



13^{ème} Colloque
de l'Observatoire Foi et Culture
de la Conférence des évêques de France

« Apocalypse now » :
douleurs d'un agonie,
ou pleurs d'un enfantement ?

Maison des évêques de France
58 avenue de Breteuil – 75007 Paris

Vendredi 6 décembre 2024
9h30-17h00

Problématique

Nous sommes toujours à la fin de l'histoire ; il en fut toujours ainsi, et pourtant l'histoire s'est poursuivie, la catastrophe n'a jamais été totale. La donne aurait-elle changé ?

Notre temps connaît une fascination pour l'effondrement, voire une *hubris* de se dire contemporain de l'apocalypse qui vient.

Ceci s'exprime dans les discours du déclin de l'Occident, l'éco-anxiété, la mise en cause des sciences, la recherche de formes religieuses déliées de la raison. Comment réagir ?

Notre objectif est de manifester, face à des menaces existentielles, que les chrétiens sont appelés à témoigner et à donner chair à une histoire qui se construit, une espérance qui n'est pas une assurance.

Sommaire

Ouverture :

par Mgr Pascal Wintzer p. 4

Penser l'apocalypse dans l'histoire

par Jean-Marie Salamito p. 9

Actualité de la menace nucléaire

par Jean-Pierre Dupuy p. 15

Habiter l'imminence

par Clara Gouyon p. 22

Écologie et espérance. L'engagement du pape François

par Olric de Gélis p. 32

Fin du monde et nouvelle culture : l'espérance selon René Girard

par Benoît Chantre p. 47

Table ronde : Renaître

Penser la natalité avec Hannah Arendt

par Vincent Aucante p. 60

Revivre après les traumatismes

par Béatrice Baussart p. 68

L'enfantement dans la Bible

par Christine Pellistrandi p. 90

Conclusion

par Mgr Pascal Wintzer p. 95

Intervenants p. 98

Ouverture

Fin d'*un* monde, plutôt que fin *du* monde

Mgr Pascal WINTZER, archevêque de Sens-Auxerre,
président de l'OFC

« Je suis pessimiste par l'intelligence mais optimiste par la volonté ». Chacun connaît cette parole d'Antonio Gramsci. Je ne sais pas si les termes seraient appropriés au XXI^e siècle. En effet, ils posent deux instances : l'intelligence et la volonté, qui ont perdu beaucoup de poids à notre époque, au profit des sentiments, des émotions. Parler d'apocalypse, de manière ordinaire, pour nos contemporains, c'est faire appel aux émotions, c'est suggérer que tout va à sa perte.

Certes, il ne s'agit pas de faire taire nos émotions. Elles sont révélatrices du réel dans lequel nous sommes, mais aussi de notre propre réalité à chacun, de notre rapport au réel. Proposer pour aujourd'hui un chemin qui ne saurait entendre les émotions ni leur parler nous rendrait peu pertinents, voire inaudibles.

Les chrétiens essayent de suivre l'exemple de leur Maître, Jésus de Nazareth qui se laissait émouvoir par les personnes qu'il rencontrait, et montrait lui-même ses émotions. Pas plus tard que dans l'Évangile de la messe de ce mercredi, on entendait ces mots : « Je suis saisi de compassion pour cette foule, car depuis trois jours déjà ils restent auprès de moi, et n'ont rien à manger » (Matthieu 15, 32).

J'ajoute que le concile Vatican II appelle à une telle attitude, certainement dans la seule phrase de ce concile qui s'est inscrite dans les mémoires : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur

cœur ». Vous avez reconnu les premiers mots de la Constitution *Gaudium et spes*.

En conséquence, les colloques qu'organise l'Observatoire Foi et Culture de la Conférences des évêques de France n'entendent pas se situer en dehors des manières de vivre et de penser qui sont les nôtres – comment ne pas entendre les émotions, celles du monde comme les nôtres ? Mais nous ne voulons pas laisser les émotions seules avec elles-mêmes.

Les intervenants que nous avons sollicités, et que je remercie très vivement pour leur présence et leur parole, nous aideront à intégrer l'intelligence – c'est le travail de l'analyse et de la compréhension –, et aussi la volonté – c'est-à-dire l'action, l'engagement.

*

Les émotions, l'intelligence, la volonté... et j'ajoute une autre composante à notre journée : le temps. C'est le temps de l'écoute, de la réflexion, du discernement que veut permettre un colloque. Mais c'est aussi le temps long, sans lequel nous ne pouvons pas comprendre ce qui agite le présent.

Il ne s'agit pas pour nous d'opposer l'immédiateté des émotions au temps long de la réflexion, mais de les croiser . C'est le chemin – plutôt un des chemins – qui autorise l'action et lui donne quelque chance de porter du fruit. C'est le temps long qui permet non de nier le sentiment d'apocalypse qui peut assaillir certains, au risque qu'ils s'en fassent les chantres, jusqu'au devenir des ingénieurs du chaos, mais de rappeler que l'histoire, intime et collective, est faite d'effondrements et de naissances.

Dans les années 1960, l'Église catholique a voulu prendre en compte ce qui marquait les sociétés depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Ce fut l'objet du concile Vatican II. Pour reprendre les paroles du dominicain Marie-Dominique Chenu, il s'agissait de comprendre l'histoire comme un « lieu théologique ». « Dieu se dit dans l'histoire », écrivait pour sa part le jésuite Henri de Lubac. Cette lecture chrétienne de l'histoire s'exprime dans l'ensemble du concile Vatican II. C'est ce qui permit de réaliser l'*aggiornamento* demandé par le pape Jean XXIII. C'est particulièrement signifié dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, dont on connaît le bel exergue que je mentionnais il y a un instant.

*

Et puis, je le souligne, nous y sommes confortés par le pape François. Après avoir, en juillet dernier, souligné l'importance de la littérature dans la formation des séminaristes, il y a quelques jours, dans un nouveau texte, il a souligné l'importance de l'histoire.

Dans les années 1960, surtout dans le monde occidental, au cœur des Trente Glorieuses, les joies étaient immédiatement perceptibles, le « progrès » (pour prendre ici un terme plus sociologique) marquait les esprits. L'optimisme était spontané – je parle ici de l'Occident. En 2024, ce sont les tristesses et les angoisses qui sont prépondérantes.

Il me semble que le pape François – je ne sais pas s'il est gramscien – manifeste une forme d'optimisme de la volonté. On a remarqué que la plupart de ses grands textes comportent le mot « joie » ou l'un de ses synonymes dans leurs titres. Sans pour autant masquer ou vivre d'illusions au sujet des désordres et des violences de notre époque : écologie, réfugiés, guerres..., combien de fois en parle-t-il, de la joie !

*

Le titre choisi pour ce colloque conjoint ces différentes dimensions. L'apocalypse, dans sa compréhension spontanée, exprime la fin, la destruction – on dirait aujourd'hui la collapsologie –, mais, dans son sens plus exact, l'apocalypse est une révélation.

Quant aux douleurs d'une agonie et aux pleurs d'un enfantement, c'est l'inscription dans l'histoire longue qui permet de dire que les rides d'un visage peuvent tout autant exprimer le grand âge que la bouille fripée du bébé qui vient de naître et qui porte toutes les espérances.

Notre but n'est pas de verser dans un optimisme béat, au nom d'une foi chrétienne qui ferait fi du tragique, ou – pour le dire en termes théologiques – qui oublierait le péché originel. Le mal n'est pas un simple accident de l'histoire qui surviendrait de manière ou inattendue, ou occasionnelle.

Notre but n'est pas non plus de consonner aux discours qui se complaisent, délibérément ou malgré eux, dans la pulsion de mort, que celle-ci conduise à annoncer la fin de la culture, la fin de l'Occident, la fin de l'Église catholique...

Oui, nous vivons sans doute la fin d'un monde, et non celle du monde. Mais le dire ne peut conduire à oublier ceux qui sont avant tout préoccupés, souvent de manière vitale, de la fin du mois.

*

En décembre 2012 – il y a douze ans donc – dans la revue *Études*, Nathalie Sarthou-Lajus écrivait ceci :

Le succès des discours catastrophistes et des prophètes de malheur est le symptôme de l'épuisement de nos sociétés occidentales, fatiguées d'elles-mêmes et en manque de sens après l'effondrement des idéologies (communisme, nazisme, capitalisme). Les peurs de catastrophes traduisent des expériences de « perte en monde » sur un plan social et subjectif, dans des périodes sensibles où s'impose l'idée que plus rien n'est possible, que l'avenir ne répond plus à nos attentes. L'individu qui n'a plus les moyens de se projeter dans l'avenir est en effet « sans monde » au sens où il n'a plus d'horizon [...]. La fin d'un monde n'est pas la fin du monde mais peut être vécue comme telle. [...] Cela ne nous console pas du fait que nous sommes mortels et de la limite de tous nos projets. Mais cela nous invite à dépasser la déploration mélancolique¹.

L'Apocalypse est le dernier des livres de cette « bibliothèque » qu'est la Bible. Au-delà du sens même du mot « apocalypse ». La situation de ce livre enjoint de ne pas oublier que toute chose a une fin. Il s'agit de l'accepter – c'est la condition pour que naissent des choses nouvelles – tout en évitant de sombrer dans le syndrome de l'échec de tous et de toute chose. Notre époque est cependant préoccupée par la fin ; elle peine à voir ce qui naît.

En préparant ces quelques mots, j'ai été frappé de constater combien de fois le mot « fin » revient dans des débats ou des publications contemporaines : « fin du village » avec Jean-Pierre Le Goff, « fin de l'école » avec Jacques Julliard, « fin de vie » avec un débat social et parlementaire qui, justement, n'en finit pas (et, je le pense, ne pourra jamais finir), « fin de la chrétienté » avec Chantal Delsol, « fin de l'Église » avec Danièle Hervieu-Léger... La liste pourrait être poursuivie.

*

Nous savons assez facilement voir ce qui s'efface – et nous devons accepter qu'il en soit ainsi ; mais, croyons-nous que nous sommes des acteurs

¹ *Études*, décembre 2012, p. 580-582 ; extrait cité p. 581.

de la naissance et de la vie ? L'histoire longue dans laquelle nous entendons nous situer manifeste des morts et des naissances.

Prêtre depuis presque quarante ans, évêque depuis presque vingt ans, je suis le témoin, parfois surpris, parfois émerveillé, parfois écrasé, de chutes et aussi de relèvements, témoin de morts et témoin de vies. Je souligne ce mot : « témoin », et pas nécessairement acteur. La grâce est d'avoir été là, présent, pour voir, parfois accompagner, parfois soutenir, et, je l'espère, avoir, quand même, été un peu, un acteur. Le voyant du livre de l'Apocalypse est appelé à témoigner de ce qu'il a vu ; je crois que telle est notre vocation.

Chaque instant de vie est, en quelque sorte, un temps d'apocalypse, temps d'effondrement et temps de révélation. Pour reprendre le titre de notre colloque, l'apocalypse, c'est *now*, c'est maintenant. Aujourd'hui, des choses, et des êtres, meurent, et d'autres naissent, ou encore revivent. La sagesse, n'est-ce pas de l'accepter ? Et la mort et la vie.

L'espérance, n'est-ce pas de discerner le sens et de la mort et de la vie ? Et déjà, pour chacune de nos propres vies : il a fallu que l'enfant meure en nous pour que naisse et vive l'adulte. Refuser cette mort-là, ç'aurait été s'interdire cette vie-là. Au fond, étions-nous l'auteur de cette mort, comme l'auteur de cette vie ? Il s'agissait plutôt d'accepter l'une et de recevoir l'autre.

Se faire ou se vouloir maître et seigneur et de sa vie et du monde, plutôt que d'accepter et de recevoir, nous condamne à vivre chaque apocalypse comme un effondrement, et non comme la révélation qu'elle est si on l'accepte et la reçoit. En effet, sommes-nous auteurs de quoi que ce soit ? Même de notre vie ? Mais c'est sans doute cela qui nous est difficile : ne pas être des acteurs, ne pas être toujours des acteurs.

*

Notre colloque se tient à la veille de la réouverture de Notre-Dame de Paris. Son incendie est une image saisissante de tous les effondrements qui marquent nos vies et le monde. Mais sa réouverture ne peut tout à fait correspondre à une apocalypse, une révélation. Elle a été restaurée – et c'est très bien –, mais la révélation attendue n'est pas un retour à un état précédent, car elle est un avènement : « Voici que je fais toutes choses nouvelles » (Isaïe 43, 19).

Écoutons maintenant nos intervenants, que je remercie à nouveau.

Penser l'apocalypse dans l'histoire

Jean-Marie SALAMITO

L'intervention de Jean-Marie Salamito était basée sur des citations, principalement de saint Augustin, appelé par les circonstances de la chute de Rome à expliquer ce que signifie « apocalypse ». L'enregistrement des introductions, commentaires, transitions et conclusions n'a regrettably pas fonctionné, de sorte qu'il n'est possible de présenter seulement ici, avec les excuses qui s'imposent, le texte de ces citations.

[1]

... il nous apprend,
par son exemple,
un art de vivre par temps de catastrophe.

Henri Irénée MARROU (1904-1977),
Saint Augustin et l'augustinisme (1955).

[2]

C'est en vain que nous nous efforçons
de calculer et de préciser
les années qui restent à ce monde.
Il ne nous appartient pas de le savoir.
La Vérité nous l'a dit de Sa bouche.

La Cité de Dieu, 18, 53 (début).

[3]

« Il ne vous appartient pas
de savoir les temps et les moments
que le Père a disposés
selon Son pouvoir ... ».

Actes des apôtres 1, 7.

[4]

« Ce Jésus qui,
d'auprès de vous,
a été enlevé au ciel,
viendra de la même manière
que vous L'avez vu
aller vers le ciel ».

Actes des apôtres 1, 11.

[5]

Le diable
n'est pas resté dans la vérité [Jean 8,44],
mais il n'a pas échappé
au jugement de la Vérité [Jean 16,1].
Il n'est pas demeuré
dans la tranquillité de l'ordre,
mais il ne s'est pas soustrait pour autant
au pouvoir de l'Ordonnateur.

La Cité de Dieu, 19, 13 (milieu).

[6]

Si Dieu frappait dès maintenant tout péché
d'un châtiment manifeste,
on en viendrait à penser
qu'il ne reste rien pour le Jugement dernier.
D'un autre côté,
si aucune intervention divine discernable
ne punissait dès maintenant aucun péché,
on s'imaginerait
qu'il n'y a pas de divine providence.
De même pour les succès:
si Dieu n'en accordait pas de manière évidente
à certains de ceux qui Lui en demandent,
nous dirions que cela ne relève pas de Lui;
si en revanche Il en donnait
à tous ceux qui Lui en demandent,

nous en conclurons
qu'il ne faut Le servir
que pour de telles récompenses.

La Cité de Dieu, 1, 8 (milieu).

[7]
Nous avons dit
ce que Dieu a daigné
nous laisser comprendre;
mais c'est beaucoup pour nous!
Sonder les secrets des êtres humains,
départager par une ferme évaluation
les mérites des empires,
cela dépasse vraiment nos forces.

La Cité de Dieu, 5, 21 (début).

[8]
Sans aucun doute,
la Cité de Dieu qui chemine en ce monde
reçoit de la divine providence
des succès pour sa consolation,
afin que les échecs ne la brisent pas,
et des échecs pour son entraînement,
afin que les succès ne la corrompent pas.

La Cité de Dieu, 18, 51 (milieu).

[9]
Peut-être Rome ne périt-elle pas.
Peut-être a-t-elle été frappée,
mais pas anéantie.
Peut-être a-t-elle été punie,
mais pas détruite.
Peut-être Rome ne périt-elle pas,
si les Romains ne périssent pas.

Sermon 81, 9 (début).

[10]
« Le ciel et la terre passeront » [Matthieu 24, 35];
il n'y a donc rien d'étonnant

à ce qu'une Cité ait un jour une fin.
Et peut-être n'est-ce pas maintenant
la fin pour la Cité.
Mais elle aura un jour une fin.

Sermon 81, 9 (milieu).

[11]
Frères, ne nous laissons pas abattre!
Tous les empires terrestres
auront une fin.
Si c'est maintenant la fin, Dieu le sait.
Peut-être n'est-ce pas encore la fin.

Sermon 105, 8, 11 (début).

[12]
Cette Cité céleste,
tandis qu'elle chemine sur la terre,
recrute des citoyens dans toutes les ethnies.
Elle rassemble dans toutes les langues
une société étrangère à ce monde.
Elle ne se préoccupe pas de la différence
des coutumes, des lois et des institutions. [...]
Ce qui lui importe,
c'est qu'il n'y ait pas d'obstacle
à la religion qui enseigne à rendre un culte
au Dieu unique, suprême et vrai.

La Cité de Dieu, 19, 17 (aux deux tiers).

[13]
Même les nations
qui ne sont pas dans le droit romain
seront dans le peuple chrétien.

La Cité de Dieu, 18, 32 (premier tiers).

[14]
Peut-être Rome ne périt-elle pas,
si les Romains ne périssent pas. [...]
Car Rome, ce sont les Romains.
Il ne s'agit pas de pierres et de poutres,

de très hautes constructions
et de très vastes murailles.
Tout cela avait été fait pour s'écrouler un jour.

Sermon 81, 9 (début).

[15]
L'être humain lui-même,
ornement de la Cité;
l'être humain lui-même,
qui habite, dirige, gouverne la Cité,
est venu pour s'en aller,
est né pour mourir,
est arrivé pour passer.

Sermon 81, 9 (milieu).

[16]
Aimez donc la Loi de Dieu,
et ne vous scandalisez pas!
Nous vous le demandons, nous vous en supplions,
nous vous y exhortons, soyez doux [Matthieu 5, 5 ; 11, 29] !
Ayez de la compassion pour ceux qui souffrent,
prenez soin des victimes !
En cette conjoncture où il y a beaucoup d'exilés,
de gens dans le besoin, de gens qui souffrent,
qu'abonde votre hospitalité,
qu'abondent vos bonnes actions!

Sermon 81, 9 (fin)

[17]
Que chacun fasse attention,
non à ce qu'il subit,
mais à ce qu'il fait.

*Sermon sur le sac de la ville de Rome, 3, 3
(lignes 114-115 du texte latin de CCSL 46).*

[18]
Ce que le Christ commande,
que les chrétiens le fassent!
Quod jubet Christus,

faciant Christiani !

Sermon 81, 9 (dernière phrase du sermon).

La guerre nucléaire qui vient²

Jean-Pierre DUPUY

La belle légende de la dissuasion nucléaire

L'arme nucléaire est par conception une arme de non-emploi. C'est sa puissance démesurée qui exclut que quiconque puisse un jour songer à la faire exploser au-dessus d'une population civile. À quoi donc sert-elle, ainsi que le demandait le président Trump lorsqu'il reçut le code ? Elle n'a qu'un but : dissuader les autres puissances nucléaires d'utiliser la leur. C'est une arme de dissuasion.

Il ne s'agit ni d'une arme de conquête, ni d'une arme de défense. La simple existence de l'arme nucléaire est ce qui en fait un instrument de dissuasion. Il n'y a donc pas lieu de s'inquiéter. La guerre nucléaire n'aura pas lieu, parce qu'elle est impossible. C'est sur la base de cette assurance que l'Église a jusque récemment considéré que l'arme nucléaire étant un instrument de dissuasion et rien de plus, elle pouvait être tolérée. C'est le pape François qui a brisé cette concession en affirmant que la simple possession de l'arme nucléaire était une faute grave. C'était lors de sa visite à Hiroshima le 24 novembre 2019.

Voici ce que nous répètent à l'envi les « experts » français, lesquels travaillent pour la plupart, directement ou indirectement, pour la force de frappe française, au sujet de la guerre qui se déroule actuellement en Ukraine.

Ce discours est irresponsable. Il est dangereux au point d'en être inacceptable. Une guerre nucléaire en Europe est peu probable, certes, mais elle est possible. Quand les enjeux sont énormes, il convient de tenir le

² Les idées présentées dans ce texte sont développées avec force détails et raisonnements dans Jean-Pierre DUPUY, *La Guerre qui ne peut pas avoir lieu. Essai de métaphysique nucléaire*, Éditions du Seuil, coll. Points, 2023.

possible pour une éventualité qui est destinée à devenir réelle, et cela afin de se donner une chance de l'en empêcher³.

L'arme nucléaire au service de la guerre

Dès le début février 2022, donc avant même que ses troupes entrent en Ukraine le 24, Vladimir Poutine n'a cessé de mettre en garde l'OTAN et les États-Unis contre le risque d'une escalade qui déboucherait sur un conflit nucléaire. On s'est lassé en France de ce que l'on a pris pour une menace voilée mais si peu crédible qu'on ne l'a pas prise au sérieux. Du coup, on n'a pas prêté attention à une déclaration du chef du Kremlin faite devant la presse le 9 décembre 2022 annonçant un possible changement de doctrine nucléaire. Jusqu'alors, la doctrine officielle était que la Russie ne recourrait à cette arme que si elle était la cible d'une attaque de même nature, ou si la survie de la nation était en danger. Poutine fit mine de découvrir que l'éventail stratégique américain comportait un volet nommé « préemption » et que la Russie ferait bien de s'en inspirer à son tour.

La préemption, c'est le nom de l'attaque dans le domaine nucléaire. Pour apprécier sa singularité, il est bon d'en revenir à la logique de la dissuasion. Elle comporte deux phases : d'abord, la menace de recourir à des représailles incommensurables si la puissance ennemie franchit une certaine ligne rouge, que l'on ne précise pas ; ensuite, si la dissuasion a échoué, la décision de mettre cette menace à exécution. La France omet de considérer cette éventualité, au motif que la dissuasion ne saurait échouer. C'est pourtant en ce point que se trouve la pierre d'achoppement de la dissuasion nucléaire, à savoir le caractère non crédible de la menace de représailles qui la soutient. Si la dissuasion échoue, la puissance attaquée va-t-elle prendre le risque de déclencher comme promis une escalade menant à terme à la destruction mutuelle, donc suicidaire ? Faut-il être fou ou le prétendre pour être crédible ? De la réponse à cette question dépend la solidité de l'édifice dissuasif. [Giscard d'Estaing avouant qu'il n'aurait jamais appuyé sur le bouton.]

La préemption ne s'embarrasse pas de cet écueil. Elle fait comme si la première phase était assurée : l'ennemi a franchi la ligne, ou bien s'il ne l'a

³ Voir Jean-Pierre DUPUY, *How to Think About Catastrophe. Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*, Michigan State University Press, 2023.

pas fait, il s'apprêtait à le faire. La seconde phase est donc justifiée. Ce qui est en vérité une première attaque se présente comme des représailles. Ce sont des « représailles anticipées »⁴. Quelles que soient les doctrines nucléaires affichées, on peut soutenir que tant les chefs d'État soviétiques puis russes qu'américains n'ont jamais exclu de leurs répertoires d'action la décision de frapper en premier. Cependant, convaincre que l'on est prêt à le faire ne va pas plus de soi que de pratiquer le jeu de la dissuasion. Un problème de crédibilité se pose dans ce cas également. Une première frappe ne sera pas suffisante pour neutraliser l'adversaire et celui-ci conservera une capacité de riposte : il faut donc lui démontrer qu'on saura endurer le coup porté (en anglais, *ride out*) et limiter les dommages, donc qu'on restera pleinement capable de riposter à la riposte. Ce peut-être un défi majeur.

La dissuasion mise hors circuit

À la question de savoir ce qui explique que depuis le 9 août 1945, aucune bombe atomique n'ait été lâchée sur des populations civiles, la réponse immédiate est de dire : cela prouve que la dissuasion a marché. L'ancien secrétaire à la Défense des présidents Kennedy et Johnson, Robert McNamara, évacuait la question d'un : « Nous avons eu du bol. C'est la chance, juste la chance, qui a fait que nous n'avons pas eu de guerre nucléaire. Des dizaines de fois durant la Guerre froide et depuis, nous sommes passés à un cheveu du déclenchement de l'horreur »⁵.

Or il y a une manière plus radicale de décharger la dissuasion de toute responsabilité dans l'absence de guerre nucléaire durant ces quelque quatre-vingts ans. C'est de montrer qu'elle n'a que très rarement été mise en application. À défaut d'une démonstration, l'épisode suivant, qui eut lieu à l'issue de la crise des missiles de Cuba, est suffisamment suggestif.

Le samedi 27 octobre 1962, un sous-marin soviétique qui croisait dans la mer des Sargasses au nord-est de Cuba, fut repéré et encerclé par le porte-avions américain USS *Randolph* accompagné de quelques destroyers. Le sous-marin était commandé par le lieutenant de vaisseau Savitsky, flanqué

⁴ Le surnom de la préemption est, dans la doctrine américaine, « *striking second first* ». On est le premier à frapper en second.

⁵ Témoignage de Robert McNamara dans le film d'Errol Morris, *The Fog of War. Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara*, Sony Classics, 2003.

de l'officier politique Maslennikov. Les navires américains avaient commencé à envoyer le signal convenu avec l'État-major soviétique pour intimer l'ordre au sous-marin ennemi de remonter à la surface. Simplement, Savitsky n'avait pas été informé de cette convention. Le signal consistant à faire exploser près de la coque des grenades sous-marines, il crut qu'il était véritablement attaqué par les Américains : une première fausse alerte ou erreur de communication dans cette histoire qui allait en comporter plusieurs, de plus en plus tragiques. Les circonstances étaient à bord proprement infernales. La température avait atteint les 50 à 60 degrés Celsius et les hommes tombaient les uns après les autres. Pour comble de malheur, les communications avec l'État-major à Moscou étaient coupées.

Savitsky ne savait même pas si la guerre avait commencé ou non. Épuisé, à bout de nerfs, il était sur le point de donner l'ordre de lancer quelques torpilles sur lesquelles étaient montées... des ogives nucléaires. Oui, les sous-marins soviétiques qui croisaient au large de Cuba étaient dotés de bombes atomiques. Mais cela, les Américains ne le savaient pas. Ils l'apprirent quarante ans plus tard. Savitsky reprenant ses esprits se souvint qu'il lui fallait l'accord de son officier politique pour prendre une décision aussi fatale. Celui-ci acquiesça.

Le hasard ou la Providence voulut que ce jour-là se trouvait à bord le lieutenant de vaisseau Vasili Alexandrovitch Arkhipov. Bien que de même grade que Savitsky, il était sous les ordres de celui-ci. Mais il était aussi le chef d'État-major de toute la flottille de sous-marins. Savitsky crut de son devoir de recueillir l'avis d'Arkhipov. Celui-ci exprima son désaccord, au motif que Moscou n'avait pas donné son autorisation. L'ordre de tir ne fut pas donné et le sous-marin remonta à la surface.

Entendant une telle histoire, nous nous demandons ce qui se serait passé si... Une chaîne de propositions contrefactuelles se présente immédiatement à l'esprit. Si Arkhipov ne s'était pas trouvé dans ce sous-marin en difficulté mais dans un autre sous-marin, il est hautement probable que Savitsky eût donné l'ordre de tir. Le porte-avions USS *Randolph* et ses destroyers auraient sauté dans une explosion nucléaire terrifiante. Le commandement américain, persuadé qu'il n'y avait pas de charge atomique dans les sous-marins soviétiques, en aurait inféré que l'attaque venait de Cuba. Le Président Kennedy avait fait savoir dès le 22 octobre que, si une telle chose se produisait, l'Amérique lancerait une attaque nucléaire totale sur

l'Union soviétique. Il est facile d'imaginer la suite. Dans le monde réel, la crise fut résolue pacifiquement le lendemain.

Chacun des chaînons de cette suite d'inférences se rapporte à un événement ou un état de fait contingent : il eût pu ne pas se produire ou être différent. Mais le plus fragile dans ce récit, le plus choquant, est que le commandement américain ne savait pas que les sous-marins soviétiques étaient équipés de torpilles nucléaires. Non pas que le renseignement américain fût défaillant. Il l'était, c'est évident. Mais l'étonnant, c'est que les Soviétiques n'en avaient pas informé les Américains. Si l'arme atomique était vraiment une arme de dissuasion, ç'eût été la moindre des choses de faire savoir à l'ennemi qu'on la possédait et qu'on était prêt à en faire usage. Nul doute que le porte-avions USS *Randolph* eût été alors plus prudent dans son approche du sous-marin soviétique.

L'oubli de communiquer une information cruciale de cette importance fait immédiatement penser au *Dr. Strangelove*⁶, le film de Stanley Kubrick de 1964, dans lequel apparaît le concept de « machine apocalyptique ».

Le rôle crucial des armements tactiques

La puissance inouïe de la bombe atomique n'est-elle pas une raison suffisante pour dissuader quiconque de même songer à l'utiliser ? Qui pourrait avoir intérêt à déclencher une escalade dont tous sortiraient vaincus ? Ces idées, par lesquelles j'ai débuté cette communication, ont toujours été présentes depuis 1945 et elles conservent une puissance de conviction indéniable. De fait, on a cherché à réduire tant la puissance des armes que la portée des missiles qui les acheminent dans l'espoir de rapprocher les dévastations produites par un conflit nucléaire de celles dont une guerre traditionnelle est capable, avant de comprendre que ce sont au contraire ces armes et ces missiles, que l'on dit « tactiques », qu'il faut bannir. Leur faible puissance toute relative⁷ incite en effet à les employer sur le champ de bataille, comme on le ferait avec un armement classique, ce qui revient à mettre le pied dans l'engrenage nucléaire dont on peut montrer, par un raisonnement a priori, qu'il a vocation à monter aux extrêmes, c'est-à-dire

⁶ *Docteur Folamour* en français.

⁷ Leur puissance explosive peut aller jusqu'à sept fois celle de *Little Boy*, la bombe qui a détruit Hiroshima.

à l'anéantissement mutuel⁸. Or voici ces armements tactiques plus que jamais de retour avec la guerre en Ukraine.

Les 1^{er} et 2 février 2019, un double événement s'est produit, inaperçu de l'opinion publique, en France en tout cas, dont les événements actuels sont en bonne part issus. Les chefs d'État Trump, d'abord, Poutine le lendemain, ont annoncé qu'ils allaient se désengager d'un traité, signé en 1987 à Washington par leurs prédécesseurs Ronald Reagan et Mikhaïl Gorbatchev, par lequel les deux signataires éliminaient de leurs arsenaux respectifs tous les missiles de croisière et balistiques lancés depuis le sol et ayant une portée se situant entre 500 et 5.500 km. Ce traité avait pour nom INF (pour « *Intermediate-Range Nuclear Forces* », soit forces nucléaires de portée intermédiaire).

Avec la fin de la Guerre froide, en 1989, on a assisté à une inversion spectaculaire des rapports de force entre Washington et Moscou en ce qui concerne le partage entre armes nucléaires et armes conventionnelles. Avant 1989, la supériorité de l'Union Soviétique en armes conventionnelles était manifeste et les États-Unis cherchaient à compenser leur retard en développant leur arsenal nucléaire. Après l'effondrement de l'URSS, le Pentagone, fier de la victoire du « monde libre », c'est-à-dire des démocraties libérales et des économies de marché, s'est intéressé à autre chose, par exemple à des conflits régionaux pour lesquels des armes conventionnelles se montraient plus efficaces que ne le seraient des bombes atomiques. Dans le même temps, Poutine en Russie développait son arsenal nucléaire.

Ce n'est pas le nucléaire en général que l'Amérique a relativement négligé, c'est surtout le nucléaire tactique. La doctrine était : armes conventionnelles sur les champs de bataille régionaux et, si les circonstances l'imposaient, recours à des armes nucléaires stratégiques portées par leurs ICBM. En 2022, l'Amérique n'a plus en Europe qu'une centaine d'ogives nucléaires tactiques réparties sur cinq pays : l'Allemagne, les Pays-Bas, la Belgique, l'Italie et la Turquie. La Russie en a, elle, peut-être vingt fois plus.

Ce contexte étant donné, comment ont réagi en 2019 les deux superpuissances nucléaires à leur rejet mutuel du traité INF ? Les États-Unis et l'OTAN ont immédiatement vu l'opportunité dont ils disposaient désormais de placer des missiles de faible et moyenne portée mais à charge

⁸ Jean-Pierre DUPUY, *The War That Must Not Occur*, Stanford University Press, sous presse.

non nucléaire en Europe. C'était sans compter sur la réponse russe. Celle-ci fut réitérée plusieurs fois, Poutine demandant aux États-Unis et à l'OTAN d'imposer un moratoire sur le déploiement de tels missiles à charge nucléaire en Europe. Cette demande est restée lettre morte.

Un point technique a ici une importance considérable : il est impossible de déterminer avant qu'il atteigne sa cible si un missile balistique porte une ogive nucléaire ou non. Devant cette indétermination, la Russie a choisi de traiter tout missile qui s'approche de son territoire comme une attaque nucléaire. C'est, selon sa doctrine affichée, un motif suffisant pour qu'elle lance ses propres missiles nucléaires avant même que les missiles ennemis touchent son sol. Ceci ne peut que faire réfléchir l'Amérique à deux fois, elle qui pensait avoir le champ libre pour déployer de nouveau ses missiles en Europe, conventionnels et nucléaires. Je rappelle que tout ceci se passait juste avant que Poutine décide d'envahir l'Ukraine.

Cette analyse a fait presque entièrement l'impasse sur la dimension géopolitique de la question. Loin de moi le désir de minimiser son importance. J'ai simplement voulu montrer la puissance décisive de l'outil, en l'occurrence l'outil de destruction, l'arme atomique. L'outil n'est pas neutre, il ne fait pas le bien ou le mal selon les intentions de ceux qui le manient. Si une guerre nucléaire devait se déclencher en Europe, ce qu'aucun des acteurs en présence ne veut, le responsable en dernière instance ne serait ni Poutine, ni Zelensky, ni Biden, ni l'OTAN, mais bien l'arme atomique elle-même et sa puissance démesurée. C'est ce que sentent confusément les protagonistes du drame qui est en train de se jouer, comme en témoigne la prudence extrême avec laquelle ils avancent leurs pions, non sans contradictions ni une bonne dose d'hypocrisie. Ces faux-semblants et ce mensonge collectif à soi-même sont sans doute nécessaires pour éviter la catastrophe. Non, l'OTAN ne fait pas la guerre à la Russie, elle fournit simplement à l'Ukraine l'armement sans lequel la Russie l'aurait écrasée depuis longtemps. Ce jeu de dupes peut-il durer indéfiniment ? Un geste maladroit de l'un ou de l'autre peut suffire à faire basculer la fiction dans l'horreur de la réalité.

Habiter l'imminence

Clara GOUYON

« *Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible comparée à celles qui annoncent le contraire* ». Cette promesse que nous fait Baudelaire dans *Fusées* résonne comme une sentence, celle d'un homme qui a intériorisé la catastrophe. Cette intériorisation abolit le possible en considérant l'avenir comme la continuation, sans surprise, du présent.

C'est que l'association entre le monde et l'imminence de sa fin a désormais son assise dans nos consciences collectives. Dans plusieurs domaines de nos vies sociales, nous assistons à une montée aux extrêmes qui présente l'enjeu de la survie collective comme le socle de la légitimité politique et institutionnelle. Tout se passe comme si la fin du monde et son imminence n'avaient plus rien d'un fantasme ou d'une prédiction, mais était plutôt une catégorie unifiée du présent.

Notre expérience alors est sous l'autorité d'un nouveau régime, celui de l'imminence, mais l'imminence qui reste imminente, qui dure et nous sort du cours de la temporalité.

Mon objet aujourd'hui n'est surtout pas de m'instituer en porte-parole de toute une génération, mais de comprendre ce que cela signifie « vivre dans l'imminence » et d'en tirer toutes les conséquences. C'est que ce vécu est une attente inquiète, un regard tourné vers le présent à l'aune de l'avenir, qui le presse de se résoudre, de nous en livrer son sens, dans un contexte général de perte de repères. L'annonce de la crise à venir est une promesse, qui se transforme en condamnation, non pas à subir le choc à venir, mais à vivre dans un à-côté du temps tant que cette crise se refuse à venir.

*

L'ambiance apocalyptique est ainsi plus qu'un symptôme de crise, qu'un reflet d'une amertume face au constat de l'ancienne harmonie aujourd'hui perdue. L'apocalypse est une des manières dont l'Homme a parlé de son monde : il a été tour à tour une cité, un cosmos, un livre. Sur ce même modèle, la référence à l'apocalypse est presque métaphorique. Elle est ce qui nous est familier au point que nous ne l'interrogeons presque plus. L'ajournement perpétuel de la catastrophe remplace la permanence de l'ancien monde.

Alors que l'apocalypse était la figure même de l'événement, de la rupture annoncée mais imprévisible séparant un monde humain de l'autre, elle est devenue aujourd'hui un concept, un objet intellectuel que l'on peut enfin appréhender, circonscrire, dont on peut chercher à interpréter les signes, ou même à estimer la date. Cette transformation de l'événement en concept rapatrie l'apocalypse dans le monde et en fait une figure du langage. Dès lors, la hantise de la fin du monde peut envahir tous nos discours. L'apocalypse ne serait donc pas tant un événement à venir dont il faudrait retarder l'échéance, qu'une formule qui caractérise le présent.

À partir de ce constat, deux questions se posent :

- Qu'avons-nous déjà décidé à propos du monde, dès lors que nous l'envisageons du point de vue de l'apocalypse ?
- Et surtout, comment habiter l'imminence puisqu'elle est désormais notre nouveau régime d'existence ?

Les réponses à ces questions mobilisent des enjeux aussi bien politiques que métaphysiques, sans pouvoir penser l'un sans l'autre.

Il s'agira d'abord d'expliquer la manière dont l'apocalypse, qui est essentiellement événement, se transforme, se dégrade en concept, avec une double expérience sur notre rapport au temps et à la vérité. Je convoquerai ici des textes de Jacques Derrida et de Blaise Pascal. Il faudra ensuite tirer les conséquences de cette transformation pour proposer une critique sociale du concept d'apocalypse, en posant cette question de comment habiter l'imminence.

*

Comment donc passe-t-on de l'événement apocalyptique au concept d'apocalypse ?

C'est avec les textes de Paul que le mot *apokalupsis*, qui signifie « dévoilement », acquiert tout son sens de « révélation ». L'Apocalypse est bien cet avènement de la vérité dans une présence incontestable qui brise le temps et les récits ordinaires, dans une rupture imprévisible, dans notre rapport au temps humain, qui rend possible une saisie synoptique de l'histoire à partir de sa fin.

La transformation progressive de cet événement en concept se produit d'abord dans l'Histoire, puisqu'il devient rapidement extrêmement important de calculer les jours qui nous séparent du tout autre. Pour ne citer que lui, Joachim de Flore se risque par exemple à fixer la date de l'âge divin à 1260, en cherchant donc à chronologiser l'eschatologie, à l'inclure dans l'Histoire pour mieux s'y préparer, en faisant d'elle un concept que l'on peut évaluer, que l'on pourrait calculer.

Par-delà cette perspective historique, ce qui m'intéresse aujourd'hui est d'expliquer cette transformation à partir d'un texte de Jacques Derrida. Il s'agit d'une interview donnée à la philosophe Giovanna Borradori alors qu'il était à New York quelques semaines après le 11 septembre 2001. Ce texte fait aujourd'hui partie de l'ouvrage *Philosophy in A World of Terror*⁹. Dans ce texte, Derrida prône une approche du terrorisme par la déconstruction de ce concept, de son apparence d'évidence, en montrant que cette notion est très problématique. Pour quelqu'un comme Derrida, qui a été tellement marqué par la guerre en ex-Yougoslavie, la différence entre les différents types de terrorisme (national/international – global/local), mais surtout entre la guerre et le terrorisme, n'ont vraiment rien d'une évidence.

Le fait est que l'événement du 11 septembre 2001 est apocalyptique, car le spectre du terrorisme hante désormais notre futur, puisqu'il tue la promesse sur laquelle est fondée notre relation positive au présent, autour de relations réciproques de responsabilité.

*

Mais d'abord, qu'est-ce qu'un événement ?

L'événement est ce qui arrive, et qui, alors qu'il arrive, nous surprend et défie notre compréhension. L'événement est d'abord *ce* que je ne comprends pas, et même l'événement, c'est *mon incompréhension*. Alors

⁹ Traduit en français par *Le Concept du 11 septembre*, 2004, Galilée, 245 p.

même que tout événement appelle notre reconnaissance, notre analyse, notre interprétation, demande sa détermination, aucun événement ne l'est réellement si notre compréhension ne faillit pas à sa frontière. Cette frontière n'est pas comme un mur ; elle est une évasion constante, une dynamique évasive et indéterminée. L'événement n'est que rupture imprévisible, qui discerne le monde d'avant et celui d'après.

Ce qu'il s'est passé le 11 septembre 2001 a, comme on dit, fait date, ce qui suppose que cette chose arrive pour la première et la dernière fois et très vite, cet événement sera construit et raconté par les médias et circule en étant désigné par rien d'autre qu'une date : « 11 septembre », à peine trois chiffres en anglais : « 9/11 ». Ne sachant pas l'identifier, le reconnaître, l'analyser, nous en sommes réduits à le supposer comme universel et à le marquer dans le calendrier des temps.

Mais justement, le fait d'utiliser ce déictique, ce simple doigt posé sur un calendrier nous dit une chose. C'est que nous ne disposons d'aucun concept pour le nommer autrement que *cette* chose, *cet* événement qui vient d'arriver. Quelque chose est arrivé, et on a l'impression de ne pas l'avoir vu arriver, avec des conséquences certaines. Le sens de cet événement nous échappe, comme une intuition sans concept. Il y a là une unicité saisie mais sans généralité à en tirer, hors de portée d'un langage qui avoue son propre échec et qui est réduit à prononcer mécaniquement une date, comme une incantation, un poème de conjuration qui reconnaît ne pas bien savoir quel est son objet. On ne sait pas vraiment ce qu'on dit quand on dit « 11 septembre », quand on utilise cette métonymie, qui n'est qu'une manière de pointer l'inqualifiable en reconnaissant qu'on ne le reconnaît pas et qu'on ne peut pas le reconnaître.

Alors on le répète, le plus possible, dans un double effort de conjuration : pour exorciser la terreur de l'événement, car la répétition protège en banalisant, en neutralisant ; pour nier notre incapacité à nommer ce qui s'est passé et donc à le comprendre. Quelque chose d'horrible s'est passé ; et on ne le comprend pas. L'idée ici n'est pas de s'enfermer dans le langage, mais de regarder la manière dont il fonctionne pour comprendre ce qu'il se passe au-delà de la langue.

C'est ainsi que l'événement apocalyptique se transforme, se dégrade dans le concept qui nous permet de nous donner l'impression de le

comprendre en l'enfermant dans le langage. Mais cette transformation a une double conséquence, d'une part sur notre rapport au temps, d'autre part sur notre rapport à la vérité.

*

Cette modification de notre rapport au temps de notre propre vie se conçoit à travers ce que Derrida appelle la réaction auto-immunitaire, pour revenir brièvement à son texte et à ses analyses. La réaction auto-immunitaire, c'est cette réaction d'un organisme qui reconnaît en son sein un autre corps étranger et qui va employer tous les moyens pour le détruire. C'est un concept biologique que Derrida emploie régulièrement dans ses œuvres¹⁰. Dans le cas du 11 septembre, cette réaction auto-immunitaire est double. D'abord, c'est l'attaque en elle-même : on a tué des Américains, avec un avion américain, sur le sol des Etats-Unis. Alors qu'ils avaient eux-mêmes créé les circonstances politiques et institutionnelles qui ont mené à l'événement. La deuxième réaction auto-immune est plus subtile : elle provient justement du fait d'avoir arraisonné l'évènement au concept. Comme on ne comprend pas ce qui est arrivé, et qu'on en a peur, alors on en fait une figure employée dans une rhétorique de terreur. On va dès lors ériger des frontières plus solides, on va édicter des lois de sécurisation, de surveillance croissante. L'événement alors prisonnier du concept, n'appartient pas au passé, mais envahit notre présent et notre futur et nous fait subir les conséquences de nos propres frontières qui devraient nous protéger, puisque désormais, *l'ennemi est partout*. La répression reproduit et prolonge ce que, précisément, elle voulait désarmer.

La premier risque de perdre l'événement dans le concept, c'est donc l'autodestruction, la conséquence de la conceptualisation de l'apocalypse, ce n'est pas tellement l'apocalypse elle-même qu'un quasi-suicide.

*

La seconde conséquence de cette transformation, c'est qu'elle nous fait perdre toute possibilité d'accéder à la vérité. En fait, tout se passe comme si ce concept d'apocalypse que l'on ne cesse de répéter sans le comprendre, *puisque* on ne le comprend pas, venait inquiéter de l'intérieur notre rapport à

¹⁰ Notamment dans son cours à l'EHESS (1995-1977) sur l'hospitalité : Jacques DERRIDA, *Hospitalité*, Seuil, 2022.

la vérité, car le concept ne permet pas une appréhension de la vérité dans sa totalité, comme le dit Pascal dans sa pensée 44¹¹ : la vérité et la justice constituent (je cite) « *deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement* ».

C'est avec Pascal que je vais développer avec vous la manière dont la conceptualisation abusive de l'idée d'apocalypse met en danger notre accès à la vérité.

Pour les lecteurs de Derrida et de Pascal, le lien que je tisse entre les deux auteurs peut paraître audacieux. Pourtant, je crois que leurs pensées sont toutes deux essentiellement des pensées de l'événement, qui est toujours le moteur et l'horizon de la réflexion. La vérité, chez Pascal, a un caractère événementiel. Comme Derrida, Pascal considère que l'homme dans l'Histoire est le dépositaire d'un savoir dans son langage qu'il répète sans cesse et pourtant sans en saisir le sens : c'est le cas de la pensée 502, où il montre que, dans la prophétie, Dieu dépose une vérité, celle de la résurrection, mais que ceux justement qui, avec le plus de zèle, de diligence et de loyauté, propagent cette parole sont justement ceux qui, voyant le Messie, ne le reconnaissent pas et continuent même après sa venue de porter ce témoignage dépourvu, pour eux, de son véritable sens spirituel.

Le langage donc, ne peut être le lieu de l'appréhension de la vérité. En tout cas, il n'y suffit pas et je crois que c'est le sens qu'il faut donner aux très nombreuses contradictions qui structurent le texte pascalien. Ce ne sont pas des contradictions qui visent à pousser à un scepticisme généralisé. L'intérêt de sa proposition philosophique est qu'il n'accumule pas les contradictions, mais il les articule, ou plutôt il infléchit chaque proposition par son contraire. C'est ce qu'il nous dit en 177 : « *La contradiction n'est pas marque de fausseté* ». L'idée pascalienne est celle d'un enrichissement réciproque de thèses par la circulation dans les contradictions. C'est le fait même de la contradiction qui porte un discours vrai. Cette critique, ou en tout cas cette insuffisance du langage qui fonctionne par concepts, vaut aussi donc pour la science, même si elle a sa propre utilité (référence aux probabilités).

C'est que la vérité pour Pascal survient dans une historicité, ce qui ne signifie pas qu'elle va *nécessairement* se dévoiler comme un contenu objectif, sous-jacent à la marche continue et progressive de l'Histoire. Ce que cela

¹¹ Toutes les références aux *Pensées* sont données dans l'édition Lafuma.

signifie par contre, c'est que, dans l'Histoire, la vérité peut se donner dans des moments de rupture. Face à la temporalité platonicienne selon laquelle on a toujours su inconsciemment ce que l'on sait actuellement et pour laquelle le choc n'est qu'une conversion, Pascal valorise la réalité de ce choc, qui produit l'illusion d'avoir déjà pensé ce que nous pensons¹² pour réduire et rendre appréhensible la radicale événementialité de la vérité. C'est uniquement sur ces événements, en les reconnaissant pleinement comme tels, que l'on peut fonder un discours qui peut faire autorité, comme c'est le cas avec le miracle.

Ce que l'on perd, donc, en vidant l'apocalypse de sa dimension événementielle, avec cette manière de fuir l'événementialité dans tout ce qu'elle a d'imprévisible, d'incalculable, c'est notre accès à la vérité. Et c'est aussi modifier le rapport au temps qui nous est donné, puisqu'on perd la vérité de notre propre fin comme événement.

En un sens, la pensée conceptuelle nous détourne du tombeau, de sa matérialité, de sa présence intime au cours de nos vies qui nous pousse à agir. C'est ainsi que nous nous condamnons à vivre dans l'imminence, dans un temps qui n'en est pas un, qui ne peut reconnaître l'événement, quand bien même il surviendrait dans sa dimension de rupture radicale, quand bien même nous l'attendons perpétuellement. Cela, même quand la catastrophe arrive : l'imminence dure.

Ce rapatriement de l'apocalypse dans le monde, grâce au concept donc, sorti de sa qualité d'événement et de sa dimension spirituelle, décide d'une certaine expérience du temps. L'ajournement perpétuel de la catastrophe remplace la permanence de l'ancien monde.

*

Revenons à la question initiale qui était : comment habiter cette imminence ?

Pour y répondre, je crois qu'il faut d'abord se demander ce que cela fait à nos vies de vivre dans l'imminence. Comment nous occupons, à défaut de l'habiter, cet à-côté du temps, ce contretemps.

¹² Sur ce point, voir l'ouvrage collectif dirigé par Martine Pécharman, *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, PUF, 2000.

Il faut comprendre cette occupation sous le signe d'une perte : celle du temps comme consolation ; celle du monde comme cosmos ; et la perte de la vieille idée de progrès.

Dans sa lettre à Marcia, Sénèque conseille une mère qui vient de perdre son fils, encore jeune soldat, à la guerre. Il lui rappelle alors que son fils vit encore, dans sa mémoire, et que (je cite) : « *Le temps est le remède naturel qui réussit à apaiser jusqu'aux pires peines* »¹³. Il conseille à sa propre mère qui apprend sa condamnation de se consoler avec l'avenir de sa lignée, c'est-à-dire ses petits-enfants¹⁴. On voit le contraste aujourd'hui avec notre temps imminent, qui est traversé par ce concept de « générations futures » dont l'absence supposée d'avenir et la reconnaissance de leur droit à exister est en train de structurer en profondeur notre système financier, juridique et institutionnel, par crainte, justement, que leur temps, loin d'être consolateur, les condamne.

La deuxième perte est celle de la conscience de faire partie d'un cosmos, c'est-à-dire d'un tout organisé dont toutes les parties sont connexes et sont soumises aux mêmes lois. Chaque partie porte en elle un reflet de l'harmonie du tout. Cette perte épargne, en un sens, tout ceux qui appartiennent à l'Église. Pour la majorité, cette idée-là n'a pas résisté aux catastrophes successives qui ébranlent le système et l'obligent à s'adapter, sans le condamner pourtant à un effondrement (ce que l'idée de cosmos pourrait laisser supposer). La découverte du principe d'entropie jette une ombre sur cette idée de cosmos, puisque l'évolution thermodynamique vers le désordre met un terme à cette espérance d'harmonie¹⁵.

Pour faire face à la perte de l'idée de cosmos, c'est celle de progrès qui a permis de donner à l'Homme son fil conducteur, sa raison et le pouvoir donner à nouveau une place à chaque chose, à chacun. Pour caractériser notre vie contemporaine, le philosophe Hartmund Rosa, dans sa *Critique sociale du temps*, parle d'« *accélération dans l'accélération* », c'est-à-dire que l'accélération, auparavant messianique vers un moment apocalyptique, se double d'une nouvelle accélération, mais celle-ci est sans promesse. Elle n'a pas de but, ni d'objectif. Tout va plus vite donc, mais sans que l'accélération

¹³ Sénèque, *Consolations*, Paris, Rivages, 1992, p. 87

¹⁴ Sénèque, *Consolations*, op. cit., p. 74

¹⁵ Comme le propose de le comprendre le philosophe Michaël Foessel dans son livre *Après la fin du monde*, Seuil, 2012.

du temps qui passe n'ait le sens d'un accomplissement. Le concept d'« anthropocène » achève d'enterrer l'idée de progrès en nous révélant que notre libération progressive par rapport à la nature n'est qu'une illusion, et que, loin de nous en éloigner, la culture nous ramène à cette nature puisqu'elle produit des effets qui risquent de nous ramener à des conditions biologiques de survie.

*

Ayant ainsi décrit le régime de l'imminence à travers cette triple perte, il me faut faire le constat qu'à force de craindre la fin du monde, on oublie peut-être qu'elle est déjà arrivée. Pas seulement à travers des événements historiques traumatiques. Mais ces pertes nous disent que nous vivons déjà dans une fin de monde. Dès lors qu'il cesse de figurer un ordre à l'intérieur duquel chaque individu trouve sa place et une justification de son existence, le « monde » ne désigne plus qu'un horizon ouvert qui n'offre aucune garantie à ceux qui s'y aventurent. De là naît le soupçon qu'un univers à ce point indéterminé et marqué par le désordre ne peut pas durer. Les prédictions catastrophistes transforment ce doute sur la pérennité en certitude, en proposant un schéma unifiant d'interprétation de cette perte de repères comme un système de signes avant-coureurs de la fin.

Mais en fait, la proposition catastrophiste ne fait que proposer une option pour habiter l'imminence, en présentant l'avenir comme une puissance déjà à l'œuvre dans le présent, et dont on peut par avance calculer les effets. Il existerait dans un savoir de l'avenir qui commanderait d'agir ici et maintenant pour se préserver autant que possible de ce que l'on juge inéluctable. C'est une primauté de la connaissance scientifique sur l'action politique qui repose sur une objectivation du temps qui rompt avec la valorisation démocratique de l'incertitude. Mais ce n'est qu'un schème d'interprétation de notre perte.

En réalité, la prise de conscience d'une part que l'apocalypse au sens d'événement, au sens spirituel, n'est pas à craindre puisque sa temporalité nous échappe complètement, et d'autre part que nous sommes bel et bien en train d'ores et déjà de perdre un monde, est l'occasion d'un réveil collectif. Cette prise de conscience doit nous sortir de ce temps à côté, qui est celui de l'imminence, qui nous paralyse et qui nous pousse à des pulsions sécuritaires et auto-immunes.

C'est qu'il existe bel et bien une catastrophe qui mérite toutes les attentions, précisément parce qu'elle n'est pas à venir. On peut la définir ainsi : est « catastrophique » un agencement existentiel qui, sous les effets conjoints de la technique et des automatismes du vivant, ne permet plus de déceler le possible dans le présent et aborde toute chose sous les traits de la nécessité, de l'inéluctabilité. Le fait est que le monde finissant s'ordonne à nouveau sous nos yeux. La leçon de l'apocalypse avant la catastrophe, c'est qu'il y a une vie au-delà du point où le monde se termine. Si nous sommes déjà dans une fin de monde, pourquoi ne pas réaliser dès aujourd'hui l'annonce du Psaume 37 (10) : « Encore un peu de temps, et le méchant n'est plus. Tu regardes le lieu où il était, et il a disparu. Les misérables possèdent le pays et ils jouissent abondamment de la paix », dans laquelle nous voyons le lien intime entre fin d'un monde et avènement de la justice tant attendue. Faire de l'apocalypse un levier de justice sociale, c'est se saisir d'une vie qui ne s'effraie pas de la mort, et qui se ressaisit de notre fin même. Il faut pour le comprendre, j'ai essayé de le montrer, un autre langage que celui du concept, une autre foi.

Je vous remercie.

Écologie et espérance.

L'engagement du pape François

P. Olric de GÉLIS

Quid salvum est, si Roma perit ? – « Que peut-il rester de sauf, si Rome elle-même doit périr ? », demandait saint Jérôme dans une de ses lettres¹⁶. Par ces mots inspirés du poète Lucain, le théologien interpellait une correspondante qui lui demandait si une jeune veuve pouvait se remarier. Jérôme venait alors de développer de longs arguments théologiques défendant la convenance de la chasteté ; mais il se sentait obligé de faire également référence « brièvement » aux « misères du temps présent » (*praesentium miserarium*). Le déclin brutal de l'Empire, la dévastation des provinces, la prise de nombreuses villes opulentes et, surtout, la capitulation de Rome elle-même formaient à ses yeux un ensemble de symptômes propres aux temps troublés, qui appelaient à garder pure l'espérance d'une vie strictement céleste. Si le mariage devait promouvoir les liens de la chair, suggérerait-il, dès lors que Rome était tombée, l'urgence ne devenait-elle pas de manifester la consécration de l'âme et du corps ?

Pour nous, lecteurs de Jérôme au XXI^e siècle, les temps ont évidemment changé, mais sa question abrupte se laisse aisément transposer : *Quid salvum est, si Terra perit ?* – « Que peut-il rester de sauf, si la Terre elle-même doit périr ? ». Sans aucun doute, la réponse de Jérôme ne peut plus valoir telle quelle, tant la méditation chrétienne sur les états de vie a mûri. Mais l'argument implicite demeure, et il a trait à l'espérance : quelle espérance manifester, et surtout, comment en rendre compte devant le monde, s'il est vrai que le substrat même de la vie, ou – disons – si les « conditions d'habitabilité du monde » sont soumises à une menace telle que nous

¹⁶ JÉRÔME, *Epistolae* CXXIII. *Ad Ageruchiam. De Monogamia*, n°17.

pourrions en périr ? C'est que l'année 2024 offre peu de motif de réjouissances. Elle est en passe de devenir l'une des plus chaudes jamais observées depuis les niveaux préindustriels, dépassant pour la première l'augmentation de 1,5°C fixée par les Accords de Paris en 2015 et, dans ce contexte de surchauffe, elle a enchaîné une rare série d'événements extrêmes (canicules, incendies, inondations, typhons et cyclones, etc.). Son caractère exceptionnel a justifié un communiqué de presse alarmiste de l'Organisation Météorologique Mondiale, publié en ouverture de la dernière COP29 à Bakou¹⁷. Or, à cette situation qui met déjà en danger de nombreuses vies et activités humaines de par le monde, s'ajoute le facteur aggravant de la guerre. En effet, la guerre que se livrent les humains est toujours *aussi* une guerre menée contre la nature¹⁸ ; et elle est de toute façon la pire des conditions pour mener à bien les négociations multilatérales que requiert la situation écologique planétaire. Au total, cette conjonction aggravante crée une ambiance morose du point de vue écologique, qui rend difficile la reprise aujourd'hui, de l'invitation biblique pour les chrétiens à « rendre compte de l'espérance » qui est la leur. Car quelle espérance annoncer à notre époque, et comment la justifier ? Faut-il, devant ce qui paraît inéluctable, la réserver, cette espérance chrétienne, au pur salut de l'âme, en remettant celui du corps dans l'autre-monde (et telle était sans doute un peu l'arrière-pensée de saint Jérôme) ? Ou bien l'espérance elle-même, disons la « grande espérance » qui découle de l'évangile du Salut, *impose-t-elle* au contraire aux chrétiens de se mobiliser pour préserver les conditions d'habitabilité du monde ? En effet, à quoi peut bien ressembler le salut, si la Terre elle-même est dévastée ? Ou encore : « À quoi te sert de sauver ton âme, si tu viens à en perdre la Terre ? »¹⁹.

Telles sont les questions qui motivent les propos qui vont suivre. Ils prennent leur point d'appui dans une analyse de l'histoire que la liberté entretient avec la nature, c'est-à-dire dans une histoire écologique que nous caractériserons sous le titre « d'apocalypse de Gaïa » (I). Sur la base de cette

¹⁷ Pour le texte du communiqué : <https://wmo.int/fr/news/media-centre/2024-est-en-passe-de-devenir-lannee-la-plus-chaude-jamais-observee-alors-que-le-rechauffement#:~:text=2024%20est%20en%20passe%20de,Organisation%20Météorologique%20Mondiale> (consulté le 26 novembre 2024).

¹⁸ Cf. Michel SERRES, *Le Contrat Naturel*, Flammarion, Paris, 1993 (2020), p. 40-43.

¹⁹ Cf. Bruno LATOUR, « Sur une nette inversion du schème de la fin des temps », *Qui perd la terre, perd son âme*, Balland, Paris, 2022, p. 89.

analyse, nous proposerons la perspective d'une réorientation – disons à l'orthogonale – de cette liberté, qui se laisse guider par une espérance tirée de la tradition chrétienne (II). Nous concluons en rapprochant de cette proposition ce qui semble être l'un des réflexes du pape François dans ses derniers textes, notamment *Laudato si'* et *Laudate Deum*, mais également *Fratelli tutti* et sans oublier la dernière encyclique sur le Sacré-Cœur, *Dilexit nos* (III).

I. L'histoire des relations de la liberté et de la nature, ou l'apocalypse de Gaïa

À plus d'un titre, la situation que l'on caractérise du nom d'« Anthropocène » est exceptionnelle. Jamais chose pareille n'était advenue dans l'histoire des hommes, et *a fortiori* dans l'histoire de la Terre, que cet *homme* puisse étendre sa puissance à ce point qu'il devienne un acteur climatique remarquable. Les remous de la communauté scientifique à propos de la validation – ou plutôt du refus (récent) de la Commission Internationale de Stratigraphie de valider un concept géologique homogène d'« Anthropocène » – ne changent pas la donne : jamais, la Terre et les humains n'ont vu leurs destinées aussi liées. La planète s'en sortira, à n'en point douter ; mais l'avenir pourrait ne pas être aussi favorable pour nous les hommes ; il ne l'est déjà plus du tout pour un nombre considérable d'espèces menacées ou disparues du fait même de cet « Anthropocène ».

Méditant sur les prodromes d'une crise écologique annoncée, le philosophe Michel Serres écrivait en 1990 dans un texte pionnier : « L'histoire globale entre dans la nature ; la nature globale entre dans l'histoire, voilà de l'inédit en philosophie »²⁰. Mais plutôt qu'à se plaindre, il invitait surtout à penser cet inédit, que nous appelons maintenant « Anthropocène », et qui imprimait déjà sa marque dans nos paysages, la couche d'ozone ou les terrains dont nous tirons nos subsistances. L'« Anthropocène », d'après Serres, devrait donc se modéliser comme une double pénétration : celle de l'histoire globale dans la nature et celle de la nature globale dans l'histoire, c'est-à-dire la pénétration de quelque chose qui appartient traditionnellement au domaine de la liberté dans de la matière réputée inerte, et réciproquement, de cette matière dans cette liberté. Or,

²⁰ Michel SERRES, *Le Contrat naturel*, op. cit., p. 31.

bien qu'inédite en philosophie à cette époque, cette problématique avait déjà fait l'objet d'une profonde réflexion au sein d'une autre discipline en particulier des sciences humaines, à savoir l'histoire. Dès les années 1970, une frange d'universitaires américains, insatisfaits des canons de l'historiographie en vigueur, cherchaient à y introduire la part des interférences entre les spontanéités non-humaines de l'environnement, et des spontanéités réputées libres des humains. Ils faisaient audacieusement remarquer que la liberté des humains, dans son déploiement historique, est pleine de matérialité, qu'elle est tout autant faite d'une foule de vivants non-humains et d'autres existants qu'elle l'est des arbitrages intimes de la raison ou de l'esprit. Ils ajoutaient que la matière elle-même, les vivants et les non-vivants de nos paysages, de nos haies ou de nos îles, ce qui compose les écosystèmes au sein desquels nous vivons et jusqu'aux vastitudes sauvages de la grande nature (*wilderness*) – que rien de cela n'est épargné par l'interférence des humains²¹. En somme, ils contestaient comme illusoire la division ordinaire entre le sauvage pur et le civilisé pur. Mais leur modèle théorique ne se satisfaisait pas non plus d'une simple « interrelation » entre le monde de la « nature » (aussi étendu soit-il) et celui des « hommes » (aussi transcendant soit-il), comme s'il s'agissait là de deux ensembles « bien stables et définis chacun par un régime de savoir distinct »²², celui les sciences expérimentales et celui les sciences de l'esprit ; mais ils défendaient que ces mondes étaient emmêlés, et de manière indébrouillable. Le champ des études en histoire environnementale a connu un vif succès aux USA, avant d'être introduit en France dans les années 1990 par Grégory Quénét. Sur notre sol, cette discipline historique a poursuivi son déploiement théorique en reprenant avec bonheur les grandes traditions de l'historiographie des *Annales*, en particulier de Marc Bloch ou de Fernand Braudel, ainsi que de la géographie de Paul Vidal de La Blache ou de Maurice Le Lannou²³. Mais toujours, le même thème servait de guide aux travaux, à savoir cette périchorèse de liberté et de matière, ou en termes plus contemporains, de culture et de nature, par-delà le « Grand Partage » issu de la Modernité, qu'ont diagnostiqué des Bruno Latour ou des Philippe Descola dans d'autres domaines du savoir. Car au-delà des fécondations interdisciplinaires, le

²¹ Cf. Grégory QUÉNET, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale*, Champ Vallon, Paris, 2014, p. 15-51.

²² Grégory QUÉNET, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale*, p. 11-12.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 99-142.

message de cette tradition de pensée est sans ambiguïté : plus rien ne peut se penser désormais sans sa prise de terre, plus rien n'existe sans ses conditionnements environnementaux. Du champ historique et anthropologique, cette réflexion se transpose dès lors aisément dans d'autres domaines de la réflexivité, comme la philosophie politique, où elle s'enrichit de nouvelles intellections.

C'est ainsi que la conception même de la démocratie, et plus récemment de la paix, ont été dotées de leur « histoire environnementale ». Or « Démocratie » et « Paix » sont des déterminations historiques remarquables de la liberté, surtout de celle dont on a pu socialement faire l'expérience depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale en Europe. Dans deux livres récents, le philosophe Pierre Charbonnier démontre ainsi que la démocratie occidentale ne s'est comprise, en réalité depuis le XIX^e siècle, qu'en présupposant le charbon, et qu'il en fut historiquement de même de la construction de la paix en Europe aux lendemains du 8 mai 1945. Notre paix et notre liberté, dit-il en définitive, doivent leur configuration historique à ce charbon et, bien sûr, au pétrole. Le premier, puis le second, avec leur formidable apport énergétique, ont en effet dynamisé une société polarisée depuis les Lumières par l'idéal de libération ou d'émancipation²⁴ : l'efficiencia accrue de la production, en amenant l'abondance, libère les travailleurs des conditionnements matériels. De là, l'amélioration de la condition ouvrière, la fin du travail des enfants, l'éducation de masse, l'élargissement des loisirs et du temps libre, les acquis sociaux, l'égalité des droits individuels, etc. Pareillement, charbon et pétrole alimentent les accords de coopération économique entre la France et l'Allemagne au sortir de la Guerre, et fondent avec la CECA en 1951, les linéaments d'une paix durable en Europe²⁵. Certes, ces réalisations sont grandioses et elles alimentent notre fierté ; toutefois, on a tendance à oublier leur contrepartie matérielle : non seulement le forçage atmosphérique et la crise climatique, mais également le ressentiment des pays anciennement colonisés, dont les sous-sols ont permis une bonne part

²⁴ Cf. Pierre CHARBONNIER, *Abondance et Liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, Paris, 2022

²⁵ Cf. Pierre CHARBONNIER, *Vers l'écologie de guerre. Une histoire environnementale de la paix*, La Découverte, Paris, 2024.

de ces accomplissements²⁶. C'est cette part longtemps occultée qui revient aujourd'hui au premier plan des préoccupations, et qui signale la complexité historique dans laquelle liberté et paix se sont engagées, en tout cas en Europe (mais aussi aux USA). Or cette complexité est certes sociale et politique, mais elle a aussi sa dimension matériellement géographique, voire géologique, et en définitive environnementale.

C'est en méditant sur ce que ces déterminations historiques de la liberté et de la paix doivent à la matière, que la formule de Michel Serres s'impose à l'esprit. Cette formule dit que celles-ci ne sont pas seulement spirituelles, et que l'erreur fut de croire trop vite qu'elles étaient de pures idées, absolument séparées de la Terre. Mais la formule dit autre chose encore. La matière, la nature, avec sa complexité géologique et biochimique, procède selon des schémas relativement déterminés, que scrutent tout un agrégat de sciences, les « sciences de la terre » (*Earth System Sciences*). D'une part, la réaction des êtres de la nature se laisse de plus en plus capturer par les instruments d'observation, transformer en données calibrées, transcrire dans des bilans chimiques et des calculs ; d'autre part, la capacité prédictive des modèles se renforce et s'affine au fur et à mesure que le temps passe. Il devient ainsi possible aux chercheurs de discriminer les trajectoires éventuelles de notre Terre pour le futur : et c'est là que les choses se compliquent, car ces trajectoires ne sont jamais seulement des trajectoires, elles sont toujours aussi des scénarios. Puisque le futur de la Terre, en effet, est aussi notre futur ou celui de nos conditions d'habitabilité, il est inévitable que le caractère prédictif de ces projections scientifiques devienne également prescriptif pour notre liberté. Bref, le discours des sciences revêt un caractère injonctif du point de vue moral et politique²⁷. C'est à ce stade que le déterminisme relatif de la nature « entre » dans la liberté des acteurs historiques. D'une certaine manière, cette liberté comprend alors, à cet éclairage des sciences, que les actions posées dans le passé prédéterminent son futur, voire qu'elles le remplissent jusqu'à l'angoisse, alors mêmes que certains possibles qui formaient jusqu'ici son horizon d'attente se referment et deviennent obsolètes. Étrange renversement pour elle des extases du temps, où le passé

²⁶ Cf. la notion « d'hectare fantômes », introduite en 2001 par Kenneth POMMERANZ, etc. ; cf. aussi Paul LEROY-BEAULIEU, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris (1874), qui justifie à la fin du XIXe siècle l'exploitation des sous-sols colonisés pour sécuriser la croissance européenne.

²⁷ Cf. Isabelle STENGERS, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, 1992

passé devant elle, et le futur se range derrière elle ! C'est cette figure de la Terre, décrite par les *Earth System Sciences* : cette Terre hypermnésique qui archive en elle nos options collectives, cette Terre qui surgit devant nous en brandissant un futur déjà irréversiblement « mangé » par le passé . C'est cette figure faite d'agréats de savoirs et s'imposant en morale et en politique que l'on peut appeler « Gaïa ». Il faut oser le dire, Gaïa est alors une sorte de monstre épistémique (Bruno Latour dit qu'elle rend fou) ; et pour une part, sa montée à l'horizon est une révélation²⁸.

Devant cela, il est compréhensible que prévale un sentiment d'apocalypse. C'est que la catégorie paraît adéquate pour caractériser cette histoire. Les apocalypses bibliques, selon certains exégètes et théologiens, se signalent en effet par l'importance du *calcul* (des temps), et par la *prédétermination des trajectoires* ; elles reposent surtout sur le principe d'un *passé capable d'envahir l'avenir* puisqu'il fut posé dans l'Histoire sainte et accompli sur la Croix par le Christ. Elles sont aussi au service d'une révélation²⁹. Sur tous ces points, ce que nous avons appelé la révélation de Gaïa présente des ressemblances troublantes avec le modèle apocalyptique scripturaire. Bien sûr, les similitudes s'arrêtent là, car si les morphologies sont proches, les contenus diffèrent. Il est difficile de comparer le Royaume de Dieu qu'accompagne la joie à l'*imperium* de Gaïa jusqu'à l'angoisse. Mais il faut bien avouer que le caractère de ressemblance s'accuse plus encore quand on considère l'extrême lenteur des libertés humaines à prendre collectivement les décisions qui s'imposent. Elles se révèlent elles-mêmes presque prédéterminées à leur tour, figées dans ce qu'on pourrait appeler, avec Fernand Braudel, des « prisons mentales de longue durée »³⁰. Ce caractère fossile de notre économie, par exemple, est l'une de ces prisons, dont les murs sont renforcés par la compétition internationale et les pressions géopolitiques. Mais voici un autre exemple, à une échelle plus réduite : la nécessité du transport et de la mobilité, si intimement connectée à notre expérience de la liberté, et dont les configurations se sont durablement gravées dans l'aménagement du territoire. On voit peut-être mieux avec ces

²⁸ Cf. Dipesch CHAKRABARTY, *The Climate History in a Planetary Age*, 2022.

²⁹ Cf. Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 1. *Essai de lecture*, Seuil, Paris, 1976, p. 209-210 ; 212-221. Également, Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, p.143-148 ; Christoph THEOBALD, *Le Christianisme comme style*, vol. 2., Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, p. 589-612.

³⁰ Cf. Fernand BRAUDEL, « Histoire et Sciences Sociales. La longue durée », *Annales HSS*, (1958).

deux exemples que ces prédéterminations de longue durée ont un caractère de système. C'est ce caractère de système, couplé à la prédictibilité du futur et son envahissement par le passé, qui donne à notre histoire environnementale en ce début du XXI^e siècle son caractère apocalyptique, suscitant alternativement, dans une partie considérable de la population, l'angoisse, la révolte ou l'abattement – mais dans chacun de ces cas, un déficit de mobilisation.

II. Réorienter la liberté : une espérance orthogonale

C'est dans ce contexte qu'une série de questions se posent. Peut-on sortir de l'apocalypse de Gaïa ? Quelle espérance annoncer à ce monde qui s'y trouve empêtré ? Et surtout, notre espérance de chrétiens peut-elle s'interposer ici comme un message pertinent et fécond, y compris pour ceux qui ne partagent pas notre foi – et alors, à quelle condition cela serait-il possible ?

Pour envisager une réponse à ces interrogations, voire esquisser un message d'espérance qui soit capable de mobiliser nos concitoyens, nous devons au moins partir d'une exigence qui découle de ce que nous avons dit. C'est que la liberté, et même la paix, dans leurs configurations historiques – c'est-à-dire dans ce que nous *connaissons d'elles*, ont leurs implications matérielles et environnementales ou, disons, cosmologiques. Ce présupposé, on doit le dire, écarte l'idée kantienne d'autonomie selon laquelle la liberté n'est jamais aussi pure que quand elle est idéale et générale³¹. Nous prenons au contraire pour présupposé qu'il n'existe aucune liberté sinon située, c'est-à-dire qui s'exprime en définitive dans une action singulière interférant avec un environnement singulier. Mais cela implique nécessairement que l'action libre pénètre l'ensemble des réseaux qui structurent son environnement, lesquels réseaux en propageront les effets éventuellement très loin, et peut-être jusqu'au bout du monde ; et réciproquement, que cette action se trouvera imprégnée et même, en partie, déterminée par cet environnement et par ses réseaux dont les ramifications s'étendent si loin. C'est ce cadre élargi qui nous est imposé, et dont la prise de conscience s'appelle

³¹ Pour Kant, la liberté (morale) n'est digne de ce nom que lorsqu'elle s'extirpe des influences du phénomène et s'attache aux Idées de la *Vernunft* et qu'elle ne vise pas tant l'individu relatif que l'Humanité comme telle. Là se trouve son autonomie.

couramment « conscience écologique ». C'est en lui que nous devons dorénavant penser et l'action et la liberté. Et c'est une tâche inouïe. Prenant en effet à rebours la Modernité, qui divisait le monde entre la matière et l'esprit, et qui confinait la nature dans la première sphère (sous le régime des sciences) et la religion dans la seconde (avec la liberté, et la paix), une telle opération conduit à rematérialiser ce qui n'était que du pur esprit, et tout spécialement, la liberté. « Rematérialiser la liberté », cela signifie, en d'autres termes, lui redonner sa dimension cosmologique ou écologique ; et plus généralement, redonner au Bien Commun sa dimension créationnelle. C'est dans ce contexte que nous posons la question de l'espérance.

En effet, l'espérance s'adresse à la liberté ; elle lui promet le salut et, ce faisant, elle la pousse dans l'action et l'histoire. Mais si cette même liberté, en espérant le salut, se voit suggérer qu'il lui faut délaissier l'histoire et le monde, alors elle quitte le cadre qui nous est imposée et, pire, elle se trouve en face d'une contradiction. Au contraire, si elle prend au sérieux ce que nous avons dit, la liberté comprendra qu'elle ne pourra ne jamais oblitérer, et surtout pas au moment décisif ou ultime, sa dimension cosmique, créationnelle, environnementale. Une telle chose est-elle possible ?

Il faut le dire : lorsqu'on regarde le destin promis à la liberté et aux humains dans nombre de traités chrétiens relatifs aux fins dernières, on est en général assez déçu. Par exemple, pour les plus grands théologiens médiévaux, le salut, l'accomplissement du Royaume, suppose la dissolution du monde dans l'*ekpyrosis*, la conflagration des feux selon la *Deuxième Épître de Pierre*, qui ne laisse subsister de la première Création que les éléments minéraux, végétaux et animaux, mais à l'état de principe dans le corps et l'âme des ressuscités³². Dans le paradis à venir, selon cette théologie, il n'y a plus ni plantes, ni bestioles, ni bêtes, mais l'homme seul, qui récapitule tout cela devant son Dieu. Il semble difficile de puiser dans une telle conception une espérance chrétienne qui puisse offrir une prise à une mobilisation quelconque dans l'histoire.

En guise de contre-point à ces eschatologies trop peu matérielles et pour satisfaire au cadre que nous avons posé, une piste serait de reprendre prudemment une certaine tradition du millénarisme. S'il est ici question de prudence, c'est que cette tradition est grevée d'un très lourd héritage. Depuis

³² THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, IV, 97, 5-7 ; BONAVENTURE, *Breviloquium*, 7, IV, 4.7.

les hérésies de Cérinthe au II^e siècle, en passant par les débauches de certains disciples soi-disant « spirituels » de Joachim de Flore à la fin du Moyen Âge, ou par les guerres violentes de Thomas Münzer au XVI^e siècle, elle ressurgit dans le titanisme de Hegel et la théorie marxiste de la société sans classe³³. Il faudrait encore évoquer sa postérité dans la tradition calviniste-puritaine des grands fondateurs des États-Unis d'Amérique, tant l'influence outre-Atlantique sur notre culture contemporaine est grande. C'est ainsi que, d'après l'historien Mark Stoll, l'idéal d'un état paradisiaque qu'il fallait restaurer sur les côtes américaines fut en effet doublement séminal : d'une part, pour le capitalisme libéral (via le thème de la *domination* sur la nature, en Genèse 1, 28-29), et d'autre part, pour la culture environnementaliste états-unienne (via le thème du *jardin* d'Eden en Genèse 2, 4-16). Mais dans l'un et l'autre cas, ce ne fut pas sans une violence dont la nature et les peuples autochtones, par exemple, ont été parmi les victimes emblématiques³⁴. Ce qu'il faut bien dire, en définitive, c'est que l'histoire tout entière du millénarisme, en Europe comme aux USA, atteste que cette tradition n'est pas sans danger, que ce soit pour l'homme, son prochain ou la nature.

Mais il serait peut-être possible de se laisser inspirer par ce qu'Irénée de Lyon a pu écrire dans son *Adversus Haereses*, au livre V, à propos du « règne de mille ans » accordé aux élus avec le Christ, tout en notant d'ailleurs que l'interprétation qu'il va en donner est déjà contestée de son temps (et elle le sera définitivement ensuite par Tertullien, Origène et Augustin). Il propose d'y voir la réalisation d'un Royaume de Dieu sur Terre. Mais surtout, Irénée ose repeupler ce Royaume des êtres créés par Dieu dans le Jardin aux origines du monde, et conférer à la Terre renouvelée une fécondité extraordinaire. Il mentionne ainsi explicitement les plantes et les animaux au titre de résidents légitimes, ces derniers cohabitant paisiblement sous la vigilance des humains³⁵. Bien entendu, il précise encore que ce « Royaume » ne sera accessible qu'après la « première résurrection », ce qui le situe théoriquement dans un « temps » au-delà de l'histoire historique des hommes, en le rendant ainsi inaccessible à l'action politique ou aux utopies profanes. Mais, contre les gnostiques, il affirme avec force la réalité de ce

³³ Cf. Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling*, Lethielleux, Paris, 1979, par ex. p. 60-61 (parmi d'autres).

³⁴ Cf. Mark STOLL, *Protestantism, Capitalism and Nature*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1997.

³⁵ IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.* V, 33, 3-4 ; 34, 2.

Royaume *pour la terre*. L'argument qui étaye sa conviction découle d'une compréhension de la *justice* :

Il est juste (*justum*) que, dans ce monde même où [les élus] ont peiné et où ils ont été éprouvés de toutes manières par la patience, ils recueillent le fruit de cette patience ; que, dans le monde où ils ont été mis à mort à cause de leur amour pour Dieu, ils retrouvent la vie ; que dans le monde où ils ont enduré la servitude, ils règnent » (V, 32, 1).

Si l'interprétation que nous avons du passage est bonne, nous obtenons une idée de justice capable d'assumer un accomplissement créaturel, et de devenir bénéfique, comme par débordement, également aux non-humains. Ici, la justice des humains ne sort plus de la création ni ne l'expurge de ses existants, puisque le Dieu juste lui garantit son fruit dans une création restaurée. Cette idée d'une justice et donc un salut des humains débordant au bénéfice des non-humains est assurément suggestive. Pour une bonne part, feront remarquer les exégètes, elle est biblique, tant ses deux aspects, justice et restauration du monde, sont liés d'un point de vue scripturaire. Selon l'Ancien Testament, précise en effet Paul Beauchamp, « l'avenir d'effusion de justice et d'esprit sera *toujours un avenir terrestre* »³⁶. Irénée, en ce sens, ne fait que développer ce qu'il a trouvé dans l'Écriture, mais il ose le faire sans jamais allégoriser ces passages : parce qu'à ses yeux, la justice requiert que le destin des humains demeure terrestre d'un bout à l'autre, au milieu d'une foule d'existants.

Une telle espérance « rematérialisée » peut-elle servir d'idée directrice, et aider à dessiner chrétiennement les chemins d'une action humaine, individuelle et sociale, où ces deux éléments de justice et de soin trouveront leur point de jonction ? Et cette inspiration peut-elle trouver des échos ailleurs, au-delà des sphères chrétiennes ? Nous nous permettons de suggérer une manière de défendre cette idée³⁷. En effet, l'immense apport des sciences de la Terre, de ces *Earth System Sciences*, en plus de mettre la lumière sur les myriades d'interactions entre les existants du monde (vivants et non-vivants, humains et non-humains), consiste à montrer que les « conditions d'habitabilité de ce monde », ce qui fait de ce monde, un monde habitable –

³⁶ Cf. Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 2, p. 421 (l'auteur souligne).

³⁷ On pourra également se reporter à Gaël GIRAUD, *Composer un monde en commun. Une théologie politique de l'Anthropocène*, Seuil, Paris, 2022, p. 382s., qui profite de la théologie irénéenne du *millenium* pour en dériver une traduction politique suivant un concept d'entraînement à l'incorruptibilité.

ces conditions-là résident *précisément* dans ces interactions, qu'elles s'améliorent ou se dégradent avec le réseau lui-même. Émerge ainsi sous nos yeux une véritable cosmologie où tout se trouve mis en interaction, ou mieux encore, en réseau, dans une ligature universelle des êtres. Il serait trop rapide d'en déduire que tout se trouve ainsi harmonisé dans une solidarité planétaire, comme si la Terre n'était qu'un seul corps et une seule âme, car le réseau qui unifie les êtres est aussi le cadre de luttes, de prédateurs et de sélections naturelles³⁸. Mais il devient en tout cas possible de comprendre ceci, *a minima* : si je veux aimer mon prochain et l'aimer en perfection, je ne peux le faire sans prendre soin du réseau qui me relie à lui. Entre les habitants de l'Ouest et ceux du Sud, ou de l'Est, entre les habitants d'une ville et ceux de la campagne, etc., courent ces réseaux où circulent des gaz atmosphériques, des vents transportant toutes sortes de choses, des courants marins, des veines d'eau, des routes animales, des semences aéroportées, etc. Et l'ensemble de ces influences multiples fait de ce monde un monde où la catégorie de « lointain » semble quelque peu s'effacer. Si tout est connecté, si « tout est lié », alors même l'homme le plus lointain, du point de vue géographique, quand bien même qu'il n'y aurait aucun déplacement local de sa part ou du mien, est devenu proche. Il en va d'autant plus ainsi, précisons-le, que le réseau lui-même devient saturé d'influences qui tendent les équilibres dont nous dépendons pour vivre. Aimer son prochain lointain ne peut donc se faire qu'en prenant soin de ces réseaux et en les réparant si nécessaire, c'est-à-dire en assumant la responsabilité cosmique ou environnementale de l'amour. Ici, comme dans l'inspiration d'Irénée de Lyon, la justice intègre une dimension cosmologique, et dorénavant, ne peut *plus* s'exercer sans en prendre conscience.

Réorienter la liberté en direction d'un tel acte d'amour, qui prenne en charge la dimension écologique comme son propre *medium*, c'est assurément la mettre à 90° de la logique d'accumulation individualiste de l'abondance, et de ce que les Lumières appelaient l'émancipation. Mais une chose paraît sûre : s'il y a une « apocalypse de Gaïa », avec ses schémas prédéterminés qui emmènent avec eux la nature et la liberté, alors il faut qu'il y ait en opposition, une révélation de la charité, qui implique une redécouverte de *toute* la liberté, c'est-à-dire une liberté *rematérialisée*, mais pour ainsi dire aussi,

³⁸ Cf. Sébastien DUTREUIL, « Quelle est la nature de la terre », in *Le cri de Gaïa. Penser la terre avec Bruno Latour*, La Découverte, Paris, 2021, p. 17-64, et notamment : p. 34-38.

décarbonée : une liberté qui prenne soin du monde alors même qu'elle aime son prochain. Nous retrouvons ici la très belle intuition d'un autre penseur, juif celui-là, à savoir Franz Rosenzweig dans son *Étoile de la Rédemption*, car serait alors une telle charité qui ferait de la Création le Royaume de Dieu lui-même³⁹.

III. Conclusion : avoir du cœur pour les marges, ou le geste du pape François

Il se trouve que le pape François a légué à l'Église et au monde une réflexion extrêmement stimulante qui pourra servir de prolongement à ce que nous avons essayé de développer. Dans l'exhortation apostolique *Laudate Deum*, publiée juste avant la COP28 de Dubaï en octobre 2023, le Saint-Père avançait une curieuse proposition pour réformer l'exercice du multilatéralisme dans les négociations climatiques. Il appelait à inventer un « multilatéralisme d'en-bas ». Dans un autre contexte, nous avons pu déplier longuement cette formule pour essayer de mettre au jour tout ce qu'elle peut impliquer, tant dans la théologie du Magistère récent de l'Église que dans ses potentielles mises en application⁴⁰.

Mais l'intuition est féconde en effet : non pas partir de l'idée, mais du réel ou du « bas », pour négocier les choses importantes, comme le dit le pape dans un autre discours aux *Leaders pour la paix*. Négocier, imaginer, penser, et faire le monde à partir du « bas » où se trouvent les marges de l'existence, car c'est depuis ce point de vue, comme il le soutient encore dans *Un temps pour changer*, que ce monde « devient plus net ». Cet « en-bas » et ces marges, des encycliques comme *Laudato si'*, et *Fratelli tutti*, ou des discours comme celui du Pharo, à Marseille, permettent de les identifier : il s'agit de la périphérie cosmique et de la périphérie du prochain, et notamment du migrant. Ces deux aspects, de nature (*Laudato si'*) et de justice (*Fratelli tutti*), ont toujours été présents à la pensée du pape⁴¹. Dans l'encyclique de 2015, il explique que la crise écologique est intrinsèquement une crise sociale, sous

³⁹ Cf. Franz ROSENZWEIG, *L'Etoile de la Rédemption*, Seuil, Paris, 2012, p. 290-316.

⁴⁰ Olric DE GÉLIS et Grégory QUÉNET, « Le multilatéralisme d'en-bas. Une diplomatie pour la Terre », in *Le Grand Continent*, 13 juin 2024 : <https://legrandcontinent.eu/fr/2024/06/13/le-multilateralisme-den-bas-une-diplomatie-pour-la-terre/>

⁴¹ Cf. Olric DE GÉLIS, « Le monde vu depuis les marges », in *Laudate Deum*, Première Partie, Paris, 2023.

laquelle on entend « le cri de la Terre et des pauvres » (*LSI*, 49). Et, preuve que ces deux périphéries se rejoignent dès lorsqu'il est question de l'amour authentique, le dernier texte solennel *Dilexit nos* (*DN*) le dit avec précision dans sa conclusion :

Ce document [*Dilexit nos*] nous a permis de découvrir que le contenu des encycliques sociales *Laudato si'* et *Fratelli tutti* n'est pas étranger à notre rencontre avec l'amour de Jésus-Christ. En nous abreuvant de cet amour, nous devenons capables de tisser des liens fraternels, de reconnaître la dignité de tout être humain et de prendre soin ensemble de notre maison commune (*DN*, 217).

C'est un *même amour*, un amour d'une substance unique et inaltérable, jaillissant d'une source unique, le Cœur du Christ, qui nous pousse à prendre soin de la Terre alors même qu'il nous pousse à aimer le prochain ; car les deux mouvements deviennent également un mouvement unique. Cet amour, dirigé vers ces deux périphéries à partir du centre que nous occupons, nous presse à aller vers cet « en-bas » où se conjoignent la Terre et le prochain.

Mais le Saint-Père suggère plus encore. Dans le discours à Marseille, il fait entendre que la crise migratoire ne relève pas d'un phénomène passager de notre époque ; il soutient au contraire qu'elle appartient à l'essence même des temps que nous vivons. Assurément, nous pouvons en dire autant de cette *autre crise* qu'est la crise écologique ou l'« Anthropocène » : à sa lumière, on comprend combien il est insensé de répéter des modes de vie devenus archaïques, et combien il devient urgent d'innover vraiment en prenant acte de certaines directions inévitables. Ces deux périphéries, de matière et d'hommes, deviennent ainsi le lieu où se construit et se vérifie le sens de l'histoire ; et même, elles indiquent la direction où sera évité, comme le dit encore le pape, un « naufrage de civilisation ». Cette réflexion sur l'histoire suggère en tout cas que le futur authentique que nous avons à bâtir ne se définit plus à partir du centre, où le temps lui-même est devenu maladif, à la fois répétitif et saccadé, mais des marges où se situe la Maison commune que nous pourrions habiter. Cette Maison-là, on le devine, bannit l'individualisme dressé en cosmologie par notre époque, mais ratifie pleinement un amour rempli de son poids de nature. Cette Maison-là n'a plus rien à voir avec Gaïa et son apocalypse, mais c'est elle que nous avons voulu appeler le « Royaume » ; et ce Royaume est un « en-bas ».

Le geste du pape François, qui indique l'en-bas vers lequel nous presse l'amour, l'en-bas où se déclenche les processus authentiques du temps, l'en-bas également qui résiste aux agendas cachés mais où (il faudrait encore le préciser) s'entendent les appels de l'Esprit – cet en-bas où l'Église doit être avec l'humanité : ce geste-là qui le désigne est assurément prophétique et plein d'une semence féconde pour la pensée et pour l'action.

Fin du monde et nouvelle culture : l'espérance selon René Girard

Benoît CHANTRE

Comment, pour reprendre les termes de ce colloque, « *manifestar que los cristianos son llamados a testificar de una historia encarnada que no ha dicho su última palabra* » ? Et comment le faire, de surcroît, en présentant la pensée apocalyptique de René Girard ? L'exercice tiendrait de la gageure si je n'avais la conviction qu'une œuvre comme la sienne fut bâtie sur la base d'une profonde espérance. Disons, pour rassurer d'emblée mes auditeurs, que Girard aura récapitulé le meilleur de la critique littéraire et des sciences humaines de son temps – mais pour leur faire manifester ce qu'elles cherchaient précisément à effacer, à savoir la singularité de l'héritage judéo-chrétien. Au moment, donc, où les anthropologies positiviste et structurale avaient ravalé la messianité, « *cet oracle spécifique du monde occidental* »⁴², au rang d'une foi comme les autres, Girard l'aura, lui, redéfinie comme identique et différente, semblable et opposée à toutes les autres formes du religieux. Retendant les vieux ressorts de la typologie des Pères, il se sera appliqué, non plus seulement à faire de la Bible une préfiguration des Évangiles, mais du religieux archaïque dans son ensemble l'annonce de ce qu'il appelait, d'un terme trop générique peut-être, « la révélation judéo-chrétienne ». Descellant les sceaux d'une violence contenue dans les mythes et les rituels, l'auteur de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*⁴³ affirme que le prophétisme biblique et la parole évangélique ont ouvert, sous le nom de « Royaume », la possibilité d'une « *nouvelle culture* »⁴⁴, pour

⁴² René GIRARD, « Une analyse d'Œdipe roi », in *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1970, p. 155.

⁴³ Grasset, 1978.

⁴⁴ Michel SERRES, « Connaissez-vous René Girard ? », *Le Nouvel Observateur*, 17 avril 1978.

reprendre une expression de Michel Serres défendant son ami en 1978 : culture nouvelle, en ce qu'elle ne serait plus fondée sur le meurtre.

Parole du monde et parole de la vie

C'est là la singularité, mais aussi la limite du geste girardien qui, au moment où il fait revenir l'anthropologie religieuse que Claude Lévi-Strauss pensait avoir dépassée, donne à cette anthropologie la tâche de « *décrire des formes mortes* » ou en cours de décomposition⁴⁵. Telle est l'apocalypse selon René Girard : plus encore qu'un drame interne à la tradition occidentale, autrement dit à l'articulation tendue entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, d'un côté, entre l'Islam et les deux premières branches de la tradition abrahamique, de l'autre⁴⁶, c'est le drame planétaire d'un monde entré dans une ère du sursis, pour reprendre les termes de Jean-Pierre Dupuy⁴⁷, que son œuvre aura mis en scène. Ce que Girard achève et radicalise, donc, c'est une tradition apocalyptique qui confinait encore cette inspiration dans le cadre de la culture biblique et de ceux qui en partageaient les fondements. On pourrait présenter l'aventure de sa pensée en faisant s'exprimer son auteur de la façon suivante : puisque les chrétiens, après Auschwitz et Hiroshima, ont eu honte de l'apocalypse au point de la faire disparaître de leur liturgie, comme pour ne pas « désespérer Billancourt », moi Girard, je reprendrai ce thème et j'en montrerai l'actualité brûlante. Ainsi, la pierre, rejetée par les bâtisseurs, d'une certaine modernité deviendra la pierre angulaire d'une autre rationalité :

On peut se demander [écrit-il en 1968 dans un article qui enthousiasma Jacques Derrida⁴⁸] si le christianisme originel, le logos johannique, incompris, défiguré, rejeté et finalement presque oublié dans le monde qu'il a enfanté [...] ne joue pas, lui aussi, dans la pureté de sa lettre, intacte cette fois, aux racines de ce monde dont il est, en définitive, l'émissaire, un rôle sans rapport aucun avec les pâles « idéaux » et le dérisoire « humanisme » où l'on croit désigner aujourd'hui son plus

⁴⁵ Benoît CHANTRE, *René Girard. Biographie*, Grasset, 2023, p. 525 ; p. 639-640.

⁴⁶ Cf. Antoine VIDALIN, *En ces temps qui sont les derniers. Apocalypse de l'histoire*, Artège, 2022.

⁴⁷ Jean-Pierre DUPUY, *La Guerre qui ne peut pas avoir lieu. Essai de métaphysique nucléaire*, Desclée de Brouwer, 2018.

⁴⁸ René GIRARD, « Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Œdipe », *Critique*, février 1968, p. 131 ; cf. Benoît Chantre, *op. cit.*, p. 461.

« authentique » héritage, un rôle rigoureusement conforme au radicalisme insurpassable de son essence⁴⁹.

Ce n'est pas là la voix d'un traditionnaliste voire d'un « fondamentaliste », comme le disent encore des esprits mal intentionnés, mais bien celle d'un théoricien littéraire et d'un anthropologue qui n'aura eu de cesse de dénoncer, sous le nom de « désir mimétique » d'abord, puis de « *mécanisme victimaire* », une double dénégation, individuelle et collective, du « Logos de la vie ». Tout l'enjeu du compagnonnage de René Girard avec les structuralistes aura en effet consisté à libérer une parole forclosée dans la constitution de nombreux mythes fondateurs. Déconstruire les mythologies plus que le seul discours philosophique (comme l'aura tenté Jacques Derrida dans le sillage de Heidegger), ce serait faire entendre ce *Logos* refoulé depuis que le monde est monde, la parole de la vie bâillonnée par celle du monde. Ce que l'auteur de *Mensonge romantique et vérité romanesque*⁵⁰ aura donc expérimenté sous le nom de « critique interne », à savoir le retour de la « *grande littérature* » sur ses vieilles « *illusions romantiques* », s'élargit, au niveau de la collectivité tout entière, à un travail du mythe sur le mythe sur lui-même, en dehors duquel on ne peut comprendre ce que la tradition chrétienne entend par « *parole inspirée* ». Les discours prophétiques, les psaumes ou les paraboles de l'Évangile, ne sont rien d'autre, en effet, que la trace et la tâche toujours à reprendre d'une critique du sujet, et des sujets, sur les sujets eux-mêmes. Cette critique interne à ce que Girard appelle, en 1961, la « parole romanesque » ne vise rien de moins, en effet, qu'une « *intersubjectivité radicale* », ce qu'il appellera également une « *expression de la totalité* » ou « *le dit authentique des relations humaines* »⁵¹.

Totalisante, l'œuvre de René Girard l'est au point d'avoir voulu embrasser, comme celle de Henri Bergson ou de Pierre Teilhard de Chardin, l'ensemble du « phénomène humain », plus précisément, en ce qui le concerne, le très long processus de l'hominisation et de la déshumanisation, de la fondation et de la fin des mondes humains. La conviction (très orthodoxe) de Girard est que la Passion du Christ est devenue le « centre de gravité » de l'histoire des hommes, le point de bascule à partir duquel la fin de cette histoire se retourne vers son origine. D'où une double hypothèse qui

⁴⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁰ Grasset, 1961.

⁵¹ « Une analyse d'*Œdipe roi* », *op. cit.*, p. 148.

touche à la constitution sacrificielle et à la décomposition mimétique de toute culture. L'intuition d'un « point alpha » est toujours corrélée chez Girard à celle d'un « point oméga ». Un tel savoir ne se donne la possibilité de décrire une fin du monde, plus qu'un « jugement dernier » qui serait le terme d'une « histoire sainte », que pour que la sainteté de cette même histoire soit enfin entendue de façon « scientifique ». Il s'agira, dans ce prophétisme d'un nouveau genre, de montrer que l'humanité tout entière fait face à une grande alternative, de destruction totale ou de salut. Au moment, donc, où finissent de se défaire toutes les cultures et toutes les institutions, au moment où les chrétiens, dans leur « *dérisoire humanisme* », semblent avoir perdu le fil de leur tradition et jeter un voile pudique sur les textes qui font peur, Girard affirme sans ambages que la parole des Évangiles « *a rendez-vous avec le réel* », avec la réalité d'une violence « *déchaînée* » mais incapable de fonder quelque ordre que ce soit. C'est dans ce détraquement irréversible de la parole du monde que se fait entendre la parole de la vie.

Décomposition et recomposition

Michel Serres me disait avec justesse, en 2010, qu'on ne pouvait comprendre l'œuvre de René Girard si on ne la replaçait pas d'abord au cœur du Paris de l'Occupation. De fait, ce dernier aura vécu, dans un mélange de peur et d'angoisse⁵², la décomposition et la recomposition de son propre pays – au point que c'est ce double mouvement qu'il tentera, comme pour mieux l'exorciser, de comprendre et de théoriser. Son premier grand livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, en 1961, décrit donc la montée de la violence au sein des relations humaines. Et son deuxième grand livre, *La Violence et le sacré*, en 1972, la recreation de nouvelles différences, mais dans une perspective plus ambitieuse, celle d'une anthropologie comparée de très nombreux rites sacrificiels. Girard dégage alors, sous le nom de « *mécanisme victimaire* » ou de « *double substitution* »⁵³, un modèle du religieux archaïque

⁵² « La plupart du temps les situations périlleuses ou menaçantes sont à facettes : elles seront appréhendées à travers un sentiment de peur ou un sentiment d'angoisse selon qu'on envisagera la situation comme agissant sur l'homme ou l'homme comme agissant sur la situation » (Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943 ; rééd. coll. « Tel », p. 64).

⁵³ « Le sacrifice rituel est fondé sur une double substitution ; la première, celle qu'on ne perçoit jamais, est la substitution de tous les membres de la communauté à un seul ; elle repose sur le mécanisme de la victime émissaire. La seconde, seule proprement rituelle, se superpose à la

tel qu'il dut, selon lui, fonctionner depuis la nuit des temps. Ce mécanisme immanent aurait contenu les violences intersubjectives, permettant de restaurer ou de consolider les « *différences sacrées* » des premiers groupes humains, ces digues toujours susceptibles d'être rompues. Ce double mouvement de décomposition et de recomposition, dont le premier apparaît à Girard dans les variations du « *désir triangulaire* », et le second dans l'effort de re-différenciation opéré par les rituels – ce mouvement diastolique et systolique, donc, lui fera élaborer une thèse néodarwinienne sur les processus d'homínisation, définis comme une domestication religieuse de la violence, à l'origine des ordres symboliques, de l'ordre linguistique en premier lieu⁵⁴.

Ainsi, René Girard montre d'abord, grâce à l'éclairage apporté par les romans, que la nature mimétique de notre désir est à l'origine de la violence intersubjective. Cette dernière ne vient ni d'une mythique « pulsion de mort », comme chez Sigmund Freud, ni d'un Autre qui serait toujours le seul et unique agresseur. Elle naît d'un dérèglement de nos désirs. Ce qui est révélé par la littérature, de Cervantès à Proust, en passant par les romans précieux et libertins, puis par Stendhal, Flaubert ou Dostoïevski, c'est que la violence jaillit au cœur de nos relations, mais avec la force irrésistible d'un mécanisme. Ainsi, Girard repère, dans l'histoire du roman moderne, les variations d'une même structure qu'il appelle « *désir triangulaire* ». La lumière de la « *conversion romanesque* », où le romancier se libère des mirages de l'égotisme, est ce qui rend possible l'affleurement de ce triangle du désir. Le romancier comprend ainsi qu'il agissait moins qu'il n'était agi par le désir d'un Autre désirant déjà, ou pouvant désirer le même objet que lui. Le romancier était snob. Il ne l'est plus. Ce que montrent également ces grands auteurs, c'est que le médiateur du désir finit toujours par entrer en compétition avec le sujet désirant, les deux rivaux finissant par préférer leur dispute à l'objet de cette dernière, ceci jusqu'au stade de la « *médiation double* » où chacun est devenu à la fois sujet et modèle. Les deux compétiteurs s'accrochent alors à leur différence prétendue. Ils s'acharnent à vouloir prouver qu'ils ont désiré les premiers ou, ce qui revient au même,

première ; elle substitue à la victime originelle une victime appartenant à une catégorie sacrificable. La victime émissaire est intérieure à la communauté, la victime rituelle est extérieure, et il faut bien qu'elle le soit puisque le mécanisme de l'unanimité ne joue pas automatiquement en sa faveur » (René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 148).

⁵⁴ René GIRARD, *Les Origines de la culture*, Desclée de Brouwer, 2004.

que leur rival les a spoliés de l'objet de leur désir. Cet objet n'a pas disparu, puisqu'il réapparaît dans l'être réifié des deux « *modèles-obstacles* » : l'« *être de l'Autre* » est devenu l'objet de leur désir dédoublé. Le même drame se joue dans la succession des grandes œuvres, où Girard voit le triangle du désir se resserrer et tendre vers une « *indifférenciation* » des personnages, comme à la fin des Possédés de Dostoïevski qui annoncent le crépuscule de la culture occidentale. Les œuvres de génie réfléchissent ainsi, dans le « *miroir* [qu'elles promènent] *sur une grande route* », pour parler comme Stendhal⁵⁵, un mouvement vers une identité négative, autrement dit vers une équivalence entre les êtres. Tel est le masque grimaçant de l'individualisme moderne.

C'est à un autre masque que René Girard consacre son deuxième grand livre, *La Violence et le sacré* : celui de la tragédie grecque, où il discerne une tendance comparable à l'« *indifférenciation* » des protagonistes, hantés par les Autres avec lesquels ils se confondent, jusqu'à ce que le poème bascule vers une « *dissymétrie tragique* », autrement dit vers l'exclusion cathartique d'un individu unique, celui dont l'identité ou la « non-différence » est devenue monstrueuse. Dans l'expulsion d'Œdipe, qui est celle de tous les rois sacrés prenant sur leurs épaules le mal qui ronge leur société, Girard discerne l'écho d'une scène originaire : celle du meurtre fondateur. Comment pense-t-il cet impensable ? En méditant sur l'« *identité accusée* »⁵⁶ des premiers collectifs humains. Au moment, en effet, où ces petites communautés fragiles et menacées ont dû tendre vers une indifférenciation de leurs membres, un « *identique parmi les identiques* » est devenu « *plus identique que tous les autres* ». Un arbre a soudain caché la forêt. Une partie a soudain été prise pour le tout – et une victime émissaire a remplacé le collectif en crise. Cette « *identité accusée* » aux deux sens du participe passé, qui signifie à la fois « *souligné* » et « *condamné* », cette « *non-différence représentée* »⁵⁷, dit aussi Girard, est l'objet d'une polarisation unanime : elle est littéralement

⁵⁵ « Eh, monsieur, un roman est un miroir qui se promène sur une grande route. Tantôt il reflète à vos yeux l'azur des cieux, tantôt la fange des borbiers de la route. Et l'homme qui porte le miroir dans sa hotte sera par vous accusé d'être immoral ! Son miroir montre la fange et vous accusez le miroir ! Accusez bien plutôt le grand chemin où est le borbier, et plus encore l'inspecteur des routes qui laisse l'eau croupir et le borbier se former » (STENDHAL, *Le Rouge et le noir*, chap. XIX, in *Romans*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », tome 1, 1952, p. 557).

⁵⁶ « Une analyse d'Œdipe roi », *op. cit.*, p. 133.

⁵⁷ « La non-différence représentée finit par apparaître comme la différence par excellence, celle qui définit le monstrueux et qui joue, bien entendu, dans le sacré, un rôle de premier plan » (René GIRARD, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, p. 97).

déchiquetée. La collectivité devient alors (ou commence à devenir) une société proprement dite, en expulsant cette identité qu'elle ne voulait pas voir et qu'elle ne voulait pas entendre. Cette « *méconnaissance* » individuelle et collective fait de l'individu lynché le responsable du désordre et le restaurateur de l'ordre. Il est donc tout-puissant. Il a toutes les caractéristiques d'un premier dieu. Une fois la violence du groupe extériorisée sous la forme du sacré, reste à maintenir le dieu à la juste distance en établissant avec lui des rapports très réglés. Reste à nourrir régulièrement cet ogre pour calmer sa faim. À la première victime émissaire, qui réapparaît à chaque fois qu'une société frôle l'autodestruction, a donc été substituée au fil des millénaires une victime rituelle immolée à la place de la première. D'où la méticulosité magico-religieuse avec laquelle les brahmanes de l'Inde védique, par exemple, découpaient leur cheval. Le mécanisme de la « double substitution », conclut Girard, est constitutif de toute culture.

Les trois piliers d'une théorie

Désir mimétique, mécanisme victimaire. Tels sont les deux premiers piliers de la théorie girardienne. Mais celle-ci se serait tout de suite effondrée si elle n'était pas déjà soutenue par un troisième pilier : celui de la révélation prophétique juive, contemporaine de la crise tragique grecque, et débouchant, cinq siècles plus tard, sur la Passion du Christ. René Girard ne défendra ce « *trépied théorique* » qu'après en avoir éprouvé la fécondité dans le cadre de son approche des textes littéraires. Que nous disent en effet les œuvres qu'il lit attentivement dans les années 1960 ? Qu'il y a une nécessité du pire, un temps du destin qui suit inéluctablement son cours : Œdipe sera expulsé, Julien Sorel sera décapité. Nous le devinons par des oracles placés au début des deux œuvres. Ces irruptions de la « *parole oraculaire* » fissurent le caractère potentiellement despotique (le « mensonge romantique ») du protagoniste. Ainsi, la tragédie ou le roman acquièrent leur statut de chef-d'œuvre en suggérant qu'il y a, à rebours du « *cap au pire* », comme aurait dit Beckett, une autre durée qui se dessine en suivant un chemin inverse, comme pour rédimier le temps lui-même. Ainsi, les deux oracles⁵⁸, placés en amont de la « *révélation tragique* » (ou « *romanesque* »), prophétisent la mort du Moi tyrannique du héros. Ils « pèsent » assez fort au début de l'œuvre pour opérer,

⁵⁸ Oracle de Delphes rapporté par Créon au début d'Œdipe roi ; bénitier couleur de sang de l'église de Verrières, au début du *Rouge et le noir*.

comme par un effet de bascule, une relève de sa fin. Ce que Girard tente ainsi de penser, dans un article intitulé « De l'expérience romanesque au mythe œdipien⁵⁹ », où il applique une méthode de lecture venue du poète Hölderlin⁶⁰, c'est la superposition » de deux durées, celle du destin, déterminée et « descendante », et celle de la liberté, indéterminée et prenant la forme d'une « *spirale ascendante* », d'un temps qui « *s'arrache à lui-même* » (*die reissende Zeit*, disait le même Hölderlin⁶¹) : ce que Girard appelle une « *durée romanesque* ». Ces deux mouvements, de catabase et d'anabase, de descente et d'ascension, coexistent à des degrés divers dans les œuvres de génie, qu'elles soient antiques ou modernes.

Il y a ainsi le temps d'avant la « *conversion romanesque* », le temps de la vanité ou du snobisme, qui persiste, comme chez Proust, à titre de « *temps perdu* » menant à la mort. Et il y a le temps d'après cette conversion qui est un « *temps gagné* », un avant-goût d'éternité : celui qu'incarne l'expérience de la réminiscence, où le sujet « *converti* » remonte vers l'origine. La « *subjectivité première* », qui confond les deux durées, du destin et de la liberté, du « *registre épique* » et du « *registre romanesque* »⁶², pour imposer l'idée d'un Moi génial et opposé aux Autres, personnifie ce que René Girard appelle le « *mensonge romantique* ». La « *subjectivité seconde* », qui distingue ces deux durées pour mieux les réarticuler, incarne ce qu'il appelle la « *vérité romanesque* ». La « *subjectivité seconde* », qui s'oppose à la « *subjectivité première* », comme le prophète Tirésias s'oppose au roi Œdipe ou le Narrateur au snob, donne sa tension propre à la « *durée romanesque* » et une cohérence à l'œuvre qui la perdrait si elle se dirigeait seulement vers la mort du héros. L'émergence d'une « *subjectivité seconde* », d'un sujet sorti des

⁵⁹ *Critique*, n° 222, novembre 1965.

⁶⁰ HÖLDERLIN, « Remarques sur Œdipe », *Œuvres*, dir. Philippe Jaccottet, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

⁶¹ « *Die reissende Zeit* » (Hölderlin, « Remarques sur Antigone », *op. cit.*, p. 960).

⁶² « Il ne faut pas concevoir la démarche créatrice en fonction de la lecture, c'est-à-dire d'après le simple déroulement chronologique du récit. Le romancier se déplacerait le long de la ligne droite qui sépare le début de la fin. Il faut abandonner ce schéma linéaire. La ligne droite se recourbe et ses deux extrémités tendent non pas à se rejoindre mais à se superposer. La démarche créatrice n'est pas circulaire, c'est une volute de spirale. Un cercle parfait ne mènerait littéralement nulle part, il n'y aurait pas dépassement interne. L'oracle incarne, précisément, l'impuissance du romancier à fermer le cercle, à faire une œuvre dont la perspective demeurerait constante d'un bout à l'autre du récit. L'oracle, c'est l'écart entre les deux extrémités du roman, c'est l'opposition entre le registre épique et le registre romanesque soudainement concrétisé[e] par des allusions irrationnelles à la création elle-même et à son mystère » (René GIRARD, *op. cit.*, p. 919).

mirages du solipsisme et capable de les décrire à partir d'un point de vue supérieur, témoigne du fait que la parole de la vie, « *parole intersubjective* », a triomphé de celle du monde. En termes weiliens, la « *pesanteur* » du mythe est allégée par la « *grâce* » du poème. À la « *dissymétrie* » mythique qui expulse une identité menaçante pour restaurer une première différence, s'oppose la « *symétrie* » tragique qui fait affleurer une identité fondamentale entre les êtres. Comme les deux durées sont « *intriquées l'une dans l'autre* », plus je descends vers la fin et plus je remonte vers l'origine. « *Toutes les conclusions sont des commencements* », s'exclame Girard à la fin de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, authentifiant sa théorie naissante en la calant sur la structure augustinienne ou dantesque de tous les « *vrais romans* ». Plus la mort du héros est imminente et plus sa résurrection se fait entendre dans l'émergence d'un style.

Fort de cette épreuve de son intuition dans le cadre d'une théorie littéraire, René Girard qui n'ambitionnait rien de moins, dans les années 1950, que de créer un *cogito* ou une « *langue romanesques* »⁶³, va formuler le troisième pilier de sa théorie, qui n'est autre que la « *démythification* » prophétique. Cette dernière assume et dépasse la « *démystification* » du religieux inaugurée par la rationalité grecque dont Œdipe reste, pour Girard, le symbole arrogant. Son troisième grand livre, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, paru en 1978, revient sur le chemin parcouru depuis 1961. Raison pour laquelle l'auteur y insiste sur la puissance du *Logos* johannique, seul capable de démythifier ce qu'il appelle, avec et contre Heidegger, le *logos* héraclitéen, jugé incapable de pleinement s'ouvrir à l'« *oracle du monde occidental* », à la parole première qui dit le Fils identique au Père⁶⁴. Le mouvement repéré au cœur de la « *révélation romanesque* » s'élargit au niveau de l'Histoire elle-même : c'est dans la lente décomposition de la « *différence paternelle* » que se dessine une authentique paternité, celle d'un Père retiré au ciel pour qu'advienne une identité des frères. Une telle identité est ambivalente, puisqu'elle dit à la fois le pire et le meilleur, la guerre de tous contre tous et la communion fraternelle. Pour le dire autrement, c'est l'apparition d'une identité de tous dans le « *descellement des différences sacrées* » qui atteste de l'irruption du « *Logos de la vie* ». Le terme d'« *apocalypse* », qui signifie à la fois catastrophe et révélation, dit cette

⁶³ Benoît CHANTRE, *René Girard. Biographie*, op. cit., p. 168, ; p. 923, note 80.

⁶⁴ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p. 286-304.

« *intrication mécanique à l'excès* »⁶⁵ de la violence et de sa mise au jour dans une lumière croissante, la seconde ne faisant qu'approfondir l'ombre de la première.

La logique de la Croix

Le « *Logos de la vie* » ne se manifeste donc que sous la forme du refus violent qu'on lui oppose, du refus qu'on lui a depuis toujours opposé. C'est à cette vérité paradoxale que René Girard consacrera ses derniers livres, du *Bouc émissaire*, en 1982, à *Achever Clausewitz*, en 2007. De cette surdité constitutive de l'humanité, de cette « *méconnaissance* », précise-t-il, la Croix triomphe une fois pour toutes. Car la crucifixion n'est pas la cause, mais la conséquence de la divinité du Christ. Celui-ci n'est pas Dieu parce qu'il a été crucifié, comme dans toutes les religions archaïques. Il a été crucifié parce qu'« *il s'est laissé appeler "Fils de Dieu"* », éveillant alors en chaque homme, précise le théologien Raymund Schwager, une « *violence secrète* » et une « *rancune cachée contre Dieu* »⁶⁶. La Passion fait apparaître les ressorts dissimulés du péché des origines, ce refus de prêter l'oreille au « *Logos de la vie* ». Elle déjoue l'antique ruse sacrificielle, cette production des dieux qui ont produit les hommes. Se « *coulant dans le moule des fausses résurrections* »⁶⁷, dit aussi Girard, le Christ révèle ce que sont ces apothéoses : des mystifications puissantes. Sur le Golgotha, ce n'est plus un homme qu'on sacrifie pour calmer la colère des dieux ; c'est Dieu qui se sépare de Lui-même pour révéler le mensonge des fondations sanglantes.

La Croix est donc, au sens apocalyptique du terme et pour reprendre l'épître aux Colossiens, une crucifixion de la crucifixion, une accusation de l'accusation : un « *Satan cloué sur la croix* »⁶⁸, écrit René Girard, se référant au *deus ex machina* découvert par Dante au fond de l'enfer. Le mécanisme du transfert de la violence en dehors des groupes, cette extériorisation

⁶⁵ HÖLDERLIN, « Remarques sur Œdipe », *op. cit.*, p. 957.

⁶⁶ Raymund SCHWAGER, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ? Violence et rédemption dans la Bible*, trad. Éric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, postface de René Girard, Flammarion, 2011, p. 325.

⁶⁷ « La révélation chrétienne est venue confirmer toutes les religions dans un rapport au divin nié par le monde moderne. Elle confirme ce que ces religions ont entrevu. D'une certaine manière, c'est parce que le Christ est entré dans le moule des fausses résurrections qu'il ressuscite vraiment » (René GIRARD, *Achever Clausewitz*, rééd. Grasset, 2022, p. 58).

⁶⁸ René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, 1999, p. 216.

millénaire des conflits humains sous la forme du sacré, est désormais grippé. Le sacrifice ne peut plus fonctionner, une fois objectivées les lois du monde. Parce qu'elle ne peut plus fonder quelque ordre que ce soit, parce qu'elle a perdu toute fécondité, la violence se déchaîne. Satan tombé sur Terre y fait des ravages : « nation contre nations », « royaumes contre royaumes », annoncent les Évangiles synoptiques juste avant le récit de la Passion. Ces Évangiles, faut-il le rappeler, ouvrent, dans la liturgie chrétienne, la période de l'Avent ; la Passion doit donc se lire comme une parousie, autrement dit comme la « présence » croissante d'une vérité contre laquelle s'acharnent ceux qui ne parviennent plus à produire de dieux. « *Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus* »⁶⁹, écrit Pascal. Les risques de ce déchaînement sont tels, pour les hommes et pour la Terre, que nous sommes désormais face à une grande alternative, à deux possibles qui sont également réels : celui de la catastrophe prévisible, en cours, presque programmable, et celui du Royaume désormais tangible.

Qu'en conclure, sinon que la théorie mimétique, si souvent stigmatisée, car mal comprise, est parfaitement conforme à la doctrine chrétienne ? René Girard n'est pas un « pélagien⁷⁰ » qui prétendrait que l'homme peut se sauver seul sans Dieu. Il n'est pas non plus un « gnostique⁷¹ » qui prétendrait que seule la connaissance peut sauver les hommes. Sa théorie, comme il l'affirme dans son livre-testament, *Achever Clausewitz*, est « *essentiellement une théorie chrétienne*⁷² ». La pleine catholicité de cet auteur, au sens paulinien plus que strictement confessionnel, apporte à la doctrine chrétienne une nouvelle base anthropologique. Pascal n'écrivait-il pas également, à propos du péché originel, que « *le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme* »⁷³ ? Il manquait à l'auteur des *Pensées* l'outil des sciences humaines. Girard le lui apporte, en faisant du religieux archaïque le « péché originel » de toute culture et en nommant «

⁶⁹ Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 723.

⁷⁰ Benoît CHANTRE, *René Girard*, *op. cit.*, p. 638.

⁷¹ *Ibid.*, p. 741.

⁷² « La théorie mimétique est essentiellement une théorie chrétienne. J'oserai même dire qu'elle essaie de pousser le christianisme jusqu'à son sens ultime, de l'achever en quelque sorte, parce qu'elle prend la violence au sérieux » (René GIRARD, *Achever Clausewitz*, *ibid.*, p. 275-276).

⁷³ PASCAL, *op. cit.*, p. 582.

péché actuel » notre refus de prêter l'oreille aux Évangiles⁷⁴. Si c'est ce refus d'*entendre* et de *nous entendre* qui a constitué le monde en tant que monde, qu'apporterait une pleine écoute du « *Logos de la vie* », sinon une victoire sur la mort ? Telle est l'espérance de René Girard : la présence du Royaume, révélée dans la Bible et assurée par notre renoncement à la violence, conditionne la survie d'un monde privé de ses « *béquilles sacrificielles* »⁷⁵.

Fides quaerens intellectum

L'hypothèse mimétique acquiert ici sa dimension performative. Théorie falsifiable dans la mesure où elle disparaît avec l'objet qu'elle s'est donné, puisqu'elle ne vise en effet qu'à « *déblayer* »⁷⁶ ce qui reste de païen dans le chrétien, elle pose les bases de la « nouvelle culture » évoquée par Michel Serres en 1978. Ce dernier a montré, dans *Rome, le livre des fondations*⁷⁷, que René Girard, avec sa relecture de l'histoire des religions, procurait aux sciences humaines la métaphysique qui leur manquait. Les sciences de l'homme, révélées à elles-mêmes par une pensée qui les libère de la « *fascination du collectif* », « *naissent au monde* » en déchirant le voile du mythe. Elles peuvent alors s'accorder aux sciences physiques. Les « *théories de l'objet* » et les « *théories du sujet* », les « *systèmes du monde* » et les « *systèmes des relations entre les personnes* » pourraient ne plus être discordants. Mais encore faut-il prêter l'oreille à ceux qui articulent l'un à l'autre ces deux savoirs. Lisant et défendant Girard, Serres a proposé, non sans humour, de célébrer « Ju-piter », le dieu qui est à la fois « jour » et « père ». La formule est heureuse et donne à penser. Pour n'adorer ni les

⁷⁴ « Le Christ est donc dans la même situation qu'Adam, exposé aux mêmes tentations que lui, aux mêmes tentations que tous les hommes, en vérité, mais il gagne, cette fois, contre la violence, et pour l'humanité entière, la bataille paradoxale que tous les hommes, à la suite d'Adam, n'ont jamais cessé de perdre. / Si le Christ est seul innocent, par conséquent, Adam n'est pas seul coupable. Tous les hommes partagent cette culpabilité archétypale, mais dans la mesure des possibilités de libération qui passent à leur portée et qu'ils laissent échapper. On peut donc dire que le péché est bien originel mais il ne devient actuel qu'à partir du moment où savoir de la violence est à la disposition des hommes » (René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p. 246).

⁷⁵ « Le Christ a retiré aux hommes leurs béquilles sacrificielles, et il les a laissés devant un choix terrible : ou croire à la violence, ou ne plus y croire. Le christianisme, c'est l'incroyance » (René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, 2007 ; rééd. Grasset, 2022, p. 103-104).

⁷⁶ Benoît CHANTRE, *op. cit.*, p. 526-527.

⁷⁷ Grasset, 1983.

hommes qui détruiraient la Terre, ni la Terre qui détruirait les hommes, pour éviter ces deux transcendances exclusives de la culture et de la nature, du Prince et de Gaïa, suivons l'exemple de la prophétie qui les accorde. Célébrons à notre tour le « Père qui est dans les cieux »⁷⁸. Je peux cependant témoigner, pour avoir évoqué avec eux deux ces questions graves, que la foi de Girard et celle de Serres étaient grandes de s'étayer sur un doute très profond. Trouverons-nous, dans le temps qui nous reste, la force de nous réconcilier avec la Terre pour résoudre nos conflits, et réciproquement la force de résoudre nos conflits pour nous réconcilier avec la Terre⁷⁹ ? Tout se jouera dans cette double réconciliation. Voilà, pour les artisans du Royaume « en ces temps de détresse⁸⁰ », une espérance très concrète, puisqu'elle fonde un agir.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 212-215.

⁷⁹ Cf. Michel SERRES, *La Guerre mondiale*, Le Pommier, 2008. Cet essai peut être lu comme une réponse argumentée au dernier livre de René Girard, *Achever Clausewitz*, paru un an plus tôt.

⁸⁰ « Wozu Dichter in dürftiger Zeit ? » (« Pourquoi des poètes en temps de détresse ? », HÖLEDERLIN, *op. cit.*, p. 813.

Apocalypse de la naissance

Penser la natalité avec Hannah Arendt

Vincent AUCANTE

Journal d'Hannah Arendt, mai 1952 :

Le *Messie* de Haendel. L'Alléluia doit être exclusivement compris à partir du texte : un enfant nous est né... Chaque nouvelle naissance est comme une garantie de salut dans le monde, comme une promesse de rédemption pour ceux qui ne sont plus un commencement⁸¹.

Commentant cette expérience munichoise, elle ajoute dans une lettre du 18 mai 1952 adressée à son mari Heinrich Blücher : « *Pour la première fois j'ai compris combien c'est formidable : un enfant nous est né !* »⁸².

L'émotion esthétique que ressent ce jour-là Hannah Arendt (1906-1975) vient conforter la place stratégique qu'occupe déjà la naissance dans son œuvre, notamment dans son imposant essai sur le totalitarisme qui l'a rendue mondialement célèbre. Pour elle, la naissance, liée à l'action, dépasse le cadre du simple renouvellement des générations : gage de l'universelle humanité, productrice de la liberté, fondatrice de la pluralité, elle revêt une dimension sociale et politique. Si Arendt n'a pas eu elle-même d'enfant, elle donne à la naissance entendue dans son sens le plus immédiat, le plus obvie, un rôle essentiel qui traverse ses réflexions. Si bien qu'il nous faudra parcourir l'ensemble de son œuvre pour y glaner les fragments consacrés à la naissance, en rapport avec les grands thèmes arendtiens.

Le point le plus fondamental concernant la naissance est qu'elle confère à chacun une force d'initiative et de créativité. Avec la naissance surgit de la nouveauté dans le monde. « *Avec chaque naissance, c'est un monde qui*

⁸¹ H. ARENDT, *Journal*, Paris, Seuil, 2005, p. 231.

⁸² H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Correspondance. 1936-1968*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 246.

commence », écrit-elle dans ses notes⁸³. Et elle n'hésite pas à faire de la naissance la clé de l'avenir de nos sociétés, nous offrant une citation célèbre :

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance⁸⁴.

Le bébé ne bouscule pas seulement l'autarcie affective des amants : il change le monde autour de lui, il lui apporte la vie sans laquelle ce monde serait condamné à décliner pour finalement disparaître. C'est le propre de la naissance : apporter du neuf. Ainsi, chaque nouvel être humain contribue, une fois adulte, à transformer le monde. C'est ce qu'Arendt appelle à plusieurs reprises « *le principe de natalité* ». Le mot ne doit pas nous tromper, Arendt ne s'intéresse pas au taux de natalité. Celle-ci ne se résume pas à l'emprise de la quantité qu'impose la mainmise de la technique sur notre société⁸⁵, et réduit la natalité à un chiffre, fatalement condamné à l'usure. La natalité dans la vision arendtienne appartient au non-mesurable, au non-quantifiable : elle ouvre un espace de liberté, non sans risques d'ailleurs.

Primauté existentielle de la naissance

L'existence humaine sur cette terre court de la naissance à la mort. Mais étrangement, la mort occupe une place prépondérante dans les préoccupations des penseurs. « *Tout se passe comme si, depuis Platon, les hommes ne pouvaient prendre au sérieux le fait d'être nés, mais uniquement le fait de mourir* », note Arendt dans son *Journal*⁸⁶. Prenant à rebours la pensée occidentale qui ne s'est sérieusement intéressée qu'à la mort, elle exhause la part de la naissance, le commencement de l'existence humaine. Et c'est à ce commencement qu'elle va s'attacher, dès sa thèse sur Augustin achevée en 1929⁸⁷. Si la naissance n'apparaît pas dans cette œuvre avec la force

⁸³ H. ARENDT, *Journal*, avril 1953, Paris, Seuil, 2005, p. 383.

⁸⁴ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne* (*The Human Condition*, 1958), Paris, Livre de poche, 2018, p. 404.

⁸⁵ Cf. G. HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Vrin, Paris, 2018 ; A. SUPLOT, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Arthème Fayard, 2015 ; etc.

⁸⁶ H. ARENDT, *Journal*, novembre 1953, Paris, Seuil, 2005, p. 501-502.

⁸⁷ H. ARENDT, *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, Paris, Rivages, 1999.

conceptuelle qu'elle acquerra plus tard, elle est bien présente en filigrane avec l'idée que l'existence humaine révèle un être commençant, capable de transformer le monde parce qu'il est lui-même capable de créativité.

La distance que prend Hannah Arendt par rapport à Heidegger doit ici être soulignée. La dynamique de la pensée heideggérienne repose sur l'angoisse qui taraude chacun de nous, angoisse subsumée par la prise en compte de la mort. L'être humain, qui demeure selon Heidegger prisonnier du présent du quotidien, est jeté dans le monde sans espoir de trouver aucun sens à son existence. Il doit affronter sa nature profonde d'« *être-pour-la-mort* », et c'est en surmontant cette révélation qu'il peut envisager un avenir. Il est tout à fait remarquable que, dans son œuvre majeure *Sein und Zeit*, Heidegger envisage une autre manière de concevoir l'existence humaine en partant de son commencement. Il aborde effectivement la naissance comme phénomène fondamental de l'existence, notant qu'elle ouvre un « *être-pour-le-commencement* », mais il évacue aussitôt cette voie pour se concentrer sur le devancement de la mort⁸⁸. En choisissant cette bifurcation existentielle méprisée par Heidegger, Hannah Arendt ouvre bien un chemin qui lui est propre⁸⁹.

⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §72, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 373-374.

⁸⁹ Cet argument suffit à lui seul pour mettre en doute l'interprétation à charge de l'œuvre de Hannah Arendt qu'opère Emmanuel Faye en l'estimant prisonnière de l'antisémitisme de Heidegger (*Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris, Albin Michel, 2016). Si Faye nous a révélé des textes peu connus qui imposent de reconsidérer l'évaluation de la pensée arendtienne, sa méthode sans nuances consistant à relativiser le reste de l'œuvre pour tirer des conclusions générales de ses « découvertes » doit être rejetée. De plus, sa lecture naïve des documents autobiographiques, qui accepte sans esprit critique des affirmations péremptoires d'Arendt, manque d'assise. Par exemple, si Hannah Arendt écrit dans certaines de ses lettres que la philosophie heideggérienne est pour elle fondamentale, affirmation qui n'est que partiellement confirmée par son œuvre, cela n'implique pas que sa pensée en devienne déviante. Dans le texte de 1969 qu'elle dédie à Heidegger, ne trouve-t-elle pas scandaleux le penchant de son vieux professeur pour « les tyrans et les dictateurs » ? (*Vies politiques [Men in Dark Times]*, Paris, Gallimard, 1974, p. 320). Elle note également dans un bref article que la pensée de Heidegger s'est interdit certaines voies vers la réalité, s'enfermant lui-même dans un piège (H. ARENDT, « Heidegger le renard », 1953, in *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 2000, p. 219-220). Et c'est probablement à lui qu'elle pense lorsqu'elle dénonce le grand pouvoir de séduction qui piège la pensée lorsqu'elle renonce à la réalité pour se donner à elle-même ses propres contraintes (H. ARENDT, *Idéologie et terreur*, Paris, Hermann, 2008, p. 102). De même, l'interrogation sur l'élection du peuple d'Israël et ses conséquences politiques et historiques n'est pas non plus un signe d'antisémitisme (cf. par exemple H. ARENDT, *La Tradition cachée*, 1948, Paris, Gallimard, 1987, p.

Le travail, l'œuvre et l'action

Si Hannah Arendt a toujours refusé le titre de philosophe, se considérant elle-même comme un penseur en sciences politiques, c'est bien en philosophe qu'il faut ici la lire. Son anthropologie fait de l'être humain une source de commencement, une puissance agissante. Et l'action est pour elle l'une des occupations majeures de l'humanité, aux côtés du travail et de la production des œuvres artistiques. Ces trois catégories ne doivent pas être séparées : elles sont imbriquées l'une dans l'autre et traversent chaque existence.

Dans la perspective arendtienne, c'est par l'action que chacun exprime sa liberté :

Le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu a la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir⁹⁰.

L'action à laquelle il est ici fait référence est un des concepts majeurs dans la pensée arendtienne, avec le travail et l'œuvre. En quelques mots, la personne humaine est d'abord contrainte par la nécessité de la vie au sens physiologique, ce qui englobe la subsistance et la croissance. Cette dimension de l'existence est condamnée au périssable et à la mort, suivant les règles biologiques du mouvement cyclique de la nature⁹¹. Sans entrer dans les subtilités du rapport d'Arendt à Marx, disons pour simplifier que le travail entre globalement dans cette catégorie⁹². Il eût été facile ici de placer la

178-182). Tout comme Hans Jonas son contemporain, Arendt, qui est restée athée, est incapable de comprendre une quelconque intervention du divin dans l'histoire des hommes. D'autant que sur le plan politique, Arendt, pourtant engagée dans les mouvements sionistes des années trente, a progressivement pris ses distances à leur égard. Plus tard, tout en se réjouissant de l'existence de l'État d'Israël, elle a rejeté le nationalisme juif. D'une certaine manière, elle rejoint sur cette question la position d'un des fondateurs de la constitution israélienne, Yeshayahou Leibowitz (cf. par exemple *Judaïsme, peuple juif et État d'Israël*, Paris, Lattes, 1985).

⁹⁰ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne* (*The Human Condition*, 1958), Paris, Livre de poche, 2018, p. 62.

⁹¹ H. ARENDT, *Ibid.*, p. 185-188.

⁹² Jouant Aristote contre Marx, Arendt hérite de la pensée classique grecque une forme de mépris pour le travail parce qu'il est contraint par la nécessité, et donc en apparence dépourvu de liberté (cf. les analyses de J. TAMINIAUX, « Athens and Rome », in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, p. 165-177). Bien qu'elle ait eu connaissance des écrits de Simone Weil,

naissance dans cet axe, si elle se réduisait au seul renouvellement des générations. En ce sens, *la force de la vie est la fécondité* « », indique en passant Arendt, mais elle situe ailleurs le propre de la naissance.

La prise en compte de l'œuvre ouvre une autre catégorie, qui s'inspire des distinctions aristotéliennes de la *technè* et de la *poïesis*, bien connues d'Arendt. En bref, la première est liée aux besoins vitaux et à la quotidienneté de chaque homme ; la seconde désigne la faculté qu'a l'artiste de produire des œuvres. Or le propre de l'œuvre est de durer, d'être arrachée au cycle de la nature et à la mortalité pour peupler d'objets artificiels un monde proprement humain. Ce n'est pas la préoccupation de Hannah Arendt mais, de manière caricaturale, la production d'une œuvre pourrait être opposée au choix parental d'avoir des enfants, si la naissance n'était que simple inscription dans le cycle naturel de la vie. Comme s'il fallait choisir entre être artiste et être parent. C'était l'alternative simpliste revendiquée par ce pauvre Sartre. Nous verrons bientôt comment la dépasser.

Arendt remarque que, pour construire un monde purement humain, la production de l'œuvre fait violence à la nature et en détruit même une partie⁹³. Elle nous permet ainsi de comprendre un des plus grands maux qui affecte les sociétés occidentales, et sur lequel elle reviendra régulièrement dans son œuvre : l'économie repose sur l'augmentation de richesse, qui elle-même dépend de l'augmentation de la production, sans jamais chercher à s'interroger sur la validité de ce processus. En complétant le lexique arendtien et en prolongeant sa pensée à la manière de Bérénice Levet, on peut dire que le processus de destruction de la nature est inhérent à notre mode d'existence au monde⁹⁴. L'excès de la fabrication d'œuvres, qui efface le cycle naturel de la vie, se transforme en hydre artificielle monstrueuse. Ainsi l'apocalypse, entendue comme destruction de la nature du fait des entreprises humaines démesurées, découle-t-elle de cette démesure.

Pour pallier ces effets destructeurs, il nous faut accéder à la troisième catégorie identifiée par Arendt : l'action, indissociable de la parole. L'action,

avec laquelle elle partage de nombreux points communs, elle n'a jamais remis en cause cette posture.

⁹³ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 246-248.

⁹⁴ Cf. B. LEVET, *Penser ce qui nous arrive avec Hannah Arendt*, Paris, L'observatoire, 2024 ; A. MREJEN, « Condition de l'homme moderne », in *Hannah Arendt. Une pensée pour le XX^e siècle*, Reims, ACSIREIMS Éditions, 2022, p. 53-69.

et elle seule, doit orienter et subsumer toutes les activités humaines. « *Afin d'être ce que le monde est toujours censé être, patrie des hommes durant leur vie sur terre, l'artifice humain doit pouvoir accueillir l'action et la parole* », nous rappelle Arendt⁹⁵. Et la force de l'action va permettre d'ordonner et d'orienter l'ensemble des activités humaines, et de les arracher à la fatalité de la mortalité :

Laissées à elles-mêmes, les affaires humaines ne peuvent qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi la plus sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort. C'est la faculté d'agir qui interfère avec cette loi parce qu'elle interrompt l'automatisme inexorable de la vie quotidienne⁹⁶.

Bref, l'action est le propre de la personne ; elle réalise sa pensée en toute liberté, et l'ouvre au monde social et politique. Et, contre toute attente, c'est dans cette catégorie qu'Arendt place le sens le plus profond de la naissance.

La naissance et l'action

Nous l'avons vu, chez Hannah Arendt, la naissance met au monde des êtres capables de nouveauté, capables de liberté. Ce principe de natalité va pouvoir s'incarner dans l'action, comme elle l'écrit à de nombreuses reprises :

L'action est la réponse à la natalité, et par conséquent la naissance est la condition de possibilité de la liberté⁹⁷.

Agir est la réponse humaine à la condition de natalité⁹⁸.

L'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité⁹⁹.

Dès la naissance, la personne humaine est capable d'agir librement, et c'est de cette manière qu'elle va se réaliser. Le principe de natalité doit s'entendre très concrètement par des actions dans le monde, autrement dit dans l'ensemble complexe, peuplé et multiforme qui entoure chaque

⁹⁵ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 297.

⁹⁶ H. ARENDT, *Ibid.*, p. 403.

⁹⁷ H. ARENDT, *Journal*, novembre 1969, Paris, Seuil, 2005, p. 937.

⁹⁸ H. ARENDT, *On Violence*, Orlando, Harcourt, 1969, p. 82.

⁹⁹ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 303.

personne¹⁰⁰. La naissance devient le fondement de l'individualité, et ouvre à chaque personne un champ immense de possibilités :

Avec chaque nouvelle naissance, un commencement est né au monde,
un nouveau monde a la possibilité d'advenir¹⁰¹.

L'action dans le monde, fruit de la naissance, insère la personne dans un monde déjà là, qui la précède, et elle a aussi des effets sociaux et politiques sur ce monde. Ainsi, c'est par le commencement apporté par la naissance que débute « *quelque chose de neuf auquel on ne peut pas s'attendre d'après ce qui s'est passé auparavant* »¹⁰².

Le commencement n'est pas chez Arendt une caractéristique acquise, mais une dimension fondamentale de la nature humaine. Faisant référence à Augustin, elle affirme même que « *l'homme n'a pas seulement la capacité de commencer, mais il est lui-même le commencement* »¹⁰³.

Chaque être humain est un commencement (l'*initium* temporel qu'Arendt distingue clairement du *principium* ontologique¹⁰⁴), apportant sa part de nouveauté dans ce monde. Cette préséance du monde est à la fois une chance et un risque. Une chance parce qu'elle donne dès la naissance un abri et un cadre affectif et culturel qui permet à la personne de grandir, et qui va libérer le monde des relations interpersonnelles du dépérissement auquel il serait condamné sinon. Un risque aussi car la capacité créatrice de la personne, donnée à la naissance, va bousculer le monde existant en introduisant la nouveauté. Arendt réinvestit ainsi la notion kantienne de spontanéité¹⁰⁵, et la pousse à l'implosion. Car la naissance amène aussi du chaos, non seulement en bousculant la vie des parents, mais aussi en perturbant le monde environnant.

¹⁰⁰ La notion arendtienne de « monde » occupe elle aussi une large place dans son œuvre, qu'il n'est pas possible ici de détailler. Les influences de Heidegger et de Jaspers se croisent ici, elles-mêmes héritières de la grande tradition philosophique allemande.

¹⁰¹ H. ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, 1951, Paris, Gallimard, 2002, p. 465.

¹⁰² H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 302.

¹⁰³ H. ARENDT, « Understanding and Politics », 1954, in *Essays in Understanding*, New York, 1994, p. 321.

¹⁰⁴ Cf. H. ARENDT, *In den Gegenwart, Übungen im politischen Denken*, München, 2000, p. 323.

¹⁰⁵ I. KANT, *Critique de la raison pure, Logique transcendante*, in *Œuvres philosophiques*, Gallimard-Pléiade, t. I, p. 812.

À propos des parents

Si Hannah Arendt n'a pas été mère, elle a eu l'occasion de s'occuper d'enfants pendant sa période d'exil en France. Alors engagée pleinement dans la lutte contre l'antisémitisme, elle était entrée au bureau de l'*Aliyah* qui préparait les jeunes Allemands à émigrer en Palestine. Elle adopte donc à cette époque les positions de Chaïm Weizmann, futur président de l'État d'Israël, militant pour l'établissement des Juifs allemands en Palestine. En 1935, elle a même accompagné un groupe de jeunes Allemands qui partaient s'installer là-bas. C'est dans ce contexte qu'elle a accueilli dans ce bureau des enfants allemands souffrant de l'ambiance antisémite qui régnait alors en France. Forte de l'expérience de ce compagnonnage, elle prononce en 1937 une conférence intitulée « La psychologie de l'enfant juif », où elle dénonce le conditionnement négatif et pervers subi par les enfants juifs en Allemagne et en France. Elle accompagne aussi dans ses visites la baronne Germaine de Rothschild qui avait fondé en région parisienne une maison destinée à recueillir les enfants juifs allemands abandonnés. Distribuant peluches et bonbons, les deux femmes y sont accueillies comme des fées bienfaitrices¹⁰⁶. Arendt connaît donc bien la fragilité de l'enfant, ses joies, ses peurs, son imagination, sa résilience aussi, ce qui donne chair à ses réflexions sur le rôle et la responsabilité des parents.

Nul doute que, pour elle, le choix de donner naissance à des enfants soit une tâche essentielle pour les parents, mais aussi pour la vie politique. Et par politique, il ne faut pas seulement entendre les décisions et actions qui orientent nos sociétés, car, comme le dit Arendt dans une lettre de 1949, « *en politique, nous sommes toujours concernés par quelque chose qui transcende l'individu, à savoir le monde* »¹⁰⁷.

Encore une fois, la question du renouvellement des générations n'a pas ici de place, la problématique de la naissance est bien plus élevée :

¹⁰⁶ L. ADLER, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, p. 142-147 ; E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, Paris, Calmann-Lévy, 1982, p. 184-185 ; T. MEYER, *Hannah Arendt. Die Biografie*, München, Piper, 2023, p. 131-159.

¹⁰⁷ H. ARENDT, Lettre à David Riesman, 9 mars 1949, in *Cahier de l'Herne. Hannah Arendt*, Paris, 2021, p. 54.

L'enfant, cet entre-deux auquel les amants sont reliés et qu'ils ont en commun, représente le monde ... Cela indique qu'ils vont insérer un monde nouveau dans le monde existant¹⁰⁸.

Avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants, ils les ont en même temps introduits dans un monde¹⁰⁹.

La naissance, on le voit, garde chez Hannah Arendt son lien avec la vie ; ce n'est pas un concept comme ont pu le croire certains commentateurs. Mais elle ne se limite pas à cette dimension vitale. Elle ouvre aussi un monde, ou plutôt elle transforme le monde qui lui préexiste. Avec la naissance de chaque nouveau-né, le monde d'hier échappe à l'usure, et s'efface pour devenir un monde nouveau, ce qui fait de la naissance une véritable apocalypse.

Le principe de natalité

Jusqu'à présent, la naissance, entendue comme un événement unique propre à chaque individu, qui initie son existence dans le monde, a été distinguée du principe de natalité, entendu comme le fondement ontologique de l'être humain. Mais les textes d'Arendt ne sont pas toujours aussi clairs quant à cette distinction, et la naissance semble parfois devenir un concept. Cette confusion a pu perturber certains commentateurs¹¹⁰. Examinons, à titre d'illustration de cette difficulté, le texte le plus significatif, qui introduit la notion de « *seconde naissance* » :

L'insertion dans le monde humain est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle... L'impulsion [de cette insertion] vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative... Parce qu'ils sont nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action¹¹¹.

¹⁰⁸ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 397.

¹⁰⁹ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », in *La crise de la culture* (*Between Past and Future*, 1954), Paris, Gallimard, 1972, p. 160.

¹¹⁰ Cf. P. BOWEN-MOORE, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, New York, St. Martin's Press, 1989 ; G. ILHAN DEMIRYOL, « That there be a Beginning: Arendt and Natality », in *International Journal of Social Sciences and Art Studies*, vol. 2, n. 1, 2023, p. 124-135 ; W. TOTSCHNIG, « Arendt's Notion of Natality. An Attempt at Clarification », in *Ideas y valores*, n° 66, 2017, p. 327-346 ; etc.

¹¹¹ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 301-302.

Si l'être humain est en capacité de prendre des initiatives, et notamment de faire preuve d'imagination dans le monde social et politique, cela lui vient de sa naissance. Il faut passer au plan ontologique pour comprendre ce renouvellement de l'expérience de la naissance dans l'existence. L'être de la personne est de commencer, et cette capacité est initiée dans le temps par sa naissance au sens propre. Il n'y a pas à proprement parler de seconde ni de troisième naissance chez Arendt : si le principe de natalité est ontologique, il commence temporellement avec le début de l'existence humaine.

La naissance et la pluralité

Si la naissance est une expérience existentielle fondamentale, elle se meut aussitôt en une expérience sociale. La personne, depuis sa naissance, vit le principe de natalité tout au long de son existence : elle transforme sans cesse ce monde déjà habité par d'autres personnes agissantes. Et dans cet horizon, chaque individu est réellement unique. Pour Arendt, l'action est la seule activité qui mette directement en rapport les hommes sans l'intermédiaire des objets ni de la matière : elle correspond à la condition humaine de la pluralité¹¹². Ainsi la naissance produit-elle l'action, qui, s'inscrivant dans un monde commun préexistant, rencontre l'altérité, et s'inscrit dans la pluralité d'autres individus, eux-mêmes sources d'action.

D'emblée, la naissance devient ainsi mère de la pluralité, ce qui englobe à la fois l'égalité ontologique de tous, et la distinction entre chaque individu. Car la pluralité, qui découle de la naissance, s'oppose à la multiplicité d'êtres semblables et indifférents¹¹³. Elle ajoute dans son *Journal* que la natalité est liée à la pluralité, alors que la mortalité est liée à la singularité¹¹⁴. Le refus de la pluralité, au profit d'une identité unique et normative qui serait imposée à chaque individu, est donc mortifère.

Tel est bien le projet totalitaire : neutraliser la puissance créatrice de la personne, et détourner la force subversive de la naissance en cherchant à produire des individus tous semblables, conformes à une unique identité. La peur en est le principal moteur. Car pour Arendt, la peur reste l'instrument

¹¹² H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 60.

¹¹³ H. ARENDT, *Ibid.*, p. 299.

¹¹⁴ H. ARENDT, *Journal*, octobre 1953, Paris, Seuil, 2005, p. 500.

du totalitarisme, et elle ne saurait initier une quelconque action humaine¹¹⁵. La pluralité humaine apparaît en contraste comme une « *paradoxe pluralité d'êtres uniques* »¹¹⁶.

La naissance engendrant la pluralité, se pose aussitôt la question de la coexistence d'individus différents appelés à vivre dans le même monde. Les inévitables tensions qui en résultent doivent trouver une résolution dans la vie politique, dont on connaît l'importance dans l'œuvre arendtienne.

L'expérience du mal

L'action, qui découle de la naissance, reste neutre moralement. Pour Hannah Arendt, l'homme n'est pas naturellement bon, il n'a pas immédiatement une claire vision de la distinction entre le bien et le mal, et n'est pas enclin spontanément à faire le bien. La pensée arendtienne reste donc étrangère à tout angélisme, même si elle serait sans doute d'accord avec Rousseau pour considérer que l'homme, naturellement bon mais perverti par la société, peut retrouver la voie de la bonté grâce à l'éducation.

Arendt distingue trois degrés du mal. Il est d'abord la perversion d'un bien, son détournement. Le mal est ensuite l'absence de pensée, entendue comme la capacité de procéder à une analyse critique. La pensée chez Arendt permet par sa liberté de prendre du recul, et de sortir du train-train de la quotidienneté en créant une « *brèche* » suspendant l'enchaînement des causes et des effets¹¹⁷. Enfin, le mal peut à l'extrême résulter d'un choix volontaire, comme le rappelle Arendt dans une conférence donnée en 1970¹¹⁸.

La confrontation au mal pose la question du discernement. La connaissance de « valeurs » morales qui orienteraient l'action vers le bien est pour Arendt une pure illusion. Reprenant l'inversion des valeurs prônée par Nietzsche, elle considère même que le propre de la pensée est de remettre en

¹¹⁵ Cf. H. ARENDT, *Idéologie et terreur*, Paris, Hermann, 2008, p. 109.

¹¹⁶ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 300.

¹¹⁷ La notion arendtienne de « brèche » est essentielle dans son œuvre. En bref, la quotidienneté de l'existence enferme la personne dans des cycles de causes et d'effets dont elle devient prisonnière. Dans ce monde clos, la temporalité se réduit à un flux permanent qui ne s'achève qu'avec la mort. La pensée critique permet de suspendre ce cycle, d'arrêter artificiellement le temps en ouvrant une brèche qui conduit à la liberté ; elle se poursuit dans l'action.

¹¹⁸ H. ARENDT, *Considérations morales*, Paris, Payot, 1996, p. 59 s.

cause ce qui est acquis, y compris les valeurs¹¹⁹. Derrida en tirera plus tard la nécessaire déconstruction des valeurs, sur laquelle a été bâtie une pyramide de contre-sens.

Comment surmonter le mal ? L'enfant expérimente et découvre ; sa connaissance se développe par l'action et la confrontation avec l'altérité. Mais l'action ne construit pas de morale ; celle-ci vient, selon Arendt, de la réflexion, de la pensée qui fait retour sur elle-même et se retire un moment du cycle interminable de la quotidienneté. La pensée se construit dans la « *brèche* », cette suspension du temps vécu qui s'éloigne du flux incessant des sollicitations et des nécessités de la vie.

Hannah Arendt distingue la connaissance et la pensée. La première est liée au monde, et porte en elle la richesse du passé, mais ne permet pas de prendre du recul. La seconde vient du dialogue avec soi-même ; elle nous offre l'espace de la conscience, laquelle est loin d'être innée chez Arendt¹²⁰. Ce qui implique que le choix du bien (ou du mal) est alors libre et conscient. Elle écrit dans son *Journal* en 1969 que « *demander à quelqu'un qui ne pense pas de se comporter de façon morale est un pur non-sens. Ne pas penser, voilà en quoi consiste le mal* »¹²¹. Et par conséquent, pour Arendt, la confusion du bien et du mal découle de l'absence de pensée, quel que soit le niveau de connaissance atteint¹²². Et cette lacune se perpétue : les dignitaires nazis étaient de fins esthètes, et les cerveaux qui ont imaginé le terrorisme islamiste étaient des savants et des ingénieurs. Par parenthèse, l'échec programmé des démocraties occidentales vient de la primauté accordée à la connaissance, au détriment de la pensée.

Discerner le bien et le mal

Dans une lettre à son amie Mary McCarthy du 20 août 1954, Arendt aborde la question du discernement à partir d'une question absurde : « *Pourquoi ne devrais-je pas tuer ma grand-mère si j'en ai envie ?* ». Et elle déroule les différentes raisons qui peuvent être avancées : pour éviter l'enfer (réponse de la foi) ; pour ne pas être tué à mon tour (réponse du bon sens) ;

¹¹⁹ Cf. par exemple H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005, p. 81-82.

¹²⁰ H. ARENDT, *Considérations morales*, op.cit., p. 67-71.

¹²¹ H. ARENDT, *Journal*, Paris, Seuil, 2005, p. 932.

¹²² Claude Lefort arrive au même résultat dans son analyse du célèbre livre de George Orwell, 1984.

pour ne pas être contraint à vivre dans la compagnie de cet assassin que je serais devenu (réponse philosophique de Socrate). Dans notre société ignorant tout de la religion, refusant au bon sens le droit de cité, et promouvant divertissement et agitation afin d'éviter de se retrouver seul face à soi-même, aucune solution ne semble valide¹²³. Ou pour le dire autrement, à la manière de Kant, la vertu n'est pas innée, elle s'apprend¹²⁴.

Toute personne se trouve confrontée au choix du bien et du mal à un moment ou à un autre de son existence. Arendt n'a pas une vision purement théorique du mal : elle y a été elle-même directement confrontée lorsqu'elle a été arrêtée par la Gestapo en 1933, ce qui l'a obligée à s'exiler en France ; puis en 1940, lorsqu'elle a été internée avec d'autres « apatrides » dans le sud de la France. Face au déluge de violences qu'ont engendré le fascisme et le communisme, certains ont pu être tentés d'y voir la main du « *mal radical* », suivant l'expression de Kant¹²⁵. Un mal absolu comme celui qu'incarne Méphisto dans le *Faust* de Goethe. Arendt rejette la notion kantienne de « *mal radical* », qui suggère l'impossibilité d'un choix libre dans certains cas. Elle la remplace par la « *banalité du mal* », entendue comme le penchant naturel des gens ordinaires à faire le mal si aucune conscience morale ne s'y oppose¹²⁶. L'expression, apparue sous sa plume à l'occasion de son reportage sur le procès d'Eichmann, a engendré un débat houleux qu'il n'est pas lieu ici de reprendre¹²⁷. L'herméneutique qu'elle en donne ensuite est au moins éclairante sur ses intentions : « *Le mal est un phénomène superficiel et, au lieu d'être radical, il est simplement extrême* »¹²⁸. La banalité du mal résulte de cette superficialité, de cette absence de pensée qui est, chez Arendt, une des sources du mal. Selon elle, dans un contexte totalitaire, les actes prendraient

¹²³ H. ARENDT, M. MCCARTHY, *Correspondance. 1949-1975*, Paris, Stock, 1996, p. 98-99.

¹²⁴ H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, op.cit., p. 90-91.

¹²⁵ I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques*, Gallimard-Pléiade, t. III, p. 31-32.

¹²⁶ H. ARENDT, Lettre à Gershom Sholem, 20 juillet 1963, in *Écrits juifs*, Paris, Fayard, 2007, p. 650.

¹²⁷ Cf. S. BENHABIB, « Arendt's Eichmann in Jerusalem », in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, p. 65-85; K. JASPERS, P. WYSS, « Eichmann à Jérusalem », in *À propos de l'affaire Eichmann*, Paris, L'Herne, 2022, p. 17-51; M. LEIBOVICI, A.-M. ROVIELLO, *Le Perversionnement totalitaire : la banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris, Kimé, 2017; G. Muhlmann, « Le cas Eichmann et l'absence de pensée », in *Cahier de l'Herne. Hannah Arendt*, Paris, 2021, p. 209-214 ; etc.

¹²⁸ H. ARENDT, « Réponses aux questions posées par Samuel Grafton », 1963, in *Écrits juifs*, Paris, Fayard, 2007, p. 660-661.

alors le pas sur la mise à distance critique, et l'obéissance et la peur l'emporteraient sur toute autre considération¹²⁹. Ce qui n'implique pas évidemment que le mal lui-même soit banal. Elle mentionne d'ailleurs certaines figures qui se sont élevées courageusement contre le nazisme, comme Hans et Sophie Scholl en 1942¹³⁰. Pour elle, ces défenseurs de la vérité « *avaient gardé intacte la faculté de distinguer entre le bien et le mal, et n'avaient jamais enduré de crise de conscience* »¹³¹.

Comment dès lors parler de responsabilité ? Et la merveille que représente la naissance n'est-elle par lourde de menaces telles qu'il vaudrait mieux renoncer à donner la vie ? Hannah Arendt oppose à ce pessimisme la sagesse des anciens dont les expériences de vie peuvent devenir source d'inspiration. Les poètes occupent ici une place de choix : ils sont pour elle les créateurs d'un nouveau langage, capable de combler le vide engendré par l'effondrement de la métaphysique, car « *c'est la tâche du poète de forger les mots dont nous vivons* »¹³². Elle cite notamment W. H. Auden, Bertold Brecht ou encore Ralph Emerson, dont elle loue la sérénité et la bonne humeur¹³³. Pour elle, tout être humain a la capacité, par sa naissance, d'évaluer chaque nouvelle situation qui se présente à lui. Sa force créatrice lui permet de dépasser les murs que le conditionnement construit autour de lui, et qui tentent de restreindre sa capacité créatrice. C'est tout particulièrement le cas de ceux et celles qui sont confrontés au totalitarisme :

Un étant dont l'essence est de commencer devrait avoir suffisamment d'origine en lui-même pour comprendre sans catégorie préconçue, et pour juger sans ce kit de lois habituelles que l'on appelle la moralité¹³⁴.

Mais cette compréhension reste en puissance si elle n'est pas éveillée et cultivée, elle a besoin de l'éducation et de la culture.

¹²⁹ H. ARENDT, *La vie de la pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 20-23.

¹³⁰ Hans et Sophie Scholl étaient de jeunes étudiants en médecine à Munich, qui ont créé le mouvement « La rose blanche », engagé dans une croisade courageuse contre le nazisme. Ils ont été condamnés à mort et décapités en 1943.

¹³¹ H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, 1951, Paris, Gallimard, 2002, p. 1119.

¹³² H. ARENDT, « Bertold Brecht », in *Vies politiques (Men in Dark Times)*, Paris, Gallimard, 1974, p. 242.

¹³³ H. ARENDT, Discours, 9 avril 1969, in *Penser librement*, Paris, Payot, 2021, p. 192-193.

¹³⁴ H. ARENDT, « Understanding and Politics » (1954), in *Essays in Understanding*, New York, 1994, p. 321.

Louange de l'éducation et crise de l'autorité

Le mal qui nous habite n'est pas inné, c'est une tentation, comme dirait saint Augustin, et le surmonter s'apprend. Arendt rappelle ici une évidence : c'est le rôle de l'éducation d'apprendre à tous les vertus qui ont assuré le développement de notre monde, et qui permettent à chacun de grandir en humanité. Et cet apprentissage repose sur la transmission de notre passé commun, il suppose que soit respectée l'autorité et que la tradition perdure. Au contraire, le propre de l'éducation idéologique est d'entraver la liberté de la pensée en prétendant fournir une explication totale du passé, du présent et donc de l'avenir¹³⁵. Si Arendt pense tout spécialement à l'embrigadement des jeunes par les nazis ou les communistes dans des systèmes totalitaires. Cette forme de perversion de l'éducation est à nouveau présente en Occident, tombé sous l'influence de l'idéologie *woke*.

Renonçant à l'esprit critique, la pensée, subjuguée par le rêve d'être son propre créateur, s'impose à elle-même de réfuter la réalité pour lui substituer une utopie collective. L'identité de la personne est alors engloutie dans un modèle abstrait qui occulte les singularités de chacun. Ainsi, souligne Arendt, l'unicité de la personne se trouve-t-elle comme effacée pour s'insérer dans des mouvements de masse caractérisés par l'indistinction¹³⁶. Or une masse ne possède plus aucune vertu morale : elle livre chacun à ses penchants naturels qui sont, comme Hobbes l'a montré, de faire le mal. Ce qui amène Arendt à souligner « *l'attraction qu'exercent le mal et le crime sur la mentalité de la populace formée en masse* »¹³⁷. Elle note en passant que cette caractéristique n'a pas attendu les systèmes totalitaires du XX^e siècle. Elle est déjà présente dans les tendances criminelles de la « populace » pendant la Révolution française qui a massacré au nom de la liberté ceux qui revendiquaient le droit d'être différents.

¹³⁵ Cf. H. ARENDT, *Idéologie et terreur*, Paris, Hermann, 2008, p. 89-91.

¹³⁶ Cf. H. ARENDT, *Ibid.*, 2008, p. 95.

¹³⁷ H. ARENDT, *Le Totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 613. Arendt ne fait aucune référence aux sociologues et philosophes qui ont développé la notion de masse, en la distinguant de la communauté (cf. par exemple M. WEBER, *Le Judaïsme antique*, 1920, Paris, Plon, 1970, p. 84 ; M. SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, 1927, Paris, Gallimard, 1955, p. 549-550 ; etc.). Peut-être parce que la notion de communauté ne trouve pas de place dans son système de pensée.

L'autorité occupe dans cette perspective une position stratégique et capitale dans la pensée d'Arendt. Elle distingue en effet l'autorité de l'autoritarisme, qui appartient aux dictatures et aux régimes autoritaires. Ce n'est pas par la coercition, ni par la violence, ni par le mensonge que l'on peut faire respecter l'autorité.

L'autorité n'est pas non plus la persuasion, qui suppose un dialogue entre des personnes égales, comme au temps des citoyens grecs débattant de sujets politiques sur l'agora. De ce point de vue, les dérives égalitaires des démocraties occidentales engendrent une difficulté de fond qu'il est bien difficile de subjuguer. En maximisant l'égalitarisme, le libéralisme radicalisé (le néo-libéralisme) ruine non seulement l'éducation qui suppose l'autorité des maîtres sur leurs élèves, mais aussi la politique elle-même. Arendt note déjà cette dérive laxiste et mortifère dans les tendances éducatives nord-américaines des années soixante, et s'avoue impuissante¹³⁸. On ne peut que regretter son pessimisme, où se dessine peut-être la nostalgie de l'éclatante vie universitaire de sa jeunesse.

Un demi-siècle plus tard, l'interrogation sur l'autorité, tantôt souhaitée et nécessaire, tantôt crainte et honnie, fait l'objet de nombreuses réflexions dans le monde occidental¹³⁹.

À mi-chemin entre l'autoritarisme et la persuasion, l'autorité s'impose par sa connaissance du passé et de la tradition qui sont nécessaires à une vie sociale capable d'évoluer positivement vers le bien. Arendt rappelle que, par son étymologie, *auctoritas* dérive de *augere*, augmenter. Ce qui lui permet d'affirmer que cette autorité, héritée des Romains, n'est pas privative : elle augmente notre vision et élargit notre humanité¹⁴⁰. Voilà tout le sens qu'il faut donner à la culture, qu'elle entend à la manière de Cicéron¹⁴¹, lequel, tirant la métaphore agricole, a introduit la notion de culture de l'âme :

Pareillement [aux champs], toutes les âmes que l'on cultive ne donnent pas de récolte. De plus, un champ, si fertile qu'il soit, ne peut être productif sans

¹³⁸ Cf. H. ARENDT, « La crise de l'éducation », in *La Crise de la culture (Between Past and Future, 1954)*, Paris, Gallimard, 1972, p. 223-237.

¹³⁹ L'autorité était notamment au cœur du colloque de l'Observatoire Foi et Culture en 2023, intitulé « L'autorité de parole – Redéfinir la force et le pouvoir des mots dans une société en crise » (<https://eglise.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/2/2024/09/Actes-colloque-OFC-2023.pdf>).

¹⁴⁰ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture, op.cit.*, p. 160-161.

¹⁴¹ Cf. H. ARENDT, « La crise de la culture », in *La crise de la culture, op.cit.*, p. 271-274.

culture, et c'est la même chose pour l'âme sans enseignement... Or la culture de l'âme (*cultura animi*), c'est la philosophie : c'est elle qui extirpe radicalement les vices, met les âmes en état de recevoir les semences, leur confie et, pour ainsi dire, sème ce qui, une fois développé, jettera la plus abondante des récoltes¹⁴².

Soulignant l'analogie cicéronienne avec l'agriculture, Hannah Arendt ajoute que « *l'esprit est comme un champ qui ne peut produire sans être convenablement cultivé* »¹⁴³. Ainsi la culture suppose-t-elle l'effort et l'apprentissage ; ainsi apporte-t-elle la vertu.

Mais, pour Arendt, le fil de la transmission a été rompu, et nous nous sommes nous-même privés de la tradition :

Je me suis clairement rangée sous la bannière de ceux qui s'efforcent de démanteler la métaphysique ainsi que la philosophie et ses catégories, telles que nous les connaissons toutes deux depuis leurs débuts en Grèce et jusqu'à ce jour. Ce genre de mise en pièces n'est possible que si l'on part de l'hypothèse que le fil de la tradition est rompu, et qu'on ne pourra pas le renouer. Dans la perspective de l'histoire, ce qui a cédé, c'est la trinité romaine qui, pendant des millénaires, a uni religion, autorité et tradition¹⁴⁴.

Sous les coups conjugués du libéralisme et des expériences totalitaires, la cohérence de la pensée occidentale se serait effondrée, ne laissant que des fragments d'un passé qui semble se jouer de nous. Si Arendt affirme s'être elle-même engagée dans l'effacement de ce qu'elle appelle « la métaphysique », c'est parce qu'elle considère qu'elle porte en son sein la justification de l'antisémitisme, ainsi que les germes du totalitarisme¹⁴⁵.

¹⁴² CICÉRON, *Tusculanes*, l. II, c. V, 13.

¹⁴³ H. ARENDT, *La Crise de la culture*, *op.cit.*, note 5, p. 374. Mais bizarrement Arendt ne mentionne pas l'approche kantienne de la culture, qui ouvre pourtant à une dimension sociale et politique. Chez Kant, en effet, « la culture réside dans la valeur sociale de l'homme ; c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût, et que ... commence même à se fonder une façon de penser qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés » (I. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Œuvres philosophiques*, Gallimard-Pléiade, t. II, p. 192).

¹⁴⁴ H. ARENDT, *Vie de l'esprit*, t. 1, Paris, PUF, 1981, p. 237.

¹⁴⁵ Ces liens sont détaillés dans les deux premières parties de sa monumentale œuvre, *Les Origines du totalitarisme*. Force est de constater que la pensée d'Arendt atteint ici ses limites, tant en ce qui concerne la religion que la tradition. Il n'est pas possible ici d'analyser dans le détail ses thèses, mais notons simplement qu'Arendt a une conception simpliste de la tradition, et qu'elle ne semble pas considérer que celle-ci ait toujours été vivante et changeante, s'adaptant à chaque période de l'histoire.

Difficile ici d'écarter la tension interne à la pensée arendtienne qui revendique en même temps de se libérer du carcan de l'ancienne métaphysique et avec elle de la tradition, et qui en même temps donne à l'école la mission de transmettre cette même tradition. Faut-il avoir appris les anciennes valeurs pour mieux les rejeter ? Et dans ce cas, par quoi les remplacer afin d'éviter de tomber dans une nouvelle barbarie ?¹⁴⁶

Si Arendt demeure pessimiste quant à la possibilité de retrouver une forme d'autorité au sens noble du terme¹⁴⁷, on peut néanmoins espérer que la sagesse résistera à la dépréciation que lui impose l'Occident. Suivant le mot célèbre des médiévaux, « *nous sommes des nains sur les épaules des géants* », et c'est parce qu'ils nous élèvent que nous pouvons voir plus loin¹⁴⁸.

La naissance, une apocalypse pleine d'espérance

Pour Arendt, le propre de la naissance est d'introduire de l'imprévisible, de créer de la nouveauté, de changer le monde, et non de s'insérer dans une continuité de vie qui se poursuit de génération en génération. De ce point de vue, la naissance porte en elle un germe révolutionnaire qui construit l'histoire, créant une brèche entre notre passé définitivement clos et notre avenir ouvert à tous les possibles. La naissance se trouve associée à la notion de révolution, entendue comme transformation radicale du monde. La naissance est une apocalypse, au sens biblique du terme : elle engendre un monde nouveau sur les cendres de l'ancien monde. Autrement dit, *Seuls les enfants changent le monde*, suivant le titre de l'ouvrage de Jean Birnbaum¹⁴⁹, un des nombreux auteurs inspirés par Arendt.

Nous devons donc inverser la revendication de ceux et celles qui se prétendent être les avant-gardes occidentales, et qui font de la volonté assumée de ne pas avoir d'enfant un bienfait pour eux-mêmes, pour la société et pour l'environnement. D'abord parce que l'augmentation de la population

¹⁴⁶ Cf. mon livre *Barbares le retour*, Paris, DDB, 2016.

¹⁴⁷ Cf. par exemple H. ARENDT, « L'autorité au XX^e siècle », 1956, in *La Révolution qui vient*, Paris, Payot, p. 101-131 ; H. ARENDT, « Breakdown of Authority », 1952, in *The Modern Challenge to Tradition : Fragmente eines Buch*, Göttingen, Wallstein Verlag, *Kritische Gesamtausgabe*, t. 6, 2018, p. 437-440 ; H. ARENDT, « Le délitement de l'autorité », 23 novembre 1953, in *Cahier de l'Herne. Hannah Arendt*, Paris, 2021, p. 187-189 ; etc.

¹⁴⁸ Cf. par exemple JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, l. III, c. 4.

¹⁴⁹ Paris, Seuil, 2023.

n'accélère pas la venue présumée d'une apocalypse climatique : tous les démographes l'affirment en chœur¹⁵⁰. Ensuite parce que nous serons toujours en mesure de nourrir la population de notre planète. Même en 2050, lorsque le pic de population mondiale sera à son maximum, nous serons en mesure de nourrir tout le monde, il n'y aura pas d'apocalypse de la faim¹⁵¹. Enfin et surtout parce que ceux et celles qui refusent les enfants, comme Geoffroy de Lagasnerie ou Anne Gotman, sont en réalité des conservateurs confits dans leur égoïsme et leur prétention : ils ont peur de la nouveauté et ne veulent pas être bousculés dans leurs certitudes par des idées à venir qui ne sont pas les leurs. Accrochés à la nostalgie d'un passé qu'ils cherchent à prolonger dans le présent, ils sont incapables d'envisager un avenir inconnu, riche de révolutions et de bouleversements¹⁵². Sans parler de l'illusion de remplacer l'existence qui nous est donnée par un monde purement artificiel, créé de main d'homme. Ainsi le refus de la naissance va-t-il de pair avec une fascination perverse pour la mort.

Au contraire, il faut soutenir que l'accueil de la naissance n'est pas un frein au développement personnel : il offre aux parents de nouvelles expériences, les ouvre à des dimensions de l'humanité qu'ils ne soupçonnaient pas, leur confère une créativité exceptionnelle¹⁵³. Nombre d'artistes et de penseurs en témoignent par leur vie et leur œuvre, de Jean-Sébastien Bach à Barbara Cassin en passant par Sojourner Truth et Toni Morrison¹⁵⁴. Les véritables aventuriers postés à l'avant-garde de nos sociétés sont les parents qui se risquent à choisir de faire naître de nouveaux enfants. La féministe nord-américaine Jennifer Banks, qui s'inspire d'Hannah Arendt,

¹⁵⁰ Cf. D. DUHAMEL, *Un monde sans enfant*, Paris, Buchet Chastel ; 2024 ; E. PONT, *Faut-il arrêter de faire des enfants pour sauver la planète ?*, Paris, Payot, 2022 ; etc.

¹⁵¹ Cf. G.-F. DUMONT, *Démographie politique*, Paris, Ellipses, 2007 ; P.-N. GIRAUD, *L'Homme inutile. Une économie politique du populisme*, Paris, Odile Jacob, 2015 ; etc.

¹⁵² Cf. A. GOTMAN, *Pas d'enfant. La volonté de ne pas engendrer*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2017 ; G. DE LAGASNERIE, 3. *Une aspiration au-dehors*, Paris, Flammarion, 2023 ; etc.

¹⁵³ Cf. V. et V. AUCANTE, *De la naissance. Maternité, paternité, PMA, GPA*, Paris, Bookelis, 2018 ; A. LE CORRE, *L'enfant est l'avenir de l'homme*, Albin Michel, 2024 ; V. CORREARD, M. GOLLA, *Un bébé pour tout changer*, Paris, Marabout, 2020 ; G. SIEWERTH, *Aux sources de l'amour. Métaphysique de l'enfance*, Paris, Parole et silence, 2001 ; etc.

¹⁵⁴ Le compositeur et musicien allemand Jean-Sébastien Bach (1685-1750) est bien connu. Barbara Cassin (née en 1947) est philologue, helléniste et philosophe, membre de l'Académie française. Sojourner Truth (1797-1883) est une Noire américaine, antiesclavagiste et féministe. Toni Morrison (1931-2019), catholique noire américaine, a reçu le Prix Nobel de littérature en 1993 (Note d'édition).

l'affirme avec force : la naissance est un acte transgressif, et la maternité un choix de non-conformité qui révèle une liberté authentique transcendant les finitudes égoïstes. Et elle ajoute que « *ceux qui doutent de la natalité, ou qui argumentent contre le rôle crucial de la naissance dans la vie humaine, sont dépourvus de sagesse éclairée* »¹⁵⁵.

L'irruption de la naissance dans une société en crise, frappée par l'amnésie culturelle, est grosse de nombreux risques. Les enfants, par leur fragilité, ont besoin de référents et de soutiens pour discerner le bien. Le grand défi des sociétés occidentales est celui de la transmission de la tradition aux enfants qui naissent, une tradition qui n'est pas gelée sous des couches de poussière dans l'immobilisme, mais se renouvelle et se transforme en permanence, par addition plus que par soustraction. À l'image de la cathédrale Notre-Dame, relevée de ses cendres après l'incendie qui l'a ravagée. Pour y parvenir, il faut ouvrir un vaste chantier afin de nettoyer les manuels scolaires des idéologies perverses et délétères qui y ont été introduites, et de restaurer pleinement l'autorité des maîtres. Si les idéologues autistes qui président à l'effondrement de l'éducation dans nos sociétés occidentales y sont opposés, les enfants sont, eux, prêts à faire le ménage. Car certains pans de l'éducation échappent à cette décadence : pour apprendre la pratique du football, il faut bien un entraîneur, et l'esprit d'équipe impose une discipline ; avant d'arriver à jouer d'un instrument de musique, il faut longuement s'exercer et suivre les directives d'un professeur ; pour pratiquer un art martial, il faut être à l'écoute d'un maître ; etc. On a aussi besoin de vrais maîtres pour apprendre à l'école, au collège, au lycée, à l'université. Bref, avec un minimum de bon sens et de courage politique, il serait aisé de redonner à l'autorité sa dignité, de vider les orientations scolaires des vaines idéologies qui les ont envahies, et d'élargir ces saines postures. Ce ne serait là que répondre aux attentes des enfants.

La naissance est bien une apocalypse, en ce qu'elle manifeste la fin d'un monde, mais elle est surtout l'annonce d'un monde nouveau, un commencement empli d'espoir, comme l'affirme avec force Hannah Arendt :

Chaque fin dans l'histoire contient nécessairement un nouveau commencement ; ce commencement est la promesse, le seul « message » que la fin puisse nous donner. Le commencement, avant de devenir un événement historique, est la suprême capacité de l'homme ; politiquement, il est identique

¹⁵⁵ J. BANKS, *Nativity, Towards a Philosophy of Birth*, New York, Norton & Comp., 2023, p. 9.

à la liberté de l'homme. *Initium ut esset homo creatus est.* « Pour qu'il y ait un commencement, l'homme fut créé », a dit Augustin (*De civitate Dei*, XII, 20). Ce commencement est garanti par chaque nouvelle naissance ; il est, en vérité, chaque homme »¹⁵⁶.

¹⁵⁶ H. ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, op.cit., p. 834.

Revivre après les traumas

Sœur Béatrice BOSSART

Mgr Wintzer m'a demandé de venir témoigner à cette table ronde de l'expérience « Territoire zéro chômeur de longue durée », sous ce titre, qu'il a lui-même proposé : « Revivre après les traumas ». Je le fais volontiers, mais dans les discussions de préparation, nous sommes facilement tombés d'accord pour élargir le partage, le témoignage, à d'autres lieux que « Territoire zéro chômeur de longue durée », d'autres lieux au cœur desquels j'ai été plongée au long de mon parcours de vie. Je pense à un autre lieu – il y en aurait d'autres, mais cela ne tiendrait pas dans le temps imparti –, et à un troisième, très personnel, qui me servira de conclusion. Et je voudrais à chaque fois souligner des caractéristiques, des points d'appui qui m'ont marquée.

Tout d'abord, une précision sur le mot « témoignage » : ce sera bien de cet ordre-là. C'est-à-dire non pas une parole d'expert – je ne suis experte en rien : ni psychologue, ni théologienne... –, non pas, donc, un apport construit et exhaustif, mais bien de l'ordre d'un partage d'expérience, de regard, sur des situations vécues, croisées, observées – et donc quelque chose de partiel, incomplet, subjectif aussi.

*

Le premier lieu dont je voudrais parler, c'est un camp de premier accueil de réfugiés en Allemagne, dans les années 2014-2015, lors de cet afflux massif où l'Allemagne a largement ouvert ses portes. Nous – ma congrégation, la Xavière – venions de fonder à Hambourg deux ans plus tôt, et j'étais partie dans le trio de fondation. Je me suis retrouvée embauchée par la Land de Hambourg comme travailleuse sociale et envoyée dans un camp d'accueil de réfugiés. Il y avait des camps partout, dans les jardins publics, sur les places, à la gare, dans les locaux des églises. Le mien était le plus grand

camp de Hambourg, sur un parking de stade de foot, à la périphérie, dans une zone industrielle, et nous sommes montés à 3 000 personnes à l'été 2015, en bungalow ou sous tente. C'était une ville dans la ville, fermée par des barrières et un contrôle d'identité à l'entrée. À l'intérieur, il y avait une permanence médicale, trois lieux de restauration, deux écoles, une halte-garderie pour les petits enfants et des centaines de bénévoles pour des cours d'allemand et des sorties en ville et nous étions plus de soixante travailleurs sociaux.

En plus du suivi individuel, on m'a demandé de coordonner le conseil aux femmes enceintes et les thérapeutes : il y en avait trois, à affecter en fonction des besoins et des possibilités de traduction, car les personnes venaient de Syrie, d'Irak, d'Afghanistan, d'Erythrée, des Balkans ... C'est là que j'ai entendu parler plus spécialement de « trauma », car ces thérapeutes étaient des *Trauma Therapeuten*, ou plus exactement *Therapeutinnen*, car ce n'était que des femmes, spécialisées dans les traumatismes. C'est là que j'ai suivi les premières formations à ce sujet, j'en ai eu d'autres ensuite à mon retour en France.

Un mot sur les traumas, sans que ce soit un apport ni construit ni médical, comme je le disais. Il faut distinguer traumas et traumatismes. Le trauma, c'est le choc initial. On peut parler de « blessure ». Le traumatisme, ç'en est la trace. Le trauma peut être physique : si on a un accident de vélo et qu'on se blesse, on peut boiter par exemple. Il peut y avoir aussi des traces de différents ordres : après une agression, un viol par exemple, ou un deuil, une séparation, où le psychisme est blessé également. Ou bien cela peut être au long cours, comme dans les traumatismes du développement, quand l'enfant grandit dans un environnement qui ne lui apporte pas la sécurité affective ou matérielle dont il a besoin, voire lui impose des réponses inappropriées et imprévisibles, ou lui fait vivre une expérience de rejet, ce qui va laisser des traces dans sa structure psycho-affective. J'y ai été confrontée (et à nouveau formée à cela) dans un autre lieu, en France, dans la Protection de l'Enfance (un quatrième lieu encore dont je pourrais parler si le temps le permettait). En tous cas, le choc ou la blessure sont tels que le cortex, cette partie du cerveau qui analyse, n'arrive pas à le traiter et la trace, psychique, s'inscrit alors telle quelle, sans traitement ni « subtilité » dans le cerveau limbique (des émotions) et dans le corps aussi. Je prends un exemple, presque caricatural : si vous avez été mordu par un chien quand vous étiez petit, vous

ne réagirez pas de la même manière que quelqu'un qui n'a pas été mordu. Face à une même menace, comme des aboiements et des babines retroussées, le cortex d'une personne lambda peut analyser : non, le chien est attaché ou alors j'ai largement le temps de m'éloigner. Pour la personne mordue petite, éventuellement c'est la peur panique, ou bien elle reste tétanisée, avec tremblements, sueur froide, pleurs... Le cortex n'a pas le dessus ; c'est le corps qui se souvient : un chien qui aboie, ça va faire très mal, c'est très dangereux. Parfois, la personne n'a pas toujours accès à ces traces de manière consciente, même si elle a des traces psychosomatiques, et il faut un travail professionnel de spécialistes pour faire émerger la conscience du traumatisme, en faire quelque chose et libérer le corps.

Dans le camp de Hambourg, de premier accueil donc, là où les personnes séjournaient dès leur arrivée, le temps que leur demande d'asile soit étudiée (les délais étant passés de trois mois maximum à plus de onze mois à cause de l'afflux), j'ai vu des personnes arriver défigurées de fatigue et de peur. J'ai vu des familles, des enfants. J'ai vu des vieillards aussi, de plus de 80 ans, parfois handicapés (en fauteuil roulant), qui avaient tout laissé, leur maison, leurs souvenirs. J'ai vu une famille de Syrie venue à pied, se relayant à cinq pour porter sur leur dos un jeune de 19 ans tétraplégique, suite probablement à une attaque chimique. J'ai vu aussi une maman qui avait ramassé des enfants qui n'étaient pas les siens, qu'elle avait accompagnés en plus des siens, car elle les avait trouvés perdus dans une forêt, la nuit, en Hongrie, et elle s'en était occupée jusqu'à Hambourg. Une fois posés, la maman des enfants perdus a pu être contactée, grâce à un téléphone portable ; elle était arrivée, elle, dans un camp d'accueil du sud de l'Allemagne, en Bavière, et elle a pu retrouver ses enfants... Entre horreurs vécues par ces personnes et solidarité pourtant, je pourrais continuer des heures à broser le tableau...

J'ai été transformée littéralement, à jamais, déplacée par ces gens qui ne regardent pas la carte du monde avec l'Europe au centre ! Mes questions étaient : comment a-t-on pu rendre des parties du monde tellement inhabitables, tellement sans espoir que des vieillards, des femmes enceintes, des malades préfèrent tout quitter au péril de leur vie pour chercher des perspectives ailleurs ? En contrepoint, je voyais cette force de vie, de caractère, ce besoin vital de perspective, de se projeter, de pouvoir offrir des perspectives à ses enfants en s'oubliant soi-même, cette solidarité au cœur

du pire, cette gratitude aussi pour ceux qui accueillent... « En toi est la source de Vie », chantons-nous à l'office : *je voudrais souligner ce que je vois comme une source divine, profondément inscrite au cœur de l'homme, créé à son image.*

*

Je reviens brièvement aux thérapeutes et je voudrais rendre hommage à l'intelligence de l'homme, qui a su développer des compétences au fil des siècles et notamment avec les sciences sociales, pour aller rechercher et « restaurer » cette force vitale, même lorsqu'elle est largement enfouie et abîmée par les débris et blessures de la vie. Les symptômes possibles d'un traumatisme sont des accès d'agressivité, qui dépassent complètement la personne, des *flash-backs* et des cauchemars la nuit. J'accompagnais un jeune Syrien, a priori charmant. Un jour, à l'heure du déjeuner, il entre dans mon bureau, prêt à me balancer son assiette de la cantine à la figure car il ne trouvait pas ça bon. Je ne le reconnaissais pas... Le lendemain, il s'en voulait, confus, ne sachant plus où se mettre. Et il m'explique alors qu'il est le seul survivant d'un bateau qui a fait naufrage en Méditerranée, et qu'il s'est retrouvé parmi 250 personnes mortes noyées, qu'il voyait encore flotter autour de lui. Il n'arrivait pas à vivre avec cela. Par ailleurs, il n'avait plus de nouvelles depuis plusieurs jours de sa petite fille de deux ans restée à Alep en Syrie, alors que les bombardements continuaient là-bas... Je lui propose d'aller en traumathérapie. Avec quelques séances, ses cauchemars la nuit s'estompent, disparaissent quasiment, et il s'apaise. Parfois, il faut « reprogrammer » le corps, vous savez, avec l'EMDR¹⁵⁷ par exemple, qui joue sur le mouvement des yeux que nous avons tous la nuit... *Je voudrais souligner le génie de l'homme pour comprendre et soigner son prochain.*

*

Deuxième lieu : le monde de l'insertion par l'activité économique et « Territoire zéro chômeur de longue durée ».

Personnellement, j'ai fait une prépa scientifique et une grande école d'ingénieur (aujourd'hui du groupe Télécom). J'ai choisi l'option : « Matériel biologique et médical ». J'étais et je reste fascinée par l'idée d'appareils qui

¹⁵⁷ L'EMDR (*Eye Movement Desensibilisation and Reprocessing* : Désensibilisation et Retraitement de l'information par les Mouvements Oculaires) est une technique qui permet de traiter les états de stress post-traumatiques ainsi que les souvenirs récurrents et négatifs (Note d'édition).

permettent de voir dans le corps humain comme les échographes, scanners et IRM, et d'aider ainsi la médecine par la technique. J'ai travaillé effectivement six ans, comme chef de projet, dans la filiale de l'Air Liquide qui fabrique des appareils de respiration artificielle. Ces appareils sont dits « support de vie », car la personne meurt si la machine s'arrête. J'aime ce que j'ai découvert du monde de l'entreprise, mais je suis encore choquée aussi par ses côtés les plus rudes, déshumanisants.

Un jour, un jésuite présente une entreprise d'insertion, la Table de Cana, et c'est une révélation, un immense écho à ce désir d'« entreprendre autrement » qui a grandi en moi. À cette même époque, je suis travaillée par la question de la vie religieuse et finis par rentrer à la Xavière. La question de l'insertion revient sans cesse, dans toutes mes retraites. Après le noviciat, je rejoins ce milieu et dirige une entreprise d'insertion et deux chantiers d'insertion, 120 salariés au total, près de La Rochelle. J'y découvre des merveilles, de l'ordre du Royaume de Dieu à mes yeux.

Le principe de l'« insertion par l'activité économique » est d'embaucher les personnes éloignées de l'emploi en CDD de deux ans et, en même temps qu'elles travaillent, de les accompagner dans la recherche et l'obtention d'un emploi ailleurs à leur sortie (après les deux ans), en levant avec elles « les freins à l'emploi », comme on dit : trouver un meilleur logement, régler des dettes, passer le permis, entrer en formation, etc. L'insertion est née dans les années 70, au moment du chômage de masse, qui touchait toutes les couches de la population, y compris les plus diplômées. C'est le fruit d'initiatives de citoyens engagés, qui se disaient que les personnes plus fragiles ou moins armées dans la vie ne pouvaient plus, dans ce contexte, s'en sortir sans un cadre spécifique. S'il s'y passe déjà des choses et des reconstructions extraordinaires, il est vrai aussi que deux ans, c'est très court quand on revient de loin ou que le bassin d'emploi autour est sinistré. La fin du CDD tombe alors comme un couperet, et il est assez fréquent pour les personnes de « replonger ».

Pour lever cette difficulté, « Territoire zéro chômeur de longue durée » propose d'entrée de jeu un CDI, sans sélection, à temps choisi (pour pouvoir gérer des contraintes personnelles de santé, de garde d'enfant...), et les personnes embauchées sont partie prenante du choix et du développement de leur activité, avec la seule contrainte que celle-ci soit non concurrentielle, pour ne créer que des emplois supplémentaires, sans en détruire d'autres.

L'argent qui allait au chômage est reversé à l'entreprise, ce qui lui permet de développer des services qui seraient sans cela non rentables et qui n'intéressent donc pas les autres entreprises (je schématise et fais un peu vite, faute de temps). Il s'agit donc d'activer les dépenses passives liées au chômage.

*

À Poitiers, l'entreprise de ce type, dite « entreprise à but d'emploi » (E.B.E) que je dirige, emploie trois typologies de publics, là aussi en schématisant un peu grossièrement : 1. Des personnes qui dans leur enfance ont été déscolarisées, parfois placées, et qui ont connu la rue, les galères, le travail au *black* ; 2. Des personnes diplômées (bac + 3, bac + 5), qui ont été entrepreneurs pour certaines, mais la vie ou la maladie a fait qu'il y a eu des difficultés et un chômage de longue durée ; 3. Des personnes de culture étrangère (africaine principalement), qui parfois n'ont pas été scolarisées du tout – d'autant que nous sommes en zone urbaine, sur des « quartiers prioritaires de la ville (QPV), avec leurs barres d'immeuble. Nos activités sont : une ressourcerie du jouet, avec 13 tonnes de jouets recyclés par an, une ressourcerie du numérique, une plateforme logistique pour les épiceries sociales de la Vienne, du maraîchage bio qui alimente cette plateforme, etc.

Nous avons aujourd'hui 83 salariés, et comme il y a 80 E.B.E en France, ce sont au total 3 300 emplois créés pour ceux que les sociologues appellent « les invisibles » de notre société, ceux qui sont hors radars, hors statistiques souvent.

Avoir un statut, un salaire, des horaires, des règles, des collègues, produire, réussir quelque chose d'utile, cela reconstruit. Ce cadre, qui permet d'évoluer, de grandir, de se structurer, de se stabiliser, produit des effets à lui seul: aller chez le coiffeur après quelques mois de contrat, déménager et accéder à un autre logement grâce à un CDI, acheter un frigo plus grand parce qu'on mange plus et mieux, partir en vacances pour la première fois (ce temps ô combien refaisant de nos vies), envisager une formation, même au-delà du cadre horaire qu'on croyait être le maximum de ses capacités, avoir envie d'apprendre à lire, pour être autonomes, bien sûr, et pour être fiers devant ses enfants... Tout cela devient possible, et dans l'équipe dite « support » nous en sommes les témoins.

*

Je voudrais souligner le besoin de sécurité : la rue, les incertitudes, font que les maladies psychiques se développent, par manque de sécurité. Il faut retrouver cette sécurité, matérielle et intérieure. Le besoin de temps aussi : pour changer de mode de vie et de regard sur soi, ou pour que le regard des autres sur vous change. Je pense à une salariée de l'entreprise d'insertion dont j'ai parlé, connue par tous pour être la « prostituée » de la ville d'à côté ; il a bien fallu des années dans notre entreprise, et un certain temps encore dans le travail qu'elle a trouvé à l'issue de cela, pour que les gens de cette ville ne l'appellent plus ainsi, mais par son prénom.

ATD-Quart Monde – à l'origine du projet « Territoire zéro chômeur », avec le Secours catholique – accorde une grande importance au « pouvoir d'agir » et cherche à redonner aux personnes ce pouvoir d'être actrices de leur vie. J'ajouterais volontiers le pouvoir de (re)donner aussi, d'être solidaire : je le vois à la joie de nos salariés de donner les légumes du maraîchage qui ne peuvent plus être vendus sur la plateforme, mais qui sont bons à la consommation, à des étudiants en précarité et à plus démunis qu'eux.

Si tout cela contribue à ce que les personnes se reconstruisent, la manière de les considérer et de considérer leur parole est capital dans le processus. Il y a la manière de parler d'elles et de leur parler. La parole peut tuer, mais la parole peut aussi libérer, guérir, donner confiance, relever. Et il y a la manière de les responsabiliser dans leur parole, en prenant au sérieux ce qu'elles disent, en s'appuyant sur ce qu'elles disent, au point de les acculer parfois à l'assumer quand elles parlent à l'emporte-pièce et qu'elles n'ont plus l'habitude qu'on en tienne compte. Je dirais, en tenant compte des deux mouvements : les restaurer dans la parole.

Tout cela – le cadre de travail, l'équipe « support », les collègues – peut devenir ce qu'on appelle « tuteur de résilience ». Cette notion amenée par Boris Cyrulnik, parfois galvaudée malheureusement, est magnifique dans ce qu'elle dit de la capacité de l'être humain à reprendre un chemin de vie, alors que celle-ci avait été abîmée, blessée en lui.

Je voudrais souligner la place de la parole dans ce sens-là, de notre parole, de la qualité de la parole (et du regard sur la personne), de la parole vraie. Nous sommes des êtres de parole, à l'image du Dieu qui crée par la parole dans la Genèse, et qui se révèle par son Verbe.

Dernier lieu, qui me servira de conclusion, comme je l'annonçais au début de l'intervention : ma propre histoire.

Je ne vais pas la raconter, mais j'ai réalisé en préparant que je parle d'une famille particulière – forcément –, et qu'il y a eu en fait beaucoup de traumatismes dans cette famille : mes parents qui ont connu la guerre, le décès du père et l'exode vers la zone libre, enfant et à pied, pour l'un, et « l'abandon » du père pour l'autre, laissant ses enfants, dont le dernier porteur de handicap mental (le petit frère de ma Maman, qu'elle a toujours gardé avec nous ensuite). On sait que les traumatismes se transmettent à travers les générations d'une manière ou d'une autre ! Et puis il y a eu les miens propres. J'en évoque un aspect parmi d'autres : ayant grandi dans un quartier dit populaire – ou « chaud » de Paris –, j'y ai vu la violence de la misère, des trafics, de la drogue dans la rue, des pompiers caillassés lors de leurs interventions, de la police qui dit ne plus pouvoir aller dans certaines rues la nuit, des cambriolages (trois en deux ans chez nous quand j'étais enfant), des rackets de mes camarades de lycée, des agressions de ma famille, des meurtres en pleine rue, dont un – un règlement de compte – que j'ai vu en direct à l'âge de 15 ans.

Nous nous évadions de ce quartier difficile le week-end à la campagne, au vert, en Picardie. C'est là dans ce cadre salubre que je me suis convertie à l'âge de 14 ans, de manière soudaine et par l'expérience très forte de la rencontre du Christ, quasiment tangible.

J'ai bien conscience que le Christ est venu me chercher au cœur d'une détresse, en lien avec ces traumatismes. Dieu relève et recrée sans cesse. Alors oui, il reste une trace, une cicatrice, mais nous pouvons marcher avec le grabat.

Cette expérience, cette rencontre, m'a menée là où j'en suis, y compris jusqu'au choix de la vie religieuse. Et c'est une aventure sans fin. On n'en finit pas de se réformer – dirait saint Ignace de Loyola –, de se dépouiller, et surtout de mieux comprendre comment le Ressuscité est à l'œuvre dans nos vies et dans le monde. *Vraiment et concrètement.*

J'ai en tête des exemples très concrets, très précis, où des forces de résurrection ont été à l'œuvre : comme au moment, après la mort de mes parents, du déchirement de devoir vendre cette maison de Picardie où je

m'étais convertie ; ces forces de résurrection ont transformé ce qui était de l'ordre de la mort, du deuil, de la perte, de la séparation en paix, en rencontres, en projets pleins de vie à travers ce que la maison est devenue. Ou lors de moments de grands doutes, dans l'épuisement, sur la suite du projet « Territoire zéro chômeur » et sur le fait de savoir si on allait y arriver, si on allait encore franchir l'étape suivante... et où, après un combat dans la prière, la confiance et la sérénité se sont presque imposées, avec la douceur caractéristique du Seigneur ...

Nous fêtons, il y a peu, le Christ, Roi de l'univers. Qu'est-ce que cela veut dire pour nous ? Dans une méditation, j'entendais que c'est Son amour qui structure le monde... contre toute apparence parfois, il faut bien le dire. Que craindre alors, fondamentalement – j'irais jusqu'à dire : « eschatologiquement » ?

Plus haut, je soulignais l'importance de la parole vraie (des êtres humains). Mais il y a aussi la place de la Parole et des forces de résurrection. Y croyons-nous assez ? Croyons-nous assez que c'est concret, que c'est maintenant ? Que nous pouvons y puiser au quotidien le courage de rebondir, de tenir, d'espérer, parfois contre toute espérance... ? Le Fils de l'homme à son retour trouvera-t-Il la foi sur la Terre ?

L'enfantement dans la Bible

Christine PELLISTRANDI

Dans la mentalité ordinaire, l'opinion générale concernant l'enfantement et l'accouchement ne retient que la malédiction concernant Ève et son châtement la condamnant aux douleurs de l'enfantement. Ce qui est très dommage, car il existe dans la Bible, en particulier la Torah et les prophètes, de nombreuses citations qui mettent en valeur tout ce qui tourne autour de la maternité et met en valeur le travail du corps féminin lorsqu'il permet de donner la vie. Cette brève prise de parole n'est qu'une esquisse pour approfondir des textes peu connus, mais d'une richesse théologique incontestable.

Dieu enfante : Nombres 11, 11-15

Moïse demande à Dieu :

Pourquoi maltraites-tu ton serviteur ?

Pourquoi n'ai-je pas trouvé grâce à tes yeux au point que tu m'imposes le fardeau de tout ce peuple ?

Est-ce moi qui *ai conçu* tout ce peuple ?

Est-ce moi qui *l'ai mis au monde* ?

C'est toi qui m'as dit : *porte-le sur ton sein comme une nourrice porte un petit enfant* et cela jusque sur le sol que tu as promis ?

Nous avons trois verbes particulièrement expressifs qui, dans la bouche de Moïse, ont Dieu pour sujet :

- concevoir ;
- mettre au monde ;
- porter sur son sein comme une nourrice, autrement dit : faire téter.

Concevoir, devenir enceinte : harah

Ce verbe décrit ce qui se passe pour les matriarches dans la Genèse :

- Ève(4, 1) : « L'homme connut Ève sa femme. Elle devint enceinte et enfanta Caïn ».
- La femme de Caïn 4, 17) : « Caïn connut sa femme. Elle devint enceinte et enfanta Hénoch ».
- Hagar (6, 4-5) : Abram alla vers Hager qui devint enceinte.
- Les filles de Lot (19, 36) : les deux filles de Loth devinrent enceintes de leur père.
- Sara (21, 22) : Le Seigneur intervint en faveur de Sara, comme il l'avait dit ; elle devint enceinte et donna à Abraham un fils dans sa vieillesse.
- Rebecca (25, 21) : Isaac implora le Seigneur pour sa femme, car elle était stérile. Le Seigneur eut pitié de lui, sa femme Rebecca devint enceinte.
- Léa (29, 32-35) : Le Seigneur vit que Léa n'était pas aimée ; il la rendit féconde et elle devint enceinte.
- Rachel (30, 5-23) : Épisode des servantes, puis Dieu se souvint de Rachel. Il l'exauça, la rendit féconde et elle devint enceinte.

Tous ces exemples montrent qu'il s'agit d'un verbe ordinaire et banal, qui concerne les femmes. Il est employé dans le livre des Nombres et concernant Dieu au sens métaphorique.

***Mettre au monde* : yalad**

Si le sujet est féminin, on traduit mettre au monde. Isaïe 7, 14 : « Voici que la jeune femme est enceinte et met au monde un fils : on lui donnera le nom d'Emmanuel ».

Si le sujet est masculin, on traduit engendrer : « Le Rocher qui t'a engendré, tu l'as négligé. Tu as oublié le Dieu qui t'a mis au monde» (Deutéronome 32, 18).

Dans cette citation, « le Rocher » – synonyme de Dieu – est sujet de deux verbes à connotation maternelle, et surtout le verbe *houl*, qui signifie précisément « mettre au monde » dans le travail des contractions abdominales : cf . les biches dans le livre de Job (39, 1). En Isaïe 51, 2, ce verbe est appliqué à Sarah : « Regardez le Rocher d'où vous avez été taillés et le fond de tranchée d'où vous avez été tirés ; regardez Abraham votre père et Sarah qui vous a mis au monde...».

Faire téter : yanaq

Sucer le sein : « Noémi prit l'enfant que Ruth venait de mettre au monde et le porta sur sa poitrine et elle devint sa mère nourricière » (Ruth 4, 16).

Ainsi, ces verbes sont utilisés là pour rappeler que Dieu est celui qui donne la vie et qu'en ce sens, il est mère d'Israël. Mais ce qui est intéressant, c'est le rôle de l'intermédiaire : Moïse, à qui sont dévolues ces fonctions féminines.

La tendresse maternelle de Dieu

Il va de soi que ces verbes qui décrivent la vocation maternelle trouvent leur accomplissement dans le mot qui exprime la tendresse de Dieu formé sur les trois lettres de la racine hébraïque qui désigne l'organe féminin qui donne la vie. « Une femme oublie-t-elle son nourrisson ? De chérir le fils de son ventre ? Même si celles-là oublieraient moi je ne t'oublierai pas » (Isaïe 49, 15). Le mot mère n'est pas employé. Mais, là encore, il s'agit bien de fonctions maternelles

Là, Dieu répond à la critique du verset 14 : « Sion disait : "Le Seigneur m'a abandonnée, mon Seigneur m'a oubliée" ». À cette critique, il aurait été normal que Dieu réponde comme un époux, étant donné les noces de l'Alliance et la personnification de Sion comme épouse. Au contraire, Dieu ne répond pas comme l'époux, mais propose l'exemple de la mère et de son amour pour son enfant. Bien plus, le prophète va jusqu'à dire, pour prévenir toute objection tirée d'une expérience humaine, que même s'il peut arriver qu'une mère oublie son enfant, il n'en va pas de même pour Dieu.

La Fille de Sion enfante

Derrière le terme de « la Fille de Sion », il faut entendre le petit reste fidèle (un mot féminin en hébreu), qui désigne ceux qui n'ont pas frayed avec le culte des idoles. Ce petit reste (*shearit*) a été assimilé à la Fille de Sion vue comme une collectivité, composée de tous les enfants d'Israël, qui, à chaque génération, représentent les enfants du couple Dieu-Israël. Expression développée chez les prophètes et reprise ensuite pour désigner la figure de Marie qui accueillera en son sein le Messie.

Avant d'être en travail, elle a mis au monde ; avant que viennent les douleurs, elle a accouché d'un garçon. Qui a jamais entendu rien de tel ? Qui a jamais vu chose pareille ? Peut-on mettre au monde un pays en un seul jour.

Enfante-t-on une nation en une seule fois ? À peine était-elle en travail que Sion a enfanté ses fils (Isaïe 66, 7-8).

Le prophète du Retour présente une femme dont il ne dit pas le nom, qui met au monde un enfant mâle. Avec une précision rigoureuse, il souligne qu'elle n'a pas souffert, comme si cet accouchement avait été si rapide qu'elle n'avait pas eu le temps d'avoir mal et d'éprouver le temps des contractions. Évènement si étrange qu'il suscite des interrogations : qui a été témoin d'une naissance si extraordinaire ?

Dans un deuxième temps, il pose la question du temps que demande la naissance d'un pays et d'une nation, les assimilant à un enfant qui peu à peu se fraie un chemin pour sortir du ventre de sa mère. Le verbe « être en travail », qui sous-entend la durée d'un accouchement ordinaire, est employé au passif, le pays étant le sujet. Ce verset contraste fortement avec le précédent, qui insistait sur l'instantanéité de la naissance sans douleur de ce garçon.

Nous assistons donc à une double naissance : la première, rapide, donne le jour à un garçon ; la deuxième, longue et pénible, met au monde un pays. Ces détails du texte biblique sont très importants quand on sait toute la place que tient le cérémonial qui entoure le temps de l'accouchement et les rites de purification qui le suivent. Nous sommes dans une civilisation orientale, et tout ce qui tourne autour du sang a une grande importance. Ici, c'est un accouchement sans douleur qui contredit la menace de la Genèse : la malédiction qui pesait sur Ève et son accouchement dans la douleur serait-elle levée ?

Dans un deuxième temps, Isaïe demande combien de temps dure l'émergence d'un pays et d'une nation qu'il compare à un douloureux accouchement. Vocabulaire très précis, avec le verbe qui décrit véritablement le travail des muscles abdominaux :

Peut-on mettre au monde un pays en un seul jour ? Enfante-t-on une nation en une seule fois ? À peine était-elle en travail que Sion a enfanté ses fils.

Un seul jour, une seule fois : l'adjectif *ehad* renvoie au premier jour de la Création, lorsque Dieu crée la vie (Genèse 1, 5).

L'embryon dans le sein de sa mère connaît parfaitement la Torah, mais, lors du grand passage, il oublie tout, parce que désormais ce sont ses parents qui doivent lui transmettre la connaissance de Dieu.

Derrière les mots ordinaires, il faut lire un accomplissement extraordinaire : à la fois l'achèvement de la Création et la promesse d'Israël qui s'étend aux nations païennes. Si nous lisons ces versets en pensant au rôle de Marie, nous savons que Jésus est né et qu'il a habité parmi nous, mais que la naissance de son Royaume dure dans un perpétuel accouchement, dans un éternel engendrement qui prend le visage de son Église.

Conclusion

Mgr Pascal WINTZER

À l'écoute des propos tenus cette journée, je retiens six points.

1.

D'abord un appel à accepter de ne pas avoir pleine connaissance des choses et de leur sens, en tout cas pour ce dont nous sommes les contemporains. Pour saisir le sens d'un événement, il faut souvent la distance du temps. On sait l'exemple célèbre du 14 juillet 1789 : c'est un an après, lors de la fête de la Fédération, que la prise de la Bastille est reconnue pour un tournant. Surtout, pour ce qui est nouveau, inédit, inenvisageable et inenvisagé, par définition, ceci nous échappe nécessairement.

Dans l'ordre de la fin des temps, la parousie, il faut souligner qu'elle sera un avènement et non un retour.

Il faut tout à la fois accepter qu'il y ait du neuf et que ceci suscite en nous quelque chose de l'ordre d'un « peut-être » et non d'une certitude. C'est ceci qui pose l'action comme un risque et en exprime la grandeur.

2.

A contrario, à l'opposé de ce « peut-être » et pour le fuir, nous rencontrons la tentation de la puissance. C'est la puissance du savoir, de la certitude, la puissance de la destruction. On l'a vu avec l'arme nucléaire et ses apories. Et c'est la puissance qui prétend « dire la vérité », tel Pilate pour lequel il n'y a de vérité que ce qu'il décide. La puissance entend faire le choix d'une action sans risque, mais c'est une illusion.

3.

J'ai été frappé, ce matin, par la fascination – et je l'ai vécue moi-même – qu'opère sur nous la destruction, l'éventualité de la destruction : nous

étions fascinés par l'histoire du sous-marin soviétique doté d'arme nucléaires pendant la crise de Cuba en 1962.

Le bruit et la fureur fascinent davantage qu'un acte de charité. Le son d'une plume qui signe un traité de paix est plus discret que l'impact d'une bombe, même de faible puissance.

Mesurons cette fascination, ce qu'elle produit, qui pourtant n'est pas totalement négatif : éprouver de la peur peut éveiller la conscience quant à un danger, et conduire à faire d'autres choix que ceux de la puissance et de la destruction.

4.

Il a été souligné, surtout chez des plus jeunes générations, le sentiment de l'imminence de la fin. Or, un tel sentiment a déjà existé dans l'histoire.

Les médiévistes pourraient nous parler de l'an mil. Pour ma part, je parlerais de la première génération chrétienne : elle avait conscience qu'elle verrait la venue glorieuse du Christ.

Il faut relire la Première Lettre aux Thessaloniciens, qui parle à ces chrétiens. C'est le plus ancien texte chrétien. Saint Paul y donne des consignes – essentiellement deux : attendre et vivre, pour le dire autrement : espérer et aimer. Je souligne que ces consignes sont le cœur de la foi chrétienne ; elles sont permanentes. Finalement, peu importe le « quand » de la fin : nul ne le sait ! Ce qui compte, c'est bien que demeurent ces attitudes : l'espérance et la charité, attendre et vivre.

5.

Mais nous avons été appelés, à la demande saint Pierre, à rendre crédible notre espérance (1 Pierre 3, 15).

Il faut alors rappeler que cette espérance sera dans la fidélité à ce que nous recevons de l'œuvre créatrice de Dieu. Les humains ne sont pas des monades qui auraient pour destin de se retrouver seuls dans le face-à-face avec Dieu.

Dieu, qui est relation, qui est Trinité, a créé un monde de relations : celles des êtres humains entre eux et avec l'ensemble des autres vivants et du cosmos. L'espérance ultime ne peut être que sous le signe de ces relations. Y a-t-il une espérance si, ni les autres ni le cosmos n'y ont de place ?

6.

Ce colloque a conforté l'OFC dans sa mission et dans ses convictions : le christianisme est une culture, il est producteur de culture, il est à l'écoute des cultures, travaillant à y discerner et leurs grandeurs propres et les « semences du Verbe » qu'elles portent.

N'oubliant pas, cependant, que l'appel à la conversion est adressé à tous, personnes et cultures. N'oubliant pas que la conversion n'est juste et bénéfique qu'à la mesure où elle est vécue par qui, personne et culture, a une belle estime de soi. Sinon, la conversion détruit plutôt qu'elle n'élève.

Intervenants

Mgr Pascal WINTZER est archevêque de Sens-Auxerre et président de l'Observatoire Foi et Culture. Dernier livre paru : *Abus sexuels dans l'Eglise catholique*, Gallimard, Tracts n° 47, 2023.

Jean-Marie SALAMITO est professeur d'histoire du christianisme antique à Sorbonne-Université. Il a co-édité le volume des *Premiers Écrits chrétiens* dans la bibliothèque de la Pléiade. Derniers livres parus : *Monsieur Onfray au pays des mythes*, Salvator, 2017, et *Travailleuses, Travailleurs ! Les Pères de l'Église et l'économie*, Salvator, 2023.

Jean-Pierre DUPUY, polytechnicien et philosophe , a enseigné à l'École Polytechnique et est professeur titulaire à l'université Stanford (Californie). Membre de l'Académie des Technologies et de l'Académie catholique de France, il a publié entre autres *La Guerre qui ne peut pas avoir lieu. Essai de métaphysique nucléaire* dans la collection Points du Seuil en 2022.

Clara GOUYON est étudiante à l'École Normale Supérieure, en philosophie et en musicologie. Diplômée de philosophie à l'Université de Paris-Nanterre, elle poursuit également un master en affaires publiques à Sciences Po. Chargée de mission à la cellule diplomatique de la Présidence de la République (pôle Europe) de 2023 à 2024, elle se spécialise sur les dossiers européens et stratégiques.

Le **P. Olric de GÉLIS**, docteur en théologie avec une thèse sur le concept de vérité chez Karl Barth (publiée en 2020 chez Parole et Silence), est directeur du Pôle de Recherche et de la chaire *Laudato si'* au Collège des Bernardins, et auteur d'articles notamment sur « La Noosphère face à Gaïa » et « Conversion écologique, technologie et mystique ».

Benoît CHANTRE, éditeur, a publié des dialogues avec Jacques Julliard et Philippe Sollers, et des études sur Péguy et Hölderlin. Il est également l'auteur d'une monumentale biographie de René Girard (Grasset, 2023), avec

lequel il a écrit *Achever Clausewitz* (Carnets Nord, 2007), et il est président de l'Association Recherches Mimétiques.

Vincent AUCANTE est docteur en philosophie, spécialiste de Descartes et d'Edith Stein. Ancien conseiller culturel à l'Ambassade de France près le Saint-Siège, ancien directeur culturel du Collège des Bernardins à Paris. Il est aujourd'hui collaborateur régulier de l'hebdomadaire *France Catholique*.

Sœur Béatrice BOSSART est Xavière. Venant d'un quartier très populaire de Paris puis ingénieur de grandes écoles et chef de projet dans un grand groupe industriel, elle a entendu un « appel dans l'appel » lors de la découverte de la vocation religieuse : un appel à la lutte contre l'exclusion au niveau sociétal, en rejoignant l'économie sociale et solidaire.

Christine PELLISTRANDI, professeur au collège des Bernardins, bibliste, est l'auteur de plusieurs ouvrages de présentation de la Bible. Dernier ouvrage paru : *J'ai vu l'Église se transformer*, Médiaspaul, 2022.