

VIE RELIGIEUSE ET « MAÎTRES DU SOUPÇON »¹

« Maître du soupçon » : tel est le nom donné par le philosophe Paul Ricœur, il y a une quinzaine d'années, à trois grands penseurs qui ont marqué et continuent à marquer en profondeur l'esprit et la culture de notre époque : Marx, Freud et Nietzsche. Une attention avertie aux courants de pensée dont ils furent les promoteurs et les témoins renvoie religieux et religieuses aux dimensions essentielles de leur engagement ; elle les éclaire en même temps, en leur faisant mieux percevoir certaines exigences auxquelles ils sont affrontés, certaines questions qu'ils rencontrent nécessairement dans le monde où nous vivons.

Nous prendrons ici Marx et Nietzsche comme des témoins privilégiés de « courants de pensée » de notre époque. Ceci veut dire que nous n'exposerons pas en détail leurs théories, mais, qu'après avoir rappelé quelques affirmations centrales, nous tâcherons d'indiquer comment ces affirmations se retrouvent, de diverses manières, dans l'atmosphère générale d'aujourd'hui.

Avant d'aborder chacun de ces trois penseurs, il semble utile toutefois d'expliquer brièvement le sens de l'étiquette qui leur est accolée par Paul Ricœur : les « maîtres du soupçon ». Un soupçon, comme le remarque Ricœur, est une attitude de l'esprit qui consiste à mettre en cause la réalité qui apparaît. Celui qui soupçonne croit en effet que l'apparence cache une réalité plus profonde, voire différente. Telle est bien l'attitude prise par Marx, Freud et Nietzsche face à notre culture occidentale, et singulièrement face à la religion chrétienne. À leurs yeux, en effet, notre culture et la religion qui en fait partie sont le fruit d'un ensemble de facteurs qu'il s'agit d'analyser. Grâce à une telle analyse, on parvient à reconnaître la vraie substance et l'origine réelle des réalités humaines, ce à partir de quoi s'élaborent notre monde et notre histoire. En reprenant leurs propres termes, l'analyse conduit à reconnaître dans le christianisme un reflet (Marx), une illusion (Freud) ou un masque (Nietzsche), sous lesquels se cache une réalité essentielle qu'il s'agit précisément de mettre à nu.

On le voit : dans ces pensées « post-chrétiennes », ce n'est pas seulement un point particulier de la conception de l'homme ou de celle du monde qui est mis en cause, c'est toute la réalité de notre culture, de la morale et de la religion. Pour chacun de ces trois penseurs, il est possible de faire apparaître le centre à partir duquel tout s'éclaire, la dimension de l'expérience humaine qui sert de fondement aux constructions ultérieures. Il sera particulièrement intéressant de montrer que ces trois centres, ces trois fondements se réfèrent précisément aux dimensions humaines auxquelles renvoient les trois vœux traditionnels de religion.

¹ Publié dans *Vie consacrée* 50 (1978-4), 195-225

Nous procéderons, pour chacun de ces penseurs, en trois étapes. Dans la première, nous examinerons l'essentiel du contenu de leur anthropologie ; nous le ferons en trois temps :

— quelles sont les constatations de Marx, de Freud ou de Nietzsche devant le monde qui est le nôtre (analyse du présent) ?

— ce présent de notre monde, il faut l'éclairer et, pour cela, voir comment il a été engendré, détecter les forces qui l'ont produit et qui sont les vrais points d'appui de la réalité humaine et sociale (analyse du passé) ;

— ceci fait, notre regard doit se porter sur le futur, voir comment donner à l'homme une nouvelle espérance qui promeuve sa vraie liberté, celle d'une humanité désormais accomplie.

Dans une seconde étape, nous essayerons de voir ce qui, dans notre monde, a quelque chose à voir avec un tel message et comment nous pouvons relever un certain nombre d'éléments qui peuvent s'apparenter à ces théories.

Dans la troisième étape enfin, nous partirons de notre vocation religieuse, de l'espérance qui nous est propre : face à ces penseurs qui nous rejettent dans le passé (le christianisme, pensent-ils, est par essence un phénomène passé et dépassé), il s'agira d'indiquer comment la pauvreté, la chasteté et l'obéissance sont appelées à manifester la réponse radicale de l'évangile aux interpellations de fond dont témoignent ces courants d'idées et de voir comment Dieu, qui nous suscite maintenant à l'intérieur de ce monde, nous demande de vivre en vérité la vocation et la mission qui sont les nôtres.

MARX

Son message

Comment Marx nous invite-t-il à regarder le monde ?

Au point de départ, il fait une constatation : le monde est *aliéné socialement*. Être aliéné, c'est être sorti de soi, être privé de sa vraie liberté. Nous sommes donc dans un monde socialement aliéné parce que les hommes, dans le monde qui est le leur, sont soumis à des réalités sociales qui les oppriment, les empêchant de vivre librement. Ils sont victimes de phénomènes de domination, d'assujettissement. Dans le monde d'aujourd'hui, l'homme n'est pas un être libre. Cette aliénation sociale a une composante économique : il est évident que nous ne sommes pas dans un univers où règne la justice, où chacun puisse être respecté et recevoir ce à quoi il a droit en vertu de sa dignité humaine. Nous sommes dans un univers d'inégalités criantes, dans un univers où l'on rejette les plus faibles dans des situations où il leur est bien difficile de s'en sortir.

Au point de départ, nous devons prendre conscience d'un monde *aliéné* aussi *culturellement*, car les valeurs, selon Marx, sont souvent imposées par les plus forts, ce sont des valeurs qui empêchent de remettre en cause ce qui établit leur pouvoir. À l'intérieur de ce monde culturel, il faut faire une place à la religion « opium du peuple ».

Comment cet univers aliéné a-t-il pu être engendré ?

Quels sont les soubassements d'un tel univers, les clefs pour comprendre une telle aliénation globale à laquelle nous sommes livrés ?

Le fondement de toute aliénation, selon Marx, se trouve dans la réalité économique, c'est-à-dire dans le rapport de l'homme à l'univers en tant qu'il est riche de toutes les possibilités pour l'homme. Or, à la base de l'univers où nous nous trouvons, il y a une aliénation économique et le point central de celle-ci est ce que Marx désigne comme étant la « *propriété privée* ».

À partir du moment où l'homme se comporte en propriétaire vis-à-vis du monde, il essaie d'accaparer pour lui, égoïstement, la part la plus grande possible de cet univers. Nous entrons donc nécessairement dans un univers de rivalités. Ce que je possède, un autre ne le possède pas. Il s'agit donc de se durcir, d'être le plus fort, celui qui a le plus possible assouvi son « *appétit d'univers* », si l'on peut dire. Dans la logique de cette démarche, Marx nous fait découvrir la constitution de classes différentes et, en particulier, d'une classe qui est parvenue à asservir l'autre. Dans l'état où nous sommes, la classe bourgeoise domine la classe prolétaire. Cela veut dire qu'une classe a été à même de s'approprier une grande part de l'univers, et surtout des moyens de production. Dans la transformation de l'univers à laquelle nous sommes tous voués, ces hommes vont donc pouvoir louer le travail d'autrui et donner à ceux qui travaillent en subordonnés un salaire toujours inférieur au rendement de leur travail. La propriété des moyens de production permet donc à cette classe de s'enrichir au détriment de l'autre, laquelle travaille pour survivre, mais aussi pour la classe qui l'asservit.

Nous sommes dans un univers où l'aliénation sociale découle de l'aliénation économique et va de pair avec une *aliénation politique*. Si l'homme n'est pas immédiatement en rapport d'égalité avec tous ses semblables, il faut, dans le déséquilibre entre les classes, introduire une unité dans cette société, unité maintenue par un pouvoir politique, pouvoir institué par la classe qui a suffisamment de force pour l'imposer. Le pouvoir politique découle de la division en classes, il est l'imposition à la société d'une unité factice qui n'est autre chose que la volonté de la classe dominante.

Pour justifier un tel état de choses, il faut fournir des *idéologies*. Parmi elles vient en bonne place la religion : elle apparaît comme une garantie de l'équilibre de la société tel qu'il s'est réalisé jusqu'aujourd'hui. Marx dit de la religion qu'elle est à la fois protestation contre la misère réelle dans laquelle nous vivons et, en même temps, confirmation et justification de cette misère. Elle est une protestation, car la religion naît d'un besoin insatisfait au cœur de l'homme. Celui qui est opprimé dans notre univers aliéné cherche à trouver une solution à l'état où il se trouve ; il a besoin d'autre chose, il a besoin de découvrir sa liberté, d'être sauvé. Voici que naît toute l'attente religieuse, mais cette attente est transposée dans un monde ultérieur : c'est plus tard que vous trouverez la compensation à vos souffrances. C'est « *l'opium du peuple* », tel que Marx le comprend, la justification de la misère réelle de l'homme : il est bien de souffrir aujourd'hui, car demain nous serons récompensés pour nos souffrances.

Alors que, dans l'attente religieuse, il y a une sorte de protestation contre le monde de l'injustice, on y trouve en même temps la projection de l'espérance humaine dans un monde qui n'est pas celui où l'homme pourrait s'engager pour faire changer les choses. L'homme, donc, ne s'engage pas, la religion endort ses énergies, elle est opposée à la vraie révolution, celle qui instaurerait un règne de liberté.

Que nous faut-il espérer pour demain ?

Quelle est la vérité de l'homme à promouvoir ? C'est celle d'une société désormais libérée, désaliénée, totalement fraternelle. Comment, dans la logique marxiste, cette société va-t-elle pouvoir s'instaurer ? En rétablissant à l'endroit ce qui est à l'envers, en portant l'effort sur la réalité économique. Renversons la propriété privée et voici dès lors que tout s'écroule : il n'y a plus de division des classes, plus de pouvoir d'une classe sur les autres. Il n'y a plus de religion justificatrice. Nous sommes dans un univers où les rapports de l'homme au monde peuvent être vécus de façon positive et fraternelle. Il n'y a plus ce que je possède et que tu ne possèdes pas, il y a désormais notre situation commune dans un univers où nous pouvons partager et dans lequel nous nous trouvons réconciliés aussi bien avec le réel des choses que les uns avec les autres. Nous habitons désormais un univers qui est celui des libertés.

Dans la logique marxiste, cet univers qui est la réalité de l'homme pour demain est un univers où la religion ne sera plus nécessaire, car l'homme n'aura plus rien d'autre à attendre que ce qu'il pourra déjà vivre. C'est un univers qui réalisera la création de l'homme par l'homme, c'est-à-dire un univers où l'homme découvrira qu'il est en son pouvoir d'assumer son propre destin, de réaliser son histoire, un univers où « l'homme connaîtra la destinée de l'univers et saura qu'il la connaît ».

Le marxisme et le monde d'aujourd'hui

Dans notre univers actuel, relevons maintenant un certain nombre d'éléments qui ont quelque chose à voir avec le climat de pensée où Marx est un penseur reconnu.

Aujourd'hui, il est vrai, nous sommes alertés sur les grandes *failles de l'univers libéral et capitaliste* dans lequel nous nous trouvons, sur ce qu'il y a de destructeur pour l'homme dans les rivalités d'intérêts, dans les égoïsmes affrontés les uns aux autres.

Nous sommes persuadés de l'importance d'une transformation des structures économique-sociales du monde d'injustice dans lequel nous vivons. Or il y a dans le marxisme certaines orientations qui ont quelque chose à voir avec des constatations de ce genre.

Nous savons qu'il y a aujourd'hui des *injustices criantes*, aussi bien au plan national qu'international ; nous savons aussi que le message chrétien peut être utilisé comme idéologie justificatrice, qu'il peut parfois être confisqué par des gens qui veulent, en vertu de ce christianisme dont ils se prétendent les détenteurs, que rien ne change : aussi qualifieront-ils de marxistes tous ceux qui s'opposent aux injustices même les plus flagrantes. Le marxisme, dès lors, en se

présentant comme l'adversaire le plus décidé de l'égoïsme libéral, peut susciter un certain enthousiasme des foules : dans notre monde, c'est un fait.

Il se présente aussi comme une théorie d'une *société désormais fraternelle*. Et n'est-il pas important pour l'homme de mettre son espérance dans une fraternité pour demain ? Aussi n'est-il pas étonnant que le marxisme soit reconnu et accepté aujourd'hui par beaucoup.

Ce que nous pouvons encore voir dans notre monde actuel, c'est une *lutte* très âpre *entre les idéologies*. Ceci me paraît lié à la manière dont Marx conçoit la religion, qui, pour lui, n'est qu'une idéologie. Nous pouvons nous laisser prendre au piège et croire que la religion est une idéologie qui doit se battre contre d'autres, alors qu'elle est irréductible à quelque idéologie que ce soit.

Ce que nous découvrons aussi dans notre univers, c'est une *fausse prétention d'analyse* économique-sociale. Il faut tendre à une analyse vraie de l'univers économique-social, encore faut-il être sérieux et modeste, sans prétendre avoir soi-même la clef dernière ni croire que, parce qu'on dispose de quelques concepts dialectiques, on possède par là même la clef de tout. Dans l'analyse marxiste — dans la mesure même où le marxisme est une idéologie — il y a ce vice inhérent de croire que l'on rend compte de tout l'univers économique-social de manière scientifique, alors qu'en fait on se réfère seulement à quelques concepts dialectiquement opposés les uns aux autres.

Liée à cela, nous trouvons dans notre univers une *dialectique d'opposition* et d'exclusion réciproque, cette conception latente que l'unité sociale se crée à partir de l'opposition — non pas qu'il s'agisse de nier les conflits, mais bien de croire que c'est la lutte des classes comme telle qui engendre l'unité sociale. Nous avons peut-être implicitement dans l'esprit cette conception des rapports sociaux, qui nous fait croire que l'unité naît du conflit et de l'opposition.

Il y a aussi la tendance à *mettre la foi « entre parenthèses »*. On rencontre cela volontiers chez certains chrétiens qui se prétendent marxistes (je ne veux pas le moins du monde engager une polémique sur ce point, car il ne suffit pas de se dire marxiste pour tomber sous la critique que j'indique). On a la tentation de croire que, dans une réflexion sur l'homme et la société, on peut laisser la foi entre parenthèses jusqu'à un moment ultérieur et donc se mettre d'accord sur des données d'analyse, sur un certain nombre de conceptions de la réalité anthropologique et sociale, après quoi on pourra éventuellement y ajouter la foi. Par le fait même, le dialogue est tronqué. On ne constate pas avec assez de clarté que le message chrétien dit quelque chose sur l'homme et sur la société et non pas seulement sur la résurrection des morts comme réalité future.

Ceci nous amène à noter que l'on peut, dans un dialogue avec Marx, lui faire un reproche analogue à celui qu'il adresse à la religion. Selon lui, en effet, la religion est une protestation contre l'injustice et, en même temps, une justification de celle-ci. Il me semble que l'on peut dire que le marxisme, lui, est à la fois une *protestation contre l'injustice* d'un univers dominé par l'économie et en même temps *sa confirmation*, car, à ses yeux, les réalités décisives de l'univers sont les réalités économiques. Expliquons-nous. Le marxisme réagit violemment contre un univers du gain. Et cependant lorsque Marx annonce un univers qui sera désormais celui de la liberté, où se trouve la clef de cette liberté,

sinon dans un rapport vrai de l'homme à l'univers, donc dans un rapport économique ? Pour Marx, la soif de l'homme est donc soif d'univers, son attente est l'attente de ce que l'univers est capable de lui fournir. Marxisme et capitalisme nous présentent l'un et l'autre un monde où les relations économiques sont supposées définir l'essentiel de la dynamique sociale : dans pareil univers, l'homme est incapable de découvrir sa vraie liberté.

Constater cela comme chrétiens, c'est découvrir ce qu'il y a de dynamique dans le marxisme, mais aussi percevoir sa limite. Le marxisme désire libérer l'homme, mais sa conception de la liberté est limitée et tronquée.

L'espérance qui est en nous

Quand nous sommes en dialogue avec Marx, ce qui est immédiatement touché, me semble-t-il, c'est ce que nous engageons très concrètement dans *notre vœu de pauvreté* : le rapport au monde tel que le Christ nous invite à le vivre est un engagement commandé par notre vœu de pauvreté. Au niveau pratique, si nous avons à nous situer devant le marxisme, c'est dans la réalité de ce vœu que nous nous situons devant lui et que nous renversons la situation dans laquelle il croit pouvoir mettre le christianisme. En d'autres termes, l'espérance chrétienne n'est pas une espérance passée et dépassée, elle annonce ce qu'il y a de positif dans l'espérance humaine. Ce qu'il y a de vrai dans l'attente des hommes qui professent la doctrine de Marx, nous l'accueillons en le livrant au Christ, en l'ouvrant à une perspective qui ne se limite pas à celle que Marx a tracée.

Le vœu de pauvreté a des caractéristiques décisives face à l'univers critiqué par Marx : il *relativise fondamentalement* la réalité économique et le travail. Non pas qu'il s'agisse de se réfugier dans la religion opium du peuple. Dans l'Église, il y a des vocations complémentaires. Croire à la bonté du monde, croire que ce monde a été confié à l'homme pour qu'il continue la création de Dieu, cela définit tout d'abord la vocation du laïc dans l'Église ; au religieux, il revient de manifester de manière plus visible, à travers son vœu de pauvreté, que ce monde créé par Dieu et remis par lui à la responsabilité de l'homme est porteur d'une espérance qui n'est pas encore totalement réalisée. Le monde doit traverser la mort et la résurrection du Christ pour entrer dans son achèvement définitif.

Le vœu de pauvreté, en relativisant l'économique et le travail, fait découvrir qu'il y a, dans le cœur de l'homme, dans son rapport à l'univers, *une espérance plus grande* que celle que l'homme laissé à lui-même pourrait y découvrir. L'univers est vraiment le lieu où Dieu est en train d'engendrer ses enfants, mais ils ne seront engendrés dans le Seigneur que dans la mesure où nous passerons, avec le Christ, dans le mystère de sa mort et de sa résurrection, pour que tout devienne le signe, le symbole, la présence manifeste de Dieu-avec-nous. Relativisation donc de l'économique et du travail : c'est par là que nous marquons le surplus d'espérance qu'il y a dans le christianisme.

Nous voyons ainsi, dans notre vœu de pauvreté, l'importance de *l'attitude spirituelle de gratuité*. Ce qu'il y a d'essentiel dans la vie de l'homme, c'est ce qui ne peut pas se mesurer, se payer, ce qui, dès lors, est irréductible à l'économique, ce qui ne sera jamais transformé en réalité économique. L'univers

de la gratuité qui est l'univers du don, de l'amour, du partage, de l'accueil, c'est sur lui que nous centrons notre option face au monde si nous vivons avec droiture notre vœu de pauvreté.

Il y a dès lors, dans cet univers que j'ai essayé d'évoquer en partant de Marx, l'exigence d'établir une véritable *fraternité dès à présent*, pas demain seulement, non la fraternité qui suivra la révolution, mais celle du partage dès aujourd'hui, avec tous, autant que possible. Il nous faut évidemment bien reconnaître que nous n'y sommes pas encore arrivés. Nous avons renoncé à la possession personnelle, nous avons tout mis en commun, nous savons que l'univers est donné à tous. Si nous vivons cela au sein de nos fraternités, comme premier lieu de notre partage, il nous reste à découvrir davantage que ce partage doit aller plus loin. Notre partage au monde, dans la mesure où nous y sommes, où nous y travaillons, doit se faire le plus large possible : l'univers est donné aux hommes pour qu'ils le partagent entre eux, pour qu'ils y habitent ensemble, pour qu'ils y soient frères tous ensemble. C'est là une exigence inscrite au cœur de notre vœu de pauvreté.

Pour vivre de la sorte, nous sommes appelés à renoncer à une conception simplement dialectique des rapports sociaux, celle de la révolution sociale chez Marx. Quant à nous, il nous est impossible, dans le Christ, de comprendre la fraternité en partant de l'opposition, comme résultat d'une opposition surmontée. Nous avons à la comprendre comme *une fraternité qui est l'engendrement commun par notre Père à tous*, fraternité qui nous impose, par vérité de nous dire des vérités en face, de requérir plus de justice, d'exiger de notre frère d'être vraiment notre frère. Il ne s'agit pas de supprimer les conflits et les sources d'opposition, mais de les vivre dans la droiture de la vision chrétienne et de notre vocation religieuse. Au sein de notre vie religieuse, nous sommes parfois victimes d'une certaine idéologie du conflit, qui risque de ne pas nous conduire à cette vérité de la paix engendrée par la fraternité en Jésus-Christ.

Il y aurait encore beaucoup de choses à dire, mais il faut peut-être se contenter de soulever certaines questions. Par exemple, nous constatons combien, lorsque nous sommes engagés dans le monde du travail certaines options se présentent à nous. Ainsi nous sommes certes présents au monde ; même si nous relativisons le travail, nous travaillons aussi et nous le faisons avec d'autres, dans un monde où il y a des oppositions de classes, où il y a des syndicats. Alors la question se pose : devons-nous, pouvons-nous ou non *participer à un syndicat* ? Je me bornerai à esquisser la ligne dans laquelle réfléchir pour se situer avec vérité. L'important est de croire que l'unité se construit dans le dialogue. Si on adhère au syndicat, on y adhère en tant qu'instrument de dialogue, même si ce dialogue comporte un certain affrontement, une certaine violence. Mais on n'adhère pas à un syndicat comme à un simple outil d'opposition qui ne se fonderait pas sur la foi dans l'unité première du dialogue. C'est le principe à mettre en évidence dans notre réflexion chrétienne sur un point de ce genre. En parlant de la sorte, je ne résous encore rien. Je ne fais que montrer que ce que j'ai dit peut avoir des implications très concrètes dans les questions nouvelles qui nous sont posées aujourd'hui.

Pour terminer, qu'il me soit permis d'ajouter ceci : dans le monde actuel où les injustices sont plus manifestes, *le témoignage de la pauvreté devient décisif*. Que ce soit dans notre monde de l'abondance, comme on dit, ou dans celui de la faim, la pauvreté qui opte pour un autre usage des biens de ce monde devient absolument capitale. Cela entraîne pour nous un certain nombre d'attitudes, par exemple : une certaine manière de nous comporter et d'user des biens de ce monde, une certaine sobriété, un renoncement, la manifestation de notre relativisation des réalités économiques, la fraternité du partage mentionnée ci-dessus, une attention plus directement tournée vers les plus démunis, eux qui nous manifestent que notre monde n'est pas celui où le Christ serait spontanément reconnu par tous comme le frère à aimer en chacun des hommes.

Toutefois, ce qu'il y a de plus irréductible au marxisme dans le vœu de pauvreté, c'est qu'il proclame que le *salut ne se trouve*, comme tel, dans aucune forme de relation de l'homme à l'univers, mais *dans un rapport à Dieu*, qui est seul à pouvoir convertir jusqu'au fond notre manière d'habiter l'univers. Telle est sa contestation, non pas théorique d'abord, mais pratique, du marxisme. Et le marxisme, en un sens, en est bien conscient ; aussi, partout où se réalise la société marxiste, les communautés religieuses sont supprimées ou fortement limitées dans leurs possibilités d'expression, car le marxisme ne peut tolérer une manière de vivre qui proclame par son existence même : « Le vrai communisme, ce n'est pas ce que vous prétendez, ce n'est pas de tendre à une société "fraternelle", qui en arrive en fait à supprimer les diversités et les expressions de la liberté personnelle parce qu'elle a d'abord supprimé le père ; mais c'est de vouloir réaliser une fraternité fondée sur la paternité de Dieu, en laquelle s'enracine l'exigence d'un partage respectueux de chacun dans sa diversité même. »

FREUD

Rencontre de Freud et de la théorie freudienne

Le monde actuel tel qu'il le voit

Freud était un médecin viennois, attentif surtout aux troubles psychiques et psychologiques. Ce qu'il constate, c'est l'état de l'humanité aujourd'hui, avec ses psychoses, ses névroses : une humanité angoissée, perturbée, dominée par un sentiment de culpabilité et donc, par le fait même, peu libre ; une humanité n'ayant pas découvert de vraie liberté psychologique et affective.

En partant de cette constatation, facile à faire dans le monde présent et que Freud a pu faire en écoutant sa clientèle, il s'agit de procéder à une analyse qui fasse découvrir les soubassements de ces troubles de l'affectivité. C'est ce que Freud étudie progressivement, mettant à jour, à travers différentes recherches, à travers plusieurs remodèlements de sa conception de l'homme, une vision du psychisme humain et de son histoire. L'important, ici, n'est plus de voir comment la situation économique engendre une société aliénée, mais de découvrir comment le désir humain et son histoire font naître l'humanité d'aujourd'hui avec l'ensemble de ses troubles psychiques.

Dans ce désir humain, Freud souligne *l'importance de la composante sexuelle* : le désir est fondamentalement désir sexuel. Nous ne pouvons songer à présenter l'ensemble de l'élaboration de la théorie freudienne, nous nous bornerons à relever deux moments qui ont une importance particulière pour comprendre l'origine de la religion. Car la religion est en question. Lorsqu'il l'observe pour la première fois, Freud la rapproche de l'obsession ; il la désignera comme la psychose obsessionnelle de l'humanité. Il y a obsession lorsque quelqu'un est obligé de se libérer par un certain nombre de gestes dépourvus par eux-mêmes de toute efficacité dans l'ordre réel : ce sont des gestes rituels qui redonnent à l'obsédé un certain équilibre psychique. Pour Freud, la religion est la psychose obsessionnelle de l'humanité, elle est analogue, au niveau de l'humanité dans son ensemble, aux gestes de l'obsédé (tel celui qui a besoin de se laver sept fois les mains, alors qu'il sait qu'elles sont propres, sous peine d'être envahi par une angoisse irrépressible). De même l'humanité, dans son ensemble, pose des gestes religieux qui la sauvent de son angoisse.

Double origine de l'expression religieuse

Le premier moment, le plus originel dans le psychisme humain, est celui du *narcissisme*. Le petit enfant, poussé par son désir, centre tout l'univers sur lui-même. Dès lors il exige une satisfaction immédiate de ses pulsions. Il veut tout de suite la tétée, la présence de sa mère, cette sorte de sentiment de réplétion qui est le calme, la paix du psychisme humain. Mais il doit bientôt faire l'apprentissage de la dure réalité : la mère est parfois absente, elle ne répond pas immédiatement à son désir. Le narcissisme est dès lors fondamentalement blessé, le désir de paix ne trouve pas à se réaliser. Un des rêves de l'homme est de transposer dans un monde illusoire un accomplissement possible du désir, une sorte de satisfaction totalement comblante. C'est Dieu qui va prendre le visage maternel, puis paternel (en fonction de la puissance dont dispose le père) et qui devient celui qui est capable de fournir à l'humanité blessée dans son narcissisme la satisfaction de son désir le plus fondamental. Tel est un premier aspect illusoire du monde religieux : il répond à la blessure du narcissisme.

Un autre moment important de la croissance du psychisme est celui que Freud appelle « *le moment de l'Œdipe* ». Vous connaissez le mythe grec d'Œdipe, qui a inconsciemment épousé sa mère et tué son père. Symboliquement, ceci représente le désir de l'enfant parvenu à un certain âge. Je viens de dire que son désir était blessé, qu'il devait s'adapter au réel. Or, dans cette réalité, voici que s'affirme la stature imposante du père. C'est celui qui, pour l'enfant qui grandit, représente d'abord l'interdit, la loi, celui qui barre l'accès à la mère comme objet de la satisfaction du désir : le père est celui qui incarne l'autorité de la loi, qui introduit dans une culture, qui impose des détours aux désirs humains, détours que Freud nomme « sublimation ». Puisque je ne puis pas exprimer immédiatement mon désir là où il se porterait, je lui donne des satisfactions détournées ; ainsi l'homme devient capable d'art, de science, de toutes sortes d'entreprises qui donnent une certaine satisfaction à son désir. Dans l'univers, le père est le représentant de cette loi, de cette exigence du monde culturel et de toutes ses sublimations, en particulier de la sublimation morale et religieuse. Or, cette autorité paternelle avec ses défenses, ses prohibitions qui coupent tous les élans non disciplinés du désir, l'enfant l'intériorise, l'« introjecte » pour reprendre

le mot de Freud : dès lors, les interdits ne lui sont plus seulement imposés de l'extérieur, ils sont désormais assumés à l'intérieur de son propre psychisme. De la sorte, le « sur-moi », se trouve à l'origine de la morale.

Mais cette « introjection » va de pair avec une « projection » de l'image paternelle sous la forme d'une figure toute-puissante. Car le père est aussi, pour le jeune enfant, l'image de ce à quoi il tend. Lui qui se sent encore si frêle, si pauvre, si incapable de réaliser lui-même son désir, il voit dans le père l'adulte achevé, celui qui peut vraiment avoir prise sur le réel. Dans cette histoire qui se commence, le père devient l'image que l'enfant projette, l'idéal du moi vers lequel il se met en marche.

L'enfant est donc introduit dans son histoire avec l'ambivalence de l'image paternelle, qui lui impose à la fois la loi et promet en même temps en lui sa capacité de développement.

La religion est structurée selon cette réalité de l'Œdipe. Dans *Totem et Tabou*, Freud fait allusion à cette histoire originelle de l'homme, dans laquelle, par cette sorte d'agressivité qui meut l'enfant contre le père, aurait été tué le père originel de la horde primitive. Mais une fois tué, il serait revenu comme exigence intérieure, introjection de l'exigence morale. Pour fonder la morale des interdits, des préceptes tels que nous la vivons, il y aurait donc une sorte d'image paternelle très ancienne, plus ou moins refoulée, qui donnerait à la loi toute sa capacité d'imposition. La religion est liée à cette morale, car l'humanité, en même temps qu'elle introjecte en elle-même cette exigence paternelle, projette aussi dans un univers illusoire l'image du père tout-puissant, de qui on peut tout attendre, ce père idéal qui meut l'âme de l'enfant.

Dans l'étape où nous nous trouvons, nous vivons donc avec une religion qui répond à notre narcissisme blessé et nous présente en même temps un père capable d'imposer la loi et devant qui nous ressentons une sorte de sentiment de culpabilité. Freud a souvent lié l'expérience religieuse à ce complexe de culpabilité qu'il découvrait chez ses malades. Ce rapide coup d'œil sur la théorie freudienne montre suffisamment que la religion fait partie de l'univers qu'il s'agit de dépasser, univers aliénant où existe une morale imposée à l'homme, morale qui se fonde sur une réalisation illusoire de lui-même et sur la présence illusoire d'un père garant de la loi.

Comment l'homme va-t-il pouvoir se libérer ?

Pour Freud, l'homme doit *accepter la réalité telle qu'elle est*, dans sa crudité, sa brutalité même. Ricœur, qui a étudié Freud, parle de son « stoïcisme ». C'est en effet une sorte d'attitude stoïque qui meut Freud lorsqu'il se met à parler de l'humanité véritable, celle qui aura surmonté ses fantômes religieux, son univers illusoire, le monde de la religion. Il faudra désormais constater que la réalité, que notre penseur aborde en positiviste, est une réalité sociale : les hommes devront s'entendre entre eux pour vivre à l'intérieur de cette réalité, mais sans projeter d'autre univers que celui qui nous est donné. Tous les troubles du psychisme proviennent d'un manque de réalisme, d'une fuite dans un univers qui n'est pas l'univers véritable où l'homme doit grandir, acquérir sa taille adulte et où l'humanité aura appris à ne se fier qu'à elle-même et à s'entendre, en utilisant

« les moyens du bord » et en surmontant autant que possible les sources de tensions et de conflits.

Telle est l'espérance de Freud, sa vision d'un monde adulte : elle est moins brillante que celle que nous proposait Marx. C'est une humanité beaucoup plus modeste, une humanité qui acceptera simplement d'être une humanité livrée à la mort, en essayant de ne pas trop se faire souffrir, d'atteindre un véritable équilibre psychologique et affectif dans l'adaptation au réel tel qu'il est.

Notre monde et l'univers freudien

On peut d'abord y constater une meilleure prise de conscience de l'importance de *l'affectivité* dans la croissance de la personnalité humaine. Peut-être n'en a-t-on pas toujours été aussi lucidement conscient, croyant que former un homme, ce serait simplement meubler une intelligence, lui donner un contenu que l'on reçoit, que l'on apprend, que l'on connaît. Former une personne, c'est aussi former toute une affectivité. Dans la réalité affective de l'homme, on est devenu plus attentif à l'importance des rapports sociaux : le rapport au père, à la mère (nous l'avons noté), mais aussi tous les autres rapports sociaux interviennent dans la construction de l'équilibre affectif. Je puis donc revivre, dans un certain milieu, des rapports qui ont jadis été perturbants pour moi et ont douloureusement marqué ma personnalité. Aujourd'hui également on prend conscience de l'importance du milieu social dans lequel on vit, de l'importance des relations entre les personnes, de l'importance aussi de l'histoire affective de chacun : pour comprendre la situation ou les difficultés de quelqu'un, il faut tenir compte de ce qu'il a vécu, de ce qui l'a désormais marqué, dont il ne peut se défaire, de ce qui a structuré sa personnalité. Tout cela est positif.

Par rapport à la religion, je voudrais encore ajouter ceci : Freud a attiré notre attention sur *des pièges de la pratique religieuse*. La religion peut être vécue comme un refuge narcissique par quelqu'un qui n'ose pas affronter le réel et trouve là une sorte de satisfaction illusoire. La religion peut être vécue comme une manière de se combler soi-même, de trouver sa propre satisfaction. La religion peut aussi être liée à un sentiment de culpabilité. Dieu peut être le père exigeant et autoritaire, auquel il faut obéir, devant qui on doit se plier et qui, par le fait même, ne promeut pas en moi d'attitude de vraie liberté, ne me permet pas d'accéder à ma propre responsabilité adulte. Ce sont des points sur lesquels Freud a valablement attiré notre attention.

D'autre part, dans un univers où la parole de Freud fait autorité, il y a un grand danger de réduction du psychisme humain, un grand *danger de comprendre l'homme en négligeant sa dimension transcendante*. Telle est bien la vérité de l'homme que Freud nous annonce : l'homme adulte est celui qui peut nouer avec ses semblables des relations sociales, celui qui est capable de s'adapter à la réalité, mais aussi celui qui a, par le fait même, renoncé à toute ouverture transcendante. Le psychisme humain aurait donc à se comprendre sans aucune relation transcendante. En disant cela, je soulève une très grave question, qui peut avoir de profonds retentissements dans la pratique de la psychologie ou de la thérapie psychanalytique. S'il est entendu d'avance que la dimension transcendante ne constitue pas une composante du psychisme humain, s'engager dans une thérapie psychologique, c'est s'engager dans

une restructuration de la personnalité dans laquelle l'ouverture transcendante a été exclue dès l'abord. Je ne dis pas que toute la pratique psychologique d'aujourd'hui est marquée de la sorte, ce n'est pas vrai, mais je dis que cela peut être une difficulté qui se rencontre.

Ne pas comprendre que la dimension religieuse est elle-même constructive et structurante pour la personnalité humaine et qu'il y a une affectivité qui ne s'exprime pas seulement dans les relations sociales, mais aussi dans le rapport à Dieu, mettre tout cela entre parenthèses ou l'exclure a priori, c'est avoir de l'homme une image tronquée.

Une autre constatation à faire : par désir de ne pas céder au narcissisme, on peut, ce me semble, tomber dans un narcissisme « à la seconde puissance ». Être préoccupé de son équilibre affectif de telle manière que ce soit la chose importante qui occupe nos jours et nos nuits, c'est, me paraît-il, s'immerger en plein cœur du narcissisme, être totalement tourné vers soi et sa propre réalisation. On n'échappe peut-être pas toujours à ce danger dans la recherche de son équilibre affectif.

L'affectivité qui n'est pas ouverte à une transcendance peut facilement *perdre tous ses fondements* moraux et spirituels. Dans notre univers où l'affectivité a pris plus de place, on peut constater que celle-ci semble comme perdue, sans fondements, désarticulée, ne reposant plus sur aucune base morale ou spirituelle. On peut relier à cela toute une érotisation de notre univers, toute une exaltation sexuelle que l'on rattache à ce que l'on croit avoir compris du pansexualisme freudien.

De plus, on remarque, dans notre monde, un *bouleversement des cadres sociaux* dans lesquels se structurait traditionnellement la vie affective, parce qu'on recherche un nouvel équilibre et qu'on découvre de nouvelles voies pour la structuration de l'affectivité. De ce fait, la famille et la société sont davantage ébranlées et, par là, l'affectivité trouve moins de lieux où s'épanouir et découvrir son orientation et son intégration.

Évoquons encore la *morale pragmatique*, dont on fera volontiers aujourd'hui la vraie solution aux recherches de l'homme. C'est une morale qui ne se fonde plus sur des réalités transcendantes, car elle a dépassé les illusions religieuses, c'est donc une morale sociale : « essayons de voir entre hommes comment résoudre ce problème ». Comprenez de la sorte la manière dont on abordera des questions telles que l'avortement : ne doivent pas intervenir ici des ouvertures vers des exigences de type moral et religieux, ce qu'il faut, dira-t-on, c'est une morale d'adaptation à la réalité, par convention sociale.

Face à Freud, que dit notre espérance ?

Ce qui est en jeu dans la rencontre avec Freud, c'est le vœu de chasteté. La question qui nous est posée par lui est la suivante : comment voulons-nous vivre notre engagement pour le célibat religieux ? De quoi s'agit-il dans cet engagement ? Quelle espérance l'anime, faisant surgir la religion comme réalité de l'avenir définitif ?

Le vœu de chasteté n'est pas à comprendre ni à vivre comme la mise à mort de notre affectivité (à moins de comprendre cette mort comme étant celle du

Christ dans son mystère pascal). Il ne s'agit donc pas de voir dans le vœu de chasteté un engagement à la sécheresse affective. Au contraire, il manifeste *un des modes possibles de l'intégration de l'affectivité*, mode qui se justifie en fonction du Royaume que le Seigneur est venu instaurer parmi nous. C'est un lieu où toute notre affectivité doit pouvoir être assumée, intégrée, épanouie de façon positive.

Cela veut dire que nous croyons que *l'affectivité est ouverte à Dieu* et non seulement à l'autre. Dans la solitude affective que tout homme doit finalement découvrir, fût-ce à l'heure de la mort, et qui fait que l'autre n'est jamais le répondant ultime d'aucune affectivité humaine, il y a l'ouverture à Dieu, qui est le seul lieu où la solitude de l'homme est totalement comblée. Comblée, non de cette façon narcissique dont Freud nous parlait, mais en assumant radicalement la solitude. L'engagement pour le célibat est engagement pour la solitude et cela n'a rien de narcissique dans la mesure où la solitude est acceptée au plus profond d'elle-même, comme une solitude qui n'est pas le dernier mot de l'affectivité humaine, parce qu'au cœur de cette solitude il y a l'ouverture à Dieu, il y a l'accueil, l'amour de Dieu. Nous sommes au-delà de tout narcissisme, mais aussi au-delà de tout sentiment de culpabilité. Ce n'est évidemment point parce que Dieu nous menace que nous acceptons de lui ouvrir notre cœur, mais parce qu'il nous aime et que nous découvrons dans cet amour une force plus grande que tout désir humain, une capacité d'intégration et de réalisation de notre affectivité au-delà de tout ce que l'homme peut désirer.

Encore s'agit-il de vivre *réellement notre vœu* de chasteté. Par exemple, il faut savoir le vivre dans l'épanouissement de nos relations avec autrui, ces relations qui se fondent sur notre rapport premier avec Dieu. C'est dans le don de nous-mêmes à Dieu, dans notre foi, notre espérance, notre amour de Dieu, que se trouve la source de toute ouverture capable d'accueillir l'autre comme le frère du Seigneur.

Il me semble que c'est là que nous découvrons l'importance de la vie de prière. Car s'il y a un lieu où l'affectivité de l'homme peut être touchée autrement que par ses semblables, peut être atteinte directement par Dieu, c'est précisément celui de la prière. Elle n'est pas une manière de se trouver avec soi-même pour se parler à soi-même, elle est un lieu où l'on essaie de se vider de soi pour accueillir une autre présence, une autre parole et ainsi se livrer affectivement à celui qui nous appelle et, par le fait même, peut nous combler au-delà de tout désir.

Ajoutons que, si nous vivons de cette espérance que je viens très brièvement de décrire, nous ne devons *pas nous laisser impressionner par certains poncifs* de notre époque qui affirment comme une chose allant de soi que la situation normale est évidemment de se marier, bien qu'on puisse peut-être exceptionnellement comprendre que certains y renoncent. La chose normale n'est-elle point celle que le Seigneur nous demande de vivre ? Pour nous, c'est de ne pas être mariés. C'est une vocation aussi normale que l'autre. C'est un appel de dieu, une manière de vivre l'amour, que d'épanouir l'affectivité humaine. Nous ne devons pas avoir cette mauvaise conscience qui nous empêcherait d'être sûrs de ce que le Seigneur nous demande de vivre.

Nous ne devons pas craindre non plus d'éprouver et de *vivre notre affectivité*, y compris dans nos rapports avec les autres, dans la droiture de notre don premier à Dieu, dans la droiture de ces épousailles qui définissent notre engagement, lequel est d'avoir donné notre cœur au seigneur. Un cœur ainsi donné en vérité peut alors se livrer à tous les siens, il peut accueillir tous les autres, il peut aimer et n'avoir jamais fini d'aimer et d'essayer de le faire plus encore. Ceci implique, si nous voulons vivre cette attitude en vérité dans notre monde, une certaine discipline des sens, de l'imagination, du cœur, mais il serait bien curieux de vouloir la comprendre en référence au sentiment de culpabilité de Freud. Car ce n'est pas pour ne pas être pris en défaut, ce n'est point parce que nous avons peur de lâcher, ce n'est pas parce que nous craignons de faire un faux pas que nous nous imposons et acceptons joyeusement la discipline des sens, de l'affectivité, du cœur. C'est parce que notre cœur est donné au Seigneur et que, dans la vérité de ce don, nous voulons rencontrer tous les hommes tels que le Seigneur nous invite à les rencontrer, dans l'authenticité de la vocation qu'il nous a donnée.

NIETZSCHE

Rencontre de Nietzsche

Constatation de départ

Le monde d'aujourd'hui est un monde de nihilisme, un monde où les valeurs se détruisent. Les valeurs classiques transmises au cours des siècles vacillent et sont mises en question. On entre dans un monde sans valeurs, où l'homme est renvoyé au pessimisme, sans plus savoir sur quoi se reposer ; un monde de négativité, un monde « bouché ».

Ce monde, Nietzsche le décrit aussi à travers une affirmation qui nous touche peut-être davantage, la « *mort de Dieu* ». Si les valeurs sont mortes, c'est parce que Dieu est mort, lui le garant ultime des valeurs dans la tradition occidentale. À partir du moment où Dieu n'est plus une réalité vivante au cœur de l'homme, à partir du moment où, culturellement, « Dieu est mort », voici que l'homme est pris au dépourvu, ne sachant plus sur quoi faire reposer sa foi, ses valeurs. Bien sûr, il y a, dans ce monde tyrannique, des idoles qui se présentent pour prendre la succession de ce Dieu mort (idoles des idéologies, du socialisme aussi bien que du progrès). Nietzsche attaque violemment ce qu'il considère comme des substituts de cette religion mise en question et qui s'est éteinte. Car avec le socialisme, avec l'idéologie marxiste, c'est une sorte de religion séculière qui prend le relais de la religion dépassée. Avec les idéologies du progrès, surgissent devant l'homme des idoles auxquelles on lui demande d'accorder une valeur absolue. Vide de valeurs donc, ou valeurs fausses vouées elles aussi à la disparition.

D'où cela provient-il ?

Selon Nietzsche, ceci découle de l'histoire de notre monde occidental et de la genèse, en elle, des valeurs : nous allons essayer d'en voir la logique. « *C'est l'aboutissement, dit-il, du règne de la volonté faible.* » Par volonté faible, il entend une volonté qui a besoin de s'appuyer sur autre chose qu'elle-même. Elle

ne trouve pas en elle la force de s'affirmer et de créer elle-même ses propres valeurs. C'est parce que l'homme a vécu sous le règne de la volonté faible et qu'il a fait reposer ses valeurs sur autre chose que la volonté elle-même que nous aboutissons maintenant à la crise des valeurs traditionnelles, à ce temps du nihilisme dans lequel nous sommes entrés.

Essayons de développer quelque peu cette analyse. Le *drame de la volonté*, c'est de ne pas oser s'appuyer sur soi, de ne pas croire à la vie qui est en elle et de chercher à justifier cette vie, à lui trouver des points d'appui, des recours extérieurs. Il est difficile pour l'homme d'être vraiment libre, car c'est ne vouloir trouver qu'en soi la clef, la source, l'origine de ce qu'on veut.

L'homme a éprouvé bien de la difficulté à être libre. Il a cherché à *protéger sa vie en lui donnant des assurances* : la loi, Dieu comme garant de celle-ci. « Si tu observes la loi, si tu obéis à Dieu, tu es voué à la récompense, ta vie est sauvegardée. » Plutôt que de trouver dans la liberté elle-même, dans la vie, ce qui la promet, lui donne sa force et son dynamisme, on a cherché à découvrir des garanties extérieures : telle est l'origine de la religion.

Assurément, nous lisons chez Nietzsche, dans la rencontre qu'il fit du Christ, certains passages où il qualifie très positivement la personnalité de Jésus, d'ailleurs en la distinguant fort nettement de celle de saint Paul. Selon Nietzsche, *Jésus est presque arrivé à la pleine découverte de la liberté*. Si l'on essaie de s'imaginer ce que fut sa vie, on peut voir que, dans la prédication de ce qu'il appelait le Règne de Dieu (mais que l'on peut comprendre comme étant l'accomplissement de la liberté humaine), se révèle un élan, une confiance dans la vie, une foi dans la liberté : Jésus est un être de liberté. Mais lui, qui a appelé l'homme à entrer dans la vraie béatitude qui est celle d'exister librement, arrivé au moment décisif, sa mort, a quand même éprouvé le besoin de s'en remettre à un autre. Du haut de la croix, il s'est écrié : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ceci montre qu'il n'a pas su faire jusqu'au bout l'expérience de la liberté de l'homme qui n'a à s'en remettre qu'à elle-même de sa destinée, de sa réalité. Jésus s'est efforcé de trouver un appui en dehors de lui, il n'a donc pas eu accès jusqu'au bout à la liberté de l'homme.

C'est bien plus radicalement le cas de *saint Paul*, qui, pour Nietzsche, est *le véritable fondateur du christianisme*. Car en fait, celui-ci, beaucoup plus que d'être une existence comme Jésus, est une existence qui se réfère à Jésus, mais à un Jésus interprété dans les cadres de saint Paul, un Jésus qui vient s'inscrire à l'intérieur des lois, de la culpabilité, du péché, de la pénitence, un Jésus qu'on voit victime des péchés des hommes, un Jésus qui rachète l'homme de son péché. Et voici que l'homme se trouve renvoyé à sa conscience, qui a sans cesse à s'évaluer en termes de bien et de mal et donc à se référer à une loi, qui a constamment besoin de trouver un autre recours qu'elle-même, qui est tenue de se conformer à une série de préceptes. Le christianisme, entrant dans cette ligne que saint Paul a tracée, s'est de plus en plus identifié à une morale. Plutôt que d'être expérience de liberté, il est devenu expérience morale.

Comment se fait-il que *la volonté faible soit parvenue à s'imposer* ? Car enfin il a existé des héros, pourrait-on dire, qui ont vécu selon l'élan de la volonté forte. Nietzsche croit pouvoir les découvrir dans l'ancienne Grèce, chez ces hommes qui trouvaient en eux-mêmes le principe de leur épanouissement, de leur affirmation

d'eux-mêmes (mais Socrate est venu, et son génie théorique a tout perverti !). Il pensait les reconnaître aussi dans l'ancien Israël, chez ces rois qui partaient à la conquête des royaumes en ne se fiant qu'à leur pouvoir, leur capacité de s'affirmer contre leurs ennemis. C'était le temps de l'affirmation de la liberté, qui a duré jusqu'au moment où l'on est entré dans le judaïsme de la Thora, qui se référait d'abord à la loi de Dieu.

Comment se fait-il donc que la volonté faible l'ait emporté sur la volonté forte ? Parce que cette volonté faible s'est insidieusement glissée à l'intérieur même de la volonté forte, voici que ceux qui étaient trop faibles pour exister vraiment sont parvenus à donner mauvaise conscience à ceux qui, vivant en plénitude, pouvaient s'affirmer supérieurs à eux. Voici que les laissés-pour-compte, les doux et les humbles, dont Jésus affirme la béatitude, sont devenus la vérité de l'histoire. Voici que celui qui avait découvert sa capacité de vie, de conquête, d'affirmation a soudain été renvoyé en lui-même, avec une sorte de mauvaise conscience, et a été rongé intérieurement par les orientations de la volonté faible. Et le christianisme occidental a été dominé par la supériorité des faibles, la « révolte des esclaves », comme dit Nietzsche. Ce sont finalement les esclaves qui ont imposé leur maîtrise et dicté les canons selon lesquels l'homme doit être jugé. Ce sont eux qui ont étouffé toute possibilité d'une vraie liberté.

Voilà le monde où nous sommes ! Analyse très modeste, certes, et qui ne prétend pas donner tout le contenu de la pensée nietzschéenne. Dans ce monde où maintenant, par la logique même de son développement, la volonté faible s'effrite, tandis que tout ce sur quoi elle s'appuyait est en train de disparaître, voici qu'apparaît la possibilité pour la liberté de retrouver sa vraie profondeur, d'entrer dans un avenir où l'homme se libérera de la morale et de la religion.

Quelle est donc, pour Nietzsche, la vérité de l'homme ?

Pour y introduire, il est bon de partir de ce que Nietzsche appelle les « trois métamorphoses », dans un texte de *Ainsi parlait Zarathoustra* où il présente de façon symbolique les trois formes que peut prendre la liberté de l'homme.

La *première* est celle du *chameau*, cet animal qui porte tous les poids et courbe l'échine, cet animal qui chemine dans le désert, écrasé sous son fardeau. Et, dit Nietzsche, la volonté faible vit à l'image du chameau : elle se plie aux normes morales, au bien et au mal.

La *deuxième* métamorphose est celle du *lion*. Celui-ci est l'animal royal capable de secouer l'échine, de crier « Je veux » dans un grand rugissement, de rejeter les fardeaux qui l'écrasent et d'affirmer sa capacité de liberté, en un mot, capable d'exister par lui-même. Cette affirmation de liberté, cependant, demeure encore vide, car que s'agit-il d'affirmer et de créer, à quoi faut-il adhérer ?

La *troisième* métamorphose est celle de *l'enfant*. Comme en d'autres endroits de l'œuvre nietzschéenne, nous découvrons des analogies avec le message évangélique jointes à de profondes différences. Car en quoi consiste, selon Nietzsche, cette vie d'enfant ? Pour lui, l'enfant est celui qui joue sa vie, qui ne se réfère encore à aucune norme, qui croit à tout, qui se joue de tout, qui accepte tout, qui dit oui à tout.

Voilà ce qu'est la vraie liberté, non une liberté qui créerait dans le rêve, mais une liberté capable d'affirmer, même devant la souffrance : « Je le veux, j'y adhère, c'est ma vie ! » Affirmation de sa force, capable d'accueillir et la souffrance et la mort aussi bien que la joie. L'homme est un être de liberté, mais *un être qui doit exister à partir de sa vraie liberté* et promouvoir à partir de là ses propres valeurs. Il doit donc faire exister ces valeurs à partir de sa propre capacité d'adhésion à la vie et à toutes les facettes que la vie propose à chacun. Voilà ce que Nietzsche appelle la « *volonté de puissance* », expression qui a souvent été analysée trop rapidement comme signifiant une volonté d'affirmation contre autrui, une puissance qui le réduirait en servitude. Tel n'est pas le point visé par Nietzsche. La volonté de puissance est une volonté qui découvre en elle-même sa propre puissance, qui découvre combien elle est capacité d'absolu, d'infini pourrait-on dire, combien rien ne peut résister à la volonté, à la liberté. Non que la volonté puisse changer la réalité, mais elle peut y adhérer, lui donner sa foi, elle peut réconcilier l'homme avec toutes choses.

Nietzsche présente cette volonté de puissance comme réalisée et réalisable dans le « *surhomme* » qui pourrait naître demain. Reprise à Nietzsche, cette expression est presque devenue un cliché, souvent interprété avec grande infidélité à sa pensée par d'autres idéologies. Le surhomme nietzschéen est l'homme nouveau qu'annonce la troisième métamorphose : il s'agit donc d'une autre expérience que celle que nous pouvons déjà faire. Nous, nous sommes nés dans l'univers culturel occidental et il ne nous est pas encore donné d'être réellement libres. Dès lors, nous vivons encore une vie humaine qui plie sous le poids de toutes sortes de fardeaux, à la manière du chameau, ou bien nous nous réalisons, de manière encore misérable, comme le lion. Mais nous ne sommes pas encore entrés dans l'univers de l'enfant, où il y aura la liberté vraie et totale. Nietzsche ne fait qu'annoncer cet avenir dans lequel il y a moyen d'entrer ; son prophète Zarathoustra, sur les lèvres duquel il met son message de liberté pour l'homme, se borne à prédire le surhomme.

Ce surhomme, il faut l'engendrer. Pour cela, il faut faire naître une liberté vraie au-delà de l'asservissement, « *par-delà le bien et le mal* », dit Nietzsche (c'est le titre d'un de ses livres importants). Car c'est là qu'existe la liberté. Si elle se définit par une norme différente d'elle, si elle doit obéir à quelque chose, elle n'est plus liberté, volonté de puissance et nous n'existons pas comme surhomme. C'est aussi, dans ce cadre, le monde de ce que Nietzsche appelle « l'innocence du devenir ». N'essayons pas de mettre des étiquettes sur les choses ni de juger les époques (« Ceci fut bien, cela fut mal »). « L'innocence du devenir ». Ce qui devient, ce qui naît manifeste la profusion de la vie, la liberté qui a assumé la vie. Laissons donc la vie se présenter de la manière dont elle le fait, ne lui collons pas d'abord une étiquette, ne la cataloguons pas, mais acceptons l'innocence de la vie, comme fait l'enfant.

Acceptons encore, nous dira-t-il, ce qu'il appelle « *l'éternel retour* ». C'est un élément de sa théorie qu'on peut présenter ainsi : plutôt que de concevoir l'histoire comme finalisée, allant vers un point d'aboutissement, concevons le temps comme un temps qui se déroule et peut se reproduire une infinité de fois. L'important n'est pas de marcher vers un but, mais c'est, dans le maintenant où jaillit la liberté, où elle s'affirme, de dire oui à tout. Dire oui avec une telle force que je sois capable d'accepter cette chose non pas une fois, mais dix fois, cent

fois, une infinité de fois. Qu'il s'agisse de quelque chose d'agréable ou de la souffrance et de la mort. Pouvoir dire que je laisse en moi l'élan de ma liberté adhérer à cette réalité avec toute la force qui est en elle et lui permet de la recevoir une infinité de fois.

Dans cet univers nietzschéen, il y a une dimension religieuse, celle de la *religion de Dionysos*, dans laquelle Nietzsche veut voir la vérité de l'expérience humaine. Dionysos est le dieu païen, qui est à la fois un Dieu et tous les dieux, qui embrasse toutes les facettes de la vie et ne se distingue pas de la multiplicité de celle-ci. C'est cette profondeur absolue, infinie de la liberté qui fait qu'il y a comme une dimension divine dans la profusion de la vie qui s'affirme, se répète, se reprend et, à chaque moment, se crée. Voilà la dimension religieuse que reconnaît Nietzsche. Nous voyons bien qu'elle n'ouvre pas à un univers transcendant, elle ne fait que creuser, à l'intérieur de la liberté de l'homme, la dimension absolue qui, nous le croyons aussi, y est réellement présente.

Le dernier point que je voudrais toucher est le suivant. *L'univers ainsi conçu ne marche pas vers un but déterminé*, il ne faut donc pas essayer d'en faire l'unité par rapport à des références communes et universelles. Puisqu'on a dépassé les normes du bien et du mal, il faut y affirmer ce que Nietzsche appelle un « perspectivisme » : chacun fait l'expérience de sa vie, de manière irréductible, selon la perspective qui lui est propre. Il y a donc pour chaque liberté, une manière tout à fait unique d'exister, de se réaliser. Ce perspectivisme fait qu'on ne doit pas chercher à rassembler les libertés sous une sorte de commun dénominateur, les intégrant dans un universel qui, par le fait même, surplomberait les libertés. Chaque liberté ne se réfère qu'à elle-même, elle est en dialogue avec d'autres libertés, qui composent chacune un autre univers, avec des valeurs différentes ou du moins des accents différents.

Les points de rencontre de notre monde avec l'univers nietzschéen

Aujourd'hui plus qu'à d'autres époques, *on a redécouvert la liberté* à une profondeur qui ne peut pas se mesurer seulement par rapport à des interdits ou à des préceptes. Le règne de la liberté ne se confond pas avec celui de la morale, si l'on entend par morale ce que Kierkegaard vise lorsqu'il distingue le stade éthique et le stade religieux de la vie. Le stade éthique est encore celui du devoir, de l'accomplissement de la loi ; le stade religieux, au contraire, c'est l'entrée dans l'univers de l'absolu, car il y a une profondeur absolue de la liberté, qui fait qu'elle ne peut pas se définir seulement dans son rapport aux lois, aux normes du bien et du mal.

D'autre part, nous constatons, comme Nietzsche le faisait à sa façon en parlant du nihilisme, la crise de nombreuses valeurs, ce que l'on a appelé la « *mort des absolus* ». Qu'est-ce qui n'est pas mis en cause, contesté ? Qu'est-ce qui tient encore aujourd'hui ?

En rapport avec cela, nous découvrons un *relativisme perspectiviste*, qui s'inscrit dans la ligne de Nietzsche : « Puisque tu crois cela, c'est très bien ; moi, je crois autre chose — puisque tu penses que c'est dans tel sens qu'il faut opter, c'est très bien ; moi, je pense autrement ». Pareille relativisation met en question toute possibilité d'énoncer de façon universelle quelque chose qui vaille pour l'homme comme tel. Cela fait partie de l'univers nietzschéen.

L'on entend aussi affirmer l'importance de *se libérer de toute loi*, la loi étant par nature oppressive, s'opposant à la liberté, à laquelle elle est extérieure par essence, et la liberté ne pouvant donc exister que dans la mesure où elle se défait de la loi, réagit contre elle, la met violemment en question. Par le fait même, on constate souvent dans notre monde une anarchie de la liberté, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire qu'il n'y a plus *d'archè*, d'origine, de lieu d'enfantement de la liberté. Elle se fait elle-même, elle surgit sans plus.

On constatera parfois une *perte du sens de l'histoire*. Bien sûr, nous ne sommes plus ici dans l'univers marxiste qui promeut, lui, un sens de l'histoire ; pour ceux qui se situent autrement et sont marqués par l'orientation nietzschéenne, il y a comme une perte du sens de l'histoire : ne cherchons pas à deviner où nous allons, suivons simplement au jour le jour ce qui nous est donné, sans croire que l'on peut savoir ce qui nous arrivera demain. Ceci entraîne la possibilité de perdre une certaine espérance.

Pour Nietzsche, l'espérance est celle du surhomme, mais, on le voit, elle ne se réaliserait pour lui que dans la mesure où l'homme existerait dans la capacité instantanée, ponctuelle de la liberté d'adhérer à son monde et de le créer constamment.

S'inspirant aussi de Nietzsche, même si parfois c'est un Nietzsche un peu altéré, nous découvrons une certaine *exaltation de la force*, de la puissance et donc une capacité de violence, d'affirmation de soi contre autrui.

Ne faut-il point parfois reconnaître aussi une certaine *paganisation du culte* ? Nous notons que Nietzsche veut reconnaître une certaine dimension religieuse, celle de Dionysos, ce dieu qui n'est pas autre chose que l'homme dans sa dernière profondeur. Ne peut-on dire qu'il aurait parfois une tendance à transformer la célébration du culte en une auto-célébration de l'homme par l'homme ? Ce qui devient important, alors, c'est d'exalter l'homme ; la dimension religieuse elle-même devient une dimension qui tend à s'identifier avec l'exaltation de l'homme et de l'humanité. Qu'on se rappelle toutes les réflexions suscitées par ce que l'on a appelé « la cité séculière ».

Notre manière de nous situer, comme religieux, dans pareil univers

En face de cet univers, ce qui est en question, c'est *notre vœu d'obéissance*. Car le lieu où nous avons choisi de vivre d'une certaine manière notre liberté d'homme, c'est précisément notre vœu d'obéissance. Or il consiste à vivre, selon la vocation qui nous est propre, l'attitude radicalement filiale de la liberté humaine. La liberté de l'homme consiste à exister comme fils. Dans la mesure même où l'homme accueille et vit sa dimension filiale, il existe en liberté. Nous voyons bien que c'est cela qui s'oppose radicalement et de manière pratique à l'univers nietzschéen.

Si nous regardons comment *le Christ Jésus* a vécu, nous découvrons dans l'Évangile quelqu'un qui peut, avec la même autorité, déclarer que tout lui est donné par le Père et donc que tout est à lui : « Ma parole, mon message, ma mission ne sont pas les miens. — Je suis la voie, la vérité, la vie ». Le Christ affirme que rien n'est à lui parce que tout est au Père et qu'il le reçoit du Père. Mais, dans la mesure même où il le reçoit, voici que cela lui est donné en partage et qu'il peut affirmer la pleine réalité de sa liberté, d'une liberté qu'il possède en

plénitude comme liberté reçue du Père et capable de lui répondre dans la réciprocité.

Croire ainsi à la liberté dans un dialogue filial et paternel, c'est affirmer *une autre liberté de l'homme*. De quoi s'agit-il ? De vivre notre obéissance autrement que sous le signe de la volonté faible (que Nietzsche a, dans une certaine mesure, eu raison de dénoncer). Si vivre avec une âme d'enfant consiste à rester infantile, nous ne sommes pas encore à l'âge de la vraie liberté. Encore s'agit-il de vivre l'obéissance religieuse à l'opposé de tout infantilisme, de tout étouffement, de tout écrasement de la liberté.

Pour nous, il n'y a *rien qui soit plus libérateur que de vivre l'obéissance*, rien qui doive susciter davantage notre capacité d'initiative, de recherche, de réalisation que de nous en remettre précisément à Dieu et à ceux qui nous parlent en son nom pour guider notre vie. Il y a là une croissance adulte de l'obéissance à laquelle il nous faut être attentifs.

Pour les supérieurs, exercer l'autorité comme un service signifie se mettre *au service de la recherche de la volonté de Dieu* par rapport à cette personne, à cette communauté dont nous avons en quelque sorte la charge. Il s'agit donc de ne pas faire intervenir dans une vie personnelle ou communautaire un élément qui proviendrait seulement de nous, mais de chercher comment la volonté de Dieu peut vraiment, selon la ligne d'une vocation, s'inscrire à l'intérieur d'une vie personnelle, d'une communauté.

Conclusion

Je voudrais conclure en deux temps, d'abord en attirant l'attention sur la démarche que nous avons faite, ensuite en dirigeant notre regard vers ce que Ricœur appelle la « racine commune » de ces trois maîtres du soupçon.

Nous nous sommes mis en face de ces trois penseurs et nous avons vu comment ils étaient témoins de notre univers ; nous ne les avons pas choisis, c'est Ricœur qui nous les a désignés. Et voici que *nous sommes renvoyés*, de façon cohérente, à ce qui structure précisément notre engagement religieux, les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Il y a là de quoi nous donner une foi très profonde dans ce qui est la tradition de la vie religieuse. Faire ces trois vœux plutôt que d'en faire cinq ou quatorze, comme on l'entend dire parfois, est beaucoup moins arbitraire qu'on ne le pense. En douter, c'est n'avoir rien compris à ce qui est la structure de l'homme, ni à ce qu'est l'existence humaine, ni à une certaine anthropologie chrétienne. Il me semble que, sans avoir voulu développer les choses par ce biais, nous y sommes ramenés indirectement par l'écoute de ces témoins de certaines dimensions de notre monde, qui nous renvoient par le fait même à nos trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

Il s'agirait enfin de nous tourner vers celui que Ricœur appelle la « *racine commune* » de ces trois penseurs : Feuerbach. Ce philosophe est considéré comme le point de transition entre Hegel et Marx, et donc en quelque sorte comme l'ancêtre de ce dernier. Si nous le voyons comme « racine commune » de

nos trois penseurs, c'est à la manière de Ricoeur, en découvrant comment il nous parle de l'homme et de son rapport à Dieu.

La thèse fondamentale de Feuerbach, dans *L'essence du christianisme*, est la suivante : « *Le mystère de Dieu est anthropologique.* » Ce que, jusqu'à présent, on a attribué à Dieu, tout ce qu'on a dit de lui et du christianisme, tout cela, finalement, concerne l'homme. Tout ce que vous disiez de Dieu, vous devez désormais le dire de l'homme, vous devez lui restituer ce dont vous l'aviez dépouillé pour le donner à Dieu, qui n'est rien d'autre qu'une création de l'homme. Celui-ci doit réapprendre à s'approprier ce dont il s'est ainsi désapproprié en le donnant à Dieu. C'est cela que nous retrouvons chez les maîtres du soupçon. Pour tous les trois, Dieu est une création de l'homme. L'anthropologie dont parle Feuerbach est donc une conception de l'homme fermée sur elle-même, sans ouverture sur une dimension de transcendance. L'homme véritable serait celui qui existe uniquement dans son univers, qui, dès lors, n'a pas d'ouverture à Dieu, puisque celui-ci n'est qu'une de ses créations.

Précisément c'est là que se situe *le vrai débat*, celui que nous avons découvert sous des formes diverses dans ce que nous avons dit de nos trois vœux, en opposition aux théories de ces penseurs. Le vrai débat est de *comprendre ce qu'est le vrai mystère de l'homme*, c'est de se demander s'il ne faut pas inverser l'affirmation de Feuerbach et dire que le vrai mystère de l'anthropologie, c'est la théologie. On n'a pas encore découvert l'homme, on ne sait pas ce que l'on dit quand on parle de l'homme ni ce qu'on espère pour l'homme si l'on n'a pas vu que la vraie dimension du cœur de l'homme, c'est finalement Dieu. Ce que l'homme peut posséder n'est encore rien si ce n'est pas Dieu. Ce que l'homme peut aimer n'est encore rien si ce n'est pas Dieu. Ce qu'il peut vouloir n'est encore rien si ce n'est pas Dieu.

Le débat est donc, en fin de compte, un débat entre les anthropologies. Il s'agit de *faire apparaître une anthropologie chrétienne* où l'homme découvre quelle est sa vraie dimension, sa vraie profondeur : pas seulement la profondeur absolue dont nous parlait Nietzsche, autre chose que cet absolu dont je suis moi-même la mesure, absolu qui serait donc mortel, totalement remis en cause.

Mais si cet absolu est celui de Dieu, voici que nous sommes entraînés à l'intérieur de notre espérance *dans le mystère pascal du Christ*. Ce que nous vivons dans notre histoire n'est pas autre chose que d'être entraîné avec lui dans ce mystère. La réalité de ce que nous sommes, qui doit apparaître en face de Dieu, qui déjà nous est révélée dans la lumière de Dieu et par la Parole de Dieu, c'est la réalité que le Fils nous a fait connaître en nous parlant du Père et en nous donnant son Esprit.

Il me semble que, si nous reconduisons la problématique à ce fondement, qui est celui de la question posée par Feuerbach, nous sommes amenés à découvrir en quoi réside aussi *le nœud de notre engagement religieux* (comme de celui du christianisme) : notre adhésion à Dieu dont les trois vœux de religion sont comme l'expression anthropologique diversifiée. Ce dont il est question, ce qui est en jeu dans notre engagement religieux, c'est de donner notre vie à Dieu, de croire que, dans notre vie, il y a d'abord Dieu : c'est d'avoir rencontré Dieu et d'avoir cru qu'il y avait une parole à laquelle nous étions en droit de nous fier

totalemment, à laquelle nous avons le droit de répondre en nous livrant pour partager la mort et la résurrection de Jésus.

Que telle soit notre espérance. Et que, dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre, ce monde habité par tant de questions, nous puissions essayer de rendre témoignage à l'espérance qui est en nous.

Simon Decloux, S.J.