

CROYANCE ET NON-CROYANCE

*Sans appui et avec appui, Vivant sans lumière et dans la nuit, je
vais me consumant tout entier.* JEAN DE LA CROIX
Tout ce qui ne va point à la charité est figure. PASCAL

On entendra ici par croyance un trait assez généralement tenu pour commun par exemple au Juif, au Chrétien et au Musulman comme aussi à quiconque s'affirme athée. Sans doute, dans chaque cas, non seulement le contenu de la croyance diffère, mais aussi le geste même de croire. Il n'est pas à exclure même que la croyance n'apparaisse ici ou là comme une caractéristique secondaire, voire minime, de l'engagement dans l'existence. C'est bien du reste ce soupçon porté sur sa capacité à exprimer le plus important d'une conduite spirituelle qui nous servira ici de guide.

Car, il faut le reconnaître d'emblée, qui réfléchit sur la croyance, au sens que l'on vient d'approcher, ne tarde pas à reconnaître qu'il est cerné d'illusions dont il voudrait bien se dégager. On en retiendra seulement quelques-unes.

L'embarras, bien sûr, commence quand nous prenons conscience de la diversité des croyances. On pense alors peut-être que, si chacun croyait plus ou mieux ce qu'il croit, la présence de cette diversité serait plus facilement supportée. Mais qu'est-ce donc que croire plus ou mieux ? Et que serait cette tolérance, venant au terme d'un progrès ou d'une amélioration de la croyance de chacun ? Ne comporte-t-elle pas quelque condescendance pour qui ne croit pas comme nous croyons nous-mêmes, à moins qu'elle ne soit le signe d'une limite, inadmissible en droit, imposée en fait à notre avancée dans la croyance qui nous est propre ? Aussi bien, dans ce dernier cas, faudrait-il chercher à en finir avec des croyances qui ne rejoignent pas la nôtre, et par quelque moyen que ce soit, sans même s'interdire de recourir à la violence. Mais peut-on faire croire autrui par violence ? Et, bien plus, nous-mêmes, resterions-nous encore sincèrement attachés à une croyance qui nous conduirait à ne pas admettre que d'autres croient autrement et autre chose que nous ?

Soutiendra-t-on alors qu'on devrait atteindre à un accord sur un noyau commun de croyances, réduit ou étendu, mais solide ? Mais comment prendre légèrement son parti qu'autrui néglige ce qui n'aura pas été intégré à ce noyau ? Que vaudra l'adhésion que nous continuerons à donner aux restes, exclus de notre communauté de croyance ? N'allons-nous pas, pour finir, nous ranger à une attitude d'indifférence, par lassitude peut-être, non sans regret éventuellement, parfois aussi, et paradoxalement, comme dans un ultime refuge laissé à la croyance, pour peu qu'on se souvienne que l'indifférence a souvent été vantée et recommandée par les spirituels eux-mêmes, à l'intérieur de bien des traditions croyantes, comme la cime d'une ascension ? Mais, si nous en venons jusque-là, ne craindrions-nous pas de nous abriter sous une équivoque ? N'aurions-nous pas joué sur la signification du terme d'indifférence ? Et, surtout, suis-je encore quelqu'un du fait de ma croyance, puis-je m'identifier moi-même par elle, si je n'en suis pas rendu différent d'autrui ?

L'illusion, on l'aura compris, ne réside pas dans les questions qu'on vient de formuler - elles ne sont que trop réelles ! -, mais bien dans l'esquisse de réponse qui est tracée, comme en filigrane, à l'intérieur de chacune de ces questions. Or, parce que nous pressentons que la réponse qui se dessine chaque fois risque de nous tromper, nous allons ainsi d'une question à l'autre. Mais aussi, parce que nous ne voulons pas nous résigner à cette errance sceptique, encore moins nous y complaire, nous tenterons ici d'ouvrir un chemin qui rassemble, et qui rassemble d'abord pour cette raison qu'il est un *chemin*, et seulement un chemin.

*

Croire, ne pas croire : on emploie fréquemment de telles expressions sans y ajouter le moindre complément. Quand on en use ainsi, on désigne des attitudes qui, pense-t-on, ne gagneraient rien à être davantage spécifiées. Les déterminations, portant sur l'objet auquel on croit ou ne croit pas - à savoir : Dieu -, apparaissent comme secondaires. En croyant ou en ne croyant pas, chacun adopterait une position absolue, et c'est l'absolu de cette position qui s'impose à la pensée lorsque nous disons : « Je crois » ou « Je ne crois pas ». Sans doute c'est bien à propos de Dieu, de son existence, de sa nature, de son action, que se forment de telles

énonciations. Mais l'engagement dans la position qu'on prend est ressenti comme plus important que le contenu de ce que l'on croit ou ne croit pas, même si, à un certain moment, dans le discours qu'on tient, on n'échappe pas à la formulation de ce contenu. A vrai dire, tout se passe comme si, dans ce cas, les contenus étaient tels qu'ils pouvaient se faire oublier eux-mêmes, dans leur consistance objective, et conduire ceux qui les reçoivent à simplifier l'affirmation de leur engagement dans l'une ou l'autre de ces deux assertions, pures de tout énoncé d'objet. Bien plus, la différence de ces deux assertions, prises telles quelles, est éprouvée comme si forte que c'est elle qui s'offre comme objet à la réflexion, et non pas les contenus auxquels ces gestes de croire ou de ne pas croire se terminent, et qui seraient, par exemple, que Dieu existe, qu'il est bon, qu'il a créé le monde, etc.

Mais l'opposition entre croire et ne pas croire peut se développer aussi dans les trois termes suivants : *croyant*, *incroyant*, *non-croyant*. La constitution, dans notre langue, de cette série ternaire peut donner à penser. L'emploi est toujours absolu, comme lorsqu'il s'agissait de l'infinitif ou de l'indicatif. Mais, en passant de ces derniers modes au participe, d'un mode qui exprime l'acte à un autre qui, tenant du verbe et de l'adjectif, et même du substantif, exprime à la fois l'acte et l'état, la langue laisse percevoir l'ambiguïté que recouvre l'expression *ne pas croire*.

Ne pas croire peut signifier soit n'être pas croyant, être incroyant, soit être autre chose que croyant, autre chose aussi qu'incroyant : être non-croyant. Dans les deux cas, on se définit bien à partir de la croyance. Mais, dans le premier, on se dit incroyant parce que l'on ne veut ou ne peut accorder au contenu de la croyance l'absolu d'engagement qui est commun à croire et à ne pas croire. Ainsi, dans l'incroyance, l'objet n'est plus oublié, il revient, plus ou moins confusément : c'est lui, par exemple, qu'on invoquera volontiers pour expliquer qu'on ne croie pas. Quant à l'absolu de l'engagement, il reste, de quelque façon, disponible, prêt à s'attacher éventuellement à un autre contenu de croyance. En bref, on est toujours l'incroyant d'une croyance déterminée et, par là, le croyant virtuel d'une autre croyance. Dans le second cas, on se dit non-croyant, parce qu'on juge préférable de se qualifier par

autre chose que croire. Non certes que l'on estime pouvoir se passer de toute croyance. Mais l'absolu de l'engagement n'est pas placé dans une croyance, quelle qu'elle soit, ni même dans le refus ou la négation de celle-ci : il porte ailleurs que sur le fait de croire ou de ne pas croire.

*

On pourrait comparer la non-croyance à une région spirituelle que peuvent habiter aussi bien l'incroyant que le croyant, parce qu'elle est d'un autre ordre que la croyance et l'incroyance. Mais ils ne l'habitent pas sans que la croyance et l'incroyance, dans lesquelles ils pensaient pouvoir s'investir absolument, ne perdent le pouvoir de les requérir à ce point. En effet, l'engagement absolu est passé maintenant à la non-croyance.

Ainsi, quand il accède à la région de la non-croyance, l'incroyant découvre que ce nom d'incroyant qu'on lui donne ou qu'il s'attribue témoigne encore de son appartenance à un ordre où ne pas croire n'est que le contraire de croire. En somme, l'incroyance n'est que la non-croyance comprise à partir de la croyance et sur la même ligne qu'elle.

En effet, l'incroyance présuppose un régime culturel où existe la croyance et où croyance et incroyance peuvent rivaliser pour mobiliser absolument les énergies spirituelles de la personne. Elle n'est pas pensable, semble-t-il, en régime de paganisme, si l'on veut bien entendre par cette notion une culture, antique ou moderne, qui ignore jusqu'à la possibilité d'une telle rivalité. Dans un autre cas de figure, à l'intérieur même d'une culture où croyants et incroyants coexistent, l'incroyance perdra tout sens, par exemple pour un certain humanisme qui se serait rendu étranger à l'alternative entre croyance et incroyance, tout en admettant la possibilité d'un engagement absolu, mais aussi pour une réflexion philosophique qui s'interdirait tout dogmatisme.

Quand il entre au pays de la non-croyance, l'incroyant apprend donc que son incroyance est une figure, surgie dans l'histoire, de la confrontation avec la seule croyance. Cette figure a été imposée à beaucoup, sinon à tous, et même intériorisée, par l'avènement d'un

univers mental dans lequel, pour s'investir absolument, chacun serait contraint de choisir entre la croyance et l'incroyance.

Mais le croyant, lui aussi, apprend beaucoup à pénétrer dans les espaces de la non-croyance. Il cesse alors de se crispier sur sa croyance. Non qu'il regarde vers une autre croyance ou qu'il soit tenté par l'incroyance. Mais il pressent que, s'il reste croyant de sa croyance, il ne peut plus considérer celle-ci que comme la figure concrète dans laquelle, sauf à être idolâtre de ce qu'il croit, il vit son déportement vers autre chose encore que croire. Sans devenir indifférent à ce qu'il croit, il cesse d'absolutiser son engagement dans le fait de croire et de croire ce qu'il croit. Cet engagement-là devient ancillaire. Il n'est plus apprécié et maintenu que pour les services qu'il offre en vue d'aller vers ce pays où croire n'est pas le plus important. La croyance n'est plus qu'une région de passage. On n'y demeure, on ne la traverse sans cesse, sans jamais la quitter, qu'à condition d'y trouver des ressources pour aller plus loin.

Ainsi le croyant, docile aux enseignements qui lui viennent de la non-croyance, peut se considérer comme à distance de sa croyance sans pourtant s'en détacher, sans, surtout, la regarder de haut ou avec une affectation de neutralité. Il la prend avec sérieux, au contraire, et même avec une certaine exigence, puisqu'il en attend maintenant qu'elle le conduise sur des voies qui ne s'ouvrent qu'à ceux qui ne s'en tiennent pas seulement à croire.

Que se passe-t-il donc au juste pour celui qui continue à croire, tout en résidant au pays de la non-croyance ?

Afin d'aller plus loin, il sera bon de se rappeler que nous ne croyons que ce que nous connaissons ou pouvons connaître. Si capable qu'elle soit de nous prendre tout entiers et d'influencer toute notre conduite, la croyance s'adresse à la partie intellectuelle de notre être. Si confuse, si hésitante qu'elle soit, elle se donne des objets ou, en tout cas, en reçoit, comme tout acte de connaissance. Qu'elle ne maîtrise pas ces objets, qu'elle n'ait pas la liberté de les construire souverainement, sauf à n'être plus croyance, ne change rien à l'affaire. Quelque chose est en face de celui qui

croit, et l'incroyant ne devient tel, pour lui-même ou pour le croyant, que par la privation ou le rejet d'un tel face-à-face.

Or, avec la non-croyance, apparaît une expérience d'un tout autre ordre : on entre dans la dimension du désir. En effet, la non-croyance est désir, parce que, à la différence de la croyance, qui toujours tant soit peu connaît ou peut connaître, elle n'a pas d'objet. Sans doute nous arrive-t-il de parler de ce que nous désirons, et d'introduire ainsi dans le désir la forme d'un objet. Mais alors, sans bien nous en apercevoir, nous avons quitté la non-croyance, nous sommes revenus à la croyance seule. Il se peut, du reste, que nous ne puissions pas vivre sans nous figurer des objets que nous donnerions à notre désir. Pourtant le désir, constitutif de la non-croyance, ne se maintient en nous qu'en résistant à la formation et à l'accueil de tout objet, quel qu'il soit. Non qu'il soit aveugle, comme on le prétend parfois. Il n'est pas comme la connaissance : il n'a même pas d'yeux ! Et qu'on n'aille pas soutenir non plus que le désir, prétendu pur de tout objet, en tolère encore un, qu'il est au moins désir du désir, qu'il se nourrit donc de lui-même, à moins qu'il ne se dévore. S'exprimer ainsi serait encore, imperceptiblement, entendre le désir comme une variante de la connaissance, une variante plus affective.

Ainsi donc, alors que l'on croit ce que l'on connaît ou peut connaître, que croire est une façon de connaître, on ne désire jamais que ce que l'on ne peut pas placer dans la ligne de mire de la connaissance. En rigueur de terme ce que n'est pas compatible avec *désirer*. Au reste, cette inaptitude à connaître, propre au désir et à la non-croyance, ne révèle ni leur infirmité ni, non plus, ne suggère leur éventuelle supériorité par rapport à la croyance et à la connaissance. Il suffit ici de retenir seulement l'expérience qui s'accomplit pour le croyant avec la non-croyance et avec le désir qui la traverse : il expérimente que sa croyance, quelle qu'elle soit, et si sainte qu'elle soit selon lui, ne peut lui paraître légitime que si elle le fait naître sans cesse au désir, c'est-à-dire à un ordre d'existence qui, à tout le moins, ne relève pas de la connaissance.

Il convient d'enlever aussitôt aux propositions qui précèdent ce qu'elles pourraient présenter de suffisance et même d'arrogance à l'égard de la croyance. Il est vrai que la non-croyance impose sa loi, celle même du désir, à la croyance lorsque celle-ci habite sur son territoire. Mais la croyance n'y est pas un hôte qui serait à charge. Tant s'en faut ! Car, sans croyance, la non-croyance, qui vit de n'avoir pas d'objet, manquerait de corps. C'est assez dire qu'elle a besoin de la croyance, non pour avoir quelque chose à détruire, comme si nier était son principe, mais simplement pour tenir debout elle-même. En effet, le désir, qui lui est essentiel, ne se maintient que s'il se prend aux figures que lui propose la croyance. Faute de ces figures, la non-croyance ne s'expérimenterait pas comme manque à être et à avoir. Aussi bien ne les rejette-t-elle pas. Elle n'écarte que le geste de fixation qui nous attacherait à elles.

Dans ces conditions, si la croyance pouvait parler, elle dirait à quiconque croit : « Ne continue à m'embrasser que si je te suis un chemin pour aller plus loin que moi, ailleurs que là où tu arriverais si tu t'arrêtais à moi. Ne connais ce que je te propose que si, comme un pur viatique, tu en es nourri pour aller dans une direction qui échappe à toute connaissance. Que je ne te sois qu'un relais dans l'exercice de ton désir. Je t'offre seulement du pain. Anéantis-moi, oui, si tu veux, mais comme on anéantit ce que l'on absorbe, quand on mange pour subsister et pour croître. Si tu ne peux pas m'épuiser, et heureusement, c'est que, si tu en venais à ce point, alors la vie de ton désir serait menacée. Mais il est vrai aussi que sans lui, sans le travail qu'il fait sur moi sans cesse, je serais vaine. J'ai besoin, moi aussi, pour subsister, d'être défaite, et je le suis par ton désir. Sinon, tel un cancer, je te détruirais. Tu étoufferais sous les fardeaux que je placerais sur tes épaules, et moi je deviendrais une lourde chose vacante, mais terrible. Il me faut tout le travail sur moi de ton désir pour que l'on ne me tienne pas, dans le monde des hommes, comme une goule que l'on doit fuir. »

Ainsi parlera la croyance, quand elle aura élu la non-croyance pour son séjour. Mais sa parole ne sera pas immédiatement convaincante. Nous résisterons toujours à l'entendre. Car le désir, qui est l'âme

vive de la non-croyance, son principe intérieur et actif, sera d'abord méprisé, parce qu'il nous apparaîtra pour ce qu'il est, une faiblesse, non une force, en face de l'alternance pathétique de certitude et d'incertitude qui est au cœur du débat entre la croyance et l'incroyance. Il nous faut donc nous expliquer davantage sur cette faiblesse qu'est le désir.

*

Le désir désire, tandis que la croyance croit. Ces propositions disent beaucoup, pour peu qu'on les examine de près.

La différence entre le désir et la croyance est une différence de mode. Quand nous désirons et quand nous croyons nous n'adoptons pas la même attitude à l'égard de notre engagement dans l'existence. Celui-ci est, certes, tout aussi présent ici et là. Mais quand nous désirons, manquer, c'est-à-dire ne pas avoir et ne pas être, voilà ce qui nous fait exister : nous existons de ce qui, en nous, laisse à désirer ! En revanche, quand nous croyons, l'incertitude d'avoir ou d'être ce que nous croyons avoir ou être, voilà ce qui nous mine, et nous ne pouvons nous sauver - ou, du moins, nous le pensons - que par la certitude. D'un côté donc, nous existons de manquer : le manque est notre mode d'existence. D'un autre côté, nous cherchons à être assurés, certifiés dans notre existence, et c'est la certitude qui produit cet effet. Or il est bien clair que, si l'on compare le mode du manque à celui de la certitude, le premier apparaît comme une faiblesse, le second comme une puissance.

Pour illustrer la différence entre ces deux modes d'exister, on pourra s'interroger sur le statut qu'on accorde à l'espérance. On observera alors que celle-ci, à la différence de la croyance, ne relève ni de la certitude ni de l'incertitude. A vouloir la situer par rapport à ces deux pôles, on la rend inintelligible. Qu'on la regarde, au contraire, selon le mode du manque, elle cesse d'être une énigme. Du coup aussi le désir apparaît bien toujours comme une conduite pauvre de puissance, mais, puisqu'il régit l'espérance, on n'écarte pas l'idée qu'il introduise à une vérité de l'homme tout autre que celle qu'on atteindrait par la considération de la croyance seule, plus profonde.

Mais si précieux que soit le désir, puisqu'il est la condition d'une pensée de l'homme selon l'espérance, il suffit qu'il soit une faiblesse pour qu'on ne se rende pas à la lumière qu'il apporte. On pensera même le disqualifier tout à fait en soutenant qu'à vivre sur le mode du manque nous risquons d'en venir à prendre nos désirs pour des réalités. Dernière parade d'un certain rationalisme pour éviter les espaces du désir! Mais qui ne voit aussi que, si nous en venions à ce point de confusion, la preuve serait faite que nous aurions continué encore à traiter notre désir comme une connaissance, capable de lui donner un objet ? A vrai dire, personne moins que celui qui désire, et qui désire absolument, n'est exposé à prendre ses désirs pour des réalités. Sinon, il ne désirerait plus, et c'en serait fait de lui.

En fait, si le croyant, quand il réside dans la région de la non-croyance, pense son existence sur le mode du manque, il ne redoute pas en priorité l'illusion qui s'attache au désir. S'il craint encore - et il craint ! -, c'est que son désir ne s'éteigne en se fixant sur l'équivalent de ce qu'est pour la connaissance l'objet connu, sur le *désir d'union*. Bref, le désir ne sera-t-il pas trompé dans et par l'amour, qui naît, sinon de lui, du moins en lui ?

Ici, jusqu'à présent, pour traiter de la croyance, de l'incroyance, de la non-croyance et du désir, nous n'avons rien dit de la situation d'humanité dans laquelle ces diverses expériences se produisent. Nous ne pouvons pas la négliger plus longtemps, surtout maintenant que nous avons à décider de l'aptitude du désir à nous délivrer une vérité. Or c'est justement le désir qui nous indique la caractéristique la plus importante de cette situation.

Si le désir est sans objet, il n'est pas, si l'on ose dire, sans *sujets*. Entendons par là que désirer, c'est surgir comme un sujet, qui se produit avec d'autres sujets, jamais sans eux, non sans les assujettir à soi ou s'assujettir à eux. Comme on l'a tant répété, en poursuivant la méditation de Hegel, le désir, c'est le désir de l'autre, et cela dans tous les sens de cette formule prégnante.

D'abord mon désir est *comme* le désir de l'autre, il lui ressemble. Mais aussi mon désir prend l'autre pour quasi-objet - qu'il est bien difficile de ne pas s'exprimer comme si désirer était connaître ! - ou, plus précisément, il n'est pas le désir de la réalité de l'autre, mais le désir de son désir, c'est-à-dire le désir qu'il désire le désir que j'ai de son désir et, pour finir - mais est-ce bien sûr ? -, le désir que j'ai de désirer tout autre, quel qu'il soit.

Situation embrouillée, s'il en est, où les relations se mêlent en des intrigues complexes ! Ce ne sera rien supprimer de cette complication que de désigner cette situation du nom d'entretien infini, pour reprendre le titre sobre d'un ouvrage de Maurice Blanchot.

Ce qu'il y a de sûr, en tout cas, c'est que chacun de nous, pour autant qu'il désire, attend de son désir qu'il l'unisse au désir de l'autre. Or c'est de la modalité de cette union que dépend la perte ou le salut de notre désir. En effet, celui-ci ne se sauve qu'à condition de *presque* se perdre. Comprenons que si l'union au désir de l'autre - au désir de son désir - venait à se réaliser complètement, c'en serait fait du sujet que je suis. Mais, d'autre part, et même d'abord, existerais-je encore, si je ne désirais pas son désir ? Ainsi *ne sauver son désir qu'à condition de presque le perdre*, voilà quelle pourrait être la maxime de ce que l'on appelle l'amour. Elle permet, si on l'exploite, d'éclairer sur la vérité et sur l'illusion qu'il recèle.

Vérité que le désir d'union, vérité que sa réalisation insuffisante. Illusion, proprement mortelle et aussi meurtrière, que la fuite du désir d'union ou que la recherche de son prétendu achèvement plénier. Tout se passe comme si nous ne vivions que d'étreintes qui ne peuvent pas être des prises, imparfaites, qui toujours laisseront à désirer.

Un tel désir d'union, à la fois nécessaire et heureusement impossible, la non-croyance le maintient vif, à l'encontre des fixations fatales dans la croyance ou dans son contraire, l'incroyance. Car si à l'arrêt dans la certitude ou l'incertitude

ne s'ajoutaient pas les dérangements de la non-croyance, d'autre chose encore que la croyance et l'incroyance, ce serait la mort du sujet, parce que ce serait la mort du désir. Ainsi donc la non-croyance n'est pas seulement habitée par un désir qui la délivre des illusions venant de la croyance ou de l'incroyance. Elle agit encore sur ce désir lui-même : elle le détourne d'imiter, dans son ordre, soit l'apaisement dans le savoir soit l'inquiétude infinie du doute, qui sont le propre de la connaissance. Quand le désir s'abandonne au bonheur imparfait de l'union, il n'a ni à être le croyant ni à être l'incroyant de ce bonheur, mais seulement à y puiser assez d'élan pour pouvoir s'en déprendre, et ainsi aller plus loin. Car toute joie, née du désir d'union et de l'union elle-même, est aussi une promesse elle envoie plus avant.

*

Nous avons toujours du mouvement pour aller plus loin. On se souvient du mot de Malebranche. Or ce mouvement par lequel nous dépassons sans cesse les limites que nous atteignons, le désir en est le moteur dans la non-croyance. Celle-ci, à son tour, en empêchant le désir d'être fasciné par le phantasme de l'union, inscrit concrètement le tracé de ce mouvement dans une histoire personnelle qui, à moins d'être inhumaine ou plus qu'humaine, rencontre toujours croyance et incroyance comme autant de stations par lesquelles il nous faut passer et qu'il nous faut dépasser.

Mais on se demandera tout de même si cette non-croyance, plus fondamentale que la croyance et que l'incroyance, n'a pas elle-même une histoire à l'intérieur de notre culture - disons : de notre culture occidentale. Car enfin, si soucieux que nous soyons de manifester sa différence par rapport à la croyance et à son contraire, nous avons cependant, et d'emblée, regardé la non-croyance comme capable de requérir un engagement absolu. Or celui-ci n'était, rappelons-le, que le substitut ou, mieux, la version existentielle d'une croyance ou d'une incroyance qui aurait Dieu pour objet. Car, dans des expressions comme *croire*, *ne pas croire*, l'absence du nom de Dieu n'avait pas pour effet de banaliser de tels gestes, bien au contraire : c'était plutôt pour leur garantir une portée illimitée, et aussi parce que l'on

craignait qu'en les terminant à un objet, celui-ci reçût-il le nom de Dieu, on ne méconnût l'engagement absolu que connote la mention d'un tel nom dans le discours humain. Paradoxe, dira-t-on, que cette absence d'un nom dont la présence signalerait ce que l'on veut signifier en ne le mentionnant pas ? Peut-être. Mais il n'y a pas lieu de s'en émouvoir. On se contentera de retenir que la description d'une démarche spirituelle n'échappe pas à l'usure et aux malentendus qu'apporte avec elle toute pensée objectivante, dans la mesure où elle tend à faire oublier, dans l'expérience que décrit son discours, la présence même du désir.

Ainsi le trajet sans fin auquel nous sommes appelés, croyants et incroyants, quand nous pénétrons dans la non-croyance, ne permet pas de nous départager. Il nous rassemble plutôt, puisque nous pouvons accorder la même estime infinie à notre engagement dans l'existence. Mais sommes-nous alors confondus dans une même non-croyance ?

Oui, si l'on s'imaginait que, pour être croyant, il faudrait renoncer, à un certain moment, au mouvement sans fin dont la non-croyance est le vecteur.

Non, pourtant, croyants et incroyants ne sont pas confondus. Car, à la différence de l'incroyant, sans rien ajouter pourtant à ce mouvement sans fin, sans même le pousser plus loin - c'est bien impossible : de lui-même il va toujours plus loin ! -, le croyant s'étonne sans cesse de pouvoir, en quelque sorte, *redoubler* l'adhésion qu'il lui donne, et aussi de pouvoir puiser, dans les figures de sa croyance, lumière et force pour donner ce surcroît de consentement. Ainsi, que Dieu existe, qu'il soit bon, qu'il ait créé le monde, etc., voilà autant de figures produites dans la croyance. Ce sont elles, et bien d'autres encore, que le croyant s'émerveille d'accueillir comme ce qui le mobilise pour un supplément d'engagement. S'il s'émerveille, c'est parce que, à vrai dire, il ne sait pas très bien ce qu'il veut dire lui-même quand il parle ainsi de redoublement, de surcroît et de supplément. Il n'ignore pas que de tels mots pourront le trahir par leur maladresse, puisqu'ils laisseront penser qu'il irait

plus loin que là où déjà l'emporte la non-croyance, alors qu'il n'en est rien. Car rien d'autre ne vient en plus du mouvement de non-croyance, puisque le geste de s'y accorder ne lui ajoute rien, ce geste que le croyant se surprend de pouvoir donner. Mais il n'en faut pas davantage pour qu'il ne soit pas un incroyant, pour faire de lui un croyant. Pour le reste, il s'en remet à la non-croyance pour le conduire et le maintenir dans un désir qui espère et qui aime : elle l'a déjà assez libéré pour qu'il ne croie plus qu'en une gratuité dont il s'étonne !

*

En acceptant d'entrer, de résider et d'avancer toujours plus dans les espaces de la non-croyance, avons-nous ouvert un chemin qui rassemble, et d'abord pour la raison qu'il est seulement un chemin, ainsi que nous en formions le souhait en commençant cette réflexion ?

Pour apporter à cette question une réponse positive, sans doute serait-il vain de chercher à vérifier si, au terme de ce parcours, nous sommes à jamais débarrassés des questions dont nous étions captifs tout à l'heure. Car nous le serons peut-être encore longtemps, s'il est vrai qu'elles relèvent, en définitive, d'une raison - ou une déraison ? - dont les racines nous échappent.

Pour s'assurer de la validité de la démarche qui vient d'être proposée, mieux vaut considérer celle-ci à partir d'une dernière et nouvelle interrogation.

Cette démarche fait-elle de nous des neutres à l'égard de notre croyance, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire des partisans du oui et, dans le même temps et sous le même rapport, du non ? Au contraire, en étant toujours plus et autrement désancrés, sommes-nous aussi toujours plus et autrement rendus capables de prendre appui sur ce désancrage même, pour aller avec quiconque toujours plus loin, en haute mer ?

Guy LAFON