

LA RÈGLE DU JEU

LITTÉRATURE / PHILOSOPHIE / POLITIQUE / ARTS

DIRECTEUR : BERNARD-HENRI LÉVY

YANN MOIX

ANTISÉMITISME *VERSUS* RACISME

BRONISLAW GEREMEK

LES ENJEUX SPIRITUELS DU XXI^e SIÈCLE

(Entretien avec Michaël de Saint-Cheron)

CÉCILE VAISSIÉ

PAVEL LOUNGUINE : CINÉMA ET ORTHODOXIE À LA MODE POUTINIENNE

LAURENT DISPOT

FÉCONDITÉ DE ZOLA, L'« ÉVANGILE » DE LA « RACE »



AUJOURD'HUI, LE MAL

IRENE KAJON. ROSSELLA BONITO OLIVA. SILVANO PETROSINO.

FABIO CIARAMELLI. GIUSEPPE DI GIACOMO.

CHRISTINA HOWELLS. MARIO RUGGENINI. CARMELO MEAZZA.

ANDREA POMA. PIETRO D'ORIANO. MICHEL DEGUY.

ELIO MATASSI

19^e ANNÉE. JANVIER 2009

N°

39

Directeur

Bernard-Henri Lévy

Rédacteur en chef

Gilles Hertzog

Coordination

Marie-Laurence Roblin

Comité de rédaction

Philippe Boggio, Gabi Gleichmann, Marie-Joëlle Habert,
Jacques Henric, Gilles Hertzog, Guy Konopnicki, Jacques Martinez,
Albert Sebag, Marc Villemain, Jean-Claude Zylberstein.

Comité éditorial

Andrei Bitov, *Saint-Pétersbourg*
Bei Dao, *Pékin. En exil*
Edgar Lawrence Doctorow, *New York*
Jonathan Safran Foer, *New York*
Carlos Fuentes, *Mexico*
† Tadeusz Kantor
Ivan Klíma, *Prague*
György Konrád, *Budapest*
Tadeusz Konwicki, *Varsovie*
Claudio Magris, *Trieste*
Eduardo Manet, *Paris*
Abdelwahab Meddeb, *Paris*
† Czesław Miłosz
† Rachid Mimouni
Amos Oz, *Jérusalem*
Cynthia Ozick, *New York*
Salman Rushdie
Fernando Savater, *Madrid*
Peter Schneider, *Berlin*
Jorge Semprun, *Madrid*
Mario Vargas Llosa, *Lima*
Leif Zern, *Stockholm*

ISBN 978-2-246-74123-7
ISSN 1 148 8700

LA RÈGLE DU JEU

LITTÉRATURE, PHILOSOPHIE, ARTS, POLITIQUE

Trois parutions par an.

La rédaction reçoit sur rendez-vous.

La revue ne répond pas des manuscrits qui lui sont adressés.

Les manuscrits non publiés ne sont pas rendus.

Rédaction, administration

La Règle du Jeu

Éditions Grasset,

61, rue des Saints-Pères, 75006 Paris.

Réalisation graphique

Avec la collaboration de **Planet7**

59, rue Legendre, 75017 Paris

Tél. : 01 53 06 66 66

Diffusion

Prolivre et Hachette

Prochaine parution

N° 40, mai 2009

SOMMAIRE

Yann Moix. Antisémitisme <i>versus</i> racisme	9
Bronislaw Geremek. Les enjeux spirituels du XXI ^e siècle (Entretien avec Michaël de Saint-Cheron)	17
Cécile Vaissié. <i>L'Île</i> de Pavel Lounguine : cinéma et orthodoxie à la mode poutinienne	25
Laurent Dispot. <i>Fécondité</i> de Zola, l'«évangile» de la «race»	37

AUJOURD'HUI, LE MAL 82

Irene Kajon. Le mal et le devoir-être : le platonisme face à Auschwitz	88
Rossella Bonito Oliva. Phénoménologie du mal	104
Silvano Petrosino. Le mal pour le sujet	118
Fabio Ciaramelli. La réalité du mal et le non-sens de l'être. Levinas et l'énigme du bien	133
Giuseppe di Giacomo. Le Mal aujourd'hui. Productions artistiques et réflexions esthétiques	153
Christina Howells. Mort, désir et jouissance chez Jacques Lacan	172
Mario Ruggenini. La métaphysique et le mal	192
Carmelo Meazza. Sur la fatalité du Mal : entre Ricœur, Derrida et Levinas	215
Andrea Poma. Martin Buber : décision, unification et rédemption du mal	230
Pietro D'Oriano. L'en-mal d'excès	244
Michel Deguy. Le mal est fait	257
Elio Matassi. Sur l'échange pervers entre théodicée et anthropologie	269

Sur la fatalité du Mal : entre Ricœur, Derrida et Levinas

par Carmelo Meazza

Jan Patočka (à qui Jacques Derrida dédie un commentaire insidieux dans *Donner la mort*) écrit ce qui suit, cherchant à mettre en évidence le passage à l'expérience de la responsabilité : « La responsabilité ne tient pas à l'essence de la bonté et de l'unité humainement connaissable, mais à l'insondable rapport avec l'Être suprême, absolu et inaccessible qui nous tient dans ses mains, non sous l'aspect extérieur, mais dans notre intériorité. »¹

Selon Patočka, la responsabilité est assimilable à une nouvelle orientation de l'humain et mûrit avec l'évolution de la civilisation au moment où le sujet se perçoit au pouvoir d'un regard absolu. Le fait de se percevoir sous l'assignation de ce regard inaugure l'expérience du religieux et établit une discontinuité, à la limite de la rupture, avec le type particulier de *secret* que l'on associe obligatoirement au sacré ou à l'orgiastique. Ce dernier aspect est également qualifié par Patočka, et non fortuitement, de *démoniaque*. Par conséquent, le religieux se constituerait (dans la tension de la responsabilité) au moment où l'on dépasse l'horizon de la sacralité où prévaut une certaine irresponsabilité et une tendance à la dissipation du soi.

Pour Patočka, le moment crucial de ce tournant du religieux et de la responsabilité resterait incompris si l'on ne faisait pas le lien avec l'avènement du christianisme. En particulier, explique Derrida, dans son commentaire, si l'on n'estime pas de façon appropriée la puissance du *mysterium tremendum*, le christianisme porte en lui « [...] le mystère terrifiant, l'épouvante, la crainte et le tremblement de l'homme chrétien dans l'expérience du don sacrificiel. Ce tremblement saisit l'homme lorsqu'il devient une personne, et la personne ne peut devenir telle qu'au moment où elle se voit paralysée, dans sa propre singularité, par le regard de Dieu. »²

Le *bien* de Platon n'est pas encore ce regard absolu. Certes, la *conversion* platonique avait, selon le philosophe tchèque, déterminé un triomphe sur l'élément orgiastique de l'expérience précédente ; elle avait même amorcé un travail de mise en ordre, d'exercice, de soumission des secrets de l'orgiastique à sa propre fin, puis, de ce fait, de *cure* de l'âme et de discipline de *soi-même*.

On ne comprendrait pas cette même affirmation philosophique, la discipline de la dialectique, sans la force d'ouverture qui se détermine de cette façon vis-à-vis du *bien* et ce qui doit y rappeler, dans la profondeur d'un dialogue intérieur, la prise en charge de sa propre immortalité, donc le fait d'assumer, pour la première fois, souligne Patočka, la mort, en s'exerçant à mourir d'une mort individuelle. *Prendre soin* de son âme *propre* et assumer sa *propre* mort. Se préparer à la *limite* de sa *propre mort* est le moyen d'assurer sa propre vie. La conscience se reconnaît dans un certain état de veille, dans un certain recueillement, dans une certaine capacité à se tourner vers soi, à redevenir soi ou *moi*, comme Ulysse, en se préoccupant de sa propre mort.

Toutefois, selon Patočka, c'est avec l'avènement du christianisme que se constitue la véritable responsabilité, et avec elle une direction particulière de l'esprit européen.

La personnalité de l'individu et le principe de responsabilité se constitueraient donc dans l'ordre d'une asymétrie dans laquelle le « moi-même » apparaît sous la veille d'un *autre* inaccessible. On *veille* ou se *réveille* et on se tourne vers soi, à partir de cette altérité d'un autre absolu. Un regard que le moi ne voit pas et qui se maintient autre au moment où il commande et se retourne. Se constitue là un secret différent de celui de la tradition précédente.

Il faut dire ceci : la responsabilité dans le *mysterium tremendum*, au moment où il s'agit de faire face à un secret insondable et sans mesure, dépassant la mesure du savoir, inaccessible au savoir, s'expose à une dialectique inéluctablement différente de la dialectique platonicienne, laquelle, au fond, présuppose toujours une certaine *commune mesure* avec le *bien*.

Le *secret*, comme on sait, est un nom possible de la *différance*. Au moment où il doit se soustraire à la lumière du jour et de la nuit, ou de la différence ontologique, celle-ci doit également se

fondre dans un certain mystère. Il semble donc bien se trouver dans le secret vide, sans mystère, de la relation abrahamique. Toutefois, si Derrida porte à l'emphase la position de Patočka, c'est aussi pour équilibrer, d'une certaine façon, tout un régime d'énoncés qui prend vie, depuis des années maintenant, grâce à son propre travail, sur le thème du détour, du *Me voici*, de l'absolument autre, de l'autre de l'autre. L'avertissement de Derrida est donné en ces termes : « *Mutatis mutandis*, ceci vaut pour nombre de discours qui au jour d'aujourd'hui prétendent être des discours sur la religion, des discours de type philosophique sinon de véritables philosophies, sans poser de thèses ou de théologèmes qui dans leur structure même enseignent ce qui correspondrait aux dogmes d'une religion déterminée. La différence est subtile, instable, et exigerait des analyses aiguës et attentives. Avec des rôles et des significations diverses, les discours de Levinas, de Marion, et peut-être également de Ricœur, partagent cette situation avec le discours de Patočka. »³

Un rien suffit presque, évidemment, parce que la phénoménologie du détour, dans l'emphase de son altérité, par la hauteur même de son altérité, par le travail d'un certain secret, se résume en lien religieux et y tombe.

La hauteur du détour, sa sanctité, son avènement absolu ne suffisent pas à garantir la différence entre l'éthique et le religieux.

Un horizon qui se *décline* dans l'avènement d'un regard personnel, un appel ressenti dans sa propre réponse, c'est-à-dire dans la forme d'une intentionnalité comme le *Me voici*, le sacré qui devient saint et un *secret* expurgé des anciens mystères, une alliance qui s'instaure au cœur de ce vide secret, où prend vie le *Me voici* d'une exclusivité irremplaçable, ne suffisent pas à nous garantir de la puissance du mal.

Comme si de l'abîme de la foi on risquait de sortir à chaque fois avec le lien religieux d'une alliance exclusive, qui se conclut par une prière toujours trop personnelle, trop spécifique d'un sujet irremplaçable dans sa singularité. Comme si Derrida voulait dire : le religieux est de tout temps, à la fin, la maladie mortelle de l'éthique.

La dénonciation du danger mortel du religieux est donc claire et devient quasiment comme un manifeste en ces termes : « [...]

lieu saint mais également disputé (radicalement, rageusement) par tous les monothéismes, par toutes les religions du Dieu unique et transcendant, de l'autre absolu. Ces trois monothéismes se combattent, inutile de le nier, en un œcuménisme béat ; ils se font la guerre à feu et à sang, depuis toujours et aujourd'hui plus que jamais, revendiquant chacun la domination sur ce lieu [...]. »⁴

Mais reprenons le fil de Patočka. Dans ce dialogue abyssal avec un regard qui voit sans être vu, la nature de la responsabilité se transforme donc parce qu'au fond il y a changement de perception de l'*erreur* ou de l'*errer*. On peut dire qu'en conséquence d'une nouvelle autoperception de la faute, ce qui change, c'est la peur ou l'angoisse de sa propre mort ainsi que de son propre salut. Ainsi commente Derrida, avec une extrême efficacité : « [...] au *don* et au don de la mort qui me met en rapport avec la transcendence de l'autre, avec Dieu comme bonté oublieuse de soi – et qui me donne ce qu'il me donne dans une nouvelle expérience de la mort ».⁵

Si dans la responsabilité platonicienne on acquiert pour la première fois, pour Patočka, le principe du salut individuel, dans le *mysterium tremendum*, on fait pour la première fois l'expérience de sa *propre mort*, de la singularité de la mort. Comme si l'on pouvait dire ainsi en d'autres termes : dans le *mysterium tremendum* on acquiert l'expérience de l'irremplaçabilité de sa propre mort. Personne ne peut prendre notre place dans la mort. Il y a un rapport entre la singularité et l'irremplaçabilité du mourir. Entre le *souffrir* sa propre mort et le principe de singularité. Recevoir en don sa propre mort signifie, par le même mouvement, par le *secret* de la relation impliquée, recevoir son propre *Me voici*. Dans la mortalité il y a réponse, dans le *Me voici*, dans la possibilité du *Me voici*. Il faut donc un Dieu qui regarde dans le secret pour pouvoir réellement mourir, et dans le don de cette mortalité se constitue l'appel auquel répond le *Me voici*.

Demandons-nous maintenant : pourrions-nous insérer une certaine perspective sur le mal à partir de cette *souffrance* particulière que l'on éprouve dans cette irremplaçabilité du mourir ? On trouve une orientation importante sur le thème terrible du mal si nous nous arrêtons avec attention et patience autour des

entrelacements qui se mettent en mouvement lorsque nous interrogeons la constellation qui surgit entre ces thèmes, entre leurs corrélats : la nouvelle mort liée au principe de responsabilité, un Dieu qui regarde sans être vu, une mortalité que l'on ne peut partager, le sens de la culpabilité entrelacé, d'une certaine façon, avec le sentiment de sa propre fin ?

Nous pouvons maintenant conférer son juste relief à une chose : c'est ici précisément que le mal moral et le mal de la souffrance s'entremêlent de façon éminente, dans la finitude de la mortalité. L'antique enchevêtrement entre le mal de la souffrance et le mal de la faute doit être interrogé comme la plus originelle et la plus envahissante des *théodicées*. Toutes les langues ne font pas, comme l'allemand, la distinction (*Böse* et *Übel*). Il faudrait une taxonomie beaucoup plus complète sur les lignes de distinction, de superposition ou d'équivalence, et nous comprendrions beaucoup de choses.

L'hypothèse que nous suivons dans ces directions ne fait que répéter et développer un enseignement de Paul Ricœur : le *mal moral* se trouve toujours sous un certain voile, en quelque façon, toujours sous une justification lorsqu'on le confond avec le *mal de la souffrance*. Lorsque la souffrance apparaît comme la figure d'un mal et le mal dans la figure de la souffrance. Lorsqu'on n'est pas capable de soustraire une certaine souffrance du principe de justification.

En d'autres termes, il faut penser davantage et autrement au moment précis où l'on dépasse ce que l'on appelle, comme l'on sait, la vision rétributive de la souffrance et de la mort. Au sens où seule une certaine patience empreinte de sagesse rend possible une compréhension plus aigüe du mal que nous sommes capables d'engendrer. Comme si l'imputation du mal dans le principe de responsabilité envers un Dieu qui regarde dans le *secret* en me donnant ma mort était simultanément une étrange occultation du mal en tant que tel. De son être, en quelque façon, déjà toujours commencé. Comme si le mal perçu à partir de la culpabilité qui renvoie à son tour à la possibilité de ma mort rendait étrangère la mort de l'autre par mon pouvoir et par ma volonté. Comme si tout cela occultait le piège du mal en tant que tel. Comme si ici nous étions dans la matrice la plus importante de toute théodicée.

Répetons-le : sous le regard d'un Dieu qui regarde dans le *secret*, la responsabilité se libère. On acquiert l'expérience d'une nouvelle mortalité. Nous devenons *responsables* de notre propre mort. Nous sommes responsables du péché, et c'est du péché envers ce Dieu que m'est donnée ma propre mort. La mort apparaît ainsi, toujours plus clairement, comme la souffrance, la récompense d'un péché.

Pour bien comprendre ces choses, il faut reprendre les subtiles analyses de Ricœur dans *La Symbolique du mal*. En particulier dans ce qu'il écrit sur le *sentiment de la culpabilité*. Ricœur, comme on sait, considère que la conscience de la culpabilité constitue une véritable révolution dans l'expérience du mal.

« Ce qui est premier – écrit-il – ce n'est plus la réalité de l'impureté [...] mais le mauvais usage de la liberté senti comme une diminution intime de la valeur du Moi. »⁶ Et : « C'est à la culpabilité d'exiger que le châtement lui-même se transforme d'une expiation vengeresse en une expiation éducative. »⁷

Demandons-nous quelle est cette expérience de l'*impureté* et ce que comporte le passage successif de l'impur au sentiment de la vengeance de l'impur, puis de l'impur au sentiment de la faute comme expiation.

Nous devons aussi nous interroger si l'on ne passe pas trop rapidement sur ce sentiment de l'impur (même Ricœur ne tire pas toutes les conclusions qui seraient nécessaires). Faisons bien attention, il est question d'une certaine expérience du mal *avant*, *peu avant*, la perception du poids de la faute et de la souffrance comme vengeance ou punition ou encore, au-delà, comme expiation éducative. Autrement dit l'impur, avant qu'il ne devienne la crainte de soi ou la crainte par elle-même. Le répertoire de l'impur est très ample et incertain. « L'impur – écrit Ricœur – ne se mesure pas par l'imputation d'un agent responsable mais par la violation d'un interdit. »⁸ On s'approche alors d'une expérience « qui n'est pas seulement dépassée mais aussi réservée et qui peut-être cache un élément indépassable, par lequel elle survit à travers mille mutations ». ⁹

Nous n'avons pas le temps de nous attarder autant que nécessaire. Limitons-nous à ceci : les sphères de l'impur *avant* la peur

de soi, font allusion à une certaine *fatalité* du mal, à son accession, en quelque façon, à un règne qui n'est ni volontaire ni involontaire. Sa symbolique, comme on le sait, rappelle à chaque fois les figures d'une *contagion*, d'une *affection*, d'une *fatalité*, d'un caractère *collectif de la faute*. Ce noyau d'expérience possède une continuité et une persistance surprenantes. Pour synthétiser à l'excès afin d'indiquer rapidement la direction de notre recherche : il est question d'une expérience dans la continuité de laquelle nous trouvons la question du *tragique*, du *péché originel*, et la grande querelle entre Pélagé et Augustin, ne serait-ce que pour citer une étape de cette longue suite de péripéties. C'est précisément cette récurrence dans une économie en apparence marginale ou résiduelle qui devrait soulever la question de savoir si l'on n'en resterait pas à chaque fois à une expérience du mal avant que le mal de la souffrance et le mal moral ne s'entremêlent de façon inextricable. Nous devons nous demander si l'on n'en reste pas à chaque fois à un certain pouvoir du vouloir le mal qui se voile précisément dans cette filière, bien reconstituée par Ricœur, dans les passages de la crainte au péché, au sens de la culpabilité.

Nous restons néanmoins attentifs ; cette persistance serait toutefois vue, précisément de par sa récurrence insistante, non comme quelque chose qui viendrait *avant* et qui serait dépassé par l'*ensuite* de l'expérience ultérieure, mais au contraire comme ce qui se détermine comme l'*ensuite* d'un *ensuite*, pour écrire dans le style de Derrida. Autrement dit, au sens où cette fatalité originelle du mal ne serait pas le résidu d'une antique idée du mal mais plutôt ce qui survient à chaque fois lorsqu'on veut un certain bien et que l'on combat un certain mal. Au moins le mal ainsi entrelacé avec le sens de soi, la souffrance de soi et la *mortalité*.

Le passage et la transition qui transposent l'expérience de l'impur adviennent de façon complète, en leur temps, au moment où la relation avec un Dieu devient personnelle. « Le rapport personnel avec le dieu – écrit Ricœur, avant Patočka –, détermine déjà l'espace spirituel dans lequel le péché se distingue de l'impureté. »¹⁰

Cependant l'*impureté* devient *péché* quand le mal comporte une responsabilité. Par conséquent, à partir de ce moment, son

apparition en est d'une certaine façon justifiée. La fatalité se pare d'une justification. Le sujet n'est pas seul sous le signe de la faute, mais il est également coupable. Soyons encore attentifs : même dans le sentiment de l'impur, il y a crainte qu'un mal contracté ne produise une diminution d'existence, mais cela reste une fatalité dépourvue de responsabilité. Comme un pouvoir non voulu. En revanche, dans le rapport personnel avec un Dieu qui regarde dans le *secret*, le mal est *justifié* par une responsabilité. Et l'alliance avec un Dieu devient une garantie contre le mal et contre le péché. Mais c'est précisément là, dans l'économie de ce regard asymétrique, que se cache d'une façon nouvelle quelque chose de très important pour l'expérience du mal : le pouvoir d'une certaine façon involontaire du mal, son extension impersonnelle. Autrement dit, on court le risque, totalement inédit, de ne pas du tout laisser derrière soi la fatalité du mal, de pouvoir le mal, de pouvoir le vouloir au sein d'une fatalité qui passe par l'économie d'un vouloir un Dieu comme mon bien propre. Comme le bien de mon salut.

De là la question centrale qu'au fond Derrida adresse à Patočka et d'une certaine façon également à Levinas : le mal naît de la rupture du *Pacte* ou dans l'appropriation d'un Dieu, donc dans la constitution même du *pacte d'alliance*, au moins en tout ce qui est *exclusif* dans ce pacte entre un homme, son peuple et un Dieu.

À la lumière des très riches pages de Ricœur, il devient plus facile de saisir la force déconstructrice de l'essai de Derrida. Si le principe de responsabilité se constitue dans l'alliance d'une relation asymétrique, dans un regard d'un Dieu qui voit dans le secret, si dans cette relation on apprend quelque chose de nouveau sur sa propre mort, au sens au moins où dans la *culpabilité* nous retournons à nous-mêmes comme rappelés à nous par une mort possible (précisément, dans le péché on meurt), eh bien, dans ce même mouvement, on cache quelque chose d'essentiel sur la nature du bien et du mal, et ce dernier prend la force d'une certaine fatalité.

Cette économie de la responsabilité, cette invitation à la responsabilité, sous la forme d'un appel et d'un *Me voici*, cette responsabilité à laquelle Patočka rappelle la conscience européenne pour

éviter les dangers qu'elle courrait, et qui anime, depuis longtemps maintenant, un retour aux thèmes d'une religiosité sans dogme et sans nécessité de révélation, n'est-elle pas à proprement parler la structure économique, qui peut se répéter de diverses façons, comme une matrice, laquelle engendre le mal dans la fatalité de l'hétérogénéité d'un certain bien ?

N'est-ce pas, à proprement parler, l'horizon où nous devons nous orienter pour rendre compte du fait que le mal est encore plus envahissant et irrésistible lorsque les ennemis se regardent à partir du seuil de leur propre bien ? N'est-ce pas ici que nous devons nous orienter pour rendre compte du fait que les guerres sont encore plus terribles lorsque les deux adversaires se tiennent dans leur propre *raison* ou région du *bien* ?

Ne devrait-on pas dire que, dans un Dieu qui regarde dans le secret, comme un regard absolu dans l'ordre d'une alliance dans laquelle nous pouvons être appelés à donner jusqu'à notre vie pour un autre ou la vie d'un autre pour un autre, il devient impossible de mourir à la place d'un autre ?

L'intrication entre le *mal de la souffrance* et le *mal moral* et les questions que nous posons doivent donc être mieux définies à la lumière d'une considération de Levinas sur le thème de l'*être-pour-la-mort* de Heidegger. Du reste, on ne comprend pas cette même subtile reconstruction et déconstruction de Derrida dans l'essai auquel nous faisons référence sans la force extrême de la critique que fait Levinas de la mortalité du *Dasein*.

Au fond, pour Levinas, c'est bien l'appel dans la possibilité qui existe à partir de l'*être-pour-la-mort* qui rend impossible la relation éthique. La relation éthique ne commence que là où se produit l'avènement d'un mourir à la place de l'autre. Le datif de la mort (mourir pour un autre, même dans l'héroïsme comme davantage qu'un détour compris dans le donner sa propre vie) ne signifie pas la *substitution* au sens précis d'*à la place de l'autre*. Si la mortalité est la dimension *pathique* de l'irremplaçable *proprement* dit, chacun assume sa propre mort et, au fond, personne, dans le rayon de ce retour à soi ou de la réclusion en soi, ne peut véritablement percevoir une mort *donnée*, un *donner* la mort. La mort devient l'unique chose au monde que l'on ne peut *ni donner ni prendre*.

Derrida, dans son commentaire, écrit précisément ceci : *ni donner ni prendre*. Et nous devons nous demander si cette figure spéculative, développée comme par cohérence naturelle à partir de cette critique radicale de ce qui rapproche plus que toute autre chose le *Dasein* de son *Me voici*, n'indiquerait pas une voie quelconque sur la question du mal. En particulier, on devrait insister avec ténacité sur ce point capital : puisqu'on ne peut réellement donner la mort, on peut donc précisément *tuer*. Et c'est sur cette étrange intrication qu'il nous faut concentrer notre attention. La pathicité de mon *être-pour-la-mort* de mon *propre* mourir empêche de pouvoir mourir à la place de l'autre, de percevoir ma mort comme si elle pouvait être la sienne et la sienne comme si elle pouvait être la mienne. Si l'autre est inaccessible dans son mourir, on ne peut ni donner ni prendre une mort. Mais c'est précisément pour cela, répétons-le, que l'on peut enlever la vie à quelqu'un et que l'on peut tuer. Et le mal peut advenir dans le cadre d'une certaine fatalité. Au fond nous retrouvons dans le développement de ces considérations et prémisses la question difficile du mal absolu. Il ne s'agit pas d'un cas où la spéculation théologique soit arrivée, d'une autre manière, à penser le mal absolu en Dieu même. En fait, seul un Dieu (et l'entremise d'un Dieu) permettrait de mourir à la place d'un autre, de percevoir la mort d'un autre comme la sienne propre, et ce n'est qu'alors que le mal aurait le chiffre de l'absoluité ; c'est précisément pour cela qu'il ne serait pas un mal *fatal*. Contingent dans son absoluité (comme on le sait, le Dieu de Pareyson, mais, avant encore, de Schelling, au sein du possible, décide originairement pour le *bien*) et non quasi nécessaire dans la fatalité. Dans le cadre de ces cohérences, la question est la suivante : c'est précisément parce qu'ils sont incapables du mal absolu que les hommes peuvent tuer et que le mal est pris dans une certaine fatalité.

Essayons encore de travailler sur un concept de Levinas. Si le mal était absolu, il aurait peut-être certaines caractéristiques identiques à celles que nous sommes disposés à reconnaître à un geste de bien-don absolu :

- 1) bien fait sans motif et sans logique d'échange,
- 2) mal fait sans motif et sans rien obtenir en échange,

3) bien fait à un autre à la condition qu'il ne soit pas simplement un autre pour moi,

4) mal fait à un autre qui ne soit pas simplement un autre pour moi, c'est-à-dire qu'il soit mon ennemi.

Si nous acceptons ces conditions, nous devrions nous demander si le mal pourrait être voulu jusqu'au fond, si la réponse ne se trouverait pas déjà dans le passage de Derrida où la mort ne peut en réalité être donnée à quelqu'un. Nous devrions nous demander si ce n'est qu'au moment où nous pourrions véritablement vouloir le mal, en tant que tel, que nous serions en mesure de *ne pas le vouloir*. Et si au contraire ce n'est pas précisément quand le mal n'est pas dans notre *vouloir* qu'il devient une expression de notre pouvoir. Comme on le voit, nous retrouvons, depuis cet angle de perspective particulier qui mène à s'étendre sur l'*être-pour-la-mort* et au mourir à la place d'un autre, un ensemble de cohérences qui reprennent, avec d'autres termes, et sous d'autres habits, des questions anciennes et difficiles.

Le mal peut donc être radical mais non absolu. Ceci apparaît inévitable précisément parce qu'il n'est jamais pleinement voulu comme tel ; précisément parce que, d'une certaine façon, il est impossible à vouloir. Par conséquent toujours voulu au sein d'une certaine fatalité. Donc redoutable et envahissant parce que non absolu.

On devrait dire : le mal absolu aurait la même potentialité que le bien absolu. Voilà pourquoi certaines philosophies, comme on le sait, ont pu le penser comme pure possibilité dans un Dieu absolu. Nous retrouvons sur ce chemin la question scolastique d'un mal qui ne peut jamais se constituer comme cause formelle du vouloir, le mal comme fatalité qui advient sur le vouloir tant individuel que collectif, et avant tout le mal, toujours là déjà, avant qu'il ait été voulu, que le vouloir ne trouve là déjà dans son *pouvoir* de vouloir. Et nous retrouvons également l'intuition de Hannah Arendt sur l'extrême banalité du mal, sur laquelle nous ne devrions pas cesser de nous interroger.

Mais que deviendrait alors, dans ce cadre, le cycle de la responsabilité ou, selon la formulation de Ricœur, les formes religieuses du *péché*, de la *culpabilité*, de l'intrication entre le *mal moral* et le *mal de la souffrance* ?

Nous devrions répondre de cette façon : des expériences dans lesquelles le mal survient avec une certaine radicalité, dans la banalité toutefois d'un mal jamais voulu absolument. Expériences exemplaires d'une *banalité* du mal, dont la fatalité est toujours sous le voile d'une économie du salut et du soin de l'âme et de sa propre mort. Comme si le fait de mettre tout le bien dans ce Dieu qui regarde dans le secret avait diverses conséquences sur la nature du bien et du mal. L'alliance avec un Dieu devient une garantie contre le mal et contre le péché. Et, toutefois, il se cache ici quelque chose de très important : un pouvoir de quelque façon *involontaire* du mal, son extension *impersonnelle*. On court un danger complètement nouveau qui ne laisse pas du tout en arrière la fatalité du mal : vouloir un Dieu comme *mon bien* accroît les possibilités du mal.

Vers la fin de son ouvrage, Ricœur écrit : « À travers ce cercle que forme le péché avec lui-même et avec la loi, Paul pose dans toute son ampleur et sa radicalité le problème du commandement de la loi en tant que tel. Cette dialectique reporte en réalité la loi au-delà de l'opposition entre conduite éthique et conduite ritualocultuelle, entre la loi judaïque et la loi des païens, qui est inscrite dans leur cœur, au-delà enfin de l'opposition entre la bonne volonté du Juif et la "sagesse" et la "connaissance" du Grec. »¹¹

Ce passage de Ricœur nous recommande de réfléchir avec attention sur ceci : il y a quelque chose de commun entre la bonne volonté du Juif et la sagesse morale du Grec. Il y a un scrupule commun, dont le commun dénominateur est véritablement la *cure de l'âme*. Une certaine idée du *salut* ou du bien du salut par laquelle la conscience du scrupule pharisaïque et la conscience de la cure de l'âme auraient quelque chose en commun. Cependant, le point central est celui-ci, comme on sait : Paul découvre que c'est la même *loi* qui est la source et la racine du péché. Il découvre une circularité mortelle entre le principe de la loi et le péché.

Sur cette alternance existe une herméneutique infinie. Comment est-il possible que la loi par elle-même bonne, donc la clarté d'un impératif moral, puisse entrer en collision avec le péché ? On fait une erreur si l'on met tout sur le compte de l'hypocrisie, au

moins selon l'acception la plus répandue de ce mot. Dans ce cas, le mal naîtrait dans une conscience scindée entre une partie qui fait le bien et une autre partie qui s'y soustrait dans l'indifférence, c'est-à-dire sans ressentir le bien jusqu'au fond. Autrement, une certaine collision naîtrait dans l'infinie production de lois qui s'efforcent de saturer l'abîme entre une volonté infinie inaccessible et la parole ordonnée par ce Dieu. En réalité, aucune de ces deux approches n'arrive au cœur de la découverte de Paul. Et Ricœur a raison quand il parle de : « se glorifier de la loi », à savoir la prétention de vivre en se fondant sur ce qui dans le droit est destiné à pourvoir à la vie ; par conséquent non pas une conscience scindée et hypocrite qui meurt, mais la conscience qui se place dans le *bien* même du salut qui se heurte et tombe dans le péché. La tentation de la loi n'est donc pas celle de ne pas obéir ; au contraire, la tentation sournoise de la loi est celle de se placer au cœur d'une volonté d'obéissance pour son propre salut. Voilà dans cette conjoncture la racine de cette *alienatio* de la volonté dont parle Paul. Vouloir le bien, le vouloir en Dieu, en un Dieu mien, et engendrer le mal, pouvoir du mal dans le vouloir le bien de l'obéissance à la loi.

En conclusion : si le *bien* est la cure de mon salut au sein de la volonté d'un Dieu, le mal est toujours en embuscade sous la forme du péché. Avec la découverte de Paul, on ne peut plus du tout dire que le mal se trouverait dans la privation du *bien*. La ruse du mal et sa fatalité résident plutôt dans une certaine volonté de bien avec laquelle il s'unit. Il y a un passage central de Paul, qui est le suivant : *je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas*.

Dans le vouloir que l'on veut, même de façon simple, donc au point maximal où la liberté peut apparaître radicale, c'est-à-dire dans le « se vouloir soi-même » du vouloir, les figures du religieux et les figures de la philosophie, de diverses façons, découvrent la forme d'un *arbitre esclave*. La volonté s'oriente vers un bien qui l'engage dans cette même possibilité de vouloir.

Il faut se demander (mais il n'est plus temps) si la découverte de Paul implique un nouveau sens du péché et de la culpabilité au point de séparer le *mal moral* du *mal de la souffrance*.

Puisque nous avons affirmé à titre d'hypothèse provisoire de cette intervention qu'une certaine expérience du mal n'est possible que si l'expérience du péché se distingue de l'intrication entre sentiment de faute et *être-pour-la-mort*, cela voudrait dire : *percevoir* le mal en dehors du sentiment d'une perte de soi, c'est-à-dire d'un salut manqué, au sens propre et au sens personnel.

Soustraire le mal à un certain sens de la faute ne peut que relever du même mouvement que celui qui cherche à soustraire le bien à la volonté de salut personnel dans l'obéissance à la loi.

Ainsi, comme je ne peux me sauver dans la *gloire* de l'obéissance à la loi, je ne peux, de même, percevoir le mal à partir de la peur de la mort, de la peur de la souffrance.

Par conséquent, lorsque nous résumons cet ordre de cohérence, nous ne nous tromperons pas si, en donnant effectivement la parole à Paul, nous nous arrêtons sur la question de savoir comment on peut mourir en prenant soin de son âme propre et en restant dans l'obéissance à la loi d'un Dieu. De savoir comment on peut mourir dans le soin de sa propre mort et de son propre salut. Et donc de savoir comment la loi de l'obéissance peut devenir la source d'un mal radical. De savoir comment le principe de responsabilité dont se réclame Patočka, mais aussi, dans le même *détour*, Levinas, quand il ne se transforme pas en principe du *mourir-à-sa-place*, peut engendrer un mal radical. Radical parce que non absolu, toutefois possible en ce que jamais pleinement compris dans la volonté de vouloir.

L'énorme richesse du livre de Ricœur fait vibrer encore une fois, après Rudolf Bultmann et Karl Barth, rappelant une certaine ignorance de Nietzsche, sur ce Paul, des sentences comme celles-ci : « La loi est intervenue parce que le péché aurait été surabondant » et « Le commandement survenu a donné vie au péché et ainsi me conduit à la mort. »

Deux choses pour conclure.

Il faudrait une immense réflexion sur le fait que l'*invention* de Paul se constitue dans l'expérience d'un Dieu qui est imaginé et vu comme Celui qui est capable non pas de mourir pour chacun, de donner la mort même héroïquement pour une idée ou une cause. Ce Dieu meurt de la *mort de chacun*. C'est ainsi qu'il est vécu

par la première communauté de fidèles. C'est ainsi qu'il entre dans le récit de Paul.

Seconde réflexion. Depuis longtemps maintenant, en Occident, il n'y a plus aucun Dieu qui regarde dans le secret. Nous devrions donc nous demander si c'est précisément pour cela que peut survenir le bien possible n'appartenant plus à une alliance exclusive avec un Dieu (et avec tout ce qui a pu prendre sa place), si cela arrive, en dehors ou au-delà de l'économie de l'échange, du mérite et de la rétribution.

Mais pour cette même économie, nous devrions nous demander : si dans l'alliance avec un Dieu le mal apparaît selon une certaine fatalité, si ici le mal de la souffrance, dans la *pathicité* de la mortalité *proprement dite*, s'unit au mal moral, dans le déclin de ce dieu et du secret où il s'incorporait à nous dans sa volonté, ne s'ouvre-t-il pas une nouvelle époque du mal ? En d'autres termes, est-ce qu'il n'y a pas changement dans l'économie de possibilité où le mal peut advenir dans le monde ? Un mal absolu n'entre-t-il pas dans le domaine du possible ?

(Traduit de l'italien par Denis Griesmar)

Notes

1. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, traduction italienne de L. Berta, *Donare la morte*, Milan, Jaca Book, 2002, p. 46.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 86.

4. *Ibid.*, p. 104.

5. *Ibid.*, p. 45.

6. Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, traduction italienne de Maria Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, 1960, p. 355.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 273.

9. *Ibid.*, p. 272.

10. *Ibid.*, p. 296.

11. *Ibid.*, p. 397.

LES AUTEURS

Rossella Bonito Oliva. Professeur de philosophie morale à l'université de Naples « l'Orientale ». Dernier ouvrage paru : *Labirinto e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel* (Mimesis, Milano, 2008).

Fabio Ciaramelli. Professeur de philosophie du droit à l'université de Catane. Dernier ouvrage paru : *L'immaginario giuridico della democrazia* (Giappichelli, Torino, 2008).

Michel Deguy. Philosophe et poète. Derniers ouvrages parus : *Réouverture après travaux*, essai (Galilée, 2007) ; *Grand Cahier*, poésies (Le Bleu du ciel, 2007).

Giuseppe Di Giacomo. Professeur d'esthétique à la faculté de philosophie de l'université de Rome « la Sapienza ». Dernier ouvrage paru : *Introduzione a Paul Klee* (Laterza, Roma-Bari, 2003).

Laurent Dispot, écrivain et journaliste.

Pietro D'Oriano. Professeur d'histoire de l'esthétique à la faculté de philosophie de l'université de Rome « la Sapienza ». À paraître : *Substitution et références, Frege, Heidegger et Levinas*.

Christina Howells. Professeur de français à l'université d'Oxford. Dernier ouvrage paru : *French Women Philosophers: Subjectivity, Identity, Alterity. A Contemporary Reader* (Routledge, London, 2004).

Irene Kajon. Professeur d'anthropologie philosophique à la faculté de philosophie de l'université de Rome « la Sapienza ». Dernier ouvrage paru : *Emmanuel Levinas: Prophetic Inspiration and Philosophy* (ouvrage collectif, Giuntina, Firenze, 2008).

Elio Matassi. Directeur du département de philosophie de l'université Roma Tre. Dernier ouvrage paru : *L'idea di Musica assoluta. Nietzsche-Benjamin* (Rapallo, 2007).

Carmelo Meazza. Professeur d'histoire de philosophie morale à l'université de Sassari.

À paraître : *Di traverso in Derrida* (Guida, Napoli).

Yann Moix, écrivain et réalisateur.

Dernier ouvrage paru : *Mort et vie d'Edith Stein* (Grasset).

Silvano Petrosino. Professeur de sémiotique et de philosophie morale à l'université catholique de Milan et Plaisance. Dernier ouvrage paru : *Le Sacrifice suspendu* (trad. F. Guibal, Éditions du Cerf, Paris, 2007).

Andrea Poma. Professeur de philosophie morale à l'université de Turin. Dernier ouvrage paru : *Yearning for Form*, recueil d'essais (Springer, 2008).

Mario Ruggenini. Professeur de philosophie théorique à l'université de Venise. Dernier ouvrage paru : *Dire la Verità* (Marsilio, Venezia, 2006).

Michaël de Saint-Cheron. Essayiste. Derniers ouvrages parus : *André Malraux et les Juifs – histoire d'une fidélité* (Desclée de Brouwer) et *Entretiens avec Elie Wiesel* suivi de *Wiesel, ce méconnu* (Parole et Silence).

Cécile Vaissié. Professeur en études russes et soviétiques à l'université Rennes 2.

Dernier ouvrage paru : *Les Ingénieurs de l'âme* (Belin, 2008).

... SAGIM • CANALE ...

Achevé d'imprimer en décembre 2008
sur rotative Variquik
à Courtry (77181)

Imprimé en France

N° d'impression : 11186

N° d'édition : 15615

Dépôt légal : décembre 2008

L'imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque
Imprim'vert® depuis 2004

*Le raciste adorerait une terre sans Noirs. Un monde sans le moindre Noir.
L'antisémite vivrait un cauchemar si le juif n'existait pas.*

Yann Moix

*Le racisme, l'antisémitisme, la xénophobie,
l'homophobie ont été produits par les pompes, les œuvres et le menu clergé
des disciples de deux « papes » du politically correct, Voltaire et Zola.*

Laurent Dispot

*La politique peut devenir l'un des plus grands dangers, parce que si elle ne cherche pas
à se donner un fondement moral, elle ne fera qu'exploiter les frustrations sociales,
elle ne fera qu'organiser les haines des uns contre les autres.*

Bronislaw Geremek

*Lorsque Pavel Lounguine déclare, avec grandiloquence, que son film L'Île
est « pour ceux qui ont une âme » et que l'âme est, sans doute, « la dernière richesse russe »,
il va à l'encontre d'un universalisme dont les « libéraux » sont proches.*

Cécile Vaissié

*Le mal est le protagoniste de la théodicée, qui plaide en faveur de la justice de Dieu,
afin de libérer le dieu monothéiste de l'imputation qu'il serait un dieu mauvais.*

Pietro D'Oriano

*Nous ne pouvons rien les uns pour les autres, puisque nous n'empêchons ni le malheur
ni la mort, leur dépérir ni leur périr. Oui, « chacun tue ce qu'il aime »,
comme répète la fameuse ballade d'Oscar Wilde.*

Michel Deguy

*Si le secret dont Dieu se montre jaloux est la connaissance du bien et du mal, on doit admettre
que le mal est depuis toujours au moins dans la capacité de Dieu,
et que donc le mal existe comme possibilité pour le monde parce qu'il habite l'être de Dieu.*

Mario Ruggenini

*Le mal n'est pas absolu ; seul le bien l'est – et s'il n'en était pas ainsi, nous ne pourrions
savoir comment rendre le ciel le plus limpide possible dans la vie quotidienne, autant qu'il nous
incombe, bien que l'homme ne soit assurément pas un habitant du ciel, mais vive sur terre.*

Irene Kajon

*C'est l'échec de l'amour qui en dernier recours nous protège d'une oppression mutuelle,
de même que l'échec de la jouissance nous sauve d'une destruction mutuelle.*

Christina Howells

ISBN 978 2 246 74123-7



9 782246 741237

15,00 €

Prix valable pour la
France

contact@irdj.fr

ISSN 1 148 8700
37-7257-1

2009-1