

La dette et le don

Avant-propos

Par Marc Faessler

Une belle méditation philosophique est une chose rare et précieuse. Celle que nous offre Michel Cornu élargit notre horizon existentiel et ouvre notre pensée à l'implicite d'où nous surgissons à la vie. Elle explore les deux expériences fondatrices de la dette et du don. Elle a été prononcée en janvier dernier, lors des Journées théologiques de la Compagnie des pasteurs et des diacres de Genève dont le thème était une réflexion autour de la notion de «péché». Nous publierons les autres contributions des théologiens intervenus lors de ces Journées dans le prochain Bulletin du CPE. Mais il nous a semblé que l'originalité du regard philosophique ici présenté méritait qu'il fût envisagé pour lui-même.

En éclairant la dette telle une catégorie universelle constitutive de notre exister et en la liant à celle de don, Michel Cornu rompt d'emblée avec tout un pan de la modernité, qui voit dans l'autonomie du cogito, la souveraineté de la volonté ou l'affirmation d'une liberté créatrice, l'idéal d'une réalisation de soi émancipée — au cœur de l'être — de tout ancrage trop encombrant dans la finitude. Sa brillante analyse rejoint une distinction souvent faite entre le commencement (mis en lumière par nos connaissances) et l'origine (toujours insue d'échapper à notre maîtrise) — distinction dont la théologie se trouve elle-même éclairée, en fidélité à ses propres sources bibliques¹. «Nous ne sommes pas à notre origine, mais à notre commencement. Et ce commencement nous situe en dette d'origine» (p. 8).

Le terme «dette» prend ainsi d'emblée un sens profond qui l'arrache aux banales métaphores du quotidien : «avoir une ardoise chez quelqu'un», «être criblé de dettes», «avoir une dette d'honneur», toutes expressions qui relèvent du fait social, économique ou moral, et dépendent donc d'un endettement contracté où s'est déjà dissimulée la dette originare d'exister. Or cette dernière, à quel manque fondamental nous rattache-t-elle ? A un manque d'être ? Ou à un manque d'autre ?

¹ Voir à ce sujet notre commentaire de Genèse 1 " Le commencement et l'origine", Bulletin du CPE, No 7-8 / 1997, et notre avant-propos du No 8 / 2000.

Les célèbres analyses de Heidegger² nous ont habitués à comprendre la dette originare d'exister comme un rapport de l'humain à l'être qu'il «n'est» jamais. Car selon Heidegger l'humain, jeté au monde dans le souci, fonde sa liberté sur des projets qui — à travers ce qu'ils réalisent — dévoilent le manque de tout ce qu'ils n'accomplissent pas, nous laissant «en dette» à l'égard de l'appel qui nous convoque à être. Dans cette optique, l'exister humain n'atteste d'une dette d'origine qu'envers la dissimulation fondatrice et anonyme de l'être. En sorte que notre responsabilité est moins liée à l'antécédence d'un autre, qu'à la seule authenticité d'un soi qui ne rencontre véritablement autrui qu'ultérieurement, dans le choc des libertés agissantes. Le don est compris comme le retrait de ce qui nous donne à l'être en général. Il n'est pas ce qui me donne à la vie dans la trace d'une parole de l'autre.

Toute différente est la perspective de Michel Cornu. Elle souligne d'emblée que l'«être en dette» est une structure de dépendance asymétrique, définie par un rapport de filiation et d'altérité qui comporte, dans le champ de la parole, une antécédence de la nomination permettant l'émergence d'un sujet vivant. «Je», au lieu illocalisable de son nom, est toujours d'abord fille ou fils de... Au pli — dans l'être — de cette interdépendance des altérités, s'ouvrent les vraies dimensions d'une éthique de la finitude. Car la reconnaissance de la dette d'exister exige la présence d'autrui, son amour. La dimension antécédente du don est attestée dans le geste simple par lequel des parents donnent un nom dans la trace duquel émerge une subjectivité nouvelle. Et le désir d'être plus pleinement soi-même, reconnaît dépendre de l'amour accordé et se convertit en responsabilité à l'égard des autres. C'est donc la conscience de la dette qui ouvre l'avenir et structure la relation éthique. Le don y est compris comme la trace vive de ce qui me lie à l'autre dans le contexte de l'être en général. «La capacité de donner est encore un don reçu» (p. 14).

On lira avec profit ces suggestives analyses qui se démarquent avec sûreté des impasses d'une éthique du devoir, piégée par la culpabilité d'une dette impayable ou par la «maladie mortelle du désespoir dont on ne peut mourir» (Kierkegaard). La dette et le don creusent la sagesse d'un chemin vers l'autre, et non seulement vers l'être. C'est un chemin qui refuse un oubli de la dette où le sujet s'illusionne de son autonomie. C'est un chemin qui repousse un oubli du don où le sujet s'aliène dans les remords de la culpabilité. C'est donc un chemin qui intègre l'énigme de l'inévitable souffrance qu'implique la finitude de l'être-en-dette et qui se questionne sur l'«Autre» dont, ultimement, il se reçoit dans l'être. La question théologique est à son horizon.

² Etre et Temps § 58.

La foi biblique témoigne d'un accompagnement du Tout Autre au cœur de nos commencements violents, souffrants, en dette d'eux-mêmes, afin que nous soit révélée dans la grâce d'une parole et d'un don immérités, la fragile Origine d'une toute-faiblesse créatrice qui prend le risque d'un amour de l'autre dans la finitude où elle s'incarne. Le péché, ce qui «manque le but», serait de ne pas prendre à notre tour le risque de cette vulnérable force d'aimer qui s'endette de n'avoir jamais assez donné.

La dette et le don

par Michel Cornu

Je partirai d'un point de vue existentiel. Comme Kierkegaard, je crois qu'avant de penser, on existe et c'est parce que l'existence est problématique qu'on se met à penser. Est-ce à dire que la pensée existentielle serait une manière de se raconter, genre très à la mode dans cette époque narcissique et cela non seulement dans les talk shows télévisés, mais aussi parmi les intellectuels ? Non. Il s'agit de dégager des catégories existentielles que tout individu peut expérimenter. Des catégories donc qui, à chaque fois, sont individuelles et universelles et non simplement particulières ou générales. Parmi ces expériences existentielles, il en est qui sont à la base, au fondement de notre exister. Ce que je veux essayer de montrer, c'est que l'expérience de la dette et, simultanément, celle du don, deux expériences apparemment contradictoires, sont constitutives de notre exister qui, par là, ne peut être que paradoxal, ou, comme je le dis volontiers, dans l'entre-deux.

Si la dette et le don sont des expériences fondatrices, cela ne veut pas dire qu'elles se vivent de manière identique pour chaque individu. J'essaierai de montrer dans quelles errances l'oubli de la dette, ou au contraire le blocage sur une dette impayable peuvent nous conduire. Il en va de même pour le don : il est des dons pervers qui sont encore moyen de puissance sur l'autre. J'accorderai une importance certaine à cette partie critique de mon exposé.

Je montrerai ensuite qu'en revanche, la dette et le don bien compris nous situent dans notre situation de finitude, d'entre-deux, dans une certaine forme de tragique et qu'ils permettent l'élaboration d'une éthique de la relation. J'exemplifierai cela à partir de l'amour et de l'espérance.

Enfin, sur la pointe des pieds, mais non en catimini, je me risquerai à poser quelques questions d'ordre théologique, notamment à propos de la notion de péché qui est bien le thème général de ces journées.

Et d'abord, un tour d'horizon plus que très rapide pour essayer de montrer l'urgence de repenser la question existentielle et éthique de la dette. Reconnaître que nous sommes en dette de notre exister provoque une inévitable blessure narcissique. Or, me semble-t-il, l'effort de la modernité est effort de conquête de l'autonomie, de l'indépendance, de la négation de la dette. Et pourtant, me semble-t-il encore, nous aboutissons à une société, la nôtre, plus narcissique qu'aucune autre. Étrange non ? Quelques exemples de cet effort d'autonomie.

La révolution galiléenne. Freud a souligné que c'était la première humiliation de l'homme moderne qui découvrait qu'il n'était plus le centre de l'univers. Je pense qu'il y a plus important. Avec Galilée, on peut se passer de la théologie et de la métaphysique pour comprendre l'univers. La mathématisation du monde implique l'autonomie de la physique et, bientôt, celle des sciences en général. Humiliation peut-être, mais bien compensée par la confiance de l'homme en son pouvoir de connaissance dépouillée de dépendance à l'égard d'une métaphysique ou d'une théologie.

Un siècle auparavant, Machiavel fonde la science politique. La politique possède par elle-même et pour elle-même ses propres fins, la sécurité à l'extérieur et la cohésion à l'intérieur, ainsi que ses propres moyens, la ruse et la force. Pas besoin de la fonder, comme chez Platon ou Aristote, dans une doctrine métaphysique; pas besoin non plus de la relier à une théologie. Avec le cogito, Descartes manifeste l'autonomie de la pensée. Alors qu'il doute de tout, Descartes découvre dans l'instant de l'intuition intellectuelle que même si le monde n'existait pas, même si Dieu n'existait pas, même s'il doute qu'il doute, il pense, et donc, puisqu'il pense il est, il est un être pensant. Plus besoin d'objets de pensée, la pensée se prend elle-même comme objet de pensée, la pensée se pense. Certes, sitôt après, Descartes démontre la nécessité de prouver l'existence de Dieu pour garantir la science. Mais, sans doute, la modernité aura davantage retenu le message de l'autonomie de la pensée que celui de la preuve de l'existence de Dieu.

L'Aufklärung a pour idéal l'éducation de la pensée et du jugement, l'émancipation par la raison des divers pouvoirs sur l'homme, des diverses dépendances qui le lient. Si, avec Kant, qui accomplit l'Aufklärung, la métaphysique comme fondement de la science n'est plus possible, la morale trouve son fondement dans l'autonomie de la raison pratique. Comme l'a écrit Nathalie Sarthou-Lajus dans L'éthique de la dette, «l'autonomie de la volonté est

l'unique fondement d'une morale authentique, un impératif catégorique qui ne commande rien d'autre que cette autonomie. Le sujet moral kantien est ainsi défini par la suffisance d'une raison qui a le pouvoir de donner la loi. La raison fondatrice de la loi morale permet de faire l'économie de toute autorité extérieure»³. Il y a donc une autonomie du sujet moral qui est responsable devant la loi morale qu'il s'est lui-même donnée.

Dernière pensée que j'aimerais indiquer, celle de Nietzsche. Pour lui, l'autonomie de l'individu n'est plus fondée en une raison, mais dans l'affirmation du vouloir vivre. Dès lors, seules comptent les intensités, l'instant créateur, l'affirmation des différences. Oser dire oui à l'instant, oui à la vie, un oui tel qu'on puisse désirer l'éternel retour de toute chose, entrer dans l'amor fati, c'est développer la volonté de puissance, c'est tendre vers le surhomme qui est l'avenir de l'homme. Jérôme Porée dans son livre, *Le Mal. Homme coupable, homme souffrant*, parle de la fiction du surhomme : «Cette fiction est celle d'une liberté créatrice, autrement dit d'une liberté comprise comme l'autoaffirmation d'un individu s'efforçant, en tant qu'individu, de ne dépendre que de lui-même»⁴ «Cette capacité, écrit-il encore, comparée à la condition de l'homme simplement homme... peut donc être interprétée dans le sens d'une résurrection qui, à la différence de la résurrection chrétienne, serait résurrection de soi par soi. «Sur-résurrection» : ainsi faudrait-il peut-être appeler, après la mort de Dieu, la manière, propre au surhomme, de «se tenir soi-même par soi-même sans prendre passivement appui sur qui que ce soit d'autre»⁵.

Voici quelques points simplement évoqués non pour donner un schéma historique, mais pour indiquer une tendance que nous retrouvons fortement dans le quotidien de notre société. Je sais bien que le pointage que je vais esquisser maintenant est trop unilatéral, que la réalité est beaucoup plus dialectique, qu'il n'y a pas de mal sans bien. Si, malgré tout, je veux le présenter tel quel, c'est pour mieux mettre en évidence que l'autonomie, l'indépendance, l'autosuffisance sont des illusions mortelles. Bien sûr, il faudrait parler du rôle de la science, plus encore de la technique et de l'idéologie dévastatrice du capitalisme et aujourd'hui du néo-capitalisme. Mais ce n'est pas mon sujet ; je n'aimerais indiquer, comme en contrepoint à la pensée de l'autonomie, que quelques aspects du quotidien pour mieux faire comprendre l'urgence de retrouver le sens de la dette.

Un individualisme omniprésent règne sur notre société. Mais les individus n'ont plus rien «d'in-divis». Comme le dit Adorno, plus on parle d'individualisme, moins il y a d'individus.

³ Nathalie Sarthou-Lajus, *L'éthique de la dette*, p. 43, P.U.F., Paris, 1997 (Coll. Questions).

⁴ Jérôme Porée, *Le Mal. Homme coupable, homme souffrant*, p. 170, Armand Colin, Paris, 2000.

⁵ Ibid..

On pourrait ajouter: plus il y a de narcissisme, plus il y a de dépendance à l'image, moins il y a de liens véritables avec soi-même et avec autrui. Règne un consensus mou sur la pensée unique au service du totalitarisme économique devenu possible depuis l'agonie du politique. L'argent, le profit sont des manières de réussite. Réussite sociale ou personnelle ? On ne sait plus trop bien puisqu'il ne reste ni société ni personne, que la distinction entre privé et public s'est estompée. De ce point de vue l'affaire Clinton-Lewinski, mise en spectacle grâce aux satellites et à Internet pour les voyeurs universels que nous sommes devenus, l'a bien montré et marque, je crois, un moment historique de l'évolution, si le mot a encore sa place ici, du public et du privé. Le surhomme de Nietzsche devait prendre la place du Dieu mort. L'homme contemporain s'autocrée à l'image de Dieu, du moins de Dieu tel qu'il se le représente. Don d'ubiquité, pouvoir de tromper les fuseaux horaires, capacité de destruction de la terre entière par fission de l'atome, bientôt, nouvelle possibilité envisageable (déjà, on fait des progrès) par les transformations climatiques. L'homme se fabrique lui-même, se remodèle, s'invente des sosies, maîtrise la procréation, la création, et bientôt, pense-t-il, la mort. Autonomie quasi totale, apparemment. Tout cela pourtant ne va pas sans certains dégâts, sans certaines angoisses. Si bien que l'homme qui maîtrise tout, doit aujourd'hui, selon l'expression de Morin ou de Serres, maîtriser la maîtrise. Mais maîtriser la maîtrise, c'est encore rester dans la maîtrise, le contrôle. C'est en tout cas se rendre incapable de gratitude, incapable de don, de sens et d'espérance. Or si ces valeurs ne sont pas vitales au sens de la vie pour la vie, elle sont ce qui confère son humanité à l'homme. La réactualisation de telles valeurs suppose le non-oubli de la dette.

Nous ne sommes pas à notre origine, mais à notre commencement. Et ce commencement nous situe en dette d'origine. La dette n'est donc pas qu'un fait social, ce que je dois à la société, ou économique, ce qui participe des lois de l'échange; elle n'est même pas qu'un fait moral. La dette est une réalité ontologique qui me situe comme un sujet en dépendance. Elle est la situation première qui définit mon rapport à l'altérité. Ce n'est pas moi qui peux m'autoproclamer fille de... fils de... Je suis d'abord nommé. La dette n'est pas un accident historique, mais bien à mon origine, comme une origine où, encore une fois, je ne suis pas. «La dette révèle ainsi, à l'origine, un rapport asymétrique, une structure de dépendance qui permet l'émergence de la subjectivité»⁶. La dette est antérieure, par conséquent, à la culpabilité morale qui est consécutive à une faute ; elle est antérieure enfin au devoir qui

⁶ N. Sarthou-Lajus, op. cit., p. 42.

m'enjoint de ne pas commettre de faute. Reconnaître un endettement originaire conduit à une éthique de la finitude, où le sujet est toujours en dépendance et où il ne saurait se donner l'autonomie morale. Une éthique de la finitude est autre donc qu'une éthique du devoir comme manifestation de l'autonomie de la raison.

Si la dette est une donnée première qui me constitue comme sujet mais comme sujet dépendant, situé dans la finitude, l'attitude que j'adopte face à cette dette peut varier et, du coup, l'éthique élaborée à partir de cette attitude.

On peut vouloir nier la dette, ou croire pouvoir la surmonter parce qu'elle ne serait qu'un accident historique. Pour Platon, l'âme est éternelle, incréée. C'est parce qu'elle a commis la faute qu'elle est tombée dans un corps où elle se sent comme dans une prison. Le philosophe, qui apprend à se détacher du sensible pour contempler les Idées, verra son âme, à la mort, rejoindre le monde des Idées, monde éternel, immuable. Platon, d'ailleurs, ne parlerait pas de dette qui implique immédiatement une relation à l'altérité, mais de faute. Nous sommes donc dans une autre vision. Dans toute une recherche plus ou moins sérieuse de spiritualité, le monde occidental contemporain en quête d'âme qu'il veut importer de préférence d'extrême orient, en reste à une vision fusionnelle. Le souci tout égocentrique de salut, le refus du tragique de «l'ex-ister» au nom d'une unité fondatrice, le mal comme accident sont des éléments de croyance bien présents.

Toute une tradition de ce que Heidegger appelle l'onto-théologie nie aussi ce caractère ontologique de la dette primordiale. C'est le but de la théodicée qui trouve avec Leibniz notamment, puis Hegel, une de ses expressions les plus achevées. Dieu a créé le meilleur des mondes possibles, dans lequel les disharmonies particulières participent à l'harmonie du tout. Il en va de même pour l'individu chez qui, normalement, la santé excède la maladie et où la douleur permet de connaître l'importance de la santé. Le positif l'emporte sur le négatif, si bien que, pour Leibniz, la plupart des hommes reprendraient la même vie si on le leur proposait au soir de celle-ci. Ici, la dette ne joue pas de rôle primordial puisqu'il y a une harmonie préétablie. On ne parle d'ailleurs pas de dette, mais du mal au service du bien.

On peut tenter de nier la dette en voulant être à sa propre origine. C'est un des sens, me semble-t-il, du mythe d'Œdipe. En tuant son père, et donc la filiation, en épousant sa mère, en couchant avec elle, c'est comme si Œdipe s'autogendrait, supprimait la dette. Il faudrait voir, mais je ne fais qu'indiquer la question, si dans les diverses tentatives de création d'espèces génétiquement modifiées, si dans la recherche du clonage, des diverses formes de fécondation artificielle, il n'y a pas, symboliquement, volonté de ne devoir la vie qu'à soi-même. Sans passer par la science et les moyens techniques, c'est bien ce que vise Nietzsche avec la

création du Surhomme : pouvoir se porter garant de soi, se dire oui à soi-même, en dehors de tout sentiment de culpabilité. Ne devoir rien à personne, être purement affirmatif et créateur de valeurs par delà le bien et le mal. On voit bien que dans de telles pensées, il n'y a pas de place pour la dette puisqu'il y a autoaffirmation.

Croire que l'homme est pure innocence, que la culpabilité n'est que ressentiment, croire cela ne conduit-il pas à l'oubli du temps, à l'exclusion absolue du négatif de la vie ? A refuser la finitude qui implique à la fois le bien et le mal ? Mais dans un tel monde, rien ne vient du passé, rien n'est là pour rappeler à l'homme qu'il a été, et qu'il a commis des actions. Il n'y a plus de fautes, seulement des erreurs, mal agir, c'est mal calculer. Mais quel point de repère humain reste-t-il alors ? Pour Eichmann, la solution finale a été une erreur, mais non un crime. Parlant du monde totalitaire, Jérôme Porée écrit : «L'expansion illimitée du mal totalitaire va de pair avec sa réduction à un point qui ne laisse subsister, du devenir même des personnes, qu'un temps sans continuité ni direction. La destruction des liens qui unissent les hommes entre eux est simultanément celle du lien qui unit chacun à lui-même»⁷. Question encore : ne retrouve-t-on pas déjà certains points de cette description du totalitarisme, dans l'économisme actuel, ce que j'appelle, peut-être avec trop d'audace dans le vocabulaire, le totalitarisme économique ?

A l'inverse de l'oubli ou de la négation de la dette, on peut rester prisonnier d'une dette impayable qui enferme l'individu dans une culpabilité destructrice. Le sentiment d'une dette qui me donne d'être et en même temps me rappelle sans cesse que j'ai usurpé mon droit d'exister ne peut conduire qu'à un sentiment morbide de culpabilité. Non pas le sentiment moral de culpabilité face à une faute précise que j'aurais commise, mais le sentiment de culpabilité du fait même d'exister. C'est l'exister qui est coupable en soi. Alors la culpabilité se constitue en dehors de toute quête objective, et tout désir, dans la mesure où il émane d'un sujet qui n'a pas droit à la vie, ne peut être que mauvais, coupable. Le désir qui, par essence est lié à la vie, à l'éros, devient désir qui se tourne contre la vie. L'homme malade de lui-même, comme dit Nietzsche. Mais le désir qui se tourne contre la vie reste un désir. Désir de ne pas désirer. Le débiteur d'une dette impayable se sent destiné à une punition éternelle et à une souffrance dénuée de sens. Sentiment d'absurde total : le voilà en dette impayable pour cette existence qu'il n'a pas même demandée et qui n'est là que pour lui rappeler que jamais il n'y aura droit et qu'elle le condamne du fait même qu'il existe. D'où le déchirement du sujet divisé en lui-même; isolé des autres et isolé en lui-même. On pense à ce mot de Kafka dans

⁷ J. Porée, op. cit., p. 100.

ses conversations avec Janouch et que je rapporte de mémoire. Janouch demande à Kafka s'il se sent vraiment seul. Kafka acquiesce. «Seul comme Kaspar Hauser ?», demande Janouch. Kafka sourit et répond: «Non. Seul comme Franz Kafka». Nathalie Sarthou-Lajus écrit : «L'homme aux prises avec le sentiment de culpabilité est à lui-même son propre théâtre de la cruauté, à la fois juge et victime. La condamnation d'une part de soi-même introduit une rupture au sein de la subjectivité et une menace d'éclatement de l'identité»⁸. Présent émietté, passé qui n'en finit pas de peser et d'interdire tout projet, comment alors l'avenir serait-il possible ? L'homme est en faillite de lui-même. Pris dans la souffrance indicible d'une telle culpabilité, il ne peut ni avancer, ni reculer. Nulle autre perspective que la perpétuation d'un présent qui n'existe pas, ou plutôt dont la souffrance est la texture. «Le Seigneur a fermé de toutes parts le sentier que je suivais et je ne peux plus passer», dit Job (19,8). La mort apparaît alors comme la dernière possibilité. Possibilité qui tarde à se réaliser. La terreur de vivre est supérieure à l'angoisse de mourir. Ce qui est terrifiant ce n'est pas tant le néant que l'éternité, l'impossibilité d'en finir avec la vie, qui va nous poursuivre jusqu'après la mort. C'est ce que Kierkegaard montre en parlant du désespoir comme de la maladie mortelle et de la maladie dont on ne peut mourir.

Entre l'oubli de la dette — qui, dans l'ingratitude, abolit abstraitement le passé, rendant impossible la sortie du présent, la relation structurée avec l'autre — et le sentiment d'une dette impayable, enfermement dans le désespoir, il y a place pour une conscience de la dette qui ouvre l'avenir et structure la relation. C'est ce que je vais montrer maintenant. Ni indépendance, au sens où le sujet croit ne rien devoir qu'à lui-même, ni dépendance aliénante où le sujet est brisé dans son besoin de reconnaissance, mais interdépendance qui permet une éthique de la finitude, c'est-à-dire une éthique qui situe l'homme en sa réalité existentielle.

Que je ne suis pas l'auteur de mon existence, il n'est pas besoin d'argumenter bien longtemps pour le saisir. C'est même cette prise de conscience progressive qui permettra à l'enfant de comprendre qu'il est un «je». Je suis en dette d'autrui, de l'Autre, du Tout Autre, en mon origine, en mon devenir et en ma fin: ce sont les successeurs, les descendants qui enterrent les morts (est-ce bien glorieux de leur laisser une telle tâche ? Mais comment l'éviter ? Espérons qu'un robot prendra bientôt la «relève», comme l'on dit). Au fondement même de ma subjectivité est l'exigence de la présence d'autrui: voilà le fondement éthique de la dette. Il n'y a pas là une nécessaire culpabilité, mais la reconnaissance que je suis débiteur, ce qui met en

⁸ N. Sarthou-Lajus, op. cit., p. 109.

mouvement le désir d'aller vers autrui. Se reconnaître débiteur, c'est avouer son incomplétude. J'ai besoin de l'autre qui pourtant ne peut combler cette incomplétude, ni prendre ma place, place pourtant que je ne pourrais pas occuper sans lui. Il y a là une tension, voire une contradiction. Ceci est évident dans le phénomène de la filiation où je dois la vie à mes parents, où je suis bien eux quelque part, et où pourtant je ne deviens moi qu'en me séparant d'eux: j'ai un nom propre, j'ai été nommé, ce n'est pas moi qui me suis auto-nommé, mais en même temps, on m'a donné un nom qui ne sera qu'à moi et qui me permettra d'être moi. «Tu es celui que je nomme Aliocha». Aliocha Dimitrievitch, j'aime cette tradition russe d'indiquer le patronyme, ce qui marque bien et la filiation et l'unicité de la personne. C'est ce geste de don qui transforme la position contradictoire en position paradoxale : c'est parce que je suis en dette que j'ai besoin d'être aimé, et non l'inverse. Le sens de la dette ne se joue pas à l'intérieur du seul rapport d'échange, de débiteur à créancier, il se joue au niveau du don. Une dette impayable ne peut être que remise: c'est le sens même du don qui me fait passer de la culpabilité à la gratitude. Pour être moi, j'ai autant besoin d'entendre l'autre me dire: «Merci de m'aimer», que de pouvoir lui répondre: «Merci de ce que je peux t'aimer». C'est dire que le don, s'il ne peut jamais établir une égalité — nous serions de nouveau dans l'ordre de l'échange — doit à tout prix se garder de devenir une forme subtile de domination qui renforce chez le récipiendaire le sentiment de dette impayable.

C'est évidemment dans les relations où, tout particulièrement, on attend la gratuité du don, que la perversion du don est la plus destructrice.

Nous mentionnerons simplement le don des parents. Le père, symboliquement, donne la loi. Il la donne pour structurer l'enfant. La loi ne vaut pas pour elle-même — le croire est la perversion d'une morale individualiste — mais pour permettre la relation dans la liberté. La loi, surtout, ne vaut pas pour que celui qui est censé la donner l'utilise pour mieux asseoir sa domination. Car l'enfant ressent alors l'amour du père comme purement intéressé et il restera enfermé dans la culpabilité. C'est ce que nous montre ce texte beau, bouleversant, à méditer longuement, qu'est La lettre au père de Franz Kafka. Le père rappelle sans cesse à l'enfant ce qu'il lui doit et Franz, par là, se trouve face à une dette impayable et à un sentiment de culpabilité infini. Se commet alors la faute morale par excellence, celle d'une mise à mort symbolique : l'humiliation. Ces mots de Kafka, tirés de La lettre au père: «...on avait conservé la vie par l'effet de ta grâce et on continuait à la porter comme un présent immérité»⁹; «Je pouvais jouir de ce que tu me donnais, mais seulement dans l'humiliation,

⁹ Franz Kafka, Préparatifs de noces à la campagne, p. 217, Gallimard, Paris, 1980 pour l'édition Folio.

dans la fatigue et la faiblesse, dans la conscience de ma culpabilité. C'est pourquoi je ne pouvais te montrer de reconnaissance qu'à la manière d'un mendiant, et non par mes actes»¹⁰. On pourrait reprendre toute l'œuvre de Kafka, et notamment ce livre immense qu'est *Le procès*, à la lumière de ce point de vue.

La mère, symboliquement, donne l'amour inconditionnel, l'amour pour l'enfant lui-même en dehors même du souci de socialisation. Mais, pour prendre une image, combien souvent la génitrice donne le lait sans que la mère puisse donner le miel. Amour encombré de la dette impayée, amour intéressé, sous les allures du sacrifice, d'ailleurs. Méfiez-vous de ceux qui prétendent se sacrifier pour vous !

Ces exemples n'ont pas pour but de faire de la psychologie au rabais. L'absolu du don serait de pouvoir donner en ignorant qu'on donne, sans rien attendre, pas même que le don soit reçu. Dans le don de l'amour que nous offrons, il y a, sinon l'attente d'une récompense, ce qui nierait le don, du moins le désir, par l'amour accordé, d'être plus pleinement donné à soi-même. Le don absolu n'est pas humain. A viser cette pureté, on risque de transformer le don en devoir et d'obliger l'autre. Mais celui qui donne ne sait-il pas qu'il ne donne jamais assez ? Il n'y a que ceux qui confondent don et échange qui ont toujours assez donné. Dans ces langages éphémères qui tiennent le haut de la mode l'espace de quelques mois, voire quelques semaines, il y a deux ans on entendait fréquemment l'expression : «J'ai assez donné». Ceci dans une société où règne l'échange total réglé par les seules lois de la perte et du bénéfice et dont l'idéal suprême est le profit. Dans une société, par conséquent, où le don est impraticable. Mais à l'inverse, à trop sentir que je ne donne jamais assez, que je n'aime jamais assez, je m'enferme dans la culpabilité et transforme le don libérateur en dette impayée, en ressentiment. C'est ce que Nietzsche avait bien perçu dans une certaine morale de la charité, mot trop souvent dévoyé de son sens, morale qui n'était que morale du ressentiment. Inversement, si mon don pouvait être parfait, il serait accablant pour celui qui le reçoit. N'y a-t-il pas eu trop souvent une présentation du Christ comme se sacrifiant pour mes péchés, ou de moi comme le crucifiant par mes péchés ? Il y a de quoi laisser pantelant celui qui prend à la lettre un tel discours ; il y a dans tous les cas une manière de transformer la Bonne Nouvelle libératrice en un paganisme oppresseur. Le don est ce vers quoi on tend, mais il ne peut pas être une création volontariste. La capacité de donner est encore un don reçu. Gratitude pour le don reçu, reconnaissance pour le don donné : «merci de ce que je peux donner». Don et dette : deux faces de notre dépendance, de notre interdépendance, de l'intersubjectivité comme

¹⁰ Cité par N. Sarthou-Lajus, op. cit., p. 41.

première. Pouvoir s'ouvrir à une telle attitude, à une telle libération du souci de soi, c'est s'ouvrir à l'amour et à l'espérance. Avant de dire quelques mots de ces deux catégories existentielles, et pour mieux en faire comprendre leur sens, il est temps de tirer un certain nombre de conséquences ce que nous avons avancé jusqu'ici.

La dette n'est pas la faute, nous l'avons dit, puisque la faute est une activité par manquement, si je puis ainsi m'exprimer, alors que la dette est une passivité, par conséquent, un pâtir. Qu'est-ce à dire ? Ceci qui est fondamental: que la souffrance est première. C'est donc parce qu'il y a de la souffrance qu'il y a du mal et non l'inverse. Le mal que je commets se montre tel parce qu'il fait souffrir l'autre de même que je souffre du mal qui m'est fait, et c'est parce que je souffre que je le sens comme un mal. Or si l'on peut spéculer sur le mal — et l'histoire de la philosophie et de la théologie montre bien qu'on ne s'en est pas privé — il n'y a pas de spéculation possible sur la souffrance. Celle-ci est un pur pâtir et l'existant placé sous son poids est incapable d'en rendre raison et d'y trouver un sens. Le livre de Job est exemplaire de cela. C'est dire encore que toute théodicée est vaine, que toute tentative de justification du mal n'est que seconde et manque l'antériorité existentielle de la souffrance.

La théodicée justifiait le mal en montrant l'harmonie du tout. Dieu crée le meilleur des mondes possibles. Mais la souffrance ne permet pas une telle justification. Bien au contraire, si celui que nous nommons Dieu existe, alors la souffrance apparaît dans toute son absurdité scandaleuse. A ce niveau, l'athée semble pouvoir être plus apaisé. Mais l'athée se trompe sur le Dieu qu'il croit nier, comme se trompe celui qui croit devoir venir en aide à ce Dieu pour le justifier. Qu'est-ce à dire encore, sinon que la souffrance rend vaine toute spéculation justificatrice ou accusatrice. Elle nous renvoie à l'amour ou au nihilisme, à la foi ou au désespoir, à la révolte et à l'espérance.

Il y a bien un tragique de l'existence humaine qui rend dérisoire toute éthique triomphaliste. Il faut passer par l'épreuve du désespoir de pouvoir se justifier ou de vouloir justifier la divinité, pour appréhender notre condition humaine. Mais s'il faut passer par ce désespoir, la condition tragique de l'existant ne signifie pas condition désespérée. Le désespoir est fermeture sur une culpabilité sans fin. Le tragique est prise de conscience de la finitude, d'une contradiction de la réalité humaine : une dette au commencement de notre exister et en même temps un don sans lequel il y a impossibilité d'exister, de devenir. Conflit inévitable puisque sans dette il n'y aurait pas de don et que sans le don on ne serait pas dans l'envers de la dette impayable, mais dans l'échange biologique, le troc, les balances économiques. La souffrance est gratuite, dans le sens où elle est injustifiable. Mais peut-être a-t-elle un sens. Je cite Porée : «'souffrir pour

comprendre”, dit le chœur tragique dans le célèbre vers 177 de *L'Agamemnon* d'Eschyle. Mais comprendre quoi ? Une seule chose peut-être : que la seule sagesse est d'aller à l'Autre. Cette sagesse repose sur l'aveu par l'individu de son insuffisance.»¹¹ Seul l'amour peut répondre à notre insuffisance, seul l'amour gratuit peut répondre à la gratuité de la souffrance. La finitude de l'homme, son inévitable dépendance et en même temps sa capacité à un attachement amoureux et libérateur, font que l'amour sera toujours un mélange de désir et de don. Sans don, il n'y aurait pas d'amour. Mais le don pur de soi risque bien d'être aliénant et pour soi et pour l'autre.

C'est à partir des fondements anthropologiques de la dette et du don qu'il peut y avoir un sens à mettre en dialectique éros et agapé, au lieu de les opposer de manière dualiste. L'éros est le désir lié à la vie, à son manque et à la conscience de ce manque. Manque inhérent à notre finitude. Hegel a une phrase définitive sur ce point : le désir de l'autre est le désir que l'autre me désire. Si autrui m'est nécessaire pour devenir un sujet, c'est bien parce que je ne suis moi que lorsque je suis reconnu. Mais le désir n'est pas le tout de l'amour qui n'est pas l'amour sans le don ; l'amour est tout autant oblatif que désirant. Sans le don, l'existence n'est qu'un échange biologique, une économie des besoins, un devenir vers le néant ou un éternel recommencement de l'absurde. Faire l'expérience existentielle du don, c'est découvrir la remise de la dette. Si l'amour n'existe que dans cette tension du désir et du don, il est nécessaire qu'éros se spiritualise et que l'esprit s'incarne, devienne chair. L'existant peut alors se rencontrer dans sa finitude. Dans sa souffrance aussi, car l'amour ne supprime pas le tragique, il lui donne un autre sens. Le rapport amoureux, dans la compassion comme dans l'extase, ne peut être pleine présence : le désir est toujours en excès de ce qui est désiré sinon il cesserait d'être désir, et le don est toujours en deçà de ce que l'on voudrait donner ou recevoir. L'autre aimé, avant même la mort, dès le début de la relation, est, quelque part, toujours déjà perdu. Dans *Fragments d'un discours amoureux*, Roland Barthes écrit : «Le sujet amoureux, au gré de telle ou telle contingence, se sent emporté par la peur d'un danger, d'une blessure, d'un abandon, d'un revirement-sentiment qu'il exprime sous le nom d'angoisse (...) elle est la crainte d'un deuil qui a déjà eu lieu, dès l'origine de l'amour, dès le moment où j'ai été ravi. Il faudrait que quelqu'un puisse me dire : Ne soyez plus angoissé, vous l'avez déjà perdu(e)»¹². Je cite encore ce passage de *L'éthique de la dette* : «La certitude douloureuse pour le sujet qu'il n'est pas tout pour l'autre l'oblige à reconnaître que l'autre ne peut pas non

¹¹ J. Porée, op. cit., p. 172.

¹² Cité par N. Sarthou-Lajus, op. cit., p. 68.

plus être tout pour lui, qu'il ne détient pas les clés de son existence»¹³. La séparation au sein de l'interdépendance, au sein de la relation, rappelle au sujet sa finitude infranchissable. Et c'est là une des souffrances de l'amour. Mais c'est aussi dans la souffrance endurée que peut advenir l'espérance.

L'oubli de la dette rend impossible la gratitude. La prise de conscience de sa propre finitude ne provoque pas qu'une blessure narcissique, elle permet aussi de se réjouir de la présence de l'autre qui nous est donnée et qui rend possible de vivre. La gratitude ouvre à un amour où je ne ressens pas que la faille. Elle me permet de passer d'un amour passion, au sens premier du mot passion, à un amour qui reconnaît les dons réels, ceux qui me font exister. L'ingratitude est croyance que je ne suis redevable qu'à moi-même, que mon présent ne doit rien au passé et qu'il peut s'inventer à partir de rien. Mais ne pas voir que mon présent n'est tel que parce qu'il y a un passé qui l'a fécondé par tout ce que j'ai reçu et par tous ceux qui m'ont reçu, ne voir que mon présent à moi, c'est non seulement oublier le passé, mais se priver de l'avenir possible, espéré.

S'ouvrir à l'avenir, ce n'est pas uniquement extrapoler le présent, ce n'est pas seulement faire des projets, attitude où je garde encore la maîtrise, où je veux, du moins, façonner l'avenir à mon image du présent. S'ouvrir à l'avenir, c'est s'ouvrir à l'attente. Porée définit ainsi cette attitude: «Elle suppose que quelque chose d'un avenir survive dans notre personne à notre incapacité à nous porter nous-mêmes en avant de nous-mêmes»¹⁴. L'attente est signe d'endurance et l'endurance est à la fois refus de se résigner au pâtre et révolte aussi contre un présent intenable. Mais en même temps que révolte, l'endurance est espérance, sinon on n'endurerait pas le présent. Comme il y a une dialectique de la dette et du don, il y a une dialectique de la révolte et de l'endurance, du désespoir et de l'espérance. Qui fait des projets, espère en ses forces, ses capacités, sa «bonne étoile», que sais-je. L'espérance ne peut naître que lorsqu'on a désespéré de tout. Je cite encore Porée : «Forme d'un avenir éloigné de tout futur empiriquement réalisable, il est essentiel à l'espérance de ne pas savoir de quoi demain sera fait; elle est comme une prière adressée à un Dieu dont nous ignorerions s'il existe et dont nous ignorerions même, à la limite, que nous le prions»¹⁵.

L'amour tout comme l'espérance sont des signes que la mort n'est pas l'unique sens de la vie. Je cite une dernière fois un passage du livre de Porée, parce que je trouve ce passage fort beau et parfaitement adéquat pour conclure sur ce par où j'ai commencé, la dette et le don, et pour

¹³ Op. cit., p. 68.

¹⁴ J. Porée, op. cit., p. 166.

¹⁵ J. Porée, op. cit., p. 165.

ouvrir les quelques questions théologiques que j'aimerais poser. «Amour ou espérance, c'est la même destitution, c'est la même exposition passive à ce qui advient – c'est la même attente. Dans les deux cas, autrement dit, ce n'est pas nous qui allons vers l'avenir mais l'avenir qui vient à nous. Nous restons passibles dans l'attente d'un possible auquel nous sommes intérieurement ouverts mais dont la projection et la réalisation ne dépendent pas de nous»¹⁶.

Comme annoncé, j'en viens pour finir, à quelques questions d'ordre théologique.

J'en suis resté à une dimension philosophique. Si l'on peut parler de la dette comme d'une catégorie existentielle universelle, le traitement éthique que j'en ai fait est lui, bien sûr, marqué par notre culture judéo-chrétienne et tout ce qu'elle apporte de spécifique à l'humain et que le chrétien saisit dans la foi. Mais je ne veux pas maintenant me livrer à un jeu de correspondances du genre: mais cela, c'est ce que dit la théologie, vous n'inventez rien — ça, je le sais ! — simplement, elle le dit mieux ou plus simplement, que sais-je encore. Ce que j'aimerais, au contraire, à partir de cette position philosophique, c'est poser quelques questions aux théologiens, me demandant si cette manière d'aborder la dette et le don permettrait de reprendre certaines formulations de la dogmatique et de les infléchir différemment.

Ce qui me paraît fondamental, c'est cette idée, cette expérience existentielle aussi, que ce qui est premier n'est pas la faute, n'est pas le mal, mais la souffrance. Le péché, Kierkegaard l'a bien montré, n'a rien à faire avec la faute morale. Le péché est devant Dieu, dit-il. Mais, si ce qui était devant Dieu était d'abord la souffrance de la dette ? La souffrance rend impossible la spéculation, là où le mal aiguise cette dernière. Ne plus chercher à justifier le mal par une théodicée quelconque. Arrêter d'idolâtrer celui que nous nommons Dieu en l'identifiant au Bien pour sortir du faux dilemme qui a fait les choux gras d'une part importante de la spéculation métaphysique et théologique, de la gnose aussi, à savoir : si Dieu n'a pas empêché la chute de l'homme, c'est qu'il n'est pas tout puissant et s'il l'a permise, c'est qu'il n'est pas tout bon. Justifier Dieu, c'est encore refuser la dette et en rester à l'idolâtrie du moi qui façonne un Dieu. A l'inverse, conclure de ce dilemme que Dieu n'existe pas, c'est encore se tromper de porte puisque cet «a-théisme» n'est justement pas la privation du Dieu que nous ne pouvons nommer, mais du Dieu qu'on s'était construit.

La dette et la souffrance interdisent un discours sur Dieu et libèrent un discours de Dieu (le génitif étant subjectif et objectif). L'idée de péché et de rédemption sont produites par une

¹⁶ J. Porée, op.cit., p. 167.

expérience antérieure à une forme particulière du mal et qui est fondamentale à la condition humaine.

La dette et le don interdisent de faire de l'amour une valeur morale que je pourrais instaurer et développer par moi-même et mon bon vouloir. L'amour et l'espérance induisent une éthique — et non l'inverse — et cette éthique ne porte pas tellement sur l'interdit que sur une injonction, celle que le starets Zosime donne à Aliocha Dimitrievitch Karamazov et à ceux qui assistent à ses derniers moments : «Aime inlassablement, insatiablement, tout et tous». Je ne peux aimer que parce que le don de la remise de ma dette m'a été accordé; l'amour n'est plus alors une vertu, même théologique. Alors sont évités, et l'illusoire innocence qui conduit finalement à ce que Hannah Arendt appelle la banalité du mal, et la culpabilité infinie qui conduit au nihilisme et à la mort, et une morale de la propre justice qui permet, ce n'est qu'un exemple mais il est particulièrement choquant à mes yeux, à un certain fondamentalisme religieux (et le fondamentalisme chrétien n'a pas le monopole) de coexister en toute bonne conscience avec les formes totalement aliénantes pour l'humain d'un capitalisme barbare. Dans la reconnaissance de la dette et du don, prend tout son sens le «Tu aimeras ton prochain comme toi-même et ton Dieu de tout ton cœur et de toute ta force.»

© Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Octobre 2003