jean », in *Foi et compréhension I*, Paris, Seuil, 1970.

« L'homme entre les temps selon le Nouveau Testament », in *ibid II*.

« La conception de l'histoire dans l'hellénisme et dans le christianisme », in *ibid II*.

1. L'hellénisme ne connaît pas à proprement parler d'histoire : soit il en a une notion rigoureusement cyclique et nous assistons alors au retour du même; soit, l'essentiel, c'est-à-dire l'être, la « forme », reste identique à lui-même et seuls les accidents évoluent avec l'histoire. Nous avons alors encore la persistance du même.

Ainsi en, est-il chez Socrate : (Cf. Kierkegaard, premier chapitre de *Miettes philosophiques*) : l'homme est achevé en lui-même, c'est-à-dire en son âme. Trouver la vérité de l'homme c'est entrer en soi-même, se remémorer la vérité qui est présente depuis toujours. Certes on peut avoir besoin pour cela d'un Maître; toutefois celui-ci n'est en rien Autre, créateur d'humanité authentique, mais simple pédagogue, accoucheur d'une vérité qui, depuis toujours, est enfouie en chaque humain.

De ce fait, l'homme en vérité est hors temporalité et donc hors histoire. Le temps n'apporte rien de décisivement neuf.

2. Pour Bultmann, l'Ancien Testament qui semble se situer à distance d'une telle pensée grecque, reste pourtant dans une certaine proximité :

Certes, parce que Dieu est créateur, la vérité de l'homme n'est pas éternelle; l'histoire est le lieu d'une dégradation; l'espérance est aussi historicisée sur terre. Mais Israël ne dépasserait pas la notion monolithique et horizontale du temps : d'une certaine manière les temps eschatologiques sont restauration du même. L'inscription apocalyptique de cette espérance va renvoyer l'intervention décisive de Dieu au termes de l'histoire; mais celle-ci demeure toujours une et le temps toujours simple.

(On peut se demander si Bultmann ne simplifie pas l'Ancien Testament. Il n'est pas possible d'examiner ici cette dimension; mais on trouvera un état de la question et un résumé de la complexité du débat dans A. PETITJEAN dont j'ai donné les références en fin du dernier cours sur Cullmann).

3. Bultmann décrit bien l'évolution de la notion de temps et de la notion d'histoire à travers le mouvement de la pensée occidentale. Il montre la forte influence exercée par la pensée grecque, mais aussi par la pensée juive à travers des hommes aussi différents que Joachim de Flore, Bossuet, Rousseau, Vico, Engels, Croce, etc.

Le monde occidental ne connaît en général qu'une temporalité et donc qu'une histoire à la manière de Cullmann; mais souvent laïcisée dans son déroulement et son eschatologie : l'histoire se résume souvent dans l'inscription temporelle d'un progrès; l'homme y déchiffre un sens, une montée ascensionnelle vers

son apogée; de ce fait, elle devient le lieu d'une pédagogie qui permet de découvrir des règles de fonctionnement, de les projeter dans l'avenir et donc de maîtriser celui-ci.

L'homme occidental, d'une certaine manière, se sent extérieur à l'histoire : certes celle-ci le réalise; mais en fait dans le sens d'une évolution quantitative mais non qualitative. L'homme va vers une amélioration mais il n'y est pas créé. Image de Dieu, homme de culture, homme économique, homme politique, âme et corps, etc, (les définitions peuvent varier), l'être de l'homme précède l'histoire où tout au plus il y réalise de mieux en mieux ses potentialités.²²⁶

C'est naturellement vrai pour toutes les philosophies « du progrès » mais aussi pour des théologies comme celles de Pannenberg ou Moltmann, pour des théologies de la libération, etc. L'être de l'homme est défini hors histoire bien qu'il ne se trouve pas ailleurs que dans l'histoire. Celle-ci est le lieu du développement progressif de ses potentialités mais non le lieu où se joue son être.

4. Paul, selon Bultmann, représente un moment de rupture :

Certes, pour une bonne part, il reste inscrit dans une compréhension vétéro-testamentaire de l'eschatologie : cf. I Thessaloniens 4, I Corinthiens 15, etc. Mais cette ligne temporelle rectiligne est sans cesse bouleversée par sa compréhension de l'anthropologie : l'homme n'est pas une potentialité neutre quantitativement déterminée par son obéissance à la loi; il est sans cesse créé et recréé par l'instance devant qui il se tient, ce qui renouvelle la compréhension qu'il a de lui-même. Si cet homme entend se définir par la loi, il est inauthentique; s'il se définit par la foi, c'est-à-dire par la rencontre du Christ, il est authentique.

Dès lors l'homme n'est pas développement d'une essence préexistante à l'instant; il est déterminé par l'INSTANT DE SA DÉCISION. Et cette décision, il ne peut la prendre qu'en Christ devant Dieu. Chaque minute de l'histoire devient donc le lieu possible d'une autre histoire; *chaque minute du temps chronologique devient donc l'ouverture possible à une autre temporalité possible.*

Dès lors, pour Paul, la temporalité devient complexe :

— D'une part est recréé par l'irruption du Christ dans la vie. Ici toutes choses deviennent nouvelles, « ce n'est plus moi qui vit mais Christ qui vit en moi ». L'eschatologie est rendue présente par le don de l'Esprit.

— Malgré cette nouveauté, il demeure aussi inscrit dans la temporalité et l'histoire communes aux autres hommes. Cette histoire commune fait que, bien qu'homme nouveau, le fidèle est obligé de vivre dans l'ancien, dans une structure où toutes les viandes vendues sont sacrifiées aux idoles. *Il donc écartelé entre deux temporalités, d'où un simul justus simul peccator implicite sinon exprimé en clair.*

5. Il est évident que la pensée paulinienne n'a été ni comprise ni gardée dans l'Église qui s'est vite effondrée dans un hellénisme moyen.

Pourtant, pour Bultmann, Jean a poussé jusqu'au bout la logique paulinienne et a exprimé avec beaucoup plus de clarté la compréhension chrétienne de l'homme dans le temps : pour cet évangéliste, *l'eschatologie est la seule temporalité qui compte : elle est entièrement conjugué au présent* : c'est aujourd'hui qu'a lieu le jugement du monde, c'est aujourd'hui que je passe de la mort à la vie, c'est aujourd'hui qu'est le *kairos* favorable. (3/18-19, 5/24, 9/39).

Le *oui* au Christ fait basculer l'homme dans une existence authentique ouverte et libre; le *non* au Christ laisse l'homme dans la temporalité chronologique, le temps du monde (*cosmos*), temps d'inauthenticité et d'esclavage (cf. finale de Jean 8).²²⁷

6. Dans cette lecture, que deviennent les affirmations pauliniennes sur le temps chronologique et sa fin (textes apocalyptiques de Paul, mais aussi johanniques (les « je le ressusciterai au dernier jour »). Bultmann est persuadé qu'il s'agit de restes et qu'on ne peut garder l'un sans rejeter l'autre. Il s'agit de résidus mythologiques dont il faut dégager le noyau existentiel.

Ainsi l'histoire chronologique (*Historie*) n'est que le lieu de l'inauthentique qui ne peut, tout au plus, devenir occasion d'un événement qui interpelle dans une autre dimension. Cette nouvelle dimension n'est pas celle de l'*Historie* mais celle de la *Geschichte* : il s'agit de l'histoire en tant qu'elle me concerne existentiellement, en tant qu'elle m'interpelle pour me conduire à la décision pour ou contre le Christ. Ici, au cœur de l'*Historie*, je vis une *Geschichte* créatrice d'humanité. L'*Historie* perd toute pertinence; elle s'écrit sur le mode du « on ». Dans la dimension de la *Geschichte* se joue un « je » authentique ou inauthentique.

7. Il est clair que Bultmann met à jour quelque chose d'important :

²²⁶ Il va de soi que Bultmann parle ici surtout de l'homme de l'*Aufklärung*, de l'homme des Lumières, de l'homme de l'Humanisme, qui a marqué, en France par exemple, la structure scolaire.

²²⁷ Il faut étudier les jeux du déjà présent et du futur dans Jean 11/17 sq.

Il retrouve, dans un autre langage, le *présent paradoxal* (ou l'*instant*) kierkegaardien. C'est bien dans cette dimension particulière de la temporalité que se joue la vie et la mort, le surgissement du sujet ou la persistance d'un « on ».

Du même coup Bultmann a raison de poser l'*Histoire* comme un lieu qui, en soi, n'est pas interpellant pour la constitution de l'homme, c'est-à-dire *pour sa justification*. Au cœur de l'histoire chronologique, une déchirure se creuse, temporelle à sa manière, mais spécifique d'une rencontre qui sauve.

Pourtant je ne comprends pas son « ou bien, ou bien » :

Si Jean a conservé les événements de la fin des temps, ce n'est peut-être pas par la force de l'inertie ou l'amour des choses anciennes. Pourquoi l'une des temporalités exclurait-elle l'autre ? L'homme vit dans des temporalités différentes.

S'il est vrai que l'*Histoire* n'est en rien créatrice de vie ou de mort dans le sens du surgissement d'un « je », s'il est vrai que l'homme n'y joue pas son salut, il y joue quand même la joie ou la peine de ses frères.

Autrement dit, si l'*Histoire* a perdu sa pertinence en matière de justification, elle n'a pas perdu sa pertinence en matière de sanctification.

Il faut donc dire *oui* à Bultmann en tant qu'il distingue entre *Histoire* et *Geschichte*, en tant qu'il perçoit que l'*eschaton* est au cœur de l'histoire chronologique et non à son terme. Le temps de la *geschichte*, de l'*eschaton*, est ici le *temps réel* où une rencontre peut se faire avec l'Autre.

Il faut peut-être lui dire *non* au fait lorsqu'il nie toute pertinence à cette *Histoire*, ce qui revient à passer d'un mono-temporalisme à un autre mono-temporalisme.

La réalité est certainement plus complexe.

A réfléchir déjà : l'*Histoire*, mixte de temps aristotélicien et augustinien, est le lieu du *savoir* qui a affaire avec l'exact ou l'inxact; la *Geschichte* (ou temps kierkegaardien) est le lieu de la *vérité* qui a affaire avec l'être authentique ou l'être inauthentique; avec ce que Luther appelait le « se tenir *coram Deo* », (devant Dieu), ou le « se tenir *incurvatus in se* », (recroquevillé sur soi).

III. MOLTSMANN ET L'AVENIR

On consultera surtout *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970.

Les « Théologies de la résurrection » de Pannenberg et de Moltmann, très différentes entre elles, entendent prendre à contre-pied les « Théologies de la Parole » de Barth et Bultmann, elles aussi très différentes entre elles; elles veulent réhabiliter l'histoire, prise dans le sens d'*histoire*, au détriment de la *geschichte*.²²⁸ Pour notre propos, limité à une question précise, nous n'interrogerons Moltmann que pour l'éclairage qu'il entend apporter de fait à la question du temps.

1. Jurgen Moltmann constate que le christianisme a perdu son enracinement eschatologique par plusieurs voies : par la célébration d'un passé qui n'est plus mais reste confessé comme le centre du temps; par l'insistance sur une piété « épiphanique » (rencontre de Dieu dans le présent); par l'inscription de l'eschatologie dans un « au-delà » de l'histoire au lieu de l'inscrire dans un *avenir* de l'histoire. Du même coup, il y a confusion entre le *futur* qui n'est que la continuité du temps vers l'avant, et l'*avenir* qui est surgissement d'une nouveauté possible.

Cet abandon d'une vraie eschatologie, toujours selon Moltmann, conduit l'espérance à se réfugier en-dehors de l'Église dans des idéologies laïcisées.²²⁹ Or, en ces lieux, l'espérance ne peut que se dégrader en *utopie* et tomber entre les mains des manipulations politiques, car il n'y a pas de lieu historique où déjà elle s'est réalisée comme anticipation, comme prémices. L'espérance ne peut rester espérance que parce que, dans sa résurrection, le « pas encore » de l'eschatologie s'est déjà réalisé comme « déjà là ».

On voit déjà que, sans bien le préciser, *Moltmann fait sienne une conception cullmannienne d'une histoire et d'une temporalité unique*; mais il déplace le centre de gravité : celui-ci n'est plus situé dans le passé de la croix mais dans l'*à venir* du Christ qui est aussi l'*avenir* des hommes et de l'histoire.

2. Se penchant sur l'Ancien Testament, Moltmann déchiffre le fonctionnement de l'espérance comme lecture du présent à partir de l'avenir. Comment cela se réalise-t-il ?

²²⁸ On pourrait qualifier la première d'« historique » et la seconde d'« historiale »; mais ce dernier terme est un néologisme.

²²⁹ Moltmann discute beaucoup avec Ernst Bloch qui avait transformé le marxisme en une « utopie mobilisante ». Cf. l'ouvrage de base de celui-ci, *Le principe espérance*.

Prenons l'exemple d'Abraham qui reçoit la promesse (pro-messe, ce qui est posé devant). Celle-ci n'est pas encore réalisée, mais déjà Abraham l'anticipe, se met en marche vers le lieu de son accomplissement et de ce fait transforme l'histoire.

Toutefois Dieu ne réalise jamais pleinement sa promesse mais il la fait rebondir pour relancer la marche en-avant : elle se reproduit dans la promesse de la terre faite à Moïse, dans celle de la promesse messianique faite à la royauté davidique, etc. Chaque fois la promesse pose un avenir qui mobilise et met en marche; si elle se réalisait pleinement, ce serait la fin de l'histoire et l'immobilisme humain

Dès lors la révélation n'est pas « parole mais apocalypse de l'avenir promis à la vérité ». Ou encore : « La révélation [...] n'a pas le caractère d'un logos, d'un éclairage de la réalité présente de l'homme et du monde; elle porte ici au contraire constitutivement et fondamentalement le caractère d'une promesse [...]. La promesse annonce une réalité relevant de l'avenir de la vérité et n'existant pas encore [...]. La révélation, reconnue comme une promesse et saisie en espérance, instaure et ouvre ainsi un champ libre pour le jeu de l'histoire [...] ». ²³⁰

On voit donc que la promesse ne colle pas aux réalités, aux expériences quotidiennes; c'est contre sa propre expérience du monde qu'un croyant saisit la promesse et se met en marche vers sa réalisation.

Le processus de la promesse rebondit en Christ de manière ultime. Mais ici la promesse prend chair dans l'histoire de Jésus. Le point de basculement en est la résurrection : « Les apparitions pascales font voir Jésus tel qu'il sera effectivement ». ²³¹ Ainsi donc les événements sotériologiques ne sont pas tant achèvement d'un passé qu'anticipation d'un avenir qui est l'avenir du Christ.

Le processus n'est que très partiellement différent de celui de l'Ancien Testament : ici la promesse se réalise de manière anticipée, mais non sur tous et sur le monde, mais sur le seul Christ. Pour les croyants, la réalisation est donc devant, comme c'est vers l'avant qu'ils marchent pour rencontrer le Christ dans l'avenir du Royaume. Du même coup l'histoire est ouverte pour eux : ils ne vont pas vers un futur qui serait répétition du même mais vers l'avenir de la nouveauté du Royaume, bien que ce Royaume ne soit pas ailleurs que dans l'histoire. « Penser ensemble Dieu et l'histoire en vertu de la résurrection du Christ en tant qu'événement de la promesse, cela ne signifie pas prouver Dieu à partir du monde ou de l'histoire, mais au contraire faire apparaître le monde comme une histoire ouverte à Dieu et à l'avenir ». ²³²

3. Moltmann consacre une grande place à la lutte contre ce qu'il appelle la « piété épiphaniqne » (épiphanie = manifestation de Dieu dans le présent). Naturellement, sans le dire clairement, il prend à contre-pied Luther, Kierkegaard et Bultmann.

La piété épiphaniqne, communiant avec un Dieu au présent et non un Dieu advenant de l'avenir, ferait cesser la migration vers, enfermerait dans l'axe de la verticalité (en haut/en bas) et oublierait de fait que le seul axe où fonctionneraient les Écritures serait celui de l'en arrière/en avant.

Pour ce faire, Moltmann réinterprète de manière unilatérale toute la tradition vétéro-testamentaire : « [...] la signification des apparitions de Yahvé ne comportait que dans une faible mesure une telle consécration des lieux et des temps; au contraire, l'apparition de Dieu se rattache immédiatement, pour Israël, à la proclamation d'une promesse divine [...]. Or la promesse détourne l'attention des apparitions où elle a été proclamée, pour la faire porter sur l'avenir qu'elle annonce et qui n'a pas été réalisée [...] ». ²³³

On notera que pour poser cette affirmation, Moltmann fait d'énormes impasses : la théologie du culte, du temple et de la prière dans l'Ancien Testament, l'évangile de Jean et le présent de la rencontre, le déjà là du jugement et de la résurrection, etc).

4. Ce déplacement du centre de gravité de l'histoire vers l'avenir ouvre le chemin d'une éthique renouvelée : l'espérance mobilise l'obéissance : « Les promesses de Dieu, en créant un laps de temps chargé de tension entre leur proclamation et leur échéance, instaurent une liberté qui permet l'obéissance [...]. On doit donc prendre le départ et aller vers la direction où vise la promesse, si l'on veut avoir part à l'accomplissement. Signe et consigne, direction du but et directives du chemin, les deux choses vont immédiatement ensemble ». ²³⁴ « Dès lors les commandements de l'alliance, qui dirigent l'espérance en la promesse vers une obéissance incarnée, ne sont rien d'autre que l'envers éthique de la promesse même. La vie promise y apparaît comme la vie commandée ». ²³⁵

²³⁰ *Théologie de l'espérance*, op.cit. p 89-91.

²³¹ *Ibid.* p 89.

²³² *Ibid.* p 98.

²³³ *Ibid.* p 106.

²³⁴ *Ibid.* p 129

²³⁵ *Ibid.* p 131.

5. Il nous faut exprimer ici un certain nombre de remarques et de questions :

Il est certain que l'avenir lié à la promesse joue un grand rôle dans les textes scripturaires. Que qui saisit la promesse et se dirige en fonction d'elle s'arrache à un certain nombre d'automatismes et s'ouvre à des manières neuves de se diriger. Dès lors, le temps symbolique que nous avons vu fortement régionalisé par les sciences humaines et les sciences dures doit aussi être régionalisé en fonction de l'ouverture plus ou moins grande à cet avenir. Le chrétien peut ne pas vivre le temps des successions, le temps symbolique, le temps chronologique de l'*historich* de la même manière qu'un autre.

Il est aussi vrai que sous le poids des sciences humaines qui rendent compte de l'homme à partir de ses déterminations, la dimension d'ouverture à la nouveauté a été trop occultée; ce qui n'implique pas, malgré des propos un peu légers de Moltmann, que l'histoire généalogique puisse être surmontée (ne serait-ce pas d'ailleurs la perte d'une identité ?).

Mais si Moltmann est intéressant pour ce qu'il rappelle, il doit être interrogé sur ce qu'il oublie ou rejette par une sorte de poids massif quasi exclusif mis sur un aspect des choses.

D'une part, les événements christologiques sont nettement décrits comme *accomplissement* et non comme *prolepse* ; pour Paul et Jean, la parousie apportera la révélation de ce qui déjà est plus qu'une réelle nouveauté, du moins pour l'essentiel de chaque homme.

De plus, en s'inscrivant exclusivement dans la dimension symbolique du temps, Moltmann oublie sa complexité telle qu'Augustin d'une part, Jean, Kierkegaard et Bultmann de l'autre l'ont exprimée : il y a du *temps imaginaire*, mais il y a aussi du *temps réel* pour la rencontre. Et s'il est vrai que cette rencontre n'est pas dans un ailleurs d'outre-tombe ou un ailleurs spatial, elle est dans un ailleurs de l'*histoire*. (Cf. encore le présent johannique).

Enfin le fait que par la saisie de la promesse, de la prolepse que constitue la résurrection, le croyant « sache » vers quoi marche l'histoire, ouvre sur une éthique politique du type croisade que Luther s'était efforcé d'effacer.

Le fait d'attirer l'attention sur une dimension de la ligne chronologique trop souvent oubliée est donc pertinent; mais Moltmann est tombé dans un trop grand simplisme pour qu'on puisse conclure avec lui.

V. CONCLUSION

C'est la constante tentation de la théologie que de simplifier et de ramener à l'unité ce qui mérite de rester dans la complexité. Un coup d'œil sur le donné biblique nous rendra attentif à cette complexité qu'il faudra garder. Nous le ferons par touches successives :

1. Les Écritures connaissent bien sûr le temps de type aristotélicien qui se marque par des « commencements du comptage » et par des signifiants posant des successions : dans le livre des Rois, on compte en fonction de l'arrivée des monarques au pouvoir; Luc précise l'événement de Noël par rapport au règne de César Auguste, etc.

Sans accorder trop d'importance au vocabulaire, on peut dire que, généralement mais non exclusivement, l'hébreu marque cette temporalité par זמן (Zemane), le grec du Nouveau Testament par χρόνος.

Mais alors que, dans notre culture, ce temps est souvent vu comme dévorant, conduisant vers la mort, les Écritures marquent sa dimension positive et donc sa charge d'espérance : Genèse 1 fait partir la journée du soir pour aller vers la lumière du jour; les images d'attente placent le croyant dans la nuit avec, devant lui, le levé du soleil. Nous sommes invités à « rajeunir comme l'aigle » ou à « devenir comme des enfants ». Sur ce point, Moltmann a perçu quelque chose d'important.

Ce qui me semble caractériser le Nouveau Testament, c'est la perte de sens théologique de ce temps : l'essentiel « est accompli », la parousie n'apportera plus de nouveauté mais révélera ce qui est encore caché mais déjà réalisé; cela ne détruit pas l'attente et donc l'espérance avec lesquelles doit être vécu le χρόνος ; mais rien d'essentiel ne pourra plus arriver. Et sur ce point, Moltmann est à corriger.

2. Les Écritures connaissent aussi un temps de Dieu, à la manière de Kierkegaard qui parle d'« éternité ». L'Ancien Testament utilise souvent, mais non exclusivement, עולם ('olan); de manière aussi prudente, on pourrait dire que le Nouveau Testament utilise αἰών dans le même sens.

Toutefois, l'évangile de Jean marque de manière forte ce « temps de Dieu » par un présent paradoxal : « Avant qu'Abraham fut, je suis ». (Jean 8/58).

3. Un temps de la rencontre, de l'événement plein semble se donner quelques fois dans l'hébreu מועד ('et) et dans le grec καιρός. Il est intéressant de noter que l'Ancien Testament possède un mot pour dire de la temps de la convocation, de la fête, du rendez-vous, en l'occurrence מועד (mo'ed). Nous prenons date pour cette dernière dimension non encore explorée : temps de la répétition, de la reprise, de la célébration.

LE NOUAGE BORROMÉEN DES TEMPORALITÉS

I. L'IRRÉDUCTIBILITÉ DES TROIS TEMPORALITÉS

Le bref parcours que nous avons fait nous a montré l'irréductibilité des trois modalités par lesquelles le temps nous advient.

1. UNE TEMPORALITÉ SYMBOLIQUE : des signifiants, arbitraires mais consensuels dans un type de société donné, rythment notre immersion dans le temps et nous permettent de poser des *successions*. *Tempus* viendrait de l'indo-européen *s-tem-b* lequel indiquerait l'acte de heurter, de rythmer. Cf. la notion musicale de *tempo*.

Bien précisé par Aristote, cette manière de vivre le temps a été sophistiquée au fur et à mesure qu'avançaient les sciences exactes et humaines : sans être modifiée dans sa profondeur, ce type de temporalité ne peut plus être gardée dans l'unicité mais doit être régionalisé en fonction des champs épistémologiques, des vitesses, etc;

Ce registre de la temporalité est troué et inscrit dans la finitude : il n'y a aucune signifiant-maître qui dise le vrai sur le vrai, qui pose un commencement absolu : pour compter le temps, Mohamed ou l'avènement de la république vaut Jésus-Christ. Il en est de même pour les espaces : calendrier lunaire, solaire ou un autre encore; nous sommes dans le pur arbitraire. Nous comptons parce que nous sommes comptés à partir d'une pure convention.

2. UNE TEMPORALITÉ IMAGINAIRE : ici nous recevons le temps comme un « éprouvé », à partir de notre mémoire affective chargée ou, pour le futur, à partir de projections investies de manière intentionnelle. En définitive, sens de l'histoire commune ou compréhension de notre propre vie, nous vivons passé et futur à partir d'un présent inscrit dans une vie fortement prise dans un besoin d'unité, de cohérence, de continuité, besoin qui relève de notre désir de surmonter la finitude pour maîtriser le tout..

Ici encore l'origine indo-européenne de notre langue éclaire : *aevus* (grec αἰών) viendrait de *ayuh*, *ajusah* qui indiquent respectivement le génie de la vie et la force vitale : poussée vitale, affective, quête de cohérence, durée, etc.

Cette réception de la temporalité est aussi trouée et arquée par la finitude : nous échouons à dire la cohérence totale, bien que ce soit le projet de ce type de temporalité. Nous le savons, la mémoire défaille, l'anticipation se dégrade en utopie, la mort marque le terme de la durée.

3. UNE TEMPORALITÉ RÉELLE : alors que les deux aspects ci-dessus de la temporalité ont été bien explorés par les filon athéniens et patristiques de notre culture, l'aspect réel ne l'a été que par des courants théologiques se situant dans la lignée de Luther, Kierkegaard, Bultmann, etc. Pour y parvenir, il fallait d'abord se débarrasser d'une compréhension de Dieu comme être, même suprême, pour ne le percevoir que comme rencontre dans sa finalité en Christ.²³⁶

De cette temporalité il n'y a rien à dire sauf qu'il y a *du temps réel* : la rencontre du réel est hors langage et hors image; je ne peux en rendre compte, dans l'après-coup, que dans le mythe ou le langage paradoxal; dès que j'en parle, j'en suis sorti.²³⁷

Mais le temps réel est aussi un temps troué et inscrit dans la finitude en ce que justement il échappe à la représentation, qu'il est hors langage et hors image. Il n'est perçu que comme ayant délimité un avant et un après dans la vie; mais c'est toujours dans l'après-coup qu'il est compris comme tel.

²³⁶ La psychanalyse de type lacanien a pu y parvenir par la suite, dans la mesure où elle a pu, sur des bases cliniques, analyser le réel comme butée hors langage et hors image.

²³⁷ J'ai analysé en détail ce type de temporalité, en prenant appui sur des expériences comme celle d'Esaié ou de Paul. On voudra bien s'y reporter in *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures, op.cit.*, p 13-36.

II. L'APAISEMENT DE L'ÉCLATEMENT DES TEMPORALITÉS

1. L'histoire de la pensée est pleine d'efforts pour réduire cette pluralité : l'une des trois sert alors d'espace de synthèse, tandis que les deux autres se voient qualifier péjorativement, comme insignifiantes ou illusoires. L'impasse philosophique mais aussi, quelques fois, le totalitarisme idéologique ou éthique qui en résultent, me paraissent signer l'échec d'une telle voie.

Le dernier effort en date, particulièrement original, me semble être celui de P. Ricœur dans ses trois ouvrages successifs de *Temps et récits*. L'auteur s'attache pas à pas à relever, en ce qui concerne la temporalité, l'impossibilité de clore sur elle-même chacune des trois modalités, leurs apories respectives en quelque sorte, un peu comme j'ai parlé de « trouage ».

Couplant alors à cette recherche un travail sur le *récit narratif*, il entend montrer que ce type de production fait médiation entre la durée « subjective » et la succession « objective ». A l'orée de son œuvre, il annonce déjà son programme : « Une présupposition domine toutes les autres, à savoir que l'enjeu ultime aussi bien de l'identité structurale de la fonction narrative que de l'exigence de vérité de toute œuvre narrative c'est le caractère temporel de l'expérience humaine. Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel [...] le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif sans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle [...] ». ²³⁸

On mesure bien que ce que Ricœur propose, ce n'est encore qu'une nouvelle synthèse des modalités de la temporalité dans l'une d'entre elles, ici l'imaginaire. En racontant, en *se racontant*, *l'homme s'unifie imaginativement*, s'intègre dans un « monde » aussi étale que possible et du coup aplanit les rugosités, colmate les fissures et comble les discontinuités. Il se rassemble dans une cohérence et se construit un *weltanschauung* imaginativement habitable. On notera, dans cette construction, l'économie du temps réel.

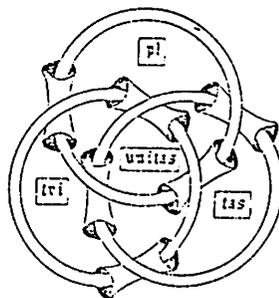
A ceci près toutefois que Ricœur est trop habité par la foi chrétienne pour pouvoir aller jusqu'au bout : son œuvre se termine par un aveu de l'impossible conquête d'un lieu où l'homme pourrait se poser en maître ultime du sens. ²³⁹

Je crois que le courage humain consiste à rester jusqu'au bout dans un post-kantisme résolument opposé à quelque hégélianisme que ce soit : *l'impossible synthèse des modalités temporelles ne fait que signer l'inclusion de l'homme dans l'ordre de la finitude*, ordre auquel cet homme doit s'honorer d'appartenir. En effet, accepter cette limite ce n'est jamais que renoncer à devenir « comme des dieux », fut-ce par concepts philosophiques interposés.

Mais du même coup, c'est aussi se donner les moyens, non de construire arbitrairement un dépassement de la finitude, mais de recevoir comme un don, au cœur même de celle-ci, *un apaisement de l'éclatement*, un nouage borroméen des trois registres : *chaque registre doit être à la fois autonome et noué aux deux autres*.

II. LE NOUAGE BORROMÉEN

1. Je ne peux ici montrer le cheminement de J. Lacan vers le nouage borroméen. ²⁴⁰ Son projet était bien sûr tout autre que le nôtre : établir une typologie permettant de figurer un équilibre non marqué par la psychose, la perversion ou la névrose. Le blason de la famille des Borromée que je reproduis ci-dessous lui permet une illustration.



BLASON DE LA FAMILLE BORROMÉE

²³⁸ P. RICŒUR, *Temps et récits* (3 volumes), Paris, Seuil, 1983, I, p 17.

²³⁹ *Ibid.* III, p 392.

²⁴⁰ Cf. J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op.cit., p 186-235.

Le nouage, c'est le moment de l'apaisement des éclatements mais non de leur annulation. Dans notre banalité quotidienne, nous nous percevons alternativement dans une temporalité ou l'autre, en fonction des moments et des activités (professionnels, ludiques, etc). En nous inscrivant dans une temporalité, la nostalgie des autres demeure présente.

Il est toutefois des « moments » où la paix nous envahit car les trois se nouent ensemble d'un nœud simple : chaque composante reste close sur elle-même, (les cercles restent enclos sur eux-mêmes), mais l'ensemble tient dans l'harmonie et ne nous disperse pas. Ces « moments », situations de « rencontre », d'apaisement, de sabbat, sont discontinus, ponctuels et ne peuvent être provoqués. Ils adviennent comme rencontre amoureuse, choc d'un paysage ou d'une œuvre d'art, advenue du Christ dans une vie, etc. Nous verrons bientôt que, s'ils ne peuvent être provoqués, ils peuvent être « répétés ».

2. Parmi tous les nouages borroméens des temporalités qu'offre la vie, il en est un que la théologie reçoit plus particulièrement et que j'appellerai *nouage eschatologique*. (Le terme « eschatologique » est ici pris dans un sens bultmannien : non la fin des temps, mais l'irruption du Christ dans le *hic et nunc* de mon histoire).

Soit A le temps symbolique et B le temps imaginaire. On peut confesser sous forme de paradoxe, et donc de manière théologique et non expérientielle, que l'advenue ponctuelle du Christ fait point de conjonction alors même qu'il faudrait une disjonction. Le paradoxe s'écrit alors :

$$(A \wedge B) \omega (A \omega B)^{241}$$

Mais il arrive aussi que cette tension paradoxale confessée, soit « vécue » comme provisoirement surmontée dans un sabbat apaisant. Ainsi, sur le Chemin de Damas, sur la Montagne de la transfiguration, pour Esaïe 6, cet apaisement des éclatements temporels n'est plus confessé mais « éprouvé ». Nous passons alors au repos sabbatique du nouage borroméen que l'on peut écrire, en logique et avec Kierkegaard, comme *dialectique qualitative* qu'il oppose à la dialectique quantitative hégélienne :

Nous sommes ici dans le don de la venue gracieuse, dans une halte sur la route, halte où l'on ne peut dresser des tentes pour y séjourner, que l'on ne peut provoquer et qu'on ne peut qu'accueillir comme grâce. Il s'agit de moments de « rencontre », de points forts de la foi, de « temps » qui font date et dont on ne peut parler, toujours dans l'après-coup, que sous forme de prise d'images, de métaphore ou de langage poétique.

Ce sont ces « moments » sabbatiques que j'ai appelé *nouage eschatologique* des temporalités.

III. LA « RÉPÉTITION » OU « REPRISE »

Une question demeure : ce repos sabbatique où se nouent les temporalités est don qui ne peut être provoqué. Sommes-nous donc condamnés à l'attente impatiente voire inquiète du prochain *nouage eschatologique* ? Il importe, avant de répondre, d'explorer plus à fond le concept kierkegaardien de *répétition* et la notion freudienne de *Wiederholung*.

1. La « répétition » kierkegaardienne se donne comme le contraire de la réminiscence grecque, et l'ami du jeune homme que l'auteur met en scène en fait la triste expérience²⁴² : retournant sur les lieux d'un amour jadis heureux pour le retrouver, il constate que le passé ne peut revivre et que « la seule chose qui ne se répéta pas fut l'impossibilité d'une répétition ». Vivre sur le mode du pur ressouvenir grec enferme dans la nostalgie paralysante.

Le jeune homme s'identifie alors à Job : comme lui il a tout perdu. Mais le héros biblique ne fuit pas dans la dimension esthétique (noyade dans l'immédiat) ou éthique (pur effort de mémoire d'un passé qui n'est plus); il *accepte de rester devant Dieu* même si, devant celui-ci, on a toujours tort. Par là, à l'image d'un Job ou d'un Abraham, il se retrouve alors lui-même, libéré du passé et ouvert vers un avenir qui peut se construire comme un nouveau commencement.

Le « devant Dieu » de la répétition est donc une « réminiscence en avant » qui n'occulte pas la perte irrémédiable que constitue le passé, *qui ne cherche pas à boucher le trou de l'absence sur le mode du*

²⁴¹ Le signe ω indique une disjonction contradictoire, le signe \wedge indique la conjonction.

²⁴² S. KIERKEGAARD, *La répétition*, in *Oeuvres complètes*, Paris, éd. de l'Orante, 1966-1984, tome V. (Nelly VIALLANEIX vient de traduire à nouveau ce texte sous le nom de *La reprise*, Paris, Flammarion, (GF n° 512), 1990. Edition très bon marché. C'est en raison de cette nouvelle traduction que j'ai donné pour titre à ce paragraphe « la répétition ou la reprise ».

leurre , mais qui l'assume dans le présent et comme « manque » : la route d'un nouvel instant paradoxal est donc ouverte. « [...] la concentration kierkegaardienne du temps dans l'instant de la foi suscite, une fois sa vraie portée reconnue, des figures et des pratiques temporelles diverses mais toujours non systématisables. Ainsi la répétition qui est libre reprise de l'instant en direction de la durée et de la succession mais qui se garde bien de sacrifier à l'identité sous couvert d'une pseudo-continuité ». ²⁴³

2. Une telle étude est à rapprocher de celle qu'opéra Freud bien plus tard: dans une premier temps de l'analyse, dit-il, on a pu croire que tout était remémorable, c'est-à-dire inscriptible dans un discours transférentiel, lequel serait alors cathartique par lui-même. Or, constate Freud, il a fallu déchanter là-dessus : il y a du non remémorable qui revient quand même, *mais sous la forme d'un répéter*, d'un *Wiederholen*, c'est-à-dire d'un *acte* au sens fort du terme, en ce qu'il est différent d'un comportement animal. Freud voit le danger : cette mise en acte risque naturellement de tourner à la catastrophe si elle vient s'inscrire dans la vie sociale et détruire les résultats du travail de sublimation. Aussi propose-t-il de lui reconnaître ses droits, mais dans les seules limites de la situation transférentielle, moment artificiel précise-t-il, intermédiaire entre la vie normale et la maladie. ²⁴⁴ Mais de quoi s'agit-il sinon de *ritualiser la répétition*, de l'inclure dans un espace balisé et réglé comme une liturgie, (et le « comme » dit ici l'analogue et non l'identique). ²⁴⁵

L'approche freudienne marque un début de systématisation de l'expérience clinique mais manque de cohérence : comment inscrire dans la situation transférentielle ce qui justement échappe à une pleine inscription dans la chaîne signifiante ? Par ailleurs, comme tout scientifique, le Maître de Vienne observe à partir d'un « point de vue », ce qui limite son champ de vision; il s'avère alors incapable de repérer la *répétition* autrement que comme retour du trauma, comme compulsion de répétition, comme nouvelle advenue d'un réel en quelque sorte démoniaque. D'où, plus tard, sa théorisation dans l'unique champ de la *pulsion de mort*. ²⁴⁶

3. J. Lacan a repris la question et procédé à une nouvelle lecture de la *Wiederholung* freudienne. Le non remémorable concerne *ce qui ne s'était alors pas inscrit dans les représentations, ce qui relevait d'un choc du réel*. ²⁴⁷ Autrement dit, et dans notre problématique, ce qui s'était inscrit dans une *temporalité réelle*.

C'est pourquoi « la répétition demande du nouveau. Elle se tourne vers le ludique qui fait de ce nouveau sa dimension ». La répétition a ceci de particulier qu'elle présentifie le choc du réel, sans masquer son absence, sans occulter sa béance par la construction d'un fantasme qui ferait plein. Sur la base de son ancienne advenue, *la répétition fait le tour du manque du réel sans le nier*. Par ailleurs, *Lacan relève aussi la nécessaire ritualisation de cette répétition* car « seul un rite, un acte toujours répété peut commémorer cette rencontre immémorable [...] ». ²⁴⁸

4. Avant d'avancer, rappelons encore une fois le problème : dans le domaine de la foi, le nouage équilibré du temps de la rencontre du réel, de celui de la cohérence imaginaire et de celui enfin de la coupure symbolique se produit comme don et ouvre sur une dimension eschatologique de l'existence, non comme un moment de plénitude narcissique restituée *mais comme la réception apaisée de la finitude devant Dieu*. Or, la première d'entre elles n'est pas disponible; elle ne relève jamais de l'initiative humaine puisqu'elle est venue de Dieu en Christ dans la foi. Peut elle être substitutivement présente au fidèle, non comme la nostalgie d'un paradis perdu, mais comme répétition, *comme un « se tenir devant Dieu » qui fait le tour de l'absence sans l'occulter, comme un « se ressouvenir » dans un présent ouvert au temps symbolico-imaginaire et à la prise en charge de l'histoire ?*

Je crois qu'à cette question il faut répondre positivement car telle est l'*une des fonctions du rite en sa forme liturgique*.

J-P. Resweber a dernièrement consacré quelques pages suggestives à cette question :

— Il constate que *le rite n'enferme pas mais répète* en ouvrant vers l'avenir : « Le rite quotidien brise le temps journalier, le transforme en temporalité, c'est-à-dire l'expose à la réalité du

²⁴³ H. BOURGEOIS, P. GIBERT, M. GOURJON, *L'expérience chrétienne du temps*, op.cit. p 91. C'est moi qui souligne. Cf. aussi M. CASALIS, « L'histoire selon Kierkegaard », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1968/1, p 1 ss.

²⁴⁴ Le *transfert* est la qualité du lien qui unit l'analysant à l'analyste pendant la cure.

²⁴⁵ S. FREUD, « Remémoration, répétition, perlaboration », in *La technique psychanalytique*, Paris, Presses universitaires de France, 1953, p 105 ss.

²⁴⁶ Cf. « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1980.

²⁴⁷ J. LACAN, *Le séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p 53 ss.

²⁴⁸ *Ibid*, p 58.

commencement, ou de l'instant, selon le sens que Kierkegaard attribue au mot. Il permet à ce qui se répète de se déplacer en se répétant ».²⁴⁹ Cette dimension vaut aussi pour la ritualité vécue collectivement : « Elle (la fête) fait du souvenir la condition de l'avenir ».²⁵⁰

Cette possibilité vient de ce que le rite est d'abord *interprétation* : il démasque et donc décrypte la demande du besoin, et porte au langage le désir qui se cachait dans ses plis, désir de la Parole d'un Dieu que nul ne peut convoquer à sa guise mais que le fait d'évoquer et d'invoquer *permet de conjuguer, dans un présent ouvert, les effets de nouage de son advenue dont la mémoire fait trace* .

— Ainsi, le rite répète mais aussi « subvertit l'identification massive fondée sur l'illusion de la présence réelle [...] ».²⁵¹ Encore une fois, il ne triche pas en faisant advenir, coûte que coûte, ne serait-ce que sur le mode de l'illusion, la rencontre qui permettrait, les trois registres étant alors présents, de retrouver le nouage originel et donc l'apaisement sabbatique définitif de la finitude. *Le rite fait le tour du manque du réel, sur la base d'une mémoire de son advenue et dans l'espérance de sa proche irruption* . Ce faisant, il fait office de prothèse quant à ses effets et permet un nouage, provisoire certes, non achevé mais suffisant, pour la joie du fidèle et pour lui ouvrir l'espace de la louange et de l'intercession, du témoignage et du service.²⁵²

— Naturellement, ce rite comporte ses propres pathologies : il doit d'abord être distingué de l'incessant remachage obsessionnel qui « répète une demande sans pouvoir la déplacer », demande de devenir la « chose » de Dieu afin d'être élevé par lui, en guise de récompense, à un statut d'infinitude imaginaire.²⁵³ Il faut aussi le démarquer du jeu théâtral hystérique dont la répétition est feinte, effort de séduction d'un Dieu maître pour lui arracher le savoir sur l'être des choses.

5. Ainsi la vie spirituelle, dans ses formes individuelles, culturelles, liturgiques, sacramentelles, vit d'une répétition : non comme lieu où se colmaterait le manque du temps réel *mais au contraire comme celui où le tour en est fait dans un « se souvenir au présent qui regarde en avant »*.²⁵⁴

Dans le culte réformé par exemple, le procès de la justification, (mort par la loi, réconciliation par l'Évangile), se répète dans l'ordre loi-confession des péchés-paroles de grâces. Prise dans ce sens, la liturgie appartient à l'ordre de la répétition de la rencontre pour chacun des participants, dans l'attente de la grâce d'une autre. Elle fonctionne alors en lieu et place du réel, sur le mode de la prothèse, comme nouage eschatologique de la structure borroméenne des trois composantes de la vie croyante.

De même, dans l'acte eucharistique qui met en jeu le passage de la *demande* d'un plein au *désir* de l'Autre : la nourriture est par excellence le lieu de la demande, le lieu de la satisfaction orale qui, loin de faire le tour du manque, vise à le combler.²⁵⁵ Le procès liturgique est ici cata-strophe, con-version, transfert : inauguré dans l'ordre de la demande, il laisse se détacher le désir qu'elle emportait dans ses plis afin que, sur fond d'absence, le désir de reconnaissance se noue à la reconnaissance du désir. Pris entre mémoire et promesse, la demande de remplissement d'un Moi imaginaire laisse place au surgissement d'un sujet qui se réassure dans la parole nommante de l'Autre. Nous sommes alors bien dans un registre de déplacement.

Ici la Cène peut être reprise à nouveau comme exemple : posée comme *sacrement de l'absence réelle* , elle répète la rencontre passée et fonctionne dans le nouage « comme » cercle du réel. Il est intéressant de constater que le texte paulinien combine le « Faites ceci en mémoire de moi » et le « jusqu'à ce qu'il vienne ».²⁵⁶ Agissant « comme » cercle du réel, *la répétition du repas du Seigneur n'occulte pas pour autant son absence en provoquant artificiellement sa venue* : c'est du cœur du repas eucharistique que retentit le *Maranatha* . Or cette formule, dans son ambiguïté même, traduit bien le double sens de la répétition liturgique : s'agit-il d'un *Maranatha* , de la tranquille assurance d'un « Notre Seigneur vient » plein d'une certitude anticipatrice ? Ou d'un *Maranatha* , d'un « Notre Seigneur, viens » qui dit l'appel des fidèles à partir d'un vide éprouvé et confessé ? Nul ne peut conclure et nul n'a à conclure.²⁵⁷

²⁴⁹ J.-P. RESWEBER, *Qu'est-ce qu'interpréter ? Essai sur les fondements de l'herméneutique* , Paris, Cerf, 1988, p. 78.

²⁵⁰ *Ibid.* , p. 79.

²⁵¹ *Ibid.* , p. 98.

²⁵² Il va de soi que cet aperçu n'épuise pas le rite : articulation du corps et de la parole, intégration sociale, etc. Je renvoie entre autres, aux 9 articles qu'*Études théologique et religieuses* a consacré à ce sujet dans ses quatre numéros de 1986.

²⁵³ Cf. le "fils aîné" de la parabole de Luc 15/11 sq.

²⁵⁴ Pour une bonne étude sur le *présent liturgique* , cf. H. BOURGEOIS, P. GIBERT, M. JOURJON, *L'expérience chrétienne du temps* , op.cit. , p. 151 sq.

²⁵⁵ Les formes de la pathologie boulimique en sont l'illustration observable dans leur grossissement même.

²⁵⁶ I Corinthiens 11/17-34.

²⁵⁷ Cf. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* , Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 180 ss.

Sur la base d'une double certitude, « j'ai été rencontré », « je serai à nouveau rencontré », la répétition célébrante désigne le vide, fait le tour de l'absence réelle du Seigneur et appelle à partir de ce manque. Ce faisant, elle noue, provisoirement et in actu, la structure croyante en un entrelacement pacifié du temps réel, du temps imaginaire et du temps symbolique, sans les disjoindre ni les fondre en un seul anneau.

*

Nous expérimentons le temps de trois manières à jamais distinctes ici-bas. Dans le cadre de la vie de foi, des temps d'unification nous ont donnés que nous ne pouvons pas provoquer car l'advenue du réel-Dieu n'est pas à notre disposition. Cette advenue provoque une pacification de l'écartèlement que crée en nous la diversité des temporalités.

Ce qui ne peut être provoqué peut toutefois être répété dans la célébration rituelle : le risque ne masque pas l'absence mais, inscrit entre mémoire et espérance, il rend présent les effets de l'advenue du Dieu-réel dans l'attente de sa prochaine advenue.

**En tout endroit où je te donnerai de faire mémorial de mon nom, je viendrai à toi pour te bénir
(Exode 20/24)**

LE DIEU-PÈRE : IDOLE OU ALTERITE

I. INTRODUCTION

1. Invoquer Dieu comme « Père », c'est tout dire ou ne rien dire par rapport à l'Évangile. Rares sont les concepts qui sont autant plurivoques. C'est qu'en définitive *cette invocation dit autant sur le désir de l'orant que sur l'être de celui auquel il s'adresse*.

Jérémie le savait : « Ils disent au bois : tu es mon père; et à la pierre : tu m'as donné la vie »²⁵⁸. L'idole ce n'est jamais que le détour par lequel je me pose comme père de ma vie, ce par quoi je construis par moi-même ma propre identité sans prendre en compte le « nom » que l'Autre me donne. Le « Faisons-nous un nom » de Babel fait ici écho au narcissisme freudien.

2. C'est que *l'homme*, tel qu'il peut phénoménologiquement se lire dans le concret de l'histoire, est essentiellement un candidat à la toute-puissance. La poussée narcissique rechigne à inscrire le désir dans la finitude, c'est-à-dire, pour le théologien, dans la condition *créaturelle*. Toute pathologie s'enracine dans cette occultation de la castration, autre nom de cette finitude : *psychose* ou *forclusion* de la castration, *perversion* ou *déni* de la castration, *névrose* ou *refoulement* de la castration.

Avec des méthodologies et des conceptualités différentes, les sciences humaines constatent cette évidence qui s'était déjà imposée au Yahviste : l'homme est désir d'être « comme des dieux ».

3. Cerner la paternité implique donc la mise en place d'une méthode de lecture : j'utiliserai la triple distinction lacanienne : réel, imaginaire, symbolique.

Le réel c'est ce qui est foncièrement hétérogène au langage, ce que l'épistémologie contemporaine pose comme irrémédiablement inaccessible au savoir. *Res* de la philosophie classique, noumène kantien, sous quelque nom qu'on l'aborde *le réel est*. Un point c'est tout. Il per-siste dans l'être, in-siste sous le langage, ré-siste à la connaissance mais n'ek-siste pas, c'est-à-dire ne sort jamais de lui-même pour devenir appréhendable dans un savoir.

L'imaginaire, c'est ce que je projette pour unifier le monde : c'est le « sens » qui me sert à articuler les événements dispersés et dont la somme fait chaos; c'est la globalité, la cohérence, le fantasme; mais c'est aussi le savoir.

Le symbolique fait au contraire coupure à partir d'une précédence qui me surplombe; c'est la Parole de l'Autre qui dit mon nom, qui précise ma place dans l'alliance, qui atteste que mon seul possible raisonnable demeure l'inscription dans le pacte familial, social, ecclésial, etc, dans la nécessaire conversion de mon désir à la finitude.

L'(a)utre de l'imaginaire est projection de mon désir narcissique²⁵⁹; *l'(A)utre du symbolique est altérité véritable*. Par contre il n'y a pas d'autre ou d'Autre du réel car aucune relation n'est réalisable avec lui dans l'ordre de ce qui peut être énoncé : il fait butée falsifiante dans le savoir, hallucination dans la psychose, présence angoissante dans la foi. *Il est rencontrable mais non nommable ou imaginable*.

II. LE PÈRE RÉEL OU LE DEUIL NÉCESSAIRE DU SAVOIR ABSOLU

1. En règle générale, on peut dire que la Bible s'emploie à démystifier l'importance de la filiation réelle et donc de la paternité réelle : les personnages qui jouent un rôle majeur naissent par des détours qui court-circuitent les chemins classiques : Isaac, Salomon, Jean-Baptiste, Jésus, etc.

2. Cette affirmation me semble particulièrement corroborée par le « sacrifice d'Isaac »²⁶⁰ : *ce dernier est fils de la promesse*, fils d'une Parole prononcée par l'Autre. *Le réel, la stérilité de Sara, y faisait obstacle*.

Mais il est difficile pour Abraham d'être père dans la fragilité d'une relation qui n'implique pas la garantie que donne le réel biologique fonctionnant comme assurance tous risques; il est angoissant pour lui d'assumer une paternité qui ne s'articule qu'à la Parole de l'Autre mais aussi à sa propre parole adoptive à lui. Et si Isaac venait à mourir alors que Sara n'est plus en âge d'enfanter, que deviendrait cette descendance promise qu'Abraham ne peut concevoir que dans l'ordre de la filiation par « la chair et le sang » ? *Il faut donc forcer la main à cet Autre*, tester sa puissance dans le réel; pour cela il vaut mieux

²⁵⁸ Jérémie 2/27.

²⁵⁹ Le petit « a » dit ici qu'il n'est qu'une pseudo-altérité, qu'il est projection et donc qu'il est du Même.

²⁶⁰ Genèse 22.

organiser soi-même la mise à mort d'Isaac pour obliger cet Autre à ne pas demeurer au niveau de la seule promesse, c'est-à-dire de la seule Parole²⁶¹.

Il en sera pour ses frais : *Yahvé en restera à cette promesse*. C'est pourquoi il désigne un autre sacrifice nécessaire, le bélier qui passait par là. Le bélier c'est l'ancêtre biologique repéré par l'ethnologie au niveau de l'animal-totem; c'est le père-réel de la névrose phobique qui fait retour sous forme déguisée et avec lequel le petit Hans construit son symptôme; celui qui peut venir hanter nos rêves²⁶². Par la mise à mort de l'animal, Abraham efface en lui l'exigence d'une filiation biologique enracinée dans la continuité du clan. Désormais sa paternité est foi dans le pacte du langage qui fait alliance entre un homme et une femme, des parents et des enfants, comme déjà, auparavant, il avait fait pacte entre lui et son Dieu.

Dans le monde structuré par le sola fide, la paternité est avant tout symbolique²⁶³. C'est dans le renoncement à la puissance de posséder un réel qui assure contre la mort que s'ouvre une relation spécifiquement linguistique, une paternité adoptive, comme celle de Dieu à notre égard. Désormais, les fils d'Abraham seront ceux qui croient comme Abraham, qui entrent dans la même alliance et non ceux qui sont reliés à lui par le réel de l'engendrement. (Cf. le débat du Jésus johannique avec les Juifs).

3. Nous sommes invités au même deuil en ce qui concerne Dieu comme Père Réel : la Genèse Yahviste remplace le « sang d'un Dieu » du mythe babylonien par le « souffle » de la bouche, lors du façonnage du premier homme; le roi d'Israël est fils adoptif et non fils réel de Dieu comme le pharaon²⁶⁴; les chrétiens eux-mêmes sont « fils adoptifs » d'un Père dont l'instrument de la paternité est sa Parole prononcée en Christ.

Ce deuil du réel s'applique aussi au savoir théologique : Dieu en tant que réel, en-soi, *Deus absconditus*, est inaccessible à ce savoir²⁶⁵. Il ne peut être connu qu'en Christ. Parce que *non est adequatio rei, intellectus et verbi*, il n'y a connaissance que du *Deus revelatus* et non du *Deus nudus*; rien ne peut être dit de l'*ad intra Dei* mais seulement de son *ad extra*²⁶⁶.

Les intuitions de Jean, Paul et Luther sont ici corroborées par l'épistémologie et les sciences humaines contemporaines : la paternité réelle, humaine ou divine, est un lieu de l'*in-su* : elle peut faire tressaillement dans la rencontre, retour symptomal, fantasmatique ou hallucinant dans la pathologie; mais elle n'ouvre sur aucun savoir humain articulable en raison, c'est-à-dire falsifiable.

III. LA PATERNITÉ IMAGINAIRE OU LE DÉSIR D'ÊTRE DIEU

1. Freud est sur ce point indépassable : le désir, narcissiquement investi et se heurtant à tous les deuils que la vie impose, cherche à reposer la toute-puissance de son sujet par projections interposées. Si quelque part existe une entité qui soit à la contre-image de l'homme et à l'image de son narcissisme, alors il est possible d'obtenir son statut, soit en le tuant et en prenant sa place, soit en devenant « son dévot » et donc en recevant ce même statut par récompense.

2. La première solution est quêtée par le fils cadet de la parabole que Luc nous conte : il s'agit de s'emparer des attributs de cette toute-puissance, héritage ou quelque autre substitut phallique que ce soit, puis de se poser comme indépendant dans la dénégation du Père. La démarche impose que ce Père soit tout-puissant, affecté d'aucun « manque », car seule une totale sphéricité de l'être tente le fils qui veut prendre sa place.

²⁶¹ Je m'inspire du bon commentaire de J. Lacan, Séminaire *Les noms du Père*, inédit du 20 novembre 1963.

²⁶² Cf S. FREUD, *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses universitaires de France, 1979, p 93 ss.

²⁶³ Pour éviter des débats inutiles, disons que la paternité symbolique n'a rien à voir avec le sexuation, qu'elle décrit l'Autre en tant que porteur d'une parole qui fait coupure et qu'elle peut donc qualifier autant un homme qu'une femme, un « papa » occidental qu'une « maman » occidentale posant une distance langagière entre elle et l'enfant. Elle suppose certes qu'un concret assume cette fonction; mais celle-ci n'est pas réductible à son porteur.

²⁶⁴ Cf. Psaume 2/7 ss.

²⁶⁵ « Regarde ce que dit St-Jean dans la totalité de son Évangile : on doit renoncer à toutes ces cogitations belles et élevées par lesquelles ta raison et les philosophes cherchent Dieu dans sa majesté hors de Christ. il entend que Christ repose dans le berceau, qu'il soit sur la croix et eux, ils entendent escalader le ciel pour savoir comment Dieu siège et gouverne le monde. Ce sont cogitations vides et dangereuses...elles sont attachées à ce qu'on ne peut ni voir ni toucher. Si tu veux atteindre Dieu et comprendre ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'il pense, ne le cherche que là où il est caché... sur la croix ou dans la Parole où Christ se manifeste ». M. LUTHER, *Sur Jean* 16/20, WA 28, 135. Cf aussi « Serf arbitre », *Oeuvres* V autour de la page 110; « Commentaire à la Genèse », *Oeuvres* XVII, autour de la page 300.

²⁶⁶ Cf. J. ANSALDI, « La trinité de Dieu, Dialogue avec Jean-Luc Marion » in *Études théologiques et religieuses*, 1987/1, p 81 sq.

Ainsi fonctionne Nietzsche qui commence par décrire un Dieu dont le volume n'est entamé par aucune limitation et dont le caprice n'est écorné par aucune alliance. Moyennant quoi, dans son meurtre, le surhomme peut se donner à entrevoir : « Tous les dieux sont morts; nous voulons maintenant que le surhomme vive », proclame Zarathoustra; tandis que le Kirilov de Dostoïevski s'exclame : « Comprendre que Dieu n'existe pas sans comprendre au même moment qu'on devient soi-même Dieu, est une absurdité... ».

3. La seconde démarche est suivie par le fils aîné; c'est la voie religieuse qui consiste à devenir « la chose » du Père, et à entrer dans le jeu de la séduction pour obtenir ce statut tant rêvé. *Le Dieu devient alors celui de la loi et le salut s'obtient par les oeuvres de l'obéissance* ; on sait ce qu'en pensait Paul. L'accueil paternel réservé au cadet de la parabole laisse celui-ci pantois : « Ne suis-je pas le seul à mériter cette fête ? ». « Imbécile, lui répond le Père, tout ce qui était à moi était à toi; pourquoi m'as-tu posé dans un statut qui n'était pas le mien ? »

4. Le Père imaginaire est celui que pose le désir : il peut tout, il sait tout, il voit tout. C'est le Dieu du théisme, le Dieu de la philosophie, le Dieu de l'Islam. Le Dieu du chrétien aussi quand, ne partant pas de la christologie mais d'un savoir préalable sur la divinité, il construit celui-ci à la contre-image de sa réalité humaine, à l'image de son fantasme. Ce Dieu est idole : il n'est pas invoqué dans l'adoration mais convoqué dans un savoir, provoqué dans la concurrence puis révoqué pour hériter de ses attributs.

Ce Dieu là, c'est celui dont Paul nous apprend à faire deuil : tout ce qu'on appelle « Dieu » n'est pas le Dieu du Christ; la sagesse de celui-ci est folie pour les hommes, sa puissance est faiblesse²⁶⁷. C'est celui que Luther démasqua lorsqu'il opposa une théologie de la croix à une théologie de la gloire²⁶⁸. C'est lui que Pascal refusa en affirmant le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » contre le « Dieu des philosophes »²⁶⁹.

6. *Mais le Père imaginaire ne meurt jamais* qui est le père castrateur et rival de la névrose; *le Dieu du théisme ne disparaît pas qui n'est que l'idole dont nous avons besoin, qu'il soit de métal ou de mental* : il inscrit le croyant dans l'obsessionnalité des œuvres, organise des rapports ambivalents de haine et d'amour avec ses fidèles. Mais il est indépassable pour que se réalise le désir d'être « comme des dieux ».

Le Dieu de Jésus-Christ n'est pas Père imaginaire : les Écritures ne lui donnent quasiment jamais le titre de « Père » avant qu'il ne devienne incontestable que sa paternité n'est pas liée à la puissance de son être mais à son inscription dans la finitude où il ne s'offre à rencontrer que comme co-acteur d'un pacte de Parole. Il n'est pas Père-créateur mais Père-rédempteur, Père du Christ et en Christ.

IV. LE PÈRE SYMBOLIQUE OU DIEU ET L'HOMME EN FINITUDE

1. *La clinique nous apprend que la plus grande difficulté de l'homme quant à la finitude ne tourne pas tant autour de la sienne qu'autour de celle de l'Autre*, lieu occupé par diverses instances possibles dont les figures paternelles. C'est que dans la structure imaginaire, la toute-puissance de l'Autre permet d'inscrire la sienne comme provisoire, une issue narcissiquement favorable étant possible par meurtre ou par séduction, comme nous venons de le voir.

Devenir adulte, c'est d'abord prendre acte que le Père n'est ni un réel, ni une toute-puissance imaginaire mais une structure de langage portée par un être qui a intégré correctement sa finitude.

Dès lors le Père n'a pas la possibilité de m'arracher à l'humanité mais il m'inscrit dans l'ordre du pacte. *Sa fonction essentielle consiste ici à me donner un nom* (et ce terme a toutes les consonances bibliques), nom qui me permet de me repérer *comme unique* dans la temporalité de la succession des générations et des faits mais aussi dans l'espace peuplé d'êtres et de choses. *Autrement dit, dans le pacte symbolique, je reçois le nom du Père au lieu de le construire moi-même comme à Babel.*

C'est en posant le Père dans la finitude (castration symbolique) que je peux, acceptant la mienne propre, m'inscrire dans les possibles du monde et de la culture, en homme et non en candidat à un statut surhumain.

2. On insiste toujours sur le fait que l'incarnation a changé le statut de l'homme devant Dieu, ce qui est évident. *Mais je crois qu'elle a d'abord changé le statut de Dieu devant l'homme*. Ce qu'il en est de son *ad intra* (ou de la *theologia*) ne relevant d'aucun savoir possible, son *ad extra* (ou *oikonomia*) devient radicalement nouveau : *il ne se donne plus à connaître comme une puissance infinie mais comme une*

²⁶⁷ I Corinthiens 1.

²⁶⁸ Cf. « Controverse de Heidelberg », *Oeuvres* II.

²⁶⁹ On sait comment Descartes définissait cette idole *dont il avait besoin* pour faire tenir son système : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immobile, indépendante, toute-puissante, et par laquelle toutes les choses qui sont... ont été créées et produites ». (*Méditations*, Paris, U.G.E. 1965, p 165).

structure de Parole prononcée en finitude, dans la croix de son Christ certes²⁷⁰, mais dans ces autres lieux de finitude que sont la foi, les Écritures, le sacrement, etc. La « gloire de Dieu » subsiste (et ce terme désigne le poids de quelqu'un, son identité en quelque sorte) mais Jean nous la donne à la lire dans la croix du Fils et non dans l'infinitude d'une entité divine.

C'est là et pas ailleurs que Dieu se nomme Père, et Père adoptif, c'est-à-dire que sa paternité est essentiellement acte de parole et non de réel ou d'imaginaire. La paternité de Dieu n'est pas liée à un acte créateur mais à une démarche rédemptrice totalement incluse dans sa face de finitude qu'il tourne vers nous dans le Christ.

3. C'est pour cela que Luther, après Paul et Jean, ne peut poser le salut que *sola fide*²⁷¹. Le salut c'est quand, dans la *fides Christi*, une parole m'appelle « fils » et quand, dans le même lieu, une autre parole répond « Abba, Père ».

Cette paternité pose un fils dans la radicale gratuité de la foi et non aux termes d'un parcours éthique ou religieux sélectif; inversement, le fils produit des actes de reconnaissance, non pour séduire un Père imaginaire mais comme retour aussi gratuit que fut son adoption. Cette filiation adoptive ne renvoie pas le fidèle à un arrachement de son être mais au contraire à l'humanité authentique : une liberté humaine, une fidélité humaine, une vie humaine, qui intègrent un statut de finitude, en dialogue avec un Père qui ne parle qu'à partir de sa propre face de finitude tournée vers nous en Christ.

Autrement dit, face à un homme qui était désir d'être « comme des dieux », Dieu se fait homme pour que l'homme devienne homme et non Dieu.

4. Dès lors, tout ce qui est de l'ordre de la fuite imaginaire n'a plus sens : Dieu ne peut plus être le détour de mon désir narcissisé. En Christ il ne peut m'offrir ni avoir, ni pouvoir, ni savoir absolu mais bien plutôt un nom permettant de me repérer comme unique devant lui, les hommes et les choses.

La paternité symbolique me donne donc une identité, ce qui économise l'effort de me la construire contre les hommes et contre la création : Dieu peut alors être Père marqué par la finitude de son Christ, je peux alors m'accepter comme être humain et non comme candidat à la divinité, les Autres peuvent alors devenir frères et non concurrents ou alliés, le monde peut alors devenir création et non lieu de ma réalisation imaginaire.

5. Il n'y a de paternité humaine non pathogène que dans l'inscription de ce Père dans la finitude; inversement, il n'y a de filialité humaine non névrotique que dans l'acceptation de cette finitude paternelle et filiale.

Il n'y a de paternité divine non idolâtre que dans l'inscription de Dieu dans la croix de son Fils. Inversement, il n'y a d'homme chrétien non-névrotique que dans l'inscription de la foi, de la piété, de l'éthique et de la théologie dans les limites et la médiation du Christ et des *indumenta Christi*.

Le Père et l'Esprit ne sont plus connus comme entités imaginaires mais comme les Autres du Christ, Autres sans lesquels Jésus ne serait qu'un héros moral et religieux. La trinité n'est pas confessée par l'Église au-delà de l'*ad extra Dei* : de cet Ailleurs de alliance, elle ne nie rien ni ne confesse rien. Celui-ci est le domaine de ce que l'épistémologie contemporaine appelle l'*indécidable*; franchir cette limite que pose l'autonomination de Dieu comme Père en Christ, c'est se condamner à ne dialoguer qu'avec ses propres projections²⁷².

²⁷⁰ Finitude et croix dont la résurrection n'est pas la dénégation mais l'éternisation pour tous les temps et tous les lieux. C'est le lieu de dire l'ambiguïté du qualificatif de *pantocrator* contenu dans le symbole conciliaire et dont la traduction par *omnipotens* à dénaturé le sens. La paternité liée à la toute-puissance est celle qui se construit dans la névrose; dans la Bible, Dieu n'est Père que par son inscription dans la finitude de son Christ, et donc dans une *impuissance non feinte*. Je pense que la relation paternité-toute-puissance inscrite dans le Credo n'est plus tenable étant donné l'évolution du champ sémantique de ce terme.

²⁷¹ Je rappelle que pour Luther, la *fides* est de l'ordre de la rencontre incluant des échanges de paroles de reconnaissance et non, comme chez Thomas, de l'ordre d'une adhésion.

²⁷² Je n'ai fait que résumer mon étude *La paternité de Dieu, libération ou névrose*, Montpellier, numéro spécial d'*Études théologiques et religieuses*, 1980. J'ai essayé d'en tirer les conséquences éthiques dans *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, 1983 et les retombées dans la pratique de la cure d'âme dans *Le dialogue pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1986.

POURQUOI LA SOUFFRANCE SI DIEU EXISTE ?

Pourquoi ? Question lancinante que les hommes se posent depuis qu'ils existent, qu'ils croient ou qu'ils ne croient pas en Dieu ! Question qui a traversé les siècles et qui dort en chacun de nous jusqu'à ce que, brusquement, elle se réveille sous le coup de l'épreuve, quand la souffrance et la mort cessent d'être des problèmes théoriques pour devenir des réalités d'existence parce qu'elles nous frappent dans notre chair et, plus encore, dans celle de ceux qui nous sont proches.

LA QUESTION

Ne nous hâtons pas d'évacuer cette douloureuse interrogation par des réponses faciles qui peuvent éblouir au moment où elles sont prononcées à froid mais qui, l'épreuve venant, s'avèrent ne pas tenir la distance. Cheminons quelques instants encore avec la mère qui perd son enfant, avec l'homme, jeune encore, qui se retrouve lourdement handicapé après un accident dont il ne porte en rien la responsabilité, avec des populations entières victimes de la famine, d'une épidémie ou d'un génocide organisé. *Pourquoi ?*

1. Pour prendre un exemple, ce cri a été poussé, vous vous en doutez, par les juifs déportés dans les camps de la mort, aux portes des chambres à gaz. Nous n'en saurions jamais rien si les survivants n'avaient pas répercuté la question jusqu'aux limites, les faisant quelques fois basculer dans le refus de croire encore en ce Dieu qu'ils avaient tant adoré.

Elie Wiesel, le célèbre romancier juif, échappé par miracle d'un de ces camps de la mort, raconte la scène d'une pendaison d'enfant devant tout le camp rassemblé. Soudain, alors que le petit garçon agonise, quelqu'un murmure derrière lui : « *Où est le Bon Dieu, où est-il ?* ». Peu à peu, se dégageant de son habitude religieuse, l'auteur ose prendre position : « *Pourquoi, mais pourquoi le bénirais-je ? Toutes mes fibres se révoltaient. Parce qu'il avait fait brûler des milliers d'enfants dans ses fosses ? Parce qu'il faisait fonctionner six crématoires jours et nuits, les jours de sabbat et les jours de fête ? Parce que dans sa grande puissance il avait créé Auschwitz, Birkenau, Buna et tant d'usines à mort ?* ». Sa conclusion provisoire : « *Moi j'avais cessé de prier [...] Je n'avais pas renié son existence mais je doutais de sa justice absolue* ».

Dans une autre de ses œuvres, *Le procès de Shamgorod*, le même Elie Wiesel décrit un lendemain de violence antijuive, dans un pays de l'Est, violence au cours de laquelle l'extermination fut à peu près générale. Écoutons quelques phrases de ce texte : « *J'ai l'intention d'inculper Dieu de meurtre car il assassine son peuple et la loi qu'il lui a confiée du haut du mont Sinai [...] Moi, Berish, tavernier juif de Shamgorod, j'accuse le maître de l'univers d'hostilité, de cruauté, d'indifférence... Ou bien il n'aime pas son peuple élu ou bien il s'en moque. Ce qui est sûr, c'est que notre sort n'a pas l'air de le préoccuper... De deux choses l'une : ou bien il sait ce qui nous arrive, ou bien il l'ignore. Dans les deux cas, euh, dans les deux cas il est coupable* ».

2. Moins dramatique en apparence, nous trouvons la même question dans le célèbre roman d'Albert Camus, *La peste* : l'auteur met en scène la ville d'Oran, coupée du monde par un cordon sanitaire car la peste fait rage dans ses murs. Les gens ont soif de savoir pourquoi ce désastre; aussi le dimanche se rendent-ils à l'Église où le jésuite Paneloux prononce le sermon. Le malheur n'est pas encore assez grand et l'homme d'Église fait un sermon désastreux : devant les pourquoi lancinants, il ne cherche pas tant à consoler ses frères qu'à sauver Dieu de toute accusation possible. Son explication est fort simple : par la peste, Dieu appelle les gens qui l'avaient oublié à se repentir et à retrouver le sens de son service. Ainsi Dieu se servirait du mal pour provoquer un bien ?

Quelques temps après, le fléau atteignant une intensité non encore égalée, l'auteur nous fait assister à la souffrance puis à la mort d'un enfant. Le jésuite l'assiste jusqu'à son entrée dans la mort. À cet instant, Rieux, le porte-parole de l'auteur dans le roman, se tourne vers le prêtre et lui dit dans un mouvement de colère : « *Ah ! Celui-là au moins était innocent, vous le savez bien [...] Je me refuserais jusqu'à la mort d'aimer cette création où les enfants sont torturés* ».

À quelques jours de là, le Jésuite prêche encore dans l'Église; mais cette fois-ci, il avait vu de trop près la souffrance pour donner des recettes faciles : il avoua son incapacité à tout comprendre et à tous expliquer; il invita ses fidèles à garder la foi malgré l'incompréhensible souffrance de l'enfant dont ils avaient été les témoins.

3. Mais peut-être avez-vous remarqué que ces « pourquoi » font partie intégrante de la Bible. Les auteurs sacrés eux non plus ne comprennent pas toujours; alors ils osent faire monter vers Dieu de grands points d'interrogation insistants.

Écoutons l'auteur du Psaume 44 :

*Tous ces malheurs nous arrivent sans que nous t'ayons oublié
Sans que nous ayons violé ton alliance*

[...]

Pourquoi caches-tu ta face ?

Pourquoi oublies-tu notre misère et notre oppression ?

L'auteur du psaume 22, devenant la proie de ses adversaires à cause de la probable dysenterie qui l'affaiblit, s'écrie :

Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ?

Pourquoi t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter ma plainte ?

Mon Dieu je crie le jour et tu ne réponds pas,

La nuit, et je ne trouve pas le repos !

La liste est longue de ces textes et je pourrais en citer encore beaucoup. Mais nous savons que tous ces pourquoi culminent dans celui prononcé à bout de souffle sur la croix. Rassemblant toute la détresse humaine dans sa propre existence et dans sa propre mort, frappé dans sa chair et dans son âme au-delà du supportable, le Christ crucifié trouve encore la force de prêter ses lèvres à tous les désespérés du monde et prononce à l'adresse de son Père le fameux : « *Éli, Éli, lama sabachthani* », ce qui signifie : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné* ».

Ainsi la Bible elle-même, par la voix de ses témoins posent les mêmes questions que nous et demande des comptes pour la misère, pour la souffrance et pour la mort.

LES FAUSSES RÉPONSES

Hélas, face à la détresse des hommes, beaucoup de trop réponses ont été faites qui fuyaient dans la spéculation abstraite et qui n'avaient comme projet que de défendre maladroitement l'innocence de Dieu. Nous ne les connaissons que trop bien; mais déjà les auteurs bibliques les connaissaient aussi qui les dénonçaient :

1. Vous connaissez l'histoire de Job, affligé par la mort de ses enfants, atteint lui-même d'une maladie insupportable. Or voici que trois de ses amis viennent le voir, et chacun y va de sa petite explication :

— Le premier lui dit en substance : tu as dû commettre un grand péché et te voilà puni ! Repens-toi et peut-être Dieu prendra-t-il pitié de toi et de rétablira-t-il dans ta santé !

— Le second étend l'explication : si ce n'est toi qui a péché, peut-être est-ce les tiens, tes parents ou tes enfants ! Repens-toi et Dieu te délivrera.

— Le troisième est plus philosophe : les chemins de Dieu sont mystérieux; on ne peut pas les connaître. Le jour où tu les comprendras, tu verras qu'il fait toutes choses pour un bien final certain mais encore incompréhensible pour nous.

Insupportables réponses sans cesse répétées encore aujourd'hui aux malades, aux endeuillés, aux accablés; souvent de bonne foi et avec les meilleures intentions du monde !

Ainsi Dieu mettrait-il en œuvre un mal pour un bien futur, comme un médecin qui inoculerait une maladie grave à son fils pour pouvoir mettre au point un vaccin qui en sauverait d'autres ! Dieu serait-il plus méchant que les hommes ?

On sait comment le Dieu de la Bible se fâche avec les trois amis de Job et rejette ces fausses consolations qui aggravent la souffrance au lieu de la soulager.

2. Jésus lui-même s'est un jour trouvé en face de telles interprétations (Jean 9). Cheminant avec ses disciples, ils croisent un aveugle de naissance qui sans doute mendiait sa pitance. Ses disciples lui font alors cette question stupide : « *Qui a péché pour qu'il soit né aveugle : lui ou ses parents* ».

La question est stupide, disais-je, elle est même méchante; en fait, elle repose sur cette croyance que Dieu peut se servir du mal ou de la maladie pour punir une faute ! Pire, qu'il peut frapper un enfant pour punir la faute des parents !

Le Christ répond vite pour faire cesser ces stupéfiantes interprétations : « *Ni lui ni ses parents. Toutefois, maintenant, les œuvres de Dieu vont se manifester en lui* ». Et il guérit l'aveugle.

Ainsi le Christ refuse tout lien direct entre la faute d'un homme et les malheurs qui l'accablent; a fortiori tout lien entre la faute d'un homme et les malheurs d'un parents ou d'un enfant.

3. Pourtant, tout n'est pas faux dans ces explications populaires; il y a bien un lien entre les désordres du monde et beaucoup de souffrance; mais Dieu n'intervient pas comme le juge qui applique une sentence mais comme un père qui cherche à éviter ce type de désastre. Un autre texte de l'évangile de Luc nous en fournit un exemple (Luc 13) :

Deux faits divers catastrophique secouaient alors la Palestine : d'une part, Pilate, le gouverneur romain, avait fait exécuter des juifs qui célébraient leur culte; d'autre part, une tour en construction s'était

effondré et avait ainsi enseveli un certain nombre d'ouvriers qui travaillaient à sa construction. Jésus répond : « *Pensez-vous que ces galiléens étaient de plus grands pécheurs que tous les autres galiléens pour avoir subi un tel sort ? [...] Et ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour à Siloé, et qu'elle a tuées, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem ? [...] Non je vous le dis* ». Pourtant le Seigneur ajoute : « *Mais si vous ne convertissez pas, vous finirez par tous périr de la même manière* ».

Le texte est intéressant : maladies, accidents, malheurs, violences meurtrières ! Toutes ces choses n'ont pas leurs sources dans le ciel mais dans un désordre général qui s'est installé dans le monde. En ce sens, il y a bien un lien entre ce désordre et nos souffrances et nous sommes tous collectivement invités à redresser cette situation générale. Mais ce que Jésus refuse, c'est qu'il y ait un lien personnel entre une faute particulière et un malheur personnel, comme si un Dieu vengeur se servait du mal pour punir le péché. Il y a bien un lien entre la folie de la vitesse et de l'alcool et les accidents de la route; mais le désordre étant mis, il frappe de manière aveugle, l'imprudent comme le prudent. Il y a bien un lien entre certaines pollutions de la terre et des maladies précises; mais le désordre étant mis, il frappe au hasard des rencontres, et le malade peut ne pas avoir pollué plus qu'un autre alors que de gros pollueurs peuvent être en bonne santé.

Pourquoi chercher dans le ciel ce qui a largement, même si ce n'est pas totalement, son explication sur la terre. Quand un chauffard écrase un enfant, pourquoi dire résigné : « *C'est la volonté de Dieu* » alors même que nous savons bien que c'est la bêtise humaine ?

Oui, pourquoi avons-nous besoin de chercher des explications dans le ciel ? Pourquoi nos pourquoi s'adressent-ils à Dieu comme s'il était la cause de la souffrance ? Cette question pourrait ne pas être si innocente que ça car elle pourrait bien révéler que, malgré le Christ et malgré l'Évangile, nous continuons à nous faire une idée magique de Dieu. Venons-y quelques instants.

LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST ET LA SOUFFRANCE

Alors même que nous ne savons que trop bien que le secret de nos souffrances, nous persistons à en chercher la cause dans le ciel parce que nous n'arrivons pas à nous passer de ce sentiment de toute-puissance qui nous habite depuis l'enfance. C'est pourquoi nous projetons dans ce même ciel un Dieu tout-puissant qui n'a rien à voir avec le Dieu de l'Évangile.

1. Tout ce que nous devons savoir de Dieu est manifesté par le Christ. Avons-nous déjà vu le Christ rendre malade, rendre fou, faire mourir ? Ne nous est-il pas au contraire décrit comme celui qui vient combattre la maladie, l'aliénation, la dépression et la mort ? Quand face à un accident horrible, nous disons : « *C'est la volonté de Dieu* », ne sommes-nous pas en train de nous construire un Dieu qui n'a rien à voir avec celui que nous a révélé le Christ ?

Le Dieu manifesté en Christ ne ressemble en rien à un monarque tout-puissant qui siège dans les cieux, qui joue avec les microbes et les lois de la mécanique pour provoquer maladies et accidents. Il est un Dieu qui a quitté son trône, qui est devenu faiblesse, faim, soif, maladie, agonie et mort pour accompagner les hommes et être présent dans leurs vies. C'est au pied de la croix qu'il faut déchiffrer qui est Dieu et non dans notre imagination et dans les livres de philosophie.

2. La réponse de l'Évangile à la souffrance me semble donc se situer à 4 niveaux :

2.1. Sur un plan général, nous l'avons vu tout à l'heure dans la parole de Jésus sur l'accident de la tour de Siloé, l'Évangile nous aide à ouvrir les yeux pour que nous déchiffrions le désordre qu'introduit dans le monde le fait de vivre séparé de Dieu : course à la puissance, à la consommation, à la vitesse, au suicide de la drogue ou de la boisson, à la production effrénée, etc. Autant de désordres qui provoquent un amas de souffrance qui retombe au hasard quelques fois, sur ceux qui le provoquent de l'autre.

Un appel donc : convertissez-vous afin de diminuer la masse de désordre et donc ses conséquences désastreuses.

2.2. Quand le malheur frappe et que la souffrance nous étirent, l'Évangile nous annonce une présence : je viens avec toi, je chemine avec toi, j'agonise avec toi, je meurs avec toi. Tes cris de désespoirs, je les ai déjà prononcés pour toi sur la croix du vendredi-saint; aujourd'hui, je veux briser ta solitude et venir crier avec toi notre détresse commune.

« *Où est Dieu ?* » demandé un juif désespéré devant le petit garçon pendu dans un camp de la mort par les brutes nazies. Dieu était avec ce garçon, il était ce garçon car il est toujours le crucifié avec tous les crucifiés. L'Évangile, ce n'est pas la fin de la souffrance mais c'est la fin de la solitude dans la détresse que provoque ce monde.

2.3. L'Évangile permet de donner un sens à la souffrance qui n'en a aucune car, en elle-même, elle ne peut être que le scandale. Devenu mon compagnon de misère, le Christ peut faire que la souffrance cesse d'être inutile, qu'elle devienne l'occasion de revoir ma vie, de la recentrer, de la réorganiser dans une plus grande harmonie et donc vers une plus grande fécondité.

2.4. L'Évangile enfin est le lieu où retentit une parole d'espérance : ce monde n'est pas éternel; Christ a déjà vaincu la mort le jour de Pâques. Le dernier livre du Nouveau Testament, l'Apocalypse, se termine par cette page magnifique qui brise le mur qui transformait nos routes en impasses, qui ouvre une perspective infinie en dégageant la ligne d'horizon : « *Puis je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre [...] Et j'entendis une voix forte qui disait : voici l'habitation de Dieu avec les hommes ! Il habitera avec eux et ils seront son peuple [...] Il essuiera toute larme de leurs yeux et la mort ne sera plus, ni cri, ni douleurs, car les premières choses auront disparues [...] Voici je fais toutes choses nouvelles* ». (Apocalypse 21/3 ss).