

DÉGAGEMENTS

À la suite de la lecture de *I Corinthiens VII* viennent maintenant des dégagements. Conformément à son usage dans notre langue, nous entendons donner à ce terme une double signification.

Dégager, c'est faire sortir quelque chose d'autre chose, c'est extraire. Ce qui est dégagé était donc virtuellement présent déjà, ici dans la lecture, et même dans le texte, mais ne s'en dégageait pas encore. Le dégagement est donc une libération. Mais, en même temps, c'est la lecture elle-même et le texte qui dégagent activement ce qui était en eux, comme on dit qu'un parfum dégage une odeur. C'est de la lecture et du texte qu'émane ce qui provient d'eux et s'en affranchit.

En cela, du reste, se prolonge un mouvement qui était déjà celui de la lecture et du texte lui-même. Car la lecture consistait déjà en un dégagement de celui-ci, au double sens qu'on vient de rappeler. Quant au texte, il était lui-même, d'emblée, tout autre chose qu'une chose ! Mais maintenant, assurément, nous faisons un pas nouveau encore. En nous souvenant que nous avons lu et de ce que nous avons lu, nous acceptons que le texte et sa lecture elle-même soient en quelque sorte happés, comme par une aspiration, par le présent et, surtout, par l'avenir qui leur arrive aujourd'hui.

Prétendra-t-on alors qu'on impose au texte, comme en surimpression, un sens qu'il n'avait pas ? Mais qu'est-ce donc, pour un texte, qu'avoir un sens, si le sens se dégage, s'échappe toujours de lui ? Ce n'est certainement pas posséder ce sens comme une prison peut détenir quelqu'un. Avoir un sens, pour un texte, c'est l'exposer à qui le délivrera, c'est, à la limite, le perdre pour qu'il ne soit pas détruit, pour qu'il vive.

C'est ainsi que nous procéderons ici à des dégagements. On entendra donc encore en eux la lecture qu'on a faite. Ils en sont la suite. Mais on s'éloignera d'elle aussi, non qu'on l'oublie mais parce qu'on veut qu'elle porte des fruits.

N'est-ce pas une façon de reconnaître qu'un texte, à la façon d'un poème, n'est riche que de son avenir ?

SINGULIÈREMENT, UNIVERSELLEMENT HUMAIN

AU NOM DE DIEU

*Lorsque même une rose peut-être a sa pareille,  
dis-moi comment la multitude fait de chacun l'élue  
incomparable.*

Chacun de nous est soit un homme soit une femme. Mais, dans la reconnaissance de l'humanité de l'être humain, de tout être humain, quelle place tient la différence sexuelle ?

Dans le rapport de l'homme et de la femme comment pourrait-on méconnaître la différence des sexes ? Elle les particularise. Elle les assigne à un ensemble, celui des hommes ou celui des femmes. Mais ne confondons pas particularité et singularité. Soyons attentifs à *chacun*, homme ou femme, indépendamment du sexe auquel il appartient. En effet, un être est humain d'être singulier et chacun ne reçoit pas son identité de son appartenance à un ensemble, quel qu'il soit, si naturel qu'apparaisse cet ensemble, tel le sexe par exemple. Notre identité nous vient de la reconnaissance par autrui de notre singularité. Quant au sexe, lui, comme tout ensemble, il particularise. Il ne peut donc pas de lui-même singulariser. Car le singulier ne procède d'aucune appartenance, il ne fait nombre avec rien qui lui ressemblerait ou dont il se distinguerait, il est étranger à l'appartenance, on ne peut même pas dire de lui qu'il constitue un ordre, celui de la singularité.

Ajoutons aussitôt que la reconnaissance de la singularité n'est humaine que d'être mutuelle. En effet, nul ne s'attribue à lui-même sa singularité. Chacun la reçoit comme un don, qui lui vient de l'autre, des autres, et il ne peut pas la recevoir pour lui s'il ne la donne pas à l'autre, aux autres. Nous advenons ensemble à la singularité. Car elle n'est pas une propriété qui serait attachée à l'individu comme un caractère. Elle arrive dans une histoire. Or, dans cette histoire, nul n'a de privilège par rapport à un autre pour accorder ou refuser le don de la singularité. Nous sommes tous universellement appelés à nous regarder les uns les autres comme des personnes uniques et à former une communauté dans laquelle les individus non seulement ne sont pas interchangeables mais sont, littéralement, singuliers, chacun étant sans pareil.

Ainsi, alors que la différence des sexes peut être tenue pour une donnée naturelle, la singularité de chacun ne va-t-elle pas de soi. Elle vient ou ne vient pas. Si elle vient, même si nous ne pouvons pas assigner une date à son avènement, nous en héritons. Nous pouvons négliger ou même mépriser l'héritage qui nous est transmis. La singularité est donc précaire, voire menacée, parce qu'elle ne se sépare pas d'une reconnaissance qui n'est jamais assurée. L'une et l'autre sont un événement, non pas un fait brut, elles sont inséparables d'une histoire et de ses aléas.

Or, puisque la singularité survient comme un événement entre l'un et l'autre, et aussi, universellement, entre tous les uns et tous les autres, quelque chose doit se produire qui sans cesse les fasse se rencontrer et s'unir de façon nouvelle. En effet, ils ne pourront pas se satisfaire de s'être rencontrés et de s'être unis une fois pour toutes. Leur fidélité ou la constance de leur union est, elle aussi, historique, elle ne peut pas être vécue comme une nature, que celle-ci soit regardée comme originelle ou comme acquise.

Ils devront donc advenir ensemble dans le temps. C'est en lui, dans sa variété mouvante, que nous faisons l'expérience de notre lien les uns aux autres. C'est en lui surtout que nous faisons l'expérience de manquer l'un de l'autre, les uns des autres, et aussi de supprimer sans cesse ce manque. L'avènement et le maintien de la singularité sont à ce prix. Ils ne se produisent pas si, dans le temps, l'absence, interminablement, ne succède à la présence. La permanence exclusive d'une seule de ces deux expériences, à l'exclusion de l'autre, serait fatale à la singularité parce qu'elle mettrait un terme au désir. Or, les humains n'existent ensemble, d'une singularité mutuellement reconnue, que de se désirer. Où l'on peut observer, en passant, que le désir, s'il est de lui-même un fait de nature, devient humain quand il est à l'oeuvre dans une histoire dont il permet la permanente innovation.

Telle est la condition imposée à l'être humain, si du moins il consent à se maintenir dans son humanité. Nul doute, redisons-le, qu'elle ne puisse être remplie par le couple que forment ensemble deux êtres sexuellement différents, un homme et une femme. Mais ce battement de présence et d'absence est d'abord typique de l'existence même de l'être humain, de tout être humain. Il ne dépend pas de la différence des sexes. C'est lui qui sauvegarde l'humanité de cet être. Le rapport sexuel de l'homme et de la femme fait certes apparaître ce jeu d'absence et de présence. Il ne le crée pas. Celui-ci peut s'exercer en dehors d'un tel rapport. Il est constitutif de l'humanité même de l'être humain. Ce n'est pas la sexualité qui fait l'humanité, même s'il n'y a pas d'humanité sans sexualité ni sans différence des sexes.

Ainsi l'être humain est-il engagé dans une alliance qui, moyennant absence et présence *de l'autre et à l'autre* que soi, entretient et sauve l'humanité de chacun. Mais il apprend aussi que cette alliance ne dépend pas, comme d'une condition inéluctable, de la sexualité. Car l'être humain, en tant que tel, qu'il soit homme ou qu'il soit femme, ne touche à aucune limite, il est ouvert. Or, par sa sexualité, s'il n'est pas fermé sur soi, du moins est-il coupé du sexe auquel il n'appartient pas. En revanche, on peut dire de l'être humain, comme on voudra, soit que, du fait de la singularité de chacun, il n'y a rien ni personne qui lui ressemble, soit qu'au-delà de ce qu'il est, il y a l'infini. Les deux propositions dirigent notre pensée dans le même sens. Elles disent encore qu'il n'y a d'humanité que singulière.

Entre le singulier et l'infini il y a donc un lien très étroit. En effet, l'infini nous détourne de jamais confondre le singulier avec le particulier, comme s'il avait une limite, comme s'il était une *part*, et, quant à lui, le singulier nous empêche de réduire l'infini à un mouvement qui ne s'achève jamais. Le terme, positif, de singulier, nous laisse pressentir que l'infini ne désigne pas seulement l'absence de limite.

S'il en est ainsi, pourquoi alors le nom de Dieu ne signifierait-il pas pour nous la coïncidence, affirmée dans le cas de l'humanité, de l'infini et du singulier ? Dieu, en effet, n'est pas le nom de quelqu'un. Il n'est pas non plus le nom de personne. Si nous y consentons, par ce nom de Dieu nous pouvons donc convenir que nous déclarons la singularité de chacun et de tous. Ainsi, au nom de Dieu, la singularité de tout être humain devient-elle universelle.

Résumons-nous et concluons.

Nous avons demandé si, à partir du fait de la différence sexuelle, nous pouvions découvrir l'humanité de l'être humain. Nous avons reconnu que cette différence ne nous disait rien sur cette humanité. En effet, elle nous arrêta à une considération de l'humain sous l'aspect de la particularité, en tant que chacun appartient à un ensemble, distinct d'un autre, au même sexe, alors que l'humain, n'est tel que par la singularité de chacun, à la différence de ce que nous estimons de tout autre être, vivant ou inanimé. Cette singularité est une ouverture, une liberté, elle est déliée de toute appartenance, qui la restreindrait, bref elle est un autre nom pour dire son infinitude.

Ainsi à partir d'une réflexion sur les conditionnements sous lesquels nous vivons notre humanité, notamment sur le fait de la différence sexuelle, avons-nous été conduits à nous penser à la fois comme singuliers et comme infinis. Or, cette pensée ne se sépare pas d'une pensée de Dieu, si du

moins on veut bien désigner par ce nom l'infiniment singulier ou le singulièrement infini.

Le nom de Dieu n'est prononcé ici ni pour affirmer ni, encore moins, pour nier son existence. La question de l'existence de Dieu n'est pas en cause. Il s'agit ici de la signification que prend ce nom pour qui tente de comprendre l'avènement de l'être humain à son humanité. Or, dans la compréhension d'un tel avènement, le nom de Dieu signifie, toujours singulièrement, hors de toute comparaison possible, à la fois et inséparablement, l'ouverture et l'alliance, l'infini et l'union.

Clamart, le 31 janvier 2006

LA FOI D' ALLIANCE

*Qui donc a délivré l'oasis du sommeil ? La saveur du fruit manque délicieusement à la bouche qui le dévore.*

Tout se passe comme si l'existence humaine était dans un état qui ne peut pas se manifester d'une seule et unique façon. Pour faire apparaître cet état, deux conditions sociales semblent privilégiées, le mariage et aussi bien le non mariage ou, plus exactement la relation qui rapporte l'une à l'autre ces deux conditions socialement instituées.

Le mariage manifeste que l'humanité est dans un état d'alliance. Ce dernier terme est retenu ici parce que les êtres humains apparaissent toujours liés les uns aux autres de diverses façons. Mais le mariage n'est jamais que la figure la plus communément répandue de l'alliance. Car il en existe d'autres. Or, toutes, quelles qu'elles soient, ne peuvent, semble-t-il, se comprendre que si, radicalement, l'être de l'humanité est conçu en lui-même, indépendamment de ses manifestations concrètes dans l'histoire, sur le mode d'une alliance. Ce mode désigne en effet l'état typique de l'existence humaine.

On a cependant de la peine à accepter cette dernière vérité. Aussi bien la portée de cet état d'alliance est-elle souvent méconnue. En effet, on se contente fréquemment, à la manière des sociologues, d'observer, de décrire, de raconter ou encore d'expliquer, voire de régler, la formation ou la rupture des divers liens dans lesquels nous sommes pris empiriquement. Mais on ne va guère plus loin. D'où l'intérêt que présente pour la réflexion une condition de vie qui, à première vue du moins, semble échapper à la liaison qui fait l'humanité même. Le non mariage, sous quelque aspect qu'il se présente, est la figure propre de cette exception.

Mais il ne faut pas se tromper sur la signification de cette figure. En effet, quoi qu'on puisse penser d'abord, les non mariés ne représentent une exception que par rapport à la norme socialement instituée du mariage : ils ne sont pas pour autant étrangers à l'humanité, c'est trop clair ! Car nul d'entre nous n'est hors alliance. Quand nous formons le concept de celle-ci, nous ne sommes pas placés devant elle comme devant un objet que nous pourrions choisir ou écarter. Nous dégageons alors, pour la considérer en elle-même, la situation imprescriptible à laquelle nous appartenons tous.

Aussi bien la condition des non mariés ne doit-elle pas nous induire à conclure qu'il y aurait autre chose et mieux que l'alliance pour caractériser l'existence humaine. Tout au contraire, ils nous rappellent plutôt, mais à leur façon, qu'il n'y a rien d'autre que l'alliance. Ils font même plus encore, et en cela consiste leur importance tout à fait remarquable : ils nous avertissent que cette alliance ne s'épuise dans aucune figure et, par conséquent, ni dans celle du mariage ni même dans celle du non mariage que, pourtant, ils incarnent et rendent socialement visible.

Pourquoi les non mariés remplissent-ils cette fonction ?

Parce que, en dépit de leur condition, qui ne rend pas sensible l'alliance, comme c'est le cas pour les gens mariés, ils sont des êtres humains. Ils nous détournent donc de penser que l'humanité nous viendrait ou, du moins, s'attesterait par une institution qui consacrerait en quelque sorte une donnée de nature, qui trouverait un étayage dans l'ordre de la vie et, par exemple, dans la différence des sexes. L'humanité, nous ne pouvons pas l'oublier, nous vient de la reconnaissance par chacun de la singularité de tous. Que manque cette reconnaissance, et notre humanité est en péril de disparaître, encore que, si fragiles qu'en soient les réalisations, l'alliance résiste à toutes les dénonciations qu'on en peut faire.

Ainsi donc, par l'indépendance à l'égard de tout lien à laquelle on réduirait volontiers leur condition, les non mariés sont donc, paradoxalement, l'indice ou le témoin qu'une transcendance de l'alliance est partout présente, active, à l'intérieur de toute l'histoire humaine, et que l'alliance ne se confond pas avec ses réalisations empiriques instituées. Mais ils ne font pas plus que pointer dans la direction de cette transcendance. Ils indiquent celle-ci, comme on fait pour une direction, sans la faire voir. Car elle est invisible. Elle n'est pas une chose mais un mouvement, une opération en cours.

La transcendance de l'alliance, la transcendance qu'est l'alliance, est donc immanente à l'existence humaine dans l'histoire. Mais, comme on l'a dit, elle y est oubliée. La raison de cet oubli ne réside pas dans une catastrophe qui aurait anéanti l'alliance : celle-ci court, malgré tous les démentis et toutes les contradictions qu'elle rencontre, tout au long du temps de notre humanité. Mais nous pourrions estimer qu'elle se suffit à elle-même du seul fait qu'elle se réalise en des incarnations multiples et variées, comme si, en se réalisant, elle avait chaque fois atteint sa fin.

La supposition de cette suffisance et de cet achèvement dans une fin, voilà ce que vient mettre en cause et contester toute figure d'humanité qui d'abord paraît faire exception à l'alliance. Elle n'oppose donc pas, en

dépit des apparences, un régime d'humanité, d'où l'alliance serait absente, à un autre, où l'alliance se rencontrerait. Car une telle opposition est impossible, parce que l'alliance est à la racine de toute humanité : elle naît, toujours improbable et toujours renouvelée, dans la reconnaissance par tous de la singularité de chacun, en dépit de tous les reniements que nous pouvons opposer à cette reconnaissance. Mais ce qui peut se réaliser et qui se réalise effectivement, c'est l'enfermement dans l'alliance elle-même, c'est l'alliance comme fermeture. Aussi toute figure de l'exception n'est-elle pas en contradiction avec l'alliance, ne la combat pas : elle vient plutôt à son secours, si l'on peut dire, elle empêche sa confiscation par une façon de vivre déterminée, particulière, exclusive de toute autre, elle la sauve, elle nous invite à la libérer, elle lui rend l'ouverture sans fin qu'elle porte en elle et que nous pouvons toujours méconnaître ou renier.

On peut donc soutenir que les figures de l'exception nous appellent tous non seulement à *vivre dans* nos alliances diverses, toujours particulières, mais encore, et c'est tout autre chose, à *croire en* l'alliance. Car nous pouvons vivre dans nos alliances sans croire en l'alliance elle-même. Mais si nous ne faisons que vivre dans nos alliances, elles ne tarderont pas à nous détruire, parce qu'elles nous enfermeront en elles. Seule la foi que nous aurons en l'alliance, en nous ouvrant au-delà de la particularité de *nos* alliances, nous rendra libres.

L'effet délétère d'une alliance qui serait seulement vécue peut nous surprendre. Il est pourtant fort compréhensible. Il provient de ce que nous estimons souvent n'être en alliance que par commodité, pour échapper à la menace d'une destruction et parce que la solitude nous serait nuisible. L'alliance ne serait que seconde, ancillaire, l'entretien ne serait pas premier. L'humanité serait entrée en alliance un jour, afin de rendre plus facile l'existence en ce monde. Or, si l'on ose dire, l'alliance, toute alliance, mérite mieux que d'être considérée comme un remède ou une servante. Elle est au principe. Nous n'avons même pas à la choisir mais seulement à ne pas nous enclorre dans les réalisations d'elle-même qui se produisent au cours du temps. La foi en l'alliance consiste à reconnaître que c'est elle, l'alliance, qui nous crée humains, et que ce n'est pas nous qui la créons. Tout au plus nous ne faisons qu'y consentir. Or, pour entrer dans cette foi, pour donner ce consentement, point n'est besoin d'occuper telle condition plutôt que telle autre, tel statut social de préférence à tel autre et, par exemple, de se marier plutôt que de ne pas se marier.

On le pressent certainement, c'est par une méditation sur le caractère fondamental et indestructible de l'alliance que peut être approchée, dans une pensée de l'humanité de l'être humain, la question de Dieu. En effet, Dieu n'est pas loin dès qu'on parle de croire ! Mais sans doute s'aperçoit-

on aussi que la foi ici invoquée n'est pas, en rigueur de terme, foi *en* quelqu'un, Dieu par exemple, ni même *en* quelque chose, l'alliance par exemple, comme on pourrait le supposer et comme on l'a affirmé ici même d'abord. Ce n'était là qu'une étape sur le chemin !

Dans la foi dont il est question ici l'alliance est moins un objet auquel on se réfère ou s'attache que la modalité en quoi consiste cette foi elle-même. A vrai dire il ne s'agit pas d'une foi *en* l'alliance mais d'une foi *selon* l'alliance, d'une foi qui allie, de la foi qu'est l'alliance, bref, d'une *foi d'alliance*.

Dans une telle foi l'alliance est l'étoffe dont est faite la foi. Et c'est à partir de notre appartenance à une telle foi d'alliance que se produisent et, si l'on peut dire, se situent et s'ordonnent tous les objets en lesquels nous pouvons croire, à commencer par Dieu lui-même et aussi l'être humain. Oui, Dieu lui-même. Car si Dieu, lui aussi, lui d'abord, n'était pas en alliance avec nous et nous avec lui, serait-il encore notre Dieu, le Dieu de l'être humain qui, lui, n'existe que de l'alliance ?

Tous les objets que nous pouvons concevoir et former sont ainsi la métaphore interminable, variée, tour à tour répétitive ou inventive, de cette foi d'alliance, ils la déplacent dans le champ du savoir et de l'action ou encore dans celui de la foi, celle-ci étant comprise maintenant en son sens religieux. La réalité de ces objets n'est pas pour autant inconsistante et elle n'est pas non plus imaginaire. A vrai dire, cette réalité n'est ni faible ni forte et elle ne reproduit rien, à la façon d'une représentation ou d'une image. Elle est symbolique, au sens le plus précis de ce terme, dans lequel s'entend encore le geste de la rencontre et de l'accord par lequel il y a alliance. Elle nous allie les uns aux autres, dans la paix comme dans la guerre.

Mais il est difficile de ne pas parler de cette foi d'alliance négativement ou sur le mode de la privation. On est volontiers porté, en effet, à déclarer que, quoi qu'on dise et quelque précaution qu'on prenne, elle *n'est qu'une foi sans objet*. De là à prétendre qu'elle exalte l'autarcie du sujet, des sujets qu'elle réunit, il n'y a qu'un pas. Il est vite franchi. Et l'on soutiendra alors que cette foi d'alliance, bien loin d'être ouverte et de nous ouvrir infiniment, ressemble plutôt à une prison. Nous serions à l'étroit en elle.

On n'évitera un tel contresens et une telle dérive qu'en vérifiant toujours avec rigueur le bon aloi d'une telle foi. On s'assurera de celui-ci d'après les élargissements effectifs qu'elle suscite inlassablement en ceux qui s'abandonnent à elle et d'après l'insatisfaction qu'elle entretient en

maintenant vive en nous l'inquiétude du cœur. Que pouvons-nous faire de plus, que pouvons-nous faire d'autre ?

L'arbre se reconnaît à ses fruits !

Soit, répondra-t-on. Mais qui juge de la saveur d'un fruit ?

Ceux qui le goûtent !

Il reste que nous pouvons continuer à nous demander pourquoi tout se passe comme si la vérité de l'existence humaine n'apparaissait que dans la relation entre deux figures sociales qui, à première vue, s'opposent. Qu'est-ce qui se dit dans la différence entre une institution comme le mariage et le non mariage, qui n'est pas une institution ? Plus fondamentalement encore, au plus près de notre condition de vivant, qu'apprenons-nous d'une humanité dans l'histoire de laquelle, indépendamment même de toute institution, l'alliance s'exprime dans la rencontre sexuelle et *aussi* dans l'absence et même dans l'abstention de cette rencontre ?

Si ces questions demeurent, c'est sans doute parce que nous n'avons rien fait de plus que les éclairer un peu en évoquant, comme nous l'avons fait, la foi d'alliance. Celle-ci, en effet, pour apparaître, pour se présenter à nous, si l'on peut dire, a besoin de nous venir par le contraste, le contraste plus que la contradiction, entre des figures sociales qui s'opposent. Car c'est elle, la foi d'alliance, qui s'annonce dans ce contraste mais à sa manière, faiblement, sans l'éblouissement de l'évidence qui aveugle, à la façon d'une lumière qui clignote, en sollicitant de nous que nous croyions en elle, bref, en nous invitant encore à de la foi ! Ainsi ne sortons-nous pas de la foi et il peut sembler que nous sommes au rouet. Et, pourtant, nous jugeons et nous expérimentons que nous ne sommes pas dans une geôle !

Clamart, 4 février - 17 mars 2006

FRATERNELLEMENT

*Il était « l'un de nous »*

Joseph Conrad

La fraternité constitue une communauté entre des personnes. Celles-ci, en humanité du moins, sont liées les unes aux autres par le lien d'une foi mutuelle. Car la nature ne suffit pas à faire des frères ou des sœurs. Dans une même famille, du seul point de vue biologique, des frères et sœurs sont un peu plus que des congénères. En effet, au principe de la fraternité, il y a autre chose que le partage d'une même origine. Cette autre chose est la participation à une même alliance, tissée par la confiance des uns envers les autres. Bref, la fraternité est fondée sur une alliance de foi.

Une foi en quoi ? Une foi en qui ?

En posant de telles questions, on cherche à donner à la foi un objet. Mais la foi qui fait le lien d'une alliance entre des frères a-t-elle un objet ? Plus rigoureusement encore, pouvons-nous l'approcher au plus près de sa vérité en nous interrogeant sur la nature de son objet éventuel ? En procédant ainsi, ne faisons-nous pas de la foi une variante de la connaissance au lieu de la tenir pour ce qui fait se tenir ensemble une même communauté ?

Ainsi donc accordons que la foi unisse. Elle unit les époux entre eux, elle unit aussi entre eux les membres d'une même communion nationale ou religieuse. De ce fait, elle rend frères et sœurs les conjoints sans qu'ils cessent de se conduire comme des époux, et aussi, pour les ressortissants d'une même nation ou pour les adeptes d'une même religion, les fidèles. Par elle la fraternité s'introduit entre ceux qui se rassemblent et qu'on pourrait toujours nommer à bon droit des fidèles, des gens de foi. Or, parce que la foi est inséparable de cette fraternité, il n'est pas possible de chercher ou de trouver à celle-ci un objet qui ferait son office du seul fait qu'il serait connu et nommé. Plus exactement, si on lui en reconnaît un, si par exemple on déclare que la foi a l'amour pour objet, dans un couple, ou la solidarité dans une nation, ou Dieu dans une religion, cet objet sera considéré comme le liant par excellence. On affirmera donc qu'il est en tiers, comme ce qui lie, entre ceux qui sont liés ou, plutôt, alliés. Rien n'empêchera, bien entendu, d'extraire cet objet par la pensée de l'alliance qu'il crée et qu'il maintient. Mais jamais nous ne pourrons l'en abstraire réellement, l'en séparer comme s'il existait en lui-même.. Si nous le faisons, nous porterions atteinte à la vérité même de son être.

Ainsi pouvons-nous comprendre que des unions se forment dans la société sans nécessairement avoir pour principe un objet dont auraient explicitement conscience les personnes qui appartiennent à ces unions. On pourra même aller jusqu'à soutenir que le principe de ces unions serait rendu fragile dans ses effets s'il devait toujours être d'abord reconnu comme un objet de savoir. L'efficace de sa fonction unitive est première : elle ne devra jamais être perdue de vue. Il devient alors objet symbolique, ce qui rapproche et fait qu'on se tient ensemble, qu'on s'entretient, plus que ce qui nous ferait face. On dira peut-être qu'on porte ainsi atteinte à sa subsistance, voire à sa réalité. En fait, on l'accueille vraiment pour ce qu'il est, et c'est tout autre chose !

S'il s'agit de Dieu, objectera-t-on qu'on fait alors de lui une utilité, une fonction, qu'on lui enlève sa gratuité, voire qu'on l'instrumentalise ? La remarque n'est pas sans importance. Elle nous permet d'aller plus loin encore dans la réflexion. On courrait, en effet, les risques qu'on vient d'évoquer si l'on tenait la foi, l'alliance et la fraternité pour des *valeurs* qui se recommandent par le *profit* qu'on en peut tirer, ce profit fût-il, comme on dit, *spirituel*. Mais tout change si ces prétendues valeurs apparaissent étrangères à toute estimation, comme n'ayant littéralement pas de *prix*, gratuites.

A vrai dire, il faut en convenir, l'expérience à laquelle on invite ici se révèle particulièrement difficile à décrire et plus encore à accomplir.

En effet, il peut sembler d'abord, qu'on s'enferme dans la foi, dans l'alliance et dans la fraternité, qu'elles sont comme autant d'enceintes qu'il faudrait briser pour viser, sinon atteindre, une transcendance, parce que leur objet est ailleurs. Et, certes, c'est justement l'opposition entre un dedans et un dehors, que suggère toujours tant soit peu ce concept de transcendance. Or, on n'arrive à se dégager de cette opposition sans perdre ce qu'elle vise maladroitement qu'en acceptant d'être, chacun là où il est, l'un des termes que relie un *avec*, d'appartenir très originairement à une situation d'entretien et, quand il s'agit du nom de Dieu, de pousser l'expérience de cet *avec* à sa plus haute puissance.

Mais il n'est que trop vrai que nous pouvons passer de l'alliance au lien et du lien au nœud et du nœud au garrot et à la lourde chaîne. Nul n'est assuré de s'unir à d'autres librement. Et, pourtant, que serait une union qui ne serait pas un fruit ou une promesse de liberté ? Serait-elle encore une union ? Ainsi sommes-nous appelés non seulement à la foi, à l'alliance et à la fraternité mais encore, et même d'abord, comme on l'a dit, à *croire d'alliance* et selon la fraternité. Alors nous ne connaissons pas, fût-ce obscurément, la foi, l'alliance et la fraternité mais nous consentons à

nous y fier, à nous y livrer, à nous y abandonner comme à l'élément qui fait de nous des humains. Une immense liberté en surgira.

Essayons donc d'ouvrir un chemin qui nous permette d'avancer sur ce terrain épineux.

Nous opposons souvent la fermeture à l'ouverture. Celle-ci n'apparaît alors que comme le terme qui est mis à la fermeture, l'une succédant à l'autre. D'autres fois nous entendons, au contraire, ouverture et fermeture comme des états purs, absolus, sans contraire. Ainsi en est-il, par exemple, quand nous disons de quelqu'un qu'il a un naturel ouvert ou fermé. Mais avec tout cela nous n'avancons guère. Aussi peut-être gagnerait-on à opposer l'ouverture non à la fermeture mais à l'enfermement. En effet, il se peut que, du fait de notre finitude, nous soyons toujours tant soit peu enfermés, contenus comme dans un enclos par toute sorte de barrières. La particularité de chacun, individu ou groupe, l'isole toujours de tous les autres ou, du moins, l'en distingue, comme une partie dans un tout. S'ouvrir ne sera donc jamais que s'entrouvrir, mais à condition d'attribuer à ce dernier verbe une signification bien singulière.

Communément nous appelons entr'ouvert ce qui est à peine ouvert, ouvert, certes, mais un peu seulement ou, encore, ouvert parce que, par exemple, on a écarté l'un de l'autre des bords qui étaient étroitement joints entre eux : on a ouvert donc mais par effraction, souvent par violence. S'entrouvrir est rarement un résultat spontané, venu de l'objet même qu'on déclare entrouvert. Quelqu'un ou quelque chose, le voleur ou le vent, a pressé de toute sa force sur la porte et, s'il *n'a réussi qu'à* l'entrouvrir, c'est que, vraiment, elle était très hermétiquement fermée.

Or, à la différence de tout cela, pourquoi, en jouant sur la ressemblance dans la formation des deux verbes, ne pas entendre *s'entrouvrir* comme une modulation de *s'entretenir* ? Alors le fait de s'entrouvrir peut apparaître comme une des possibilités de notre entretien lui-même, un effet qui vient de *nous*, pas de *moi* ni de *toi* ni de *lui*, de notre alliance, pour la seule raison que nous sommes attenants les uns aux autres, à cause de notre fraternité.

Alors nous ne dirions plus que nous sommes *seulement* entr'ouverts mais toujours *néanmoins* enfermés. Nous accepterions que nos enfermements demeurent, que subsistent nos particularités et, d'autre part, l'ouverture ne viendrait pas à la suite de la fermeture. Pas davantage elle ne règnerait en souveraine. En vérité, nos enfermements ne seraient plus compris seulement comme ce qui nous retient ou nous détient et ainsi, chose impossible, nous priverait de l'alliance qui fait l'humanité même.

Surtout, nous ferions l'expérience que la fraternité, qui nous lie d'alliance, nous ouvre aussi, et pour cette raison même, et sans doute de la seule façon dont les humains peuvent être ouverts. Elle fend la compacité et la solitude qui nous figent et nous solidifient soit en nous-mêmes soit avec d'autres en des solidarités partielles, exposées toujours à devenir partisans. Heureuse fissure ! Faille spirituelle, si l'on veut, plus que mentale, mais très réelle pourtant. Car, enfin, nous ne pouvons tout de même pas supposer que les humains sont ouverts ou même entr'ouverts physiquement, matériellement, comme l'est une porte !

La fraternité nous libère donc, parce qu'elle nous fait nous tenir les uns entre les autres, les uns avec les autres, les uns pour les autres. Dans cet *entre*, dans cet *avec*, dans ce *pour* il n'y a pas de servitude. Mais, certes, la liberté cesse d'apparaître vide. Elle est remplie : nos frères ont des visages, chacun a le sien ! Pourtant, il y a encore et toujours de l'espace disponible. Pour qui ? Pour quoi ? Pour accueillir d'autres frères.

Car la fraternité est universelle, ou elle n'est pas. Les réalisations que l'histoire nous en offre dans des ensembles particuliers ne sont que des ébauches, qui attendent d'être poussées plus loin, ou des retombées, qui n'empêchent pas de nouveaux élans : toujours des expressions d'une fraternité qui caractérise l'être même de l'humanité. Car nous n'avons pas besoin de renoncer à nos fraternités héritées ou acquises pour en créer d'autres, plus étendues, plus profondes. C'est même un signe d'authenticité pour une fraternité particulière que d'être capable d'élargissements qui ne soient ni des dissolutions ni des annexions mais seulement des augmentations d'elle-même non pas nécessairement en nombre mais en qualité.

Clamart, le 5 février 2006

L'INFINI DE L'APPEL

*Il traite partout de l'infini, comme si son esprit était au-dessus, et qu'il en pût comprendre les propriétés, qui est une faute commune à tous ; laquelle j'ai tâché d'éviter avec soin, car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou ce qu'il n'est pas.*

Descartes

Nous excellons à décrire les diverses conditions des uns et des autres dans la société. Ainsi, par exemple, en usant d'ailleurs de critères toujours contestables, pouvons-nous dépeindre la condition de l'homme libre ou celle de l'esclave. Le tableau que nous en faisons est une représentation. D'une certaine façon, nous le voyons.

Il en va tout autrement d'un événement dans lequel nous sommes pris ou refusons d'être pris. Car, à la différence de la condition sociale, que nous pouvons toujours mettre devant nous, en face de nous, pour la regarder, l'événement nous traverse ou nous enveloppe, nous sommes en lui ou il est en nous, et nous pouvons y consentir ou le rejeter. Nous débattons avec lui et nous nous débattons en lui, comme nous ferions avec un courant qui nous soutient et nous emporte sans que nous puissions nous détacher de lui.

Appeler, être appelé est un événement. Ce n'est ni un fait ni une condition. C'est un état. Il ressemble à la condition, notamment parce qu'il a commencé, parce qu'il dure et parce qu'il peut cesser. Comme la condition, l'appel est dans le temps. Qu'est-ce qui n'est pas temporel, sinon temporaire, en humanité ? Mais allez donc décrire l'événement de l'appel ! Tout au plus pourrions-nous relater les circonstances dans lesquelles nous disons avoir entendu *un* appel et lui avoir répondu. Nous pouvons aussi rapporter le contenu de *tel* appel. Mais lui-même, avec

toute la force dont il s'empare de nous, nous ne pouvons pas le représenter. Nous ne pouvons que l'affirmer ou le nier.

Nous pourrions toutefois nous faire reconnaître dans la société par des marques de l'appel. Celles-ci diront, c'est-à-dire montreront aux autres, non l'appel lui-même mais, plus ou moins fidèlement, la position que nous adoptons à son endroit, le cas que nous en faisons. Mais l'affirmation ou la négation de l'appel ne consiste pas dans les signes que nous pouvons en donner à nous-mêmes ou aux autres : elle se produit dans notre écoute et dans notre réponse. Et celles-ci consistent à rester en lui, en le transformant en une pratique, en une certaine façon de d'exister au milieu du monde.

L'appel ne se termine à aucun objet ou, comme on voudra, il se les donne tous, quels qu'ils soient. Il institue un état sans pareil. Il est hors tout classement. Aussi bien est-ce lui encore qui se poursuit, sous une autre forme que l'adresse, dans l'écoute et dans la réponse que nous pouvons donner à celle-ci. Il est immanent à toutes les formes qu'il peut prendre. C'est en elles qu'il se perd ou qu'il se garde !

Disons-nous alors que nous appartenons à l'appel ? Oui, si l'on veut, encore qu'avec cette notion d'appartenance l'appel semble constituer un ensemble, une classe encore. Il vaut donc mieux ne pas s'exprimer de cette façon. Nous oublierions que l'appel se dissémine parmi nous en créant, chaque fois, des singularités. Tout au plus pouvons-nous nous dire ou ne pas nous dire les uns aux autres que nous sommes appelés. Aller plus loin n'est pas possible.

Ainsi donc l'écoute et la réponse existent-elles bien mais, chaque fois, singulièrement. À supposer donc que l'adresse, en quoi consiste initialement l'appel, se prolonge et se complète dans notre écoute et dans notre réponse, celles-ci sont chaque fois incomparables entre elles pour chacun et aussi entre nous. Autant il est vrai que l'écoute et la réponse sont intégrées à l'appel, comme l'adresse mais autrement que lui, et que l'appel, sans elles, n'existerait plus, autant la réalité et l'étoffe dont elles sont faites, leur matière et leur contenu, quel qu'il soit, et déjà la forme qu'elles prennent d'un accord ou d'un refus, par exemple, ne suppriment pas l'événement de l'appel.

En somme, l'appel est là, toujours déjà là, quoi qu'il arrive. Il est là dans l'adresse, qui ne change pas, même si la teneur de l'écoute et de la réponse varie. Si l'adresse, elle, ne varie pas, c'est parce que c'est dans l'adresse que se concentre en quelque sorte le fait pur d'appeler, et aussi, bien qu'il n'y paraisse pas d'emblée, d'être appelé, d'écouter et de répondre.

Pourquoi en est-il ainsi ?

À vrai dire, nous n'avons pu parler comme nous venons de le faire que parce que, telle une grandeur affectée d'un coefficient, nous tenons l'appel pour infini. Aussi pouvons-nous lui donner le nom de Dieu.

On objectera que nous soudons alors Dieu, de quelque manière, avec l'événement de l'appel et que, de ce fait, Dieu cesse d'être pensé comme l'absolu, comme Celui qui n'est lié à quoi ou à qui que ce soit. Sans doute. Mais que fait-on lorsqu'on se déclare convaincu par cette objection ?

On se place alors soi-même en un site qui est censé nous extraire des conditions concrètes, historiques dans lesquelles nous sommes et, bien plus, de l'appel lui-même que nous avons à écouter et auquel nous devons répondre, que nous devons garder comme nous l'aurons décidé ou, plutôt, comme nous le pourrons. Or, un tel déracinement est impossible. En effet, si sous prétexte de conserver à Dieu son caractère d'absolu nous devons nous mettre nous-mêmes entre parenthèses, feindre un Dieu sans nous, est-ce encore de Dieu que nous parlerions ? De toute façon, l'absolu de Dieu, si l'on tient à le sauvegarder, ne serait-il pas lui-même déjà compromis par la seule affirmation que nous ferions de lui ? Car affirmer, c'est relier l'un à l'autre celui qui parle et ce dont il parle.

Nous ne pouvons donc faire comme si l'appel n'intervenait pas dans une humanité qui existe, elle, dans des conditions toujours particulières. L'un y est homme, l'autre y est femme. L'un y est libre, l'autre y est esclave. L'un y pleure, l'autre s'y réjouit. L'un y fait du commerce, l'autre n'en fait pas. L'un y est religieux, l'autre ne l'est pas. Or, quelle que soit sa condition sociale, chacun, plus originellement encore, est *dans* l'appel ou, comme on voudra, *sous* l'appel, tout simplement parce qu'il est humain. Il y a une priorité, nullement temporelle, de l'état d'appel, indépendante de la reconnaissance que nous pouvons en faire. C'est cette priorité que nous honorons en avançant ce nom d'infini ou celui de Dieu même. Et, du coup, nous comprenons que l'appel ne se juxtapose pas à la condition de chacun, comme une autre condition particulière qui viendrait s'y ajouter. Il nous précède moins qu'il n'est inséré en nous, à l'œuvre en nous en tout temps, en tout lieu. Il ne vient ni avant ni après nous. Nous sommes faits, nous sommes créés de cet appel.

Quelle est donc l'œuvre de l'appel ou, comme on voudra, de l'infini ou de Dieu, dans l'humanité ?

Sans supprimer la condition sociale, l'appel introduit en elle la puissance même de la liberté. Il faudrait dire plutôt qu'il introduit la liberté comme puissance infinie ou divine là où règne la servitude et là même ou, socialement parlant, la liberté paraît acquise. Bref, la liberté comme la servitude, dans la société, a besoin d'être libérée. Tout se passe comme si, en l'appelant, quelqu'un faisait don à l'être humain, sans que celui-ci ait rien à payer lui-même, gratuitement, d'une liberté qu'il avait perdue ou dont, en tout cas, il est digne ; Tel est l'effet de l'appel. En procédant ainsi, l'appel se poursuit ou, encore, l'infini ou Dieu Lui-même est à l'oeuvre.

Cela dit, nous ne méditerons jamais assez les suites du geste que nous avons fait en déclarant que Dieu est un autre nom de l'appel et qu'en l'un et l'autre s'exprime l'infini.

Car Dieu est un nom d'être, tandis que l'appel est un nom d'action. Aucun verbe ne peut être dérivé du premier. Il n'en va pas de même pour le second. En persistant dans l'accomplissement d'un tel geste, nous nous engageons donc en quelque manière à passer par l'être, à passer par l'action et par la distinction qu'on peut établir entre l'un et l'autre et à aller plus loin encore, à dépasser leur opposition. C'est là ou, plutôt, c'est alors que nous pourrions atteindre au propre de l'humanité de l'être humain. Comment nommerons-nous cette humanité ? Nous avons le choix. Nous pouvons la dire appelante et, dans le même temps, appelée ou, encore, divine. En tout cas, nous ne pouvons pas la confondre avec quelque une des conditions sociales sans lesquelles pourtant chacun de nous n'existerait pas en ce monde.

Ainsi ces conditions, loin d'être négligées ou traitées pour peu de chose, sont maintenues et même consolidées. Mais aucune d'elle n'apparaît apte à servir de mesure à notre humanité. Non qu'il y ait ailleurs une mesure de celle-ci. Elle est sans mesure, hors mesure, immesurable ou démesurée, comme on voudra. L'infini de l'appel qui nous traverse et nous enveloppe envoie promener toute prétention à la mesure et, pourtant, ne nous anéantit pas. Il nous fonderait plutôt. D'autre part, en donnant à l'infini de l'appel le nom même de Dieu sans du tout rendre Dieu relatif à nous, encore moins dépendant de nous, nous Le situons, et nous avec Lui, dans un champ où ce n'est pas d'être qu'il s'agit, ni de non être, mais seulement de l'être de la parole, dont l'appel n'est qu'une variante, et quelle variante !

Reconnaissons aussitôt qu'à cette pensée de l'infini de l'appel deux types d'objections au moins peuvent être adressés.

On peut contester l'extension à l'universalité humaine d'un appel dont on ne relèverait la trace que dans certaines traditions seulement et, notamment, dans la tradition biblique. Les héritiers de ces traditions rejettent cette extension parce que, par exemple, ils y discernent une dilution de la spécificité historique de leur communauté, parce qu'elle mettrait en cause leur propre identité. Que devient, en effet, dans ces conditions leur éventuelle élection ? Quant à ceux qui ne relèvent pas de ces traditions, ils pourront refuser d'être, en quelque sorte, annexés par elles, comme s'ils leur appartenaient malgré eux. On conçoit quels débats peuvent être alimentés par ces contestations. On les laissera cependant de côté parce qu'elles ne doivent pas nous dissimuler des difficultés plus radicales.

Pourquoi unir l'infini et Dieu et confondre l'un et l'autre avec l'appel ? Pourquoi élever à la dignité d'un universel une modalité du langage, l'appel, et lui conférer l'infinité ou la divinité ? Enfin, à supposer qu'on accepte l'union de l'infini ou de Dieu et de l'appel, quel effet pouvons-nous en attendre pour l'intelligence de notre existence ? En serons-nous infiniment, divinement, tourmentés ou apaisés ?

Ces interrogations nous ouvrent sur un pays où, à vrai dire, il n'y a plus de chemins qui soient tracés. Tout au plus pouvons-nous dire que nous avons à choisir – à parier ? – entre l'infini de la paix et celui du tourment. Et il nous répugnera toujours de ne pas pouvoir décider en toute connaissance de cause. Mais serons-nous jamais assurés de la pleine maîtrise de notre décision ? On sent plus qu'on ne voit qu'on est conduit vers une confiance que nous pourrions toujours nous refuser à donner. Si nous la donnons, ce sera toujours dans l'ignorance des suites de notre consentement. Mais pourquoi, après tout, ne pas accepter qu'en cela consiste l'éminente dignité de l'humain, celle qui nous rassemble tous ?

Oui, elle nous rassemble tous. Et nous parlons encore mal de cette alliance selon laquelle nous croyons, quand nous disons qu'elle nous unit tous mais dans une même ignorance de notre destinée. Car parler ainsi, c'est encore s'exprimer négativement. Mieux vaut dire que cette foi d'alliance nous laisse disponibles pour prononcer le nom de Dieu et pour croire en lui sans jamais nous y contraindre.

Clamart, 6 février – 31 mars 2006

GRATUITEMENT

*Vous avez reçu gratuitement,  
donnez gratuitement.*

Matthieu X, 8

Il n'est pas possible de fixer le *prix* d'une œuvre d'art. Tout au plus peut-on déterminer combien elle coûtera quand on la vendra à qui voudra l'acheter. Car, étant mise sur le marché, elle a une *valeur*. En revanche, en rigueur de terme et selon le langage commun, elle n'a pas de prix. Si elle vaut ou coûte tant, c'est parce qu'elle est introduite dans l'ordre des échanges, où règne l'évaluation.

Pareillement, sans toujours en être conscients, nous reconnaissons le *prix*, le prix, là encore, plus que la *valeur*, de certains actes, de certaines façons de vivre. Nous estimons, en effet, qu'en eux brille avec éclat, loin de toute évaluation possible, ce que nous nommons la gratuité.

Il serait contradictoire d'attribuer de la valeur à la gratuité. Au prétexte de magnifier celle-ci, ce serait encore la soumettre à la mesure, lui attribuer une place sur une échelle, fût-ce pour la situer au plus haut. La gratuité est du côté du prix, non de la valeur. Et c'est encore ce que nous disons quand nous déclarons soit qu'elle est inutile, qu'elle ne sert à rien ou qu'elle ne vaut rien, soit qu'elle a non pas un prix mais du prix, inestimable, infini.

En acceptant d'avancer sur ces chemins, nous sommes tout près de penser rien de moins que la grâce. Mais, dira-t-on, la grâce n'est-elle pas réfractaire à toute pensée ? On pourrait le soutenir, s'il est vrai que penser, c'est encore peser, soupeser. Retenons de cette réserve qu'on échoue assurément toujours à donner une preuve de la grâce. On ne peut que l'affirmer, et d'une affirmation elle-même gratuite.

Ainsi à l'intérieur d'une histoire et d'une société, régies assez communément par l'intérêt, la gratuité est au moins possible : nous pouvons en faire l'expérience et nous pouvons croire qu'en celle-ci du vrai, un vrai que rien ne mesure, s'exprime. Ajoutons que cette expérience et cette foi sont capables de rayonner en quelque sorte dans les appréciations que nous portons sur toutes les conditions de vie qui peuvent se rencontrer dans le monde. Aussi bien ne reconnâitrons-nous pas moins de grâce ici que

là, parce que chaque fois la grâce se présente de façon singulière et qu'il est impossible d'établir des comparaisons. Aucune condition de vie n'est par elle-même inhospitalière à la grâce. Tous peuvent savoir, non pas théoriquement mais pour l'éprouver ou, plutôt, l'accueillir dans leur existence, hors de toute expérience sensible, que c'est la grâce qui les fait tenir, et rien d'autre. Bien plus, non contents de jouir de cet état, qui est tout autre chose qu'un sentiment, tous peuvent la placer au foyer de leur regard sur tout. Bref, ils peuvent se conduire en témoins de la grâce.

Si nous acceptons de nous inspirer de leur témoignage, alors la grâce ne nous apparaît plus comme une propriété qui serait attachée à tel statut social plus ou moins qu'à tel autre. Elle est dans notre façon de donner et de recevoir toutes choses comme gratuites, même celles qui, selon les coutumes et les lois, sont considérées comme dues ou comme imposées. C'est nous qui, inexplicablement, faisons entrer la gratuité dans la société et dans l'histoire. Sans avoir décidé de la produire - comment l'aurions-nous pu ? - nous l'y inventons comme un miracle qui nous atteint et nous étonne nous-mêmes interminablement, pourvu que chacun se regarde comme gratuitement donné à lui-même et se reçoive pareillement.

Va-t-on dire que la grâce, ainsi entendue, ne se distingue pas de la foi, qu'elle est une autre façon de l'approcher ? Oui, sans doute, et pourquoi pas ? Il est sûr en tout cas qu'ici, de nouveau, nous rencontrons le nom de Dieu. En effet, nous ne pouvons pas prononcer ce nom en toute vérité sans l'entendre comme une autre façon encore, radicale celle-là, fondamentale ou, si l'on préfère, extrême, de dire la gratuité. Si nous prononcions ce nom de Dieu sans l'entendre comme la nomination, substantive, de la gratuité, alors ce ne serait pas de Dieu qu'il s'agirait. Nous pouvons donc en conclure que c'est donc de Dieu ou, si le terme nous gêne, du divin ou encore, équivalement, de sa grâce dont nous faisons l'expérience quand nous donnons et recevons gratuitement.

Mais, c'est sûr, pour aller jusqu'à reconnaître que nous existons selon Dieu ou selon sa grâce, il nous faut traverser, sans nous y arrêter, des régions de nous-mêmes, des autres et du monde dans lesquelles il semble que tout, au contraire, ne soit qu'utilité et intéressement. Aussi pouvons-nous dire avec raison que la gratuité advient, qu'elle arrive, qu'elle n'est pas là, sous la main, immédiate, alors pourtant que nous la tenons pour initiale et permanente, même si, paradoxalement, nous faisons l'expérience de la faire advenir nous-mêmes pour notre plus grand étonnement.

Car comment pourrions-nous encore accueillir gratuitement l'existence si nous estimions que nous *devons* l'accueillir gratuitement, que la reconnaissance de sa gratuité s'impose à nous ?

Le devoir, en effet, ni l'obligation n'ont rien à faire ici. Les admettre serait ruiner la gratuité même de la grâce. Ainsi l'accueil gratuit est-il lui-même le fruit d'un don, lui aussi gratuit. Et, partis d'un si bon pas, nous pouvons remonter, comme on dit justement, à l'infini. Cette remontée sans fin, nous la signifions en la contractant dans le nom de Dieu. Mais ce nom lui-même, nous ne le prononçons pas par nécessité, parce qu'il faudrait bien se fixer un terme. Dieu ne nous arrête pas. Il nous lance plutôt, toujours à nouveau, toujours plus loin, gratuitement encore, sans nulle fin qui serait recherchée par Lui où par nous.

Ainsi la gratuité est-elle dispersée partout dès que nous acceptons qu'existe un autre champ que l'empire de la valeur. Et, bien sûr, son affirmation est elle-même gratuite. Aussi convient-il de parler gratuitement de la gratuité. Mais comment faire ?

Pour remplir cet office, l'indicatif n'est certainement pas le meilleur mode qu'on puisse adopter, parce qu'il est le mode de l'assertion : qu'il affirme ou qu'il nie, il montre toujours, il institue, il est bien approprié à servir l'évidence, à la pointer du doigt. L'optatif des Grecs aurait peut-être plus d'affinité avec la gratuité, ou encore l' *utinam*, suivi du subjonctif, des Latins, que l'on se plaît à traduire, non sans une heureuse inspiration, par *fasse le Ciel que...*Oui, qu'il y ait de la gratuité ! Que la gratuité soit ! Nul doute, nulle timidité, nulle hésitation ne se dissimulent sous un tel vœu. Il est aussi éloigné d'une résignation à la nécessité que d'un abandon à l'absurde. Nous pouvons plutôt entendre retentir en lui un appel, une humble prière, car nous ne pouvons pas nous procurer par nos efforts, nous ne pouvons pas nous donner à nous-mêmes la grâce de la gratuité, comme si elle était là à nous attendre dans le réel et qu'il suffirait de la cueillir. Nous ne pouvons que la recevoir, comme l'accomplissement immérité d'une promesse, et croire que nous la recevons est encore une grâce.

Ainsi, à délaissé l'indicatif, à préférer l'optatif, en venons-nous à parler gratuitement de la gratuité. La modalité de notre discours est devenue homogène à son objet. Et ce n'est pas peu ! Car nous découvrons alors que, si nulle condition de vie, comme on l'a dit, ne peut confisquer la gratuité ni en exclure personne, c'est parce que toujours et partout, notre parole peut se faire votive, échapper à la nécessité et à la contrainte, se faire insistante sans avoir aucun titre à faire valoir - toujours la valeur ! -, à réclamer quoi que ce soit. Mais elle n'en est pas, pour autant, inconsistante, voire déraisonnable. Il se pourrait bien que, dans ce dénuement de tout pouvoir et de toute possession, se manifeste notre vraie puissance. Car celle-ci n'est pas maîtrise ni conquête, pas même droit, mais elle est, en deçà ou au delà de tout être, proche du rien

ou, plutôt, de ce qui, étant infini, n'est jamais, ici et maintenant, qu'en puissance d'advenir, d'être donné et reçu.

Clamart, 6 février – 7 avril 2006

LE TEMPS ET LA FOI

*La temporalité se dévoile  
comme le sens du souci dans  
ce qu'il a de propre.*

Martin Heidegger

Accordons que le souci soit le ressort de toute existence dans le temps. Or, le croyant n'a pas à se soucier. Pourtant, comme tous, il est dans le temps ou le temps est en lui. Car le temps n'est ni une apparence ni une illusion. Cependant, sans nous en abstraire - comment le pourrions-nous ? - il n'est plus possible que nous attendions quoi que ce soit de lui, de sa puissance propre.

Pourquoi ?

Ce n'est pas que le temps soit vide ni stérile. Tant s'en faut ! Mais dans le temps lui-même, non pas seulement dans le passé, mais aujourd'hui aussi bien, nous est donné tout ce que nous pouvions souhaiter, et au-delà même encore de nos vœux. Le souci, en supplantant la foi, nous masquerait des dons qui ne cessent d'être présents.

Le temps est donc semblable à un navire chargé pour une traversée. Celle-ci a déjà commencé. Nous sommes partis. Si les voiles sont repliées, ce n'est pas que notre navire n'avance plus. C'est parce que, interminablement, il est déjà parvenu au port ou, plutôt, parce que la différence s'est effacée entre la navigation et l'ancrage. Le temps n'est plus ni comme une ligne ni comme à un point. Il est par delà de telles représentations, même si nous devons passer par elles pour tenter de nous le figurer. Mais pouvons-nous figurer le temps comme il le faudrait, s'il est vrai que nous sommes en lui et qu'il est en nous, qu'il nous traverse et nous porte tout ensemble ?

Nos occupations dans le temps peuvent donc bien continuer ou s'interrompre. Elles n'ajouteront rien à ce qui a été fait et se fait pour nous, de nous, avec nous mais non par nous. Nos efforts ne pouvaient pas d'eux-mêmes atteindre jusqu'où nous sommes arrivés. Nous n'attendons pas d'eux qu'ils soient pour nous semblables au vent qui gonflerait nos voiles. Il suffit qu'ils soient, tels une embarcation, ce qui nous contient. Car il nous faut bien être quelque part, et même, tout simplement, exister, sous peine de n'être pas du tout. En tout cas, quand la mort surviendra, nous ne pourrons pas donner raison à notre souci

d'avoir divisé notre vie, d'y avoir introduit toute sorte de tiraillements, bref, d'en avoir fait une histoire tourmentée. Car notre vie était déjà plane, unifiée, quelles qu'aient pu être nos places et nos fonctions dans le monde. Cela, déjà nous le savons. Il nous reste à en faire l'expérience.

Un remaniement considérable se produit donc dans l'approche que nous pouvons faire de notre existence. En effet, nous estimons volontiers qu'il faut choisir : ou bien le temps n'est rien, ou bien le temps est tout. Or voilà qu'à cette alternative entre deux affirmations en succède une autre mais celle-ci intervient entre deux questions : et si le temps n'était pas rien ? et si le temps n'était pas tout ?

Ainsi la foi fait-elle lever dans notre existence, au lieu du souci, un doute radical sur ce qu'est et sur ce que n'est pas le temps. Dès lors, si du moins nous croyons, pourquoi donc reviendrions-nous à nos prétentions de certitude sur la toute-puissance ou sur le néant de puissance du temps, comme s'il nous fallait en décider, alors que, par la foi, nous avons été délivrés de répondre à de telles questions ? Pourquoi ne serions-nous pas simplement heureux d'être maintenant assurés que le temps n'est pas rien et qu'il n'est pas tout non plus ?

La foi est dans le temps. Elle est contenue en lui. Mais, contrairement au souci, elle alimente dans le temps, sans le miner ni le détruire, un soupçon qui porte aussi bien sur sa toute puissance que sur son néant de puissance. C'est pourquoi elle est incompatible avec le souci. Car celui-ci déploie la victoire de la mort, avant même qu'elle ne se produise, il l'anticipe et la réalise temporellement, il la disperse tout au long du temps.

Autrement dit encore, la foi est le nom, temporel et temporaire, pour le temps et pour un temps, que l'être humain donne à la présence en lui de l'infini, c'est-à-dire de Dieu même. C'est par elle, par la foi, que Dieu est en nous dans le temps, pour un temps, et ce temps néanmoins n'en vole pas en morceaux mais il dure, habité qu'il est par cette présence. Celle-ci ne le fait pas craquer mais elle le maintient, elle l'affermirait plutôt. Ainsi donc il n'y a foi que de Dieu et il n'y a Dieu que de foi.

Mais l'on se tromperait si l'on pensait qu'ici *Dieu* est proposé comme le nom *objectif* de la foi, tandis que la foi serait le nom *subjectif* de *Dieu*. Une telle distinction est ignorée de notre appartenance d'être humain au temps. Elle ne sait rien d'une telle distinction, elle n'en fait rien. Car le temps, si fragile pourtant, a une telle consistance que rien, en lui, ne peut disjoindre la foi de Dieu et Dieu de la foi. Ils y sont ensemble, inséparablement, et donc tout à fait étrangers à ce qu'on

pourrait nommer sujet et objet. Ils ne sont pas face à face. Au principe de leur union l'un avec l'autre il y a, justement, le temps lui-même. Comment pourrait-il les dissocier ?

Ainsi donc Dieu et l'être humain, tout incommensurables qu'ils soient l'un à l'autre, sont attenants, comme deux pièces d'étoffe dissemblable qui néanmoins sont jointes. Cette situation d'attente, si l'on ose dire, c'est elle qui se dévoile quand, en croyant, nous prononçons le nom de Dieu et le nôtre. Ainsi, plus originairement encore que nous et que Dieu, il y a, dans notre expérience, l'épreuve d'une attenance imprescriptible. Elle est comme l'horizon sans lequel nous ne pourrions ni dire *je* ni dire *Dieu* ni distinguer l'un de l'autre. Soutient-on alors que le nom de Dieu et la foi ne seraient que des médiations par lesquelles nous passerions pour découvrir cette attenance plus originaire, dans notre expérience, que nous-mêmes et que Dieu ? Oui, en un sens, s'il est vrai que Dieu n'est pas une origine. Car une origine ne se distingue pas vraiment de tout ce à quoi elle donne de naître. Dieu, Lui, est principe et, en tant que tel, Il n'est rien de ce dont Il est le principe.

Ainsi donc, en définitive, un certain étonnement, tout proche de l'émerveillement, ne devrait pas cesser de nous habiter. Il porte sur la question suivante : comment se fait-il que nous puissions passer du souci à la foi, de l'étroite adhérence du souci au temps à la non moindre adhérence de la foi à ce même temps ? Mais est-il possible d'apporter à cette question une réponse théorique ? Le croyant fait la seule réponse qui soit quand il passe en effet, et pour autant qu'il passe, temporellement, temporairement, du souci à la foi.

Du moins avons-nous reconnu que l'autre de la foi n'est sans doute pas l'incroyance ni même le doute. Très certainement, c'est le souci. Non qu'en lui-même il soit l'adversaire de la foi. Quand celle-ci n'est pas là, et même quand elle est là, il ne fait qu'un avec notre expérience du temps. Nous ne pouvons pas l'en déloger. C'est notre foi, quand elle est là, qui lui mesure sa part et tend même à le supprimer tout à fait. Car elle discerne en lui la contradiction en acte de ce qu'elle est elle-même. La foi, en effet, est sécurité ou, mieux, sûreté, éloignement de tout souci, comme l'indique l'étymologie de ces derniers mots. Ce n'est donc pas au temps qu'elle s'en prend, à sa continuation, à ses péripéties, à sa lenteur ou à ses accélérations, puisque rien de lui ne peut supprimer la présence qu'il porte en lui. En revanche, la foi s'attaque au souci, parce qu'il est la négation de ce qu'elle est elle-même et qu'en lui cédant du terrain le croyant en viendrait à ne pas jouir et se réjouir des dons qui lui sont faits.

Clamart, le 7 février 2006

LA MORT ET LA FOI

*On entre dans la foi comme  
dans la mort.*

Madeleine Delbrêl

L'être humain est un être fini. Nous en convenons tous. Mais pour parvenir à l'affirmation de notre finitude nous disposons de deux voies au moins. Selon que nous prenons l'une ou l'autre l'affirmation de notre finitude prend un sens bien différent.

Nous pouvons détacher notre finitude sur fond d'infini. Qu'importe en un sens que nous estimions que l'infini existe ou qu'il n'est qu'une idée directrice pour notre pensée ! Dans les deux cas nous estimons que nous sommes privés de l'infini. Qu'importe aussi comment nous expliquons, si nous l'expliquons, la privation de l'infini qui nous affecte ! Nous pensons notre existence en la comparant à ce qu'elle n'est pas, n'est plus ou ne peut pas être. La finitude est une absence. Nous la pensons par défaut, par rapport à l'infini. Ainsi, en dépit de la formation de ce mot, l'infini n'est-il pas compris comme la négation du fini. C'est le fini qui est reçu comme la négation de l'infini. Celui-ci est seul positif, tandis que le fini est négatif.

Tout au contraire, nous pouvons qualifier comme finie notre existence sans la rapporter à quoi que ce soit qu'elle n'est pas, sans même nous être d'abord employés à la soustraire à une quelconque comparaison. Elle est, disons-nous d'emblée, positivement finie. Aussi n'hésiterons-nous pas à la dire parfaite, pleine, non point en dépit de la mort qui la mine depuis notre naissance et qui la termine mais en raison même de cette mort. En l'amenant à un terme la mort la conduit à sa perfection et, littéralement, l'achève, à tous les sens de ce mot. Il n'y a en cela qu'une apparence de paradoxe. N'est-ce point, en effet, cette pensée qui nous inspire lorsque, face à toutes choses, nous déclarons qu'elles sont bonnes ? En effet, nous ne les mesurons pas à l'aune de ce qu'elles auraient pu être et qu'elles ne sont pas. Cette aune n'existe pas. Il nous *suffit* donc qu'elles expriment chacune la puissance d'exister qui leur est propre. Les choses sont bonnes à, bonnes pour. Leur bonté se manifeste quand elles accomplissent leur destin.

La finitude privative, la première, nous paraît spontanée. L'autre, celle que nous pouvons nommer positive, nous paraît seconde, artificielle, résultat d'une réflexion qui est venue s'ajouter à l'expérience. A vrai

dire, il y déjà de la réflexion dans la conception privative. Elle n'est pas si naïve qu'il paraît.

L'affirmation positive de notre finitude procède d'une adhésion sans réserve à l'existence humaine telle qu'elle est, sans en exclure la mort qui lui est attachée. L'affirmation privative, celle qui s'élève sur fond d'infini, tend, quant à elle, à nous dégager de l'existence telle qu'elle est. Elle nous inclinerait facilement à nous en abstraire. La distance qu'elle invite à prendre reproduit et imite en quelque sorte la différence qu'il y a entre le fini et l'infini. Une telle distance, la finitude positive l'ignore. Si elle la prenait en considération, elle ne pourrait la regarder que comme un déni de l'existence réelle. On admettra sans peine dès lors que ces deux façons d'entendre notre existence finie s'excluent mutuellement l'une l'autre. Elles sont incompatibles.

Mais nous pouvons gagner à préciser mieux encore l'incompatibilité de ces deux positions. La première juge l'autre *désespérément* réaliste. La seconde juge la première *inefficacement* idéaliste. Dans ces deux jugements la force réside dans les adverbes qui affectent les qualificatifs plus qu'en ces derniers. En somme, il s'agit de savoir si, dans l'état d'incontestable finitude où se trouve l'être humain, il peut encore espérer et si son espérance n'est pas une illusion, si elle est vérité, une vérité qui agit.

Par le fait, l'enjeu du débat se concentre sur la question de la mort. En effet, idéalistes et réalistes se rencontrent pour reconnaître que la mort signe en quelque sorte la finitude humaine et que cette mort est inévitable, quoi qu'on pense par ailleurs du sens de cette finitude et de la conduite qu'elle peut induire en chacun de nous. Mais alors, puisque ces deux approches se croisent sur le point de la mort, n'est-il pas possible de dépasser leur opposition ?

Il convient sans doute de commencer par accepter et de tenir fermement que la mort est la vérité de l'existence humaine et que la très réelle finitude de celle-ci est non seulement connue mais, surtout, éprouvée et endurée par nous à partir de l'expérience constante, quotidienne, que nous faisons de mourir. Nous devons donc nous rendre dociles à l'enseignement que porte avec elle l'irrécusable destruction de nous-mêmes que la mort fait mûrir en nous, comme un fruit, tout au long de notre vie. Nous en apprenons que nous ne nous trompons pas en désespérant. Car il y a une vérité du désespoir.

La vérité que nous cherchons, nous la trouverons donc en passant du désespoir à l'espérance. Mais cette dernière, si elle vient, ne peut pas surgir d'une suppression de la mort, car alors nous ne serions plus des humains. La mort, certes, fait corps avec notre existence, pour la détruire.

Mais il est impossible cependant d'éliminer la mort, sauf à cesser d'être humain.

Si l'espérance peut lever, elle sera donc précédée d'une transformation non de la mort, ni de l'expérience que nous en avons, d'une suppression de la mort par exemple, mais du sens que nous lui accordons. L'espérance naîtra de la foi que nous donnerons, contre toute évidence, en une vie qui l'emporte, quotidiennement et jusqu'à la fin, sur les très réels anéantisements de la mort. La foi en une telle vie qui ne nous épargne pas ces anéantisements mais elle nous en relève. Ainsi la mort, en tant qu'elle appartient à notre existence, n'est-elle pas évacuée. Seule est anéantie son efficacité ultime, et cet anéantissement advient dans l'expérience de croire, hors de toute preuve et, pourtant, avec certitude.

Alors, mais alors seulement, nous pourrons nous regarder comme des êtres qui ne sont pas réduits à la finitude de mourir, qui sont ouverts sur l'infini. Mais notre finitude ne se détachera pas sur l'infini comme sur un fond, ainsi que certains pouvaient le prétendre, mais elle sera habitée par une victoire remportée en elle-même sur elle-même. Elle ne luit que dans notre foi et pour notre foi mais assez cependant pour nous pousser à des dépassements toujours nouveaux. C'est de l'événement de cette victoire cachée que s'emporte, infiniment, notre élan. Il est issu de la mort et de la défaite de la mort par et dans notre foi. Celle-ci, parce qu'elle est seulement une foi, n'aura donc pas l'éclat d'un triomphe. Si vraie qu'elle soit, elle sera faible - nous aurons la faiblesse de croire ! - et elle semblera irréaliste, puisque la mort, encore et toujours, fait ses ravages dans le temps. Nous pourrons toujours douter de la défaite de la mort, puisque nous ne pouvons que croire qu'elle se produit.

Sommes-nous alors renvoyés à la subjectivité d'une expérience ? Nous pourrions le penser. Pour nous en préserver, il y a, toujours là dans notre existence, la certitude de la mort et, surtout, la mort elle-même. Ces présences, trop assurées, nous ne pouvons pas les tenir comme des produits de notre subjectivité. Mais elles ne sont pas là davantage comme des objets que nous ne pourrions pas récuser. Car elles ne sont pas devant nous mais en nous. Plus que quoi que ce soit, la mort, parce qu'elle ne fait qu'un avec notre existence, nous délivre d'une pensée qui se tiendrait entre sujet et objet. Ce n'est donc pas en nous situant face à la mort comme devant un objet de connaissance que nous avons à prendre position à son égard, mais c'est en l'endurant. L'endurance de la mort, avec laquelle se confond notre existence même, voilà à partir de quoi se forme notre consentement à croire ou notre refus de croire.

Mais qu'est-ce donc que la foi qui est liée à ce consentement ou à ce refus ?

Certainement pas une chose. Car, pas plus que la mort, elle n'est devant nous, à la façon d'un objet de connaissance. Elle est plutôt en nous, mais pas à la façon d'une disposition subjective : elle y est comme la mort elle-même, elle occupe sa place et elle la remplace chaque fois que celle-ci survient et, si l'on peut dire, gagne en nous du terrain. Car elle ne peut pas la déloger, la chasser. Elle ne peut que lui succéder au fur et à mesure que celle-ci accomplit son œuvre de destruction. Mais en prenant la succession de la mort, tout au long du temps, la foi arrive avec sa puissance propre, incomparable à celle de la mort. Sa puissance devient nôtre, pour notre joie, quand nous lui accordons notre consentement. Qui pourra dire ce qu'il advient quand nous le lui refusons et, même, si nous refusons jamais de croire ?

Clamart, le 12 février 2006