

La dette et le don

Deuxième partie

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 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»¹; «Je pouvais jouir de ce que tu me donnais, mais seulement dans l'humiliation, 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»². 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.

¹ Franz Kafka, Préparatifs de noces à la campagne, p. 217, Gallimard, Paris, 1980 pour l'éd. Folio.

² Cité par N. Sarthou-Lajus, op. cit., p. 41.

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 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.»³ 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

³ J. Porée, op. cit., p. 172.

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)»⁴. 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 plus être tout pour lui, qu'il ne détient pas les clés de son existence»⁵. 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»⁶. L'attente est signe d'endurance et l'endurance est à la fois refus de se résigner au pâtre et révolte aussi contre un

⁴ Cité par N. Sarthou-Lajus, op. cit., p. 68.

⁵ Op. cit., p. 68.

⁶ J. Porée, op. cit., p. 166.

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»⁷.

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 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»⁸.

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

⁷ J. Porée, op. cit., p. 165.

⁸ J. Porée, op.cit., p. 167.

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 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.»