

L'Incarnation, le Don, la Transmission

Par Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

4 juin 2011

La Bonne Nouvelle est un récit

Évangile veut dire Bonne Nouvelle. Celle-ci nous est transmise par les récits de quatre témoins qui suivirent Celui qui, pour eux, fut le Messie, l'Annoncé qui devait venir. Du Christ lui-même, nous n'avons pas une seule parole dont on pourrait affirmer qu'il l'a effectivement prononcée. Les quatre Évangélistes sont chacun plus sensible à tel ou tel aspect du message existentiel que leur maître leur a laissé. Jean n'est pas Matthieu. Qu'on lise les textes. Si cela ne devait pas suffire pour être convaincu, qu'on se rappelle, par exemple, le film *l'Évangile selon saint Matthieu* du catholique romain Pasolini, et qu'on reprenne les propos que l'orthodoxe slavophile, Dostoïevski, prête au starets Zosime.

Aucun des quatre témoins, contrairement à l'onto-théologie - cette tradition occidentale d'une théologie qui cherche en la philosophie, celle de Platon et d'Aristote notamment, un fondement ontologico-rationnel - ne nous délivre un discours, encore moins une théorie. Ils racontent. Leurs dires s'organisent en récits. Ces récits ne constituent pas des mythes qui seraient là comme fondement d'une société la reliant à ce qui la dépasse ; pas davantage des mythes, source de spéculations philosophiques. Chaque fois, leurs récits s'adressent à des personnes précises. La foule elle-même est personnalisée : la femme qui touche le manteau de Jésus ; le nombre exact de pains en fonction du nombre de personnes dans le miracle de la multiplication des pains. Il ne s'agit jamais d'une masse que l'on manipulerait, que l'on ferait marcher derrière un étendard quelconque.

Il ne s'agit jamais non plus de la communication d'une vérité conclusive, d'un savoir discursivement élaboré ; pas davantage d'un impératif moral auquel il faudrait se soumettre ; encore moins d'une loi sociétale. Il s'agit d'un témoignage. Le témoignage, en effet, est le médium d'une expérience existentielle. Comment transmettre ce qui n'est pas plus de l'ordre d'une vérité démontrable, que d'une loi morale, d'un règlement social, d'un programme politique, sinon par le témoignage qui engage celui qui transmet un événement qu'il a vécu et une parole en laquelle il croit ?

Le témoignage est transmission d'un récit existentiel

Le témoignage est attestation subjective d'un événement, c'est-à-dire d'un fait qui vient rompre la linéarité, la continuité du temps. L'événement dont parlent les quatre Évangélistes est de nature à nous sortir du futur déjà inscrit dans notre passé et dans notre présent pour nous ouvrir à un possible "à-venir". Un événement qui en appelle à notre liberté. A l'espérance donc.

La parole du témoin fait nécessairement appel à l'intériorité

Le témoignage implique qu'on ne peut pas conclure sur une preuve démontrable. Il n'a rien de commun avec la "vérité-connaissance". Les propos du témoin ne sont pas davantage de l'ordre de la représentation, mais de la manifestation : de ce que le témoin, au-delà de la perception et des sensations, reconnaît comme sien en son intériorité. Le témoin parle à la première personne. Il s'adresse, nous l'avons déjà indiqué, à des personnes précises. Bien plus qu'au registre de l'écrit, du livre, les dires des Évangélistes appartiennent à l'ordre de la parole, du verbe, du Logos, tel qu'entendu dans le prologue de Jean.

Le témoignage ne peut donc être que d'une personne qui "s'en-gage" elle-même. Avant de pouvoir en témoigner, le témoin a intériorisé ce dont il témoignera. En ce lieu, se trouve un paradoxe du témoignage : il n'a de valeur de témoignage que parce qu'il est parole habitée d'intériorité ; mais, en même temps, l'intériorité, à se laisser dire, se détruit comme intériorité, elle passe à l'extériorité. On a reconnu là un problème qui a accompagné toute la réflexion de Kierkegaard, qui procédera par communication indirecte. Le témoignage trouve sa véracité propre en tant qu'adresse, et non dans une volonté de démonstration, de pression exercée sur autrui. Le témoignage, parce qu'il engage l'intime, doit accepter de ne pas être reçu, de ne pas être cru.

Pour autant qu'il fait appel à l'intime, à ce qui est le plus intérieur donc, le témoignage n'a rien à voir avec les distinctions du privé et du public. Le privé peut s'adresser de manière impersonnelle à un public : ainsi, par exemple, du journal, maladroitement qualifié d'intime. Comme expression de l'intime, expression de ce qui est "expérimenté" au-delà de ce dont peuvent rendre compte les sciences dites humaines, il ne peut être, par son attestation même, "qu'inter-pellation" d'une autre personne en son intime même. Encore une fois, c'est le paradoxe de l'intime qui doit se manifester pour être reconnu comme intime, mais qui ne doit pas se représenter pour ne pas se perdre.

Pas d'intime sans secret

Précisons tout d'abord une distinction que nous faisons à la suite de Derrida entre le caché et le secret.

Le caché peut toujours être découvert : que ce soit la cassette d'Harpagon ou la lettre volée. Ou encore, ce que l'on appelle à tort les secrets de famille. Le caché a encore rapport avec le savoir et le non-savoir : nécessairement, une personne au moins sait, ou bien a su, où est la cachette, que celle-ci soit intérieure à la personne ou bien dans un quelconque lieu géographique, peu importe. Le secret, lui, reste secret à moi-même.¹ Il est l'autre en moi, inatteignable dans sa totalité : ce serait comme croire qu'à la fin d'une analyse, on a dévoilé l'inconscient lui-même. Il ne peut s'agir que d'un leurre. Mais c'est tout autant un leurre de croire que la pensée réflexive nous permet de nous connaître. Le « connais-toi toi-même » reste abstrait, en tant justement que connaissance. Le témoignage comprend une part d'indicible : raison pour laquelle on ne peut répéter tel quel un témoignage ; il faut se l'approprier dans son intériorité, donc lui laisser sa part de secret. Le récit qu'un saint Augustin ou un Pascal nous font de leurs conversions nous rend-il transparente l'intériorité de leurs auteurs, ou est-il invité, par le témoignage même, à nous mettre en chemin nous-mêmes ?

¹ Le secret « ... Ne se dissimule pas. Hétérogène au caché, à l'obscur, au nocturne, à l'invisible, au dissimulable, voire au non-manifeste en général, il n'est pas dévoilable. Il reste inviolable ou derrière un voile absolu. Simplement il excède le jeu du voilement-dévoilement, dissimulation-révélation, nuit-jour, oubli-anamnèse, terre-ciel, etc. Il n'appartient donc pas à la vérité. » Jacques Derrida, *Passions*, Galilée, Paris, 1993.

Le témoignage, dans la mesure même où il comprend une part de secret lié à l'intériorité, ne peut être reçu que si on lui accorde crédit. Il ne peut être crédible que dans la confiance qui lui est accordée.

Parce qu'il n'élimine pas la part du secret qui ne peut se dire, "qui voudrait se dire mais ne peut pas se dire", comme l'exprime Benjamin, le témoignage ne pourra jamais produire une conviction : ou alors, c'est que, détruisant l'intériorité, il n'est plus témoignage, mais déjà idéologie ou démonstration objective d'une "vérité". Le sens que porte en lui-même le témoignage n'advient à son accomplissement que s'il est repris existentiellement par celui à qui il s'adresse.

La paradoxale transmission de l'intériorité

Nous sommes ici devant un paradoxe, déjà rencontré lorsque nous constatons, avec Kierkegaard, que l'intériorité, à se dire directement, se perd comme intériorité, mais qu'à ne pas se dire, elle reste totalement non repérable. Il y a une différence entre croyance et confiance (foi), attestation et savoir, témoignage et conviction. Mais le témoignage ne peut rester un simple cri, sans se réduire à une seule émotion, et donc sans manquer ainsi l'intériorité. Dès qu'il est pensé – or, il ne saurait y avoir de témoignage sans pensée –, dès qu'il se dit – et la pensée n'aboutit en tant que telle que par son dire –, il tombe dans l'énonciation. C'est en se disant qu'il s'incarne, qu'il devient conscient de lui-même. Quelle différence alors d'avec la conviction? Pour prendre une image, la conviction serait comme une carte de géographie permettant d'arpenter le territoire. L'erreur consiste à confondre la carte avec le territoire.² Le témoignage ne reste témoignage que dans l'ordre du dire, alors que la conviction est de l'ordre du dit. Raison pour laquelle le témoignage doit sans cesse être repris, existentiellement réactualisé par le dire.³

C'est dire que la Bonne Nouvelle n'est pas donnée une fois pour toutes dans une histoire passée. Elle n'est Bonne Nouvelle que parce qu'à travers l'histoire et jusqu'à nos jours, des témoins ont accordé leur confiance à ce que d'autres témoins leur confiaient. Raison pour laquelle, il me paraît vain de disputer de la vérité ou non, de la supériorité ou non, de la Bonne Nouvelle.

Les récits de la Bonne Nouvelle : une annonce révolutionnaire

Or, ce dont témoignent les récits des Évangiles est pur scandale : que Celui que nous nommons "Dieu" renonce à sa déité pour se faire homme. Il vaut la peine de s'arrêter sur ce qu'implique un tel événement, et sur le bouleversement total qu'il produit.

Disons brièvement⁴ ici que toutes les religions, jusqu'à la Bonne Nouvelle, sont construites sur la dualité du sacré - le mis à part - et du profane - le quotidien. Le sacré, par le sacrifice notamment, tente de se concilier les faveurs des divinités. Par la transgression, il interrompt la linéarité du quotidien, manifestant par là que l'homme ne se réduit pas à *l'homo faber* et que, pour reprendre une expression de Horkheimer et d'Adorno, la raison instrumentale, la raison technicienne et marchande ne constitue pas le tout de l'homme. Celui-ci est à la recherche de sens, et découvre que le réel ne se réduit pas à des problèmes qu'il pourrait résoudre, mais qu'il y a du mystère sans réponse purement rationnelle. Le Grand Sujet, expression de Dany-Robert Dufour dans *La cité perverse*, livre décrivant les mécanismes dévoyant le

² Je suis redevable de cette image à mon ami Jean-François Habermacher.

³ Nous distinguons plus loin répétition et reprise. Nous pourrions dire que la conviction est répétition du dit, alors que le témoignage est reprise du dire.

⁴ Nous avons développé ce point dans un article, *y a-t-il un avenir pour l'homme ?*, qu'on peut trouver sur le site "www.contrepointphilosophique.ch".

fonctionnement de la Cité, est le sujet sur lequel se règle la société qui, faut-il le rappeler, est, jusqu'à la Bonne Nouvelle, structurée par un totalitarisme religieux. De la *physis* des Grecs, aux monothéismes compris dans une perspective religieuse, en passant par l'Etat républicain, le prolétariat des pays dits socialistes, le Grand Sujet joue son rôle de garant symbolique de l'ordre social et politique.

Or, si Dieu renonce à sa divinité, s'il se fait homme pour rejoindre lui-même l'homme et libérer en lui la part de divin, le sacré perd son sens, puisqu'il était lié au mouvement inverse : celui de l'homme s'efforçant de rejoindre la divinité. Serait-il exagéré de dire que toutes les sociétés, chacune à sa manière, se sont construites sur l'*éros*, le désir comme premier, comme suscité par le manque ? Mais alors, la Bonne Nouvelle, il nous faudra y revenir, renverse le primat de l'*éros*, le désir n'étant que réponse à la plénitude donnée : le désir comme signe de l'être, de la vie en son sens et sa force. Cela bien avant Spinoza !

Sur le plan de la structuration de la société, la Bonne Nouvelle rend caduque l'organisation des lois sociales sur la religion : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ».

De même, la Bonne Nouvelle est annonce que la loi n'est plus première. Dans la première Alliance, Dieu donnait la Thora à Moïse. C'est elle qui dirige les actes du peuple quand il agit conformément à la volonté divine. Certains penseurs juifs contemporains - je pense précisément à Lévinas - ont pu dire que, même si Dieu n'existait pas, dans la mesure où Il avait donné la Loi, on pouvait vivre. Jésus, dans les propos que les Evangélistes nous rapportent, dit venir accomplir la Loi. Que faut-il comprendre? D'abord, que l'accomplissement de la Loi ne pourra s'opérer que par sa transgression : "Le sabbat est-il fait pour l'homme ou l'homme pour le sabbat ?".

Dans ce renversement, est affirmé le primat de la personne, en tant qu'unique, sur le général et la Loi : cela revient constamment dans les récits ; par exemple, lorsqu'il est question du berger allant chercher la brebis perdue qui lui est plus précieuse que les quatre-vingt-dix-neuf autres. La transgression de la Loi s'opère par l'amour du prochain qui accomplit la Loi : « aime et fais ce que tu veux » (saint Augustin). Quand Nietzsche affirme que tout ce qui est fait par amour est par-delà le bien et le mal, sait-il, bien sûr qu'il le sait, lui qui n'a pas assez de sarcasmes pour une image du christianisme qu'il a intériorisée, qu'il énonce la base même de la Bonne Nouvelle ?

Nous le disions : dans la première Alliance, Dieu donne la Loi à Moïse. Dans la seconde Alliance, et c'est la Bonne Nouvelle, Dieu se donne Lui-même - la Crucifixion n'est pas, comme on l'a trop souvent mal comprise dans un dolorisme païen, sacrifice, mais don achevé : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. ». Ce don ne signifie pas qu'il y aurait disparition de Dieu dans le don. Il reste toujours un écart qui est de l'ordre du mystère, du secret, de l'indicible. Raison aussi pour laquelle croire que l'Incarnation peut se comprendre dans les limites de la raison, qu'elle peut se démontrer dans un discours discursif, est, comme nous l'indiquions déjà, illusion.

Nous sommes là au noyau de ce qui constitue la Bonne Nouvelle : le don avec lequel va le pardon.

Le don

Le don, s'il existe, est gratuit. Pourquoi cet apparent pléonasme? Je veux distinguer le don intéressé, qui n'est pas le don, mais qui est quand même un don, de celui qui est simplement le don : lui seul m'intéresse ici.

Que veux-je dire encore? Que le don est sans raison. En ce sens, il excède la raison. Alors qu'il peut y avoir de bonnes raisons à procéder à des échanges, à partager dans la réciprocité

des sentiments de bienveillance et d'entraide, il n'y a, en revanche, aucune raison quelconque qui puisse justifier le don.

Étant sans raison, il est aussi sans attente. Espérer qu'un don changera une situation, qu'il me conciliera tel adversaire, qu'il rendra plus proche la femme aimée, c'est se tromper sur la nature du don. Ce dernier n'existe que dans l'instant du don, il n'est précédé d'aucune raison, ni suivi d'aucun espoir.

Le don n'est pas acte de la volonté du moi autocontrôlant. Il est adhésion à ce qui me dépasse comme sujet qui voudrait se poser lui-même, par exemple par l'acte de donner. Le don est au-delà du sujet. Par là déjà, comme l'amour, il abolit le rapport sujet-objet. Si Celui qui est le Grand Sujet vient à la rencontre de celui qui est son sujet, alors éclatent les structures qui constituaient ce sujet. Le "petit sujet" se trouve toujours en dette, il n'est jamais adéquat à l'attente qu'il imagine être celle du dieu⁵.

Primauté irréductible du don

Dire l'Incarnation, c'est dire que le don est premier et que la dette est abolie.⁶ Je ne donne plus pour recevoir les grâces de la divinité. A la limite, je ne sais pas si je donne vraiment, ni ce que je donne : " Quand ta main droite fait l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta droite." Mais quand la main droite fait l'aumône - la main et non pas moi !-, sait-elle ce qu'elle fait ?⁷

Me demander si le don est possible, c'est déjà tenter de l'arraisonner, de le faire entrer dans les catégories du maîtrisable, en tant que reconnu comme possible ou impossible. Encore une fois, la catégorie du don laisse le savoir en suspens.

Le don, par conséquent, est au-delà de la morale qui, elle, s'inscrit dans le général, alors que le don, s'il est don, est toujours "é-vénement", est toujours singulier. Il ne peut jamais être la règle, sinon il ne serait pas cet acte de gratuité. Le don est ce qui m'excède, ce qui me dépasse et, en même temps, me donne d'exister. Il est débordement, dans le sens où il ne peut toujours être que second, que réponse, venue des profondeurs, au don qui me fut d'abord fait : celui de pouvoir donner. Ne pas voir que le don est toujours "re-donner" ce que l'on a reçu, c'est vouloir se mettre au principe du don. En avoir la maîtrise, donc. Et, par voie de conséquence, le mériter, par là, le perdre.

A la différence des impératifs moraux encore, le don ne peut jamais être un commandement. On ne peut pas me forcer à donner, serait-ce par les voies de la douceur, de la persuasion rationnelle. L'éthique obéit toujours à une injonction. Pas le don.⁸

C'est par là que le don est un acte libre. Absolument libre. C'est dans la mesure où il n'obéit à aucune cause, n'attend pas de récompense, qu'il permet le détachement, ce chemin de crête entre l'entêtement et la résignation. Un détachement qui permet de sortir de la double illusion : et de l'autonomie ou, autre mot, de l'indépendance, et de la dépendance. Le détachement, ou "l'interindépendance".

⁵ C'est de ce dieu-là, projection du père terrestre sur le Père céleste, que, peut-être, sans le savoir, parle Freud.

⁶ C'est peut-être cela qu'on appelle le pardon des péchés. Nous abordons ailleurs que dans cet article la question du pardon.

⁷ Quand le don est tentative de rembourser la dette, il rétablit le rapport sujet-objet. Si j'ai besoin de me conformer à l'attente de l'autre pour exister, si je me sens redevable, si je n'en ai jamais assez fait, je ne donne pas, j'échange une résignation - celle d'accepter de ne pas être moi- contre un vain espoir - celui de devenir moi par mes actes de sacrifice. Ce n'est pas parce que je donne que j'existe, mais c'est parce que je suis donné gratuitement à mon exister que je peux donner. Cette catégorie existentielle qui, comme telle, est toujours liée au "spirituel", à "l'incarné" préférons-nous dire, est trop souvent, dans ce siècle du triomphe de la raison instrumentale et des techno-sciences, réduite à une seule structure psychologique.

⁸ On voit par là combien cette catégorie du don est proche de celle de l'amour.

Ma responsabilité suit le don premier

Si le don est second en ce qu'il donne parce qu'il lui a préalablement été donné de donner, en revanche, c'est à partir de lui que s'instaure ma responsabilité d'existant. Celle-ci est toujours plus que ma responsabilité d'être moral. Elle consiste à répondre à ce qui me fut donné. Car ce don qui me fut fait procédait de la confiance qui m'était accordée. C'est alors seulement que le "ça me regarde" prend un sens. Ma responsabilité alors : « non pas dans l'autonomie (kantienne) de ce que je me vois faire en toute liberté et d'une loi que je me donne, mais dans l'hétéronomie du "ça me regarde" même là où je ne vois rien et n'ai pas l'initiative, là où je n'ai pas l'initiative de ce qui me commande de prendre des décisions – qui seront néanmoins les miennes et que je devrai assumer seul. »⁹ Responsabilité qui se noue au plus intime de mon intériorité, au plus secret de ma subjectivité, là où le moi, dans son indépendance de sujet, m'échappe¹⁰.

Don et amour

Nous disions que l'acceptation par le Christ de la crucifixion n'était pas un sacrifice, mais un don d'amour.

En effet, don et amour sont liés intimement. Le don ne peut jamais être un sacrifice. Ce dernier soit obéit à des lois sacrées, soit, lorsqu'il découle d'une initiative personnelle, vise un bénéfice pour la société, le groupe, ses proches ou soi-même. L'accomplissement du don est l'aimer¹¹. L'amour n'aime que lorsqu'il laisse place à la dimension du don. C'est parce que l'amour et le don sont, s'ils peuvent l'être, gratuits, qu'ils donnent sens, au-delà des contingences, à la vie. Viktor Frankel, le psychiatre autrichien, déporté à Auschwitz en 1944, écrit à la fin de sa vie, repensant à cette époque :

«J'ai moi-même connu le purgatoire, lorsque je me suis retrouvé dans un camp de concentration, dépouillé du manuscrit de la première version de mon premier livre.

Un peu plus tard, alors que ma propre mort me semblait imminente, je me suis demandé à quoi ma vie avait bien pu servir. Je n'avais pas eu d'enfant. Pas même un livre qui aurait été une sorte d'enfant spirituel. Mais après m'être débattu avec mon désespoir pendant des heures, en luttant contre les convulsions de la fièvre typhoïde, je me suis finalement demandé quel sens pouvait bien avoir le fait que mon manuscrit soit édité ou pas. Au fond, peu m'importait. Mais s'il y avait un sens, ce serait un sens inconditionnel, et ni la souffrance ni même la mort ne pourrait l'effacer. »¹²

La demande comme don

Reste une question. Donner, même si soi-même nous le faisons gratuitement, peut devenir pour l'autre un fardeau, une contrainte à la redevance, un empiètement sur la liberté de son choix propre. Donner pourrait devenir source de culpabilité. Donner gratuitement, c'est aussi savoir demander. Quand Jésus demande par trois fois à Pierre s'il l'aime, il n'y a rien de narcissique dans cette question, il n'y a rien d'appropriatif (aime-moi, au moins dis-moi que tu m'aimes, que je sache que tu es à moi) ; il n'y a rien de l'angoisse de l'abandon (c'est à

⁹ Jacques Derrida, *Donner la mort in L'éthique du don* : « Une responsabilité qui se noue au plus intime de mon intériorité, au plus secret de ce qui m'est à moi-même secret. » *Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, déc.1990, p.87. Métailié-Transition, Paris 1992.

¹⁰ C'est pourquoi nous disions plus haut que le secret n'a rien à voir avec le caché, ce dernier visant toujours un but intéressé, alors que le secret est simplement secret.

¹¹ Nous expliquons ailleurs les raisons pour lesquelles nous parlons de l'aimer, non de l'amour.

¹² Viktor Frankel, *Nos raisons de vivre. A l'école du sens de la vie*, p. 156. InterEditions-Dunod, Paris, 2009.

Gethsémani que l'angoisse sourdra, mais elle s'adressera à son Père). Cette question de Jésus à Pierre est ouverture offerte à ce dernier pour qu'il prenne conscience de ce qu'il vit véritablement. Il ne s'agit pas ici de l'amour-passion ni de l'état amoureux, mais de l'aimer qui permet une relation au-delà du rapport sujet-objet qui guette en permanence l'amour humain quand il n'est plus l'aimer, mais l'état établi d'un rapport de dépendance. Quand la demande est explicite, elle est encore don qui permet la sortie du rapport sujet-objet, elle est, en tant que don, tentative de promotion de l'autre dans ce qu'il peut, grâce à la demande, voir de meilleur en lui, mais n'a pas encore rencontré en lui-même.

Le don n'est pas à l'abri de l'échec

Une dernière remarque sur un point qui semble aller de soi, mais qui le va peut-être moins qu'on ne le pense. Si le don est gratuit, il doit accepter de pouvoir être refusé, comme il faut accepter que puisse être écartée la demande présentée dans la perspective que nous indiquions plus haut. Accepter, n'est pas se résigner. Ce n'est pas davantage oublier ni rester indifférent. Le don est gratuit, il n'attend rien en retour, mais s'il fut fait, c'est qu'il avait un sens. Ainsi sont perdues des possibilités d'approfondir le sens ou la relation. De même, une demande clairement exprimée comme simple demande, parce qu'issue non de la revendication, non de la volonté "d'occuper la place", mais gratuite, était là pour enrichir la relation ou l'autre lui-même. Car, parce que gratuite, elle avait un sens, si désintéressé fût-il. La relation avec la personne à qui s'adressait la demande, perdra un possible de découverte de ses propres attentes refoulées, par exemple, comme la relation perdra des chances de s'enrichir. Le don n'exclut nullement l'échec ni le tragique, bien au contraire.

Du Don et de la Transmission

Ce que nous avons dit du témoignage, ce dernier se distinguant de la propagande, du prosélytisme, de la persuasion, clandestine ou non, permet déjà de comprendre qu'il existe une intime relation entre don et transmission.

La transmission de la tradition

La transmission d'une tradition est au centre même de cette tradition. Elle ne consiste pas à répéter mécaniquement ce qui fut : agiter les cendres n'a jamais ravivé la flamme ; en revanche, entretenir les braises permet de sauver la chaleur, de maintenir vivant le feu. La transmission n'est pas propos de perroquet ou, pour prendre une image dans la technologie, elle n'est pas un "copier/coller". Transmettre n'est pas répéter.

Nous pouvons user ici des catégories kierkegaardienne de répétition et de reprise. La répétition est répétition du même, elle ne permet donc pas d'entrer dans le devenir, elle reste figée sur ce qui fut, en le répétant justement. C'est ainsi que l'on peut comprendre la répétition névrotique dont parle Freud. Disons-le autrement : la répétition transforme le rite, nécessaire à la ponctuation du temps, en rituel, en ritournelle.

La reprise, à l'inverse, n'est pas négation du passé, mais transformation de ce passé. L'exemple le plus éclairant, peut-être, est celui que présente Kierkegaard dans *Crainte et Tremblement*, à propos d'Abraham et d'Isaac. Par la foi, Abraham, qui a accepté le sacrifice de son fils et monte avec lui sur le mont Morija, le retrouve, après que sa main, tenant le couteau, a été retenue par la voix divine. Il redescend bien avec Isaac, mais ce n'est plus le même Isaac ; c'est Isaac retrouvé après l'avoir perdu. Transformation et d'Abraham et d'Isaac. La psychanalyste Marie Balmary souligne, dans *Le Sacrifice interdit*, qu'en montant

sur le mont, Abraham dit « mon fils », et qu'en en redescendant, il dit « Isaac ». Elle commente en affirmant que ce qui était lié devait être délié pour être allié. Par la foi, Abraham retrouve Isaac, c'est bien Isaac, mais un autre Isaac. Reprise donc.

De la même manière, une transmission est un processus novateur. Le médium, que nous avons appelé le témoin, joue un rôle constitutif de transformation, dans la mesure où, dans l'acte même de transmettre, il forme en "dé-formant", il "re-forme" en transformant une "ancienne tradition" en "nouvelle tradition". Transmettre une tradition revient peut-être à innover en espérant actualiser des promesses non tenues.¹³

Le don est dans la transmission

Le don ne vit que d'être redonné. Le donateur n'est, en réalité, que "l'entre-donateur". Dans la mesure où le don n'est pas simple échange ou troc, dans la mesure où le don dépasse la simple utilité sociale, en un mot dans la mesure même où il est gratuité, un don redonné n'est jamais semblable à celui qui fut reçu. Il ne peut jamais être simple répétition. Il est reprise. Le don n'est donc que dans la transmission.

Mais la tradition a elle-même besoin, pour être transmise, du don. Nous le disions, la transmission d'une tradition est au cœur de cette tradition. Mais, trop souvent, cette transmission se veut fidélité à la lettre, non à l'esprit. Elle se fige alors dans un formalisme, elle crée une identité par appartenance. Or, cette dernière conduit à l'exclusion des autres, à la volonté de faire entrer l'autre dans la tradition, ou bien de l'écarter. Une identité par appartenance peut-elle exister sans violence? Ne prépare-t-elle pas sa propre destruction, l'appartenance se disloquant inévitablement au cours du temps? Il y a un pouvoir de la lettre contre une autorité de l'esprit, mais cela est une autre affaire.

La transmission est dans le don

Si la transmission de la tradition se fait sous la forme du don et non de la revendication, de l'ouverture et non de l'exclusion, la tradition ne se clôture pas frileusement sur elle-même ; elle reste vivante, elle ouvre l'avenir en n'oubliant pas le passé sans pour autant le répéter, mais en le reprenant. Le don permet que la tradition ne soit pas ingratement oubliée, ni névrotiquement répétée. Il permet la transmission de ce qu'il y a de vivant, à la fois dans la tradition et, plus généralement, dans l'humain, en inscrivant l'homme dans sa réalité temporelle, dans sa finitude et son espérance, en transformant le simple futur en possible "advenir".

© Michel Cornu
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
4 juin 2011

¹³ Je dois encore ces dernières remarques à Jean-François Habermacher.