

BESOIN DE DIEU ET DÉSIR DE DIEU

L'ILLUSION D'UNE MORT

La mort de Dieu semblerait être la grande victoire de la modernité philosophique. Le Zarathoustra nietzschéen n'est pas le seul chantre de cette mort. Les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles ont retenti à plusieurs reprises de cette annonce, diversement affirmée par les athéismes feuerbachien, marxien, freudien, heideggerien notamment. La dénonciation de l'illusion religieuse, ou l'exclusion de la question de Dieu du champ philosophique, sont des expressions de cette diversité.

En ce XX^{ème} siècle finissant, l'affaire semble entendue. Il paraît tellement naturel d'entendre des philosophes affirmer leur athéisme, même si cela ne les empêche pas de continuer de vouloir penser ou d'affirmer le divin. Ce qui est un paradoxe guère plus surprenant que celui de leur tolérance tout aussi naturellement affichée. On affirme l'inexistence de Dieu, mais on respecte ceux qui affichent leur croyance. Est-ce vraiment faire preuve de respect que de tolérer que ses semblables se maintiennent dans l'illusion? Ce n'est tout du moins pas la démarche de Socrate qui n'a cessé de combattre l'endormissement de ses concitoyens, par amour pour eux. Cette forme moderne de tolérance confine, plutôt qu'au respect, à la condescendance, qui lui paraît bien incompatible. Ou alors, plus problématique pour les tenants modernes de la mort de Dieu, ils sentent l'absence de véritable rationalité dans l'affirmation de l'inexistence de Dieu, ramenant leur thèse à un acte de volonté et non à un acte de connaissance. Ce qui fragilise la certitude de la mort de Dieu.

Toujours est-il, et pour nous le problème est véritablement là, que cette victoire moderne n'est pas acquise. Elle repose sur une confusion relative à la nature désirante de l'homme, sur une occultation de certaines déterminations de cette nature.

Dire de l'homme qu'il est un être de désir, de désirs, est un lieu commun philosophique déjà visité à travers toute l'histoire des idées. Citons, entre autres philosophes, Platon, Aristote, Epicure, Epictète pour l'Antiquité; Spinoza, Hegel, Schopenhauer pour les temps modernes; et, plus contemporains, Nietzsche, Freud, Deleuze. Mais tant d'autres auteurs pourraient être nommés.

Si nous avons écrit «désir» et «désirs», c'est pour manifester la multiplicité des élan concrets pourtant sous-tendus par une unité. L'homme a des désirs, on pourrait aussi bien dire des besoins, qui expriment un même désir que Spinoza a justement défini comme tendance. On peut alors parler de Dieu comme d'un objet d'un de ces désirs ou besoins, de cette tendance. C'est le fond des critiques des a-

théismes dont nous avons précédemment parlé, et qui les rend d'ailleurs très pertinentes. Mais certainement pas définitives.

On peut dégager, dans les désirs qui caractérisent l'homme, une autre multiplicité qui manifeste une dualité d'élans plus fondamentaux. Il ne nous semble pas que cette dualité soit reconnue par la pensée moderne, ce qui explique d'ailleurs son erreur. Mais l'affirmer n'est pas une innovation de notre part, c'est plutôt la restauration d'une idée qui a été développée dans l'histoire de la pensée. Lorsque Dieu est objet d'un autre élan que celui habituellement considéré, son existence n'est pas concernée par les annonces précédemment rappelées.

Notre objectif, dans ces pages, est d'établir l'effectivité de cette différence d'élans fondamentaux, dont l'oubli conduit à chanter à tort la mort de Dieu.

Pour ce faire, il nous apparaît nécessaire de revenir à une analyse de l'attitude désirante manifestée à travers ce que nous appellerons des besoins pour éviter des confusions, justement sources d'erreurs, avec un autre élan, un autre désir. Nous justifierons en temps utiles notre terminologie. Ces analyses devront nous permettre de dégager un outillage conceptuel que nous utiliserons pour étudier les différents désirs de Dieu que peut manifester l'homme et vérifier s'il y a vraiment une dualité, une diversité irréductible. Nous comprendrons alors que la mort dont nous parlons renvoie à un certain désir mais pas à tout élan vers Dieu. Nous serons d'ailleurs amené à identifier l'idole concernée par ce désir, et à la distinguer de Dieu offert à un autre élan humain. Ce qu'il y a de justifié dans l'affirmation de l'athéisme moderne ne doit pas conduire à oublier ce qu'il a lui-même ignoré, ce qu'il ne se rendait pas apte à reconnaître. Le besoin de Dieu n'est pas le désir de Dieu. Il détruit ce vers quoi il tend. Ce dieu du besoin a effectivement disparu en tant que telle représentation, qui n'était qu'un bien pâle reflet du Dieu du désir toujours vivant dans son offrande discrète. Nous veillerons à établir une analyse détaillée étendue, de manière à consolider ces résultats, et à les rendre ainsi dignes d'être considérés, si ce n'est acceptés.

Si nous parvenons à montrer une effective dualité, nous devons alors analyser les raisons de l'occultation que nous dénonçons dans ses prolongements dialectiques. Des raisons psychologiques, philosophiques qui ont conduit à affirmer une mort illusoire et qui doivent être éclairées. Enfin, quand nous aurons montré cette effective dualité et l'inanité de cette mort annoncée, nous pourrons jalonner des perspectives positives pour la sagesse humaine.

L'homme est un être de besoins. La question a déjà été suffisamment abordée, que ce soit en philosophie, en psychologie, en économie, pour que nous n'ayons pas à prétendre proposer une nouvelle analyse. Mais nous souhaitons malgré tout remonter jusqu'à cette affirmation pour construire notre réflexion.

Le besoin exprime avant tout un manque, une carence, un déséquilibre. Il appelle à la restauration d'un équilibre fondamental dont la suppression peut devenir source de souffrance. Le manque qui suscite le besoin peut de prime abord paraître positif puisqu'il va être le principe de divers mouvements, source de créations, d'enrichissements, d'accroissements de perspective. Mais, s'il tendait à perdurer, il pourrait entraîner de graves troubles, voire une possible destruction du sujet du

besoin. C'est ce que l'on peut observer à travers une rapide analyse des besoins relatifs aux deux déterminations humaines les plus immédiatement évidentes: la détermination physiologique et la détermination psychologique.

Certains philosophes font de l'exigence de la recherche de satisfaction des besoins le point de départ de l'épanouissement des capacités intellectuelles humaines, alors qu'il est entendu que des besoins vitaux négligés peuvent conduire à la mort. Les possibilités de destruction humaine du fait d'une non satisfaction de besoins physiologiques semblent plus immédiatement visibles que des carences dans la satisfaction de besoins psychologiques. Mais c'est une question d'instrument de mesure; et un esprit condamné à la solitude n'est pas moins menacé qu'un corps victime de malnutrition.

Le besoin naît donc lorsqu'il y a un déséquilibre et appelle à un retour à l'équilibre. Ce retour est médiatisé par la consommation d'un objet, l'objet du besoin. Ce retour n'est jamais définitivement acquis. Un nouveau déséquilibre survient, qui se manifeste dans un nouveau besoin, ou dans la renaissance du me me; il stimule à nouveau divers mouvements, actes, pour permettre le retour à l'équilibre qui est satisfaction.

C'est dans l'essence du vivant que d'être en perpétuel déséquilibre. C'est donc dans l'essence du vivant, donc de l'homme, que de connaître des besoins. La particularité humaine, dans ce panorama, tient à la complexification possible, indéfiniment possible, de ses besoins.

Dans le précédent paragraphe, nous n'avons abordé que ceux que l'on pourrait appeler «fondamentaux», «premiers». Les philosophes les nomment «naturels et nécessaires»; les économistes, «primaires». Mais l'homme ne peut se réduire à cela. Certaines circonstances peuvent le contraindre à manger pour survivre; mais un besoin de manger inclut généralement du superflu. Nombre de ses besoins peuvent être qualifiés ainsi.

Epicure a distingué parmi les besoins —le terme qu'il utilise n'est pas celui-ci, mais nous pouvons, conformément à l'analyse que nous effectuons, remplacer le concept épicurien de désir par celui de besoin, sans trahir son intention— des «naturels nécessaires» et des «naturels non nécessaires». Il en dégage une troisième catégorie dont nous parlerons plus tard.

Ils sont tous naturels, ce qui signifie qu'ils expriment pareillement l'homme d'une part; et qu'ils peuvent être satisfaits, que des objets peuvent leur correspondre dans le réel, d'autre part. En revanche, leur importance n'est pas la même relativement à la survie. Cette hiérarchie dans la nécessité signifie qu'il n'est pas possible de prendre les mêmes distances à l'égard de tous ces besoins; mais l'affirmation d'une commune dimension naturelle montre que l'homme n'est pas plus dans tel ou tel besoin. Tous le caractérisent pareillement.

L'homme est plutôt dans cette complexité des besoins, cette ouverture sur un progrès indéfini de ses propres besoins. C'est une conséquence de la perfectibilité de sa nature qui, selon les stimulations, ne cesse de se développer. L'homme se crée par ses besoins, à travers ses besoins susceptibles d'être toujours nouveaux. Telle civilisation humaine est la manifestation d'une certaine complexification des be-

soins dans lesquels l'absolument nécessaire se mêle au plus contingent. C'est là une manifestation concrète de la créativité permise par le déséquilibre qui engendre le besoin.

S'il est juste de dire que la fin du besoin est la satisfaction qui exprime la rééquilibration il est tout de même plus subtil d'écrire que cette fin du besoin est le sujet lui-même. C'est effectivement l'équilibre de celui-ci qui est visé. L'objet médiateur n'est, lui, qu'un moyen au service de cette seule vraie fin.

Dans la relation, l'objet n'est saisi que parce que certaines de ses déterminations concernent directement le sujet. Les autres peuvent être complètement occultées. En outre dans l'acte même de satisfaction, qui est un acte de consommation, ces déterminations intéressantes sont niées, détruites, pour que puisse se reconstituer l'équilibre recherché.

La satisfaction atteinte, l'objet médiateur — s'il existe encore physiquement — ne présente plus du tout la même valeur. Il n'éveille plus les mêmes réactions chez le sujet. Il peut concrètement être écarté, être jeté. Seule la mémoire et la conscience d'une possible résurgence du même besoin peuvent conduire le sujet à souhaiter le conserver. Mais dans l'instant présent, en tant qu'objet médiateur de ce besoin qui vient d'être satisfait, il perd de sa valeur. Celle-ci était donc induite par l'intensité du besoin.

Une autre forme de négation de l'objet peut être analysée. Aucune véritable nécessité n'est affectée à un quelconque objet médiateur du besoin. Etre disponible est tout ce qui lui est demandé. Un autre que celui-ci pourrait être utilisé, nié. Il n'y a pas d'attachement particulier à l'objet pour lui-même. Il n'y en a que par l'intérêt que lui trouve le sujet. L'objet peut être définitivement écarté ou remplacé. Soit parce que le besoin, qui lui était lié, est lui-même englobé dans un autre; soit parce qu'il s'est émoussé, rendant vain l'objet qui ne représente alors plus rien. Soit encore parce que le sujet a jeté son dévolu sur un autre objet qui lui semble plus adéquat à ce besoin. Tout de l'objet peut être effacé, peut disparaître; ce qui demeure central c'est le sujet et son souci perpétuel d'équilibre d'où naît la satisfaction.

Cette analyse s'illustre très bien lorsqu'il est question d'un besoin physiologique primaire, comme par exemple la faim qui conduit à ingérer un aliment dont l'organisme n'absorbe que ce qui lui convient. Mais on peut aussi en vérifier la validité à travers l'examen d'un besoin psychologique comme le besoin d'autrui. La solitude est un manque, une souffrance; l'autre est nécessaire. Mais l'autre peut être consommé par le sujet du besoin, et certaines relations humaines peuvent être très épuisantes, très sollicitatrices. La vraie fin des besoins, quelle que soit leur complexité, est le sujet; l'objet n'est qu'un moyen à la valeur très variable. Même lorsque nous parlons d'évolution des besoins nous n'entendons pas une autre fin que celle-là. L'évolution est en fait une complexification, un enrichissement des perspectives humaines, mais le centre vers lequel tendent toutes les satisfactions demeure la rééquilibration du toujours même sujet.

Cette multiplicité des besoins dissimule une unité plus fondamentale. L'unité de l'élan commun qui les anime tous et par lequel ils sont. Cet élan, la tradition philosophique a l'habitude de le nommer désir. Ce sont des caractéristiques habi-

tuellement affectées à ce désir que nous avons dégagées de l'analyse des besoins. Nous aurions pu, nous l'avons déjà signalé, nommer ceux-ci des désirs à l'instar d'Epicure. Disons simplement qu'indépendamment de cette variation de vocabulaire, il est coutumier de distinguer un élan indéterminé, le désir, qui se détermine à travers des manifestations particulières plus ou moins fondamentales. La possibilité de ce second niveau, moins nécessaire, moins fondamental, est due à la liberté de cet élan vis-à-vis de déterminations strictement naturelles, nécessaires. C'est cette liberté inhérente qui distingue le désir humain de tous ces élans présents dans les autres êtres vivants. Car cet élan fondamental est la caractéristique essentielle du vivant. Chez l'homme il est, en plus, libre. Sa liberté se manifeste jusque dans les désirs vides d'Epicure, c'est-à-dire dans les désirs absolument vains, qui ne renvoient à aucune satisfaction possible. Cette forme particulière ne se peut que parce que l'élan n'est pas lié à quelque détermination que ce soit. Compte tenu de ces caractéristiques, c'est à juste titre que cet élan peut être nommé, par Spinoza notamment, l'essence du vivant. Nous retrouvons en effet dans celui-là ce que cet auteur appelait, en continuateur de toute une tradition, la tendance.

La tendance est la tendance à se conserver, à persévérer dans son être. C'est effectivement là la détermination première du comportement de tout vivant, dont l'homme. Selon les circonstances présentes, la tendance, fondamentalement indéterminée, va se déterminer en un besoin particulier afin de rétablir l'équilibre dérangé d'une certaine façon. La suppression de l'équilibre est potentiellement une menace pour l'être.

Cette tendance est essentielle à l'homme comme à tout vivant. Elle est donc tendance à la persévérance dans l'être, mais aussi à l'expansion de son être. L'expansion est un moyen d'asseoir la conservation. Plus l'être est étendu, plus il peut se défendre et se protéger. La complexification des besoins, dont nous parlions plus haut, est une manifestation de cette tendance essentielle, vitale, à l'expansion; moyen de favoriser le maintien dans l'être. Les déterminations qui poussent l'homme à agir ainsi ne lui sont pas toujours conscientes. Elles trouvent leur signification dans le passé le plus éloigné de notre espèce, du vivant.

L'expansion doit être limitée, car tout organisme qui en connaîtrait une trop grande verrait son équilibre menacé. L'homme est préservé de ce danger grâce à la confrontation des désirs individuels qui se contrarient parfois, qui opposent les sujets les uns aux autres.

C'est bien cette tendance, qui s'exprime à travers la préservation et l'expansion, qui a conduit l'homme, face aux divers obstacles qu'il rencontrait, à produire sa culture, à se développer dans l'histoire. Le désir, cet élan fondamental qui anime tout besoin, est source des transformations subies par l'environnement. Car c'est bien l'homme et sa survie qui est la fin de cet élan qui lui est essentiellement lié. Au fond de l'homme, il y a cet élan.

Mais si cet élan, cette tendance, ce désir, est effectivement la caractéristique essentielle du vivant; si les déterminations des besoins humains sont bien conformes à ce que nous avons dégagé plus haut, il serait erroné de réduire l'homme à cette seule tendance, de ne voir en lui que ce seul élan. L'histoire de la pensée nous ap-

prend à en déceler un autre qui lui est irréductible. Avant d'indiquer les différences qui fondent cette irréductibilité nous allons cerner plus précisément la nature de cet élan, en nous appuyant sur une figure importante de l'histoire de la philosophie qui n'est pas, pour autant, la seule référence possible.

Platon accorde une grande place, dans son oeuvre, au désir, même si son attachement ne semble pas aussi accentué que celui de la philosophie moderne. Pourtant on peut le reconnaître à l'intérieur des ambitions, des soucis de réputation, des intérêts portés à la richesse, à la gloire, qui animent les hommes, quitte à les perdre. Dans son apologie, Socrate ne cesse d'insister sur l'erreur commise par ses concitoyens qui s'adonnent trop intensément à ces quêtes qui peuvent conduire à des conséquences regrettables, comme le montre l'exemple d'Alcibiade. Sous ces élans est bien ce désir que nous avons identifié comme le moteur de l'auto-conservation et de l'expansion du sujet. Rappelons, puisque nous en parlons, que Socrate déplore l'abandon de l'âme à ce désir qui la conduit à se perdre dans l'illusion, à se détourner de la vérité, de la justice, de sa vraie destination.

Si Platon traite au fil de ses dialogues du désir, ou plutôt des désirs, il en est un dans lequel ses développements sont plus précis. Dans son *Phèdre* le philosophe expose sa conception de l'âme tripartite. Elle est constituée de trois puissances, animées de trois forces différentes, dont deux sont principalement étudiées par Platon. Pour rendre plus accessible cette psychologie, ce philosophe compare l'âme à un attelage composé de deux chevaux et d'un cocher. Ce sont les symboles des trois puissances dont nous parlions plus haut. La bonne marche de l'attelage dépend de l'harmonie des forces en présence. Elles sont trois mais il y en a une, celle du cheval docile —les puissances du coeur, dirons-nous— qui n'est pas explicitement développée. Il semble que ce bon cheval soit naturellement disposé à suivre son cocher, mais que celui-ci, égaré, peut le conduire sur une mauvaise voie et pervertir sa force. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, mais ce n'est pas le propos actuel. Contentons-nous pour l'instant de rappeler la théorie platonicienne des puissances de l'âme, telle qu'elle est énoncée dans la palinodie de Socrate. L'âme tripartite se caractérise immédiatement par deux puissances qui peuvent s'exprimer de façon antagoniste. Un cheval rétif, vicieux, représente la puissance concupiscible, orientée vers le sensible et tirant l'ensemble vers celui-ci. Le cocher est la raison animée d'un autre élan que nous allons préciser.

La force qui apparaît le plus immédiatement, à la lecture du mythe qui raconte le cortège des dieux, est celle du cheval vicieux qui contrarie la montée de l'âme, de telle façon qu'immanquablement une âme, qui n'a pu durablement contempler les Idées qui sont au-dessus de la voûte céleste, chute dans un corps. Cette force tend vers le sensible pour en jouir, pour l'assimiler, pour s'unir à lui. Ce n'est pas le corps qui, chez Platon, est responsable de la concupiscence, mais bien cette puissance de l'âme qui, après l'incarnation, usera de l'enveloppe charnelle pour assouvir ses pulsions. On ne peut que reconnaître dans la force du cheval rétif ce que nous avons dit plus haut du désir qui anime les divers besoins. La concupiscence est ouverture à divers biens terrestres, qui sont présents comme moyens de satisfaction d'un manque qui naît dans l'appel même du désir. Lorsque l'attelage est incarné,

c'est encore cette force qui peut violemment entraîner le sujet vers un objet qui l'a stimulée. Elle ne peut alors s'éteindre que dans la consommation. La sexualité n'est qu'une manifestation de cet élan qui s'exprime à travers les divers objectifs, que nous avons indiqués plus haut, et vers lesquels tendent exclusivement, au grand regret de Socrate, ses concitoyens.

Mais cette force particulière de l'âme ne doit pas conduire à en dissimuler une seconde que Platon juge plus importante. Si le mauvais cheval est signe de dysharmonie, c'est bien parce qu'il vient contrarier un autre élan. Si l'ensemble des deux chevaux ne marche pas d'un pas égal, c'est parce que le bon cheval ne tire pas dans la même direction. Or, avons nous signalé plus haut, il suit spontanément les injonctions du cocher. Celui-ci vise d'autres fins que les objectifs sensibles du cheval concupiscent. Le cocher veut élever l'attelage au-dessus de la voûte céleste pour contempler ces Idées, cet Etre qui est sa vraie nourriture. C'est parce qu'il ne parvient pas à maîtriser les forces contraires qu'il ne peut empêcher la chute. Mais celle-ci n'est pas sa fin, ne correspond pas immédiatement à sa spontanéité. De lui-même, il veut suivre le cortège des dieux vers cette fin qui est la leur, qu'il sent être la sienne.

Platon nous montre par ce récit, cette image, qu'il y a bien deux élans dans l'âme, deux élans différents qui émanent de deux puissances différentes. Ils sont tous deux naturels à l'âme, mais ils divergent essentiellement. Le premier oriente vers les réalités sensibles qu'il faut asservir, réduire, consommer; le second vers l'Etre transcendant qu'est le monde des Idées métaphysiquement situé au-delà du monde subcéleste. Cet autre élan qui est un désir, puisqu'il tenaille l'âme de l'intérieur, appartient à la raison, que symbolise le cocher de l'attelage. Il est le désir de la vérité qui, seule, peut combler les aspirations profondes de l'âme. Il est aussi différent du premier qu'une force de vie peut l'être d'une force de mort. En effet l'abandon, par l'âme incarnée, au premier désir, l'éloigne toujours de son havre véritable; alors qu'une existence consacrée au second est cheminement vers le salut, la libération.

Ce second désir, qui est élan vers la transcendance, qui diffère fondamentalement du premier, ne se retrouve pas que chez Platon. Il est présent, plus ou moins explicitement, à travers toute l'histoire de la pensée, chez les philosophes qui ont cette exigence de savoir, de connaissance suprême. Il est dans le désir de savoir d'Aristote qui s'exprime suprêmement dans les sciences théorétiques absolument gratuites, et surtout dans la science première, la philosophie première. Il se manifeste aussi dans l'élan spinoziste vers la connaissance immédiate des essences qui, seule, conduit l'âme vers la béatitude. Ce dernier état est aussi celui de l'âme platonicienne qui peut enfin contempler les Idées.

Il s'exprime en fait dans ce désir de vérité qui caractérise l'homme en tout lieu et en tout temps. C'est, en toute logique, lorsque la réalité de ce désir est remise en cause, repoussée du côté de l'illusion, soit au XVIII^{ème} siècle, que se prépare la voie de la réduction de cet élan.

Nous affirmons donc l'existence de deux désirs irréductibles l'un à l'autre, mais non sans rapport possible. Avant d'envisager quels types de rapport sont concevables, nous devons asseoir cette irréductibilité que la modernité tendrait à nier. La

plus importante théorie moderne de la réduction de tout désir à la seule tendance, est sans conteste la théorie freudienne de la sublimation. Au départ est la pulsion qui ne recherche que sa satisfaction. Force purement animale, sans discernement, au-delà de toute valeur culturelle, elle fait de l'enfant ce pervers polymorphe qu'a défini l'inventeur de la psychanalyse. Cette pulsion, qui ne cesse de renaître diversifiée, se heurte aux règles de moralité qu'impose la culture. Le choc peut être violent et, par le biais de la frustration, du refoulement, peut conduire à d'ultérieures névroses qui, justement, nécessiteront le travail du psychanalyste. Mais cette action thérapeutique serait inutile si les divers éducateurs savaient encourager le mécanisme de la sublimation, plutôt que produire le refoulement qui n'est qu'une terrible bombe à retardement.

La sublimation est l'acte de réorientation de la pulsion vers des objets «sublimés», c'est-à-dire socialement, moralement, bref culturellement plus nobles. Cette opération permet de satisfaire la pulsion sans entraîner de violents heurts avec les règles diverses. Mais le sublime, à savoir les manifestations les plus hautes de l'humanité — l'art, l'engagement humanitaire, l'élan mystique, et tout ce que l'on peut rajouter —, n'est jamais qu'une manifestation élaborée, mais fondamentalement réductible, de la pulsion originelle qui, pour Freud, est la libido.

On comprend tout ce qu'il y a de séduisant dans cette théorie de la sublimation, comme dans toute tentative de réduction de toute réalité à une réalité plus fondamentale. Mais le réductionnisme a pour première caractéristique d'être appauvrissant. Et les différences des deux élans suffisent à montrer l'appauvrissement qu'est le freudisme. Si les deux élans sont aussi naturels l'un que l'autre, c'est par leur fin qu'ils se distinguent.

Le premier est tout orienté vers le sujet. La satisfaction que recherche le ça est une manifestation de cette propension à la conservation, à l'expansion. Il n'est pas faux de reconnaître dans la pulsion freudienne, la tendance dont parle Spinoza, et que nous avons explicitée plus haut.

Le second est orienté vers un au-delà du sujet, vers une réalité qui lui est irréductible. Même si la quête est intérieure, il n'y a pas de réduction de la fin à l'âme elle-même. Certes certaines orientations de la tradition initiée par Platon ont conduit à une réduction panthéiste, qui identifie Dieu, l'âme, le monde — l'absolu comme fin est alors l'âme, le soi, totalement épanouie; nous en reparlerons — mais cela ne nous paraît pas nécessaire. D'autres prolongements sont exempts de tout panthéisme. L'objet de l'élan demeure irréductible au sujet.

En revanche, on pourrait nous rétorquer que les Idées sont la nourriture de l'âme, selon Platon; que la tension vers elles répond à un besoin. Mais il existe une profonde différence entre celui-ci et celui dont nous avons parlé plus haut, et qui manifeste le premier désir. Dans celui-ci, l'objet du besoin, du désir, est réduit, assimilé au sujet désirant. Dans l'autre élan, l'objet désiré est inentamé; il ne subit pas le désir. Au contraire, c'est lui-même qui l'initie, l'appelle, le dirige. La relation du sujet désirant à l'objet désiré élève celui-là, mais ne conduit pas à l'assimilation de celui-ci. Si assimilation il y a, d'ailleurs, elle serait plutôt inversée. C'est le sujet désirant qui est transformé. Certes en ce qu'il est, par nature, voué à être; mais ce

qu'il ne peut véritablement atteindre que par un effort, une ascèse, une domestication des autres forces.

En effet, pour Platon toujours, puisque nous nous fondons actuellement sur cet exemple, l'élévation vers les Idées, et surtout vers l'idée du Bien, est la véritable vocation de l'âme. Les existences incarnées consacrées à cet élan sont libératrices, accomplissantes. Tandis que celles vouées à la concupiscence perdent durablement, voire irrémédiablement si l'on en croit le *Timée*, les âmes dans le sensible, le lointain de l'intelligible.

Il semble donc bien qu'on ne puisse assimiler ces deux élans, réduire le second au premier qui serait plus fondamental, puisqu'ils sont par nature différents, divergents. Aussi divergents que peuvent l'être un élan entièrement retourné vers soi, consommateur, concernant l'existence sensible; d'un élan tendu vers une transcendance qui relève de l'intelligible, et est proposée à l'accomplissement des potentialités profondes de l'âme.

Les tentatives réductionnistes sont alimentées par la symbolisation de certaines manifestations de ces deux types d'élan. Si certains désirs sont ouvertement égo-centriques, voire destructeurs; d'autres peuvent paraître moins négateurs des objets impliqués. Certaines formes de bonheur après lesquelles courent les hommes semblent très tranquilles, respectueuses du réel environnant. Et pourtant elles n'en expriment pas moins le premier type d'élan; elles n'ont toujours pour seule fin que le sujet. C'est en cela que nous pouvons dire que certaines manifestations de celui-là symbolisent avec l'autre élan en alimentant l'illusion réductionniste. Il n'y a pourtant que symbolisation puisque la quête de satisfaction, de bonheur, est sans cesse relancée, manifestant l'inadéquation de la fin ponctuellement proposée à l'élan vers le hors soi qui anime profondément l'homme, me me s'il n'est pas correctement identifié par le sujet obnubilé par les impératifs des besoins.

Cette irréductibilité ne signifie ni un dénigrement systématique, ni l'absence totale de liens. L'homme possède, par nature, cette dualité qu'il faut donc reconnaître et accepter. Platon, encore, nous apprend que les forces de l'attelage peuvent s'associer et conduire l'ensemble dans telle ou telle direction, selon la puissance qui a fini par l'emporter. Ainsi la puissance concupiscente peut-elle orienter toutes les autres forces vers la satisfaction du premier élan. On voit alors des sujets mettre toutes leurs forces d'intelligence, de coeur, pour atteindre un objectif qui leur permettrait d'asseoir leur situation présente, et dans lequel ils croient trouver leur bonheur suprême, leur béatitude, la fin de l'existence humaine. Les exemples sont suffisamment nombreux pour ne pas avoir à en donner. Une telle utilisation des puissances, que nous pouvons nommer supérieures —puisqu'elles orientent l'homme vers une transcendance épanouissante— est courante, bien qu'elle demeure à déplorer. Justement parce que le sujet ne respecte alors pas sa vocation, sa destination. La sanction est cette insatisfaction chronique dont nous venons de parler.

En revanche le rapport peut être inversé. Les puissances inférieures peuvent être utilisées au service de cette vocation. Toujours dans *Phédre*, nous lisons une séance de domestication du cheval rétif effectuée par le cocher pour que l'élan amoureux, fondamentalement du second type, ne soit pas transformé en élan désirant

du premier genre. Le mauvais cheval n'est pas abattu, il est dominé. Sa force n'est pas supprimée, elle est réorientée au profit de la destination suprême de l'âme. Ceci exprime l'unité fondamentale de l'homme, qui se manifeste dans l'absence de négation de parties de lui-même, d'une part; et par la nécessaire collaboration de toutes les forces à la réalisation de la vocation fondamentale, d'autre part. Pas de déniement mais pas d'inversion dans l'ordre.

A travers ces développements sur les désirs qui animent l'homme, nous pensons avoir distingué deux élans qu'il ne faut pas confondre même s'ils peuvent se combiner de diverses façons. Mais notre objectif demeure de montrer comment leur confusion théorique a conduit à des développements philosophiques erronés, à des égarements dommageables dans l'histoire de la pensée; notamment quand leur objet est Dieu.

Nous pouvons parler d'un désir de Dieu, de désirs de Dieu. Plus exactement Dieu, les dieux, la divinité, peuvent être objets des désirs de l'homme; des deux élans que nous avons dégagés, le désir de soi comme le désir de l'au-delà de soi. C'est, comme nous l'indiquions déjà plus haut, la confusion entre ces deux élans, la réduction du second au premier qui conduira certains à affirmer la mort de Dieu. C'est la restauration de la différence qui révélera la portée exacte de cette affirmation, et découvrira de nouvelles perspectives humaines.

On peut à très juste titre parler, dans certaines situations, de manifestations d'un besoin de Dieu, de dieux, de la divinité. C'est notamment le cas dans une certaine forme de religiosité qui, par tout un ritualisme extrêmement bien codé, se donne pour fin de s'octroyer les faveurs divines.

Sacrifices et holocaustes sont effectués dans l'intention d'infléchir positivement un avenir incertain. On tue, on offre, pour apaiser la colère des dieux, pour faire s'accorder leur volonté à la sienne. En fait, sous de telles pratiques, sous une telle religiosité, le besoin, l'élan vers soi, est bien présent. C'est l'impuissance devant des forces qui dépassent, devant un futur inconnu, qui stimule ces comportements. C'est parce qu'une armée doit traverser la mer pour combattre, et qu'elle est confrontée à l'hostilité des éléments, qu'un roi tue sa fille. C'est parce qu'un peuple est inquiet devant une situation politico-économique aux perspectives peu rassurantes, que les lieux de culte se remplissent.

C'est la tendance dont nous avons parlé plus haut qui est ici présente, avec toute sa détermination égocentrique. Ses deux manifestations principales que sont la conservation et l'expansion animent le besoin de dieux. C'est face à des forces naturelles encore mystérieuses, à des événements à venir inconnus, que le ritualisme est mis en place. Pour prévenir un danger potentiel impossible à prévenir par de seuls moyens humains, l'homme, les hommes, accomplissent des gestes, énoncent des phrases, préalablement définis, dans l'espoir d'intervenir sur une volonté supérieure, à leur propre puissance, et surtout aux puissances de la nature. La conservation est en jeu, mais aussi l'expansion, l'autre facette de la tendance. Certains peuples, par exemple les Vikings, avides de conquêtes, renvoyaient à des dieux qui n'accueillaient que les hommes morts au combat. Cette religion stimulait la tendance expansive vitale.

La religiosité du besoin est toute saisie dans des pratiques qui ont pour fin d'orienter des volontés supérieures dans le sens des besoins fondamentaux, habités par la tendance. Le sujet est alors la vraie fin de cette religiosité. Ceci est vérifié par le fait que lorsque la fin immédiate, qui justifie la pratique religieuse, est atteinte, le comportement religieux est plus ou moins abandonné. Des prêtres sont spécialement affectés au maintien du lien avec les puissances supérieures, lien que la prudence conseille de ne pas briser totalement. Mais l'histoire nous montre que les hommes fluctuent de façons parfois importantes dans leurs relations à la divinité. Ainsi, si une période de crise personnelle ou collective stimule l'adhésion, les temps de quiétude favorisent un relatif détachement. L'histoire du peuple hébreu, telle qu'elle est relatée dans les textes bibliques, est suffisamment significative. Les difficultés encouragent au rapprochement avec Dieu; ou d'autres dieux d'ailleurs, le long éloignement de Moïse sur le Sinaï a incité son peuple à se tourner vers un autre dieu symbolisé par le Veau d'or. Le respect de l'alliance avec Dieu permettait à Israël de vaincre, de se sortir de mauvaises situations. La paix conduisait alors à l'éloignement, donc au retour de difficultés qui incitaient à une nouvelle conversion. Celle-ci, qui n'était finalement qu'une conversion aux besoins, n'était pas suffisamment profonde pour être définitive. D'où ce perpétuel mouvement de balancier. Israël est un exemple. La situation religieuse de certains peuples actuellement, ou naguère, opprimés, aliénés, en est un autre.

Nous pouvons, en revanche, signaler que si cette religiosité est largement répandue dans l'humanité, elle n'est pas universellement défendue. L'histoire propose de nombreuses critiques adressées à cette attitude au nom d'une autre. Isaïe ou le Psalmiste rappelaient à Israël que le vrai sacrifice n'est pas le sacrifice animalier, l'holocauste, mais une certaine attitude du sujet. Socrate conteste la conception religieuse d'Hippias, l'enjoignant à adopter une autre forme de piété. Epicure fustige la religiosité commune en établissant que les dieux sont inaccessibles à toute tentative d'infléchissement par l'intermédiaire de sacrifices. Enfin Jésus précise à ses auditeurs qu'il ne sert à rien de dire «Seigneur, Seigneur» ou de réciter mécaniquement des prières. Il y a dans ces diverses critiques l'appel à rechercher une toute autre attitude que cette démarche religieuse très intéressée.

Mais avant de développer ce que peut être cette autre attitude, nous devons encore exposer ce que nous pouvons appeler le besoin philosophique de Dieu. En effet, dans certains systèmes, Dieu vient remplir un rôle en permettant leur cohésion interne. Il répond à un besoin de la raison, de la pensée qui ne parviendrait pas, sans lui, à fonder, à achever. Nous pouvons prendre comme exemple le cartésianisme d'une part, le kantisme d'autre part.

C'est essentiellement pour des raisons théoriques que Descartes éprouve, à un moment de son cheminement, le besoin philosophique de Dieu. Au terme de l'exercice du doute ne demeure, comme seule vérité absolument indubitable, que la certitude de l'existence du sujet qui pense. C'est important, car l'exercice du doute ne conduit pas à un scepticisme définitif; mais c'est trop peu pour élaborer un système de connaissance absolument indubitable, en tout point indubitable, qui demeure l'objectif cartésien premier. Ce «Je» qui pense ne possède que des idées; en

entendant par là toute pensée, des sensations aux idées claires et distinctes, en passant par les images, etc. Mais le parcours accompli fait peser l'ombre négative du malin génie qui aurait pu produire un homme qui se tromperait sans cesse, même lorsqu'il aurait une perception claire et distincte qui spontanément emporterait l'adhésion de sa volonté. C'est alors que Dieu se fait nécessaire, que le besoin de l'affirmation de Dieu — l'être parfait donc exempt de tout vice — se fait sentir. Effectivement, malgré la très forte conviction intérieure que les idées claires et distinctes sont vraies, il subsiste un doute que seule la perfection divine permettra de chasser totalement. Dieu vient rafermir définitivement la conviction intime de Descartes, alors laissé à sa seule raison pour l'élaboration d'un système de connaissance en tous points indubitable.

Le besoin kantien de Dieu déborde la sphère strictement théorique. En matière de connaissance, Dieu n'est pas nécessaire et les facultés subjectives suffisent, si elles sont bien menées, si elles ne sont pas utilisées au-delà de leurs limites naturelles. En revanche, au niveau pratique et au niveau du système global du monde, un besoin de Dieu se fait sentir. Ici Dieu ne fonde pas, il permet d'envisager un accomplissement de la nature, de la destination humaine.

L'homme qui obéit scrupuleusement à la loi morale ne peut être assuré de connaître la béatitude, le bonheur suprême. Il est certes libre, car il accomplit son devoir, par devoir, mais sa faiblesse dans ce monde physique soumis à un impérieux déterminisme l'empêche d'être assuré du succès de ses intentions morales. Pour un philosophe qui veut tant valoriser le respect du devoir, il y a un manque, un vide. Il est impossible que les vertueux ne soient pas mieux récompensés, en atteignant notamment le souverain bien. C'est à ce moment que se fait sentir le besoin de Dieu. Le besoin d'un être qui permette de réunir le monde de la liberté et le monde de la nécessité, qui permette de rendre le monde pleinement soumis à la loi morale. Ainsi celui qui accomplira, dans un horizon sans cesse repoussé, son devoir, connaîtra le bonheur de voir les événements s'accorder à ses intentions morales. C'est là le souverain bien, l'aboutissement indépassable de la moralité.

En fait Dieu, la divinité, vient permettre d'espérer un sens dans le monde, une fin intelligente de l'histoire. Le finalisme kantien a besoin de Dieu. Cette intervention ne permet pas d'accroître une connaissance toujours impossible, mais elle répond à certains besoins intellectuels.

Nous pouvons bien parler de besoins de Dieu, malgré les divergences profondes, indéniables, d'une pensée à l'autre. Dieu intervient lorsque la raison connaît un manque, un vide, qui est une exigence d'achèvement. Elle veut marquer son emprise sur le réel qu'elle envisage de saisir. Pour réaliser cette fin, elle fait intervenir Dieu quand elle le juge nécessaire. Ce Dieu est un concept, une idée rationnelle; l'idéal de la raison pour reprendre une expression kantienne. L'objet théorique auquel on attribue tout l'être et qui permet d'unifier le réel. Mais il est bien dans une relation de dépendance à l'égard de la raison qui le fait être.

A partir du moment où Dieu vient remplir ce vide, combler cette douleur ressentie par la raison devant son système non abouti, sa présence se fait très discrète. De même que l'homme cartésien peut devenir maître et possesseur du monde par sa

seule raison; c'est dans la stricte obéissance à la loi, qu'il édicte en tant que sujet moral, que doit vivre l'homme de Kant. Armés de leurs diverses certitudes, ces hommes ne comptent que sur eux, n'ont à compter que sur eux.

Nous avons développé deux manifestations d'un besoin de Dieu. Pour justifier cette appellation, il nous suffit de vérifier que les critères du besoin correspondent à ces deux attitudes, l'une plus immédiate, l'autre plus intellectuelle; mais finalement très unies. C'est un appel de la tendance, un vide à combler, un manque qui peut être très douloureux, qui fait intervenir un objet, l'objet du besoin. Ici il s'agit de Dieu répondant à des demandes existentielles ou intellectuelles. Le besoin comblé, l'objet est plus ou moins remisé. Nous l'avons remarqué lorsque nous avons signalé la variation de l'intérêt religieux. Les hommes religieux peuvent changer de Dieu, de dieux, si le ou les premiers ne semblent pas répondre aux attentes. Les philosophes font évoluer le concept de Dieu, selon leurs besoins, jusqu'à en affirmer le vide ou le remplacer par celui de l'homme ou de la raison. Mais, et c'est là l'essentiel, le dieu du besoin n'est qu'un moyen pour la seule fin qu'est le sujet. Là encore la religiosité du besoin nous l'a manifesté, puisque le ritualisme n'a pour fin que la conservation du sujet. Mais c'est au niveau philosophique que cela nous paraît le plus significatif. Chez Descartes, comme chez Kant — nous continuons à nous en tenir à ces deux exemples — Dieu n'est absolument pas une fin. Il demeure périphérique aux objectifs de la raison, le sujet occupe la place centrale. L'objet qui médiatise le besoin n'a finalement pas de véritable nécessité. Seul le sujet apparaît fondamental.

Si nous recherchons, pour illustrer ce critère de l'effacement de l'objet du besoin lorsque celui-ci ne se fait plus sentir, ce qu'il advient de ces besoins philosophiques de Dieu dans l'histoire, nous remarquons qu'ils tendent à disparaître. Ainsi les lumières ne fondent-elles la vérité que sur la seule raison qui devient l'étalon légitime. Même en matière religieuse, comme nous le précise déjà Kant dans son article *Qu'est-ce que les lumières?* où il développe la perpétuelle mutabilité des dogmes. Cette évolution continue exprime le cheminement progressif de la raison vers son propre épanouissement, dont elle est seule responsable.

Le besoin pratique de Dieu disparaît aussi à partir du moment où on affirme, comme chez certains existentialistes athées contemporains, une existence sans signification. La liberté seule compte sans préjuger du devenir de l'action. Cette liberté est dans le projet de celui qui construit sa propre existence, qui donne un sens à ce qui n'en a pas. L'absence de sens rend tout à fait caduc le postulat d'un Dieu venant mettre en phase le monde phénoménal et le monde moral.

En fait, et c'est là une conséquence tout à fait remarquable, ce besoin philosophique de Dieu se prolonge dans un athéisme conceptuel. Certes Descartes et Kant ne peuvent être dits athées, mais leurs pensées contribuèrent incontestablement à de tels développements. L'avènement, à point nommé pour satisfaire des besoins intellectuels, d'un «Dieu-concept» entraîne progressivement l'évacuation de celui-là au profit de l'homme, de sa raison qui affirme son autosuffisance. Nous venons d'aborder ce qu'il était advenu des besoins cartésien et kantien de Dieu. Nous indiquerons plus loin comment à la suite de Feuerbach, les théoriciens de l'a-

théisme ont enfoncé cette porte ouverte par de telles réductions philosophiques. Penser Dieu comme un idéal de la raison, c'est préparer sa négation en occultant toute réalité existentielle, toute personnalité. C'est poser un Dieu théorique, abstrait, qui ne pourra que s'évanouir lorsque les besoins intellectuels qui l'auront rendu nécessaire se seront effacés.

Les deux philosophes de référence que nous avons pris pour illustrer ces remarques possédaient une éducation religieuse dont ils tiraient plus ou moins. Ils pouvaient avoir l'impression de servir la religion véritable, celle de leurs pères, en usant de leur raison. Descartes pensait combattre les libertins de son époque, Kant invalider toute preuve de l'inexistence de Dieu. Mais il y a là une sérieuse ambiguïté. Leur recours à Dieu qui vient combler un certain vide rationnel en minait toute réelle force. C'est ce qu'avait bien compris Pascal qui reprocha à Descartes ce qu'il avait fait de Dieu.

Dieu est un médiateur entre le sujet et lui-même. Ce besoin est bien égocentrique. Son objet véritable, c'est le sujet lui-même.

Un autre élan vers Dieu se manifeste, notamment dans une attitude religieuse différente de celle que nous avons explicitée plus haut. Il s'exprime dans un détachement de l'égocentrisme, et une totale tension vers Dieu, sa véritable fin. Certes il permet aussi d'envisager le plein épanouissement de soi, mais comme conséquence de la totale tension vers Dieu; nous y reviendrons. Cet élan, ce désir de Dieu, se manifeste par un abandon confiant, par une adhésion de la volonté du sujet à la volonté de Dieu qui est tout amour. C'est cet élan, cet abandon à l'élan, à Dieu, qui fait les saints, des plus connus aux plus anonymes. Un tel abandon est affirmé par Dieu lui-même comme étant caractéristique des fidèles véritables. Par le Christ aussi lorsqu'il répond qui sont ses véritables frères et soeurs.

Mais c'est la forme philosophique de ce désir de Dieu qui nous intéresse actuellement. Nous nous appuyerons sur la figure de Socrate pour l'illustrer. Le père des philosophes, dans son apologie, nous révèle qu'il est un missionnaire investi par un dieu. C'est à partir d'un obscur oracle prononcé par la prêtresse d'Apollon à Delphes, qui l'a affirmé le plus sage des hommes, que Socrate va progressivement prendre conscience de sa mission. Surpris par cette annonce, il décide, poussé par un certain scepticisme, d'enquêter auprès de sages notoires, pour comprendre le sens de l'affirmation oraculaire. L'enquête va devenir mission quand les interlocuteurs vont révéler l'illusion dans laquelle ils vivent, la facticité de leur existence, de leur réputation. Socrate va s'attacher à réveiller les hommes endormis dans cette illusion, non pas pour les humilier irrémédiablement, mais pour restaurer en eux le désir de vérité qui fait le vrai sage.

Car son enquête lui révèle la nature de la véritable sagesse. Le sage est celui qui reconnaît le caractère infime de son savoir, non pas pour se complaire dans le scepticisme, mais pour rechercher la connaissance. Le sage, c'est celui qui désire la vérité, comme Diotime l'a appris au jeune Socrate. Cette fin, qui justifie la mission qu'il affirme lui avoir été confiée par un dieu, le dieu, auprès de ses semblables, est surtout la seule qu'il accorde à son existence. Tendre vers la vérité, vers la justice, vers l'absolu en somme, comme le comprendra son disciple Platon, est la fin de l'é-

lan qui anime son existence. Aucun obstacle ne pourra le contraindre à dévier de sa voie. Il vaut mieux mourir en tendant vers cette fin que la trahir pour survivre. Ces hommes qui s'égarent sur la voie de l'illusion, du mensonge, courent le risque d'être jugés et condamnés par cette même vérité, cette même justice.

En affirmant un tel jugement, une telle condamnation, Socrate substantialise la Vérité et la Justice qui sont des attributs de l'absolu vers lequel il ne cesse de tendre, tout porté par un désir qui le porte au-delà de lui-même. Socrate reconnaît dans cette fin la nature du dieu —il ne le nomme pas Apollon, il y a dépassement de cette figure mythologique— qui lui a confié la mission de vivre pour la vérité. Platon, le disciple qui a si bien fait parler son maître, en approfondissant, dans la méditation continuée, cet élan socratique, dégagea —dans *Phèdre*— un élan de l'âme, essentiel à celle-ci, qui est tension vers les Idées, et —selon la *République*— vers le Bien, l'Idée suprême parfois aussi appelée Dieu. La réalité au-dessus de laquelle il n'est plus de réalité.

Si nous réfléchissons sur cette expérience socratique et ses prolongements platoniciens, nous reconnaissons un désir de Dieu qui n'est pas réduit au besoin et qui est cet autre élan dont nous parlons. Socrate a tout abandonné pour cette tension. Renonçant à toute carrière, à toute ambition, mais aussi à toute richesse personnelle, il consacra sa vie à la sagesse, jusqu'à la mort, victime de la jalousie. Il rejoint par là ces désirants de Dieu qui n'ont pas hésité à payer leur élan de leur vie, dans la persécution ou le martyre. Sans fanatisme, sans quête morbide, avec sérénité comme nous aurons à le préciser. On ne peut qu'apprécier la quiétude du vieux Socrate devant l'injustice, plaignant plutôt ses accusateurs aveuglés par l'illusion que lui-même qui va périr.

Ce désir est tension vers Dieu, mais parce qu'il est initié par Dieu. Socrate nous parle de l'oracle qui l'a lancé sur cette mission. Mais il fait aussi allusion aux nombreux songes, aux interventions de son démon —une autre manifestation divine— qui l'empêchent d'errer. Il n'en dit pas plus, comme si ses auditeurs n'étaient pas suffisamment préparés pour comprendre. Mais il précise tout de même que ce démon, cette voix divine qu'il distingue de lui-même et qu'il affirme lui être intérieure, s'est manifesté depuis qu'il est tout jeune. Socrate nous apprend là que le Dieu, fin du désir, se manifeste très tôt mais qu'il faut savoir prendre la peine de l'entendre et surtout de l'écouter. C'est bien lui qui guide et rassure comme nous l'enseignent aussi ces saints qui parlent d'appel, ou ces docteurs qui nous révèlent le rôle de la grâce dans la réponse qu'apporte l'homme à ce même appel.

Enfin l'expérience de Socrate nous apprend que cette réponse, cet abandon à l'élan vers Dieu, ce consentement au désir de Dieu, d'absolu, est pleinement épanouissant. L'homme de bien, l'homme juste —celui qui ne cesse de désirer la justice— n'a rien à craindre. La mort n'est pas à craindre. Au contraire, elle ouvre vers des horizons de vérité et de justice. Le désirant de Dieu est porté vers des sommets qui le dépassent mais qui sont sa véritable destination; le lieu de plein épanouissement, comme nous l'enseignent les mystiques qui goûtent ici-bas l'union à Dieu que connaîtront tous les saints. C'est aussi pour cela qu'il y a acceptation de cet élan, comme nous allons le préciser bientôt.

Ce désir de Dieu est donc différent du besoin de Dieu, que nous nommons ainsi pour bien permettre la distinction. Celui-ci est égocentrique, élan traversant Dieu pour revenir finalement au sujet. Le Dieu du besoin n'est qu'une projection de certaines déterminations, sensibles ou intellectuelles, du sujet désirant. L'autre élan, le désir, tend vers Dieu qui en est la fin. Mais, et nous venons d'y faire allusion, cela ne signifie pas la négation du sujet désirant. Socrate, les désirants de Dieu, ne s'abstraient pas de cette relation à Dieu, à la divinité. Si la fin de l'élan est Dieu, elle est aussi l'épanouissement de l'homme, sa béatitude qui est l'accomplissement de son salut. L'homme sait qu'en Dieu est son salut, son bien suprême; nous avons vu que c'est aussi pour cela qu'il consent à cet élan.

Nous retrouvons là une modalité de la relation qui peut être établie entre les deux élans. Dans le désir de Dieu, et c'est ce qui le rend véritablement humain, demeure une expression de l'élan vers soi. La tendance, essentielle à l'homme, n'est pas absolument supprimée dans le consentement au désir de Dieu, comme le cheval rétif n'était pas abattu dans le consentement platonicien à l'appel du Beau. Elle est soumise pour collaborer à la réalisation de ce désir. Par cette persistance le sujet désirant n'est pas nié dans sa dimension d'être de convoitise. Le «désir-tendance» devient un moteur auxiliaire mais indispensable pour l'accomplissement de l'élan vers Dieu; l'union, la contemplation, la possession toutes personnelles de Dieu.

Malgré cette persistance le rapport du sujet à soi et à Dieu n'est pas assimilable à celui qui caractérise l'autre élan. Dieu n'est pas ici un intermédiaire détruit dans la satisfaction du besoin. Il demeure la fin bien que l'accession à celle-ci permette l'épanouissement plein et entier du sujet, qui en était préalablement conscient. Le désir de Dieu n'est donc pas la sublimation du besoin de Dieu; ces deux élans sont structurellement différents. C'est cela qui empêche toute réduction de l'un à l'autre, du hors soi au vers soi. Celui-là n'est pas une manifestation sublimée ou pathologique de celui-ci.

Le besoin de Dieu est une exacerbation de la tendance qui n'est plus première dans le désir de Dieu qui signifie une certaine occultation de soi. Et il ne suffit pas de dire que la quête de son salut est le paroxysme de l'égocentrisme car, justement, ceux qui le désirent, l'entrevoient dans l'aboutissement de leur élan vers Dieu, sont tout sauf égoïstes, intéressés et surtout hypocrites. De plus il ne faut pas voir dans le sacrifice de soi auquel consentent les divers martyrs une morbidité pathologique. Certes, certains excès sont parfois pathologiques, mais le propre des saints, des martyrs, est justement d'éviter ces excès. Ils meurent victimes de la haine, de la jalousie, bref de l'inimitié. C'est leur fidélité à ce Dieu qu'ils ont désiré, qui les conduit, poussés par cette haine, à la mort. Socrate n'était pas morbide, pas plus que Maximilien Kolbe. Ils laissaient ouverte une porte pour une autre issue, la reconnaissance de la valeur de leur mission. Ces différences, réelles, sont certes ténues pour celui qui ne prend pas vraiment la peine d'observer. Mais elles sont.

En outre toute attitude religieuse ne manifeste pas les mêmes liens au ritualisme, les mêmes risques de fanatisme.

Le ritualisme, nous l'avons nous-même indiqué plus haut, peut n'exprimer qu'une simple extériorité. Il est alors lié à la religiosité du besoin dont nous par-

lions plus haut. Il est chargé de magie pour tenter de plier les puissances qui dépassent le sujet dans le sens de ses propres besoins, de sa propre tendance. Mais il est erroné de rejeter tout ritualisme. Ces saints dont nous parlions n'ont pas chassé les rites. Les grands réformateurs de l'Eglise catholique romaine, par exemple, sont restés dans cette Eglise, conservant son ritualisme qu'ils restauraient même parfois. Cet attachement n'est pas assimilable à celui du vicaire savoyard qui détache toute foi du rite qui ne peut l'exprimer, mais qui peut aider certains rattachements. Cet attachement est profondément sincère car c'est le fond du rite qui est compris. Le rite a un sens qui lui est ôté lorsque ce rite est pris très extérieurement, comme il peut l'être dans la religiosité du besoin. On ne peut qu'être interpellé par ces prêtres qui disent chaque fois la messe avec la même profondeur; comme on ne peut qu'être interpellé par le respect de François d'Assise devant ce prêtre fornicateur que lui présentèrent ses disciples. Ce n'est certes pas les mœurs que le saint respectait mais l'ordre dont il reconnaissait pleinement la signification. De même, l'opposition de Socrate ou d'Epicure, à laquelle nous faisons allusion plus haut, à la piété populaire immédiate, ne les empêchait pas d'accomplir certains rites; dans une attitude spirituelle alors fort différente de celle qu'ils dénonçaient.

Cette profonde compréhension conduit donc à un scrupuleux respect de la loi, du rite; à un respect restaurateur de la signification véritable. C'est un des points de l'opposition du Christ aux Pharisiens qui l'accusaient de bafouer la loi. Lui, au contraire, condamnait quiconque oserait en changer le plus petit détail. Mais il condamnait aussi ceux qui n'en comprenaient pas le sens profond, la présence intérieure de l'amour, de la miséricorde de Dieu.

De plus le fanatisme n'est pas à craindre chez les désirants de Dieu, vu l'importance qu'ils reconnaissent à l'amour. Ce Dieu vers lequel us tendent est amour et ne peut conduire au mal. Le fanatique a occulté sa propre volonté pour se soumettre pleinement à une volonté généralement destructrice. Rien de cela ne correspond à ces désirants de Dieu. De par l'amour d'abord, de part la non-occultation de leur propre volonté, ensuite. En effet, même si nous parlions plus haut d'un abandon confiant à la volonté divine, nous ne pensions pas pour autant à une négation de la volonté propre. Car le saint sait que la volonté de Dieu ne détruit pas la sienne, mais la porte, la révèle à elle-même, dans cet abandon même. Il sait que Dieu veut ce qu'il veut lui-même, dans la lumière. D'ailleurs, il ne consentirait pas à une volonté qui l'éloignerait de la vérité, de la justice, de l'amour. On retrouve là la rectitude de Socrate, qu'il manifeste au cours de son procès, sans haine pour ses accusateurs, sans fanatisme aucun. Il faut refuser de se laisser interpellé par ces caractéristiques pour ne pas reconnaître ces différences entre les deux religiosités qui produisent deux formes de piété bien différentes dans leur essence.

Une discrimination plus délicate doit être effectuée lorsqu'il est question de l'élan mystique qui anime les plus grandes âmes humaines à travers l'histoire. Là encore, sous l'apparente unité, il y a divergence. Si une forme d'élan est toute tension vers Dieu, absolument distinct de l'âme créée; une autre est tension vers un absolu qui n'est pas à ce point distingué du sujet. C'est ainsi qu'on peut remarquer la divergence entre le mysticisme de saint Jean de la Croix, qui est élan de l'âme vers

Dieu absolument irréductible; et celui de Plotin par lequel l'âme s'unit à l'Un, qu'elle est fondamentalement d'une certaine façon. L'élan mystique plotinien est une forme de ce qu'on peut appeler l'assomption du Soi qui résonne chez bon nombre de penseurs contemporains. Malgré l'habitude d'étudier, sans souci des différences absolument fondamentales donc essentielles, ces divers mysticismes comme s'ils n'étaient que des modes d'un seul élan, il faut bien remarquer la divergence qui les sépare dès leurs débuts. C'est la divergence entre l'élan vers soi et l'élan hors de soi, même si on saisit toute la différence de noblesse entre une mystique du soi et une religiosité du besoin. Mais la parenté qui lie celles-ci n'existe plus entre les deux élans, que nous nommons mystiques pour être plus rapide, malgré des échos qui sembleraient les rapprocher. Là encore la volonté de les réunir est significative.

Dans les manifestations philosophiques des élans vers Dieu, on peut retrouver ces mêmes faux parents. La religion est consubstantielle à la démarche philosophique. Dieu est omniprésent dans l'histoire de la pensée. Exception doit être faite de l'époque contemporaine qui se veut plus franchement athée, qui clame haut et fort la mort de Dieu. Mais l'ombre du mort continue de planer puisque Dieu fait toujours couler de l'encre, chez ceux qui s'acharnent à décliner sa mort sur différents tons, ou chez ceux qui, ne croyant en Dieu, entendent tout de même à se rattacher à du divin.

Malgré cette modernité athée, Dieu est partie prenante du paysage philosophique. Nous l'avons d'ailleurs rencontré chez des penseurs aussi distincts, dans le temps comme par le système, que Platon, Descartes, Kant, pour continuer de citer les mêmes. La philosophie a très longtemps, pour ne pas dire toujours, eu quelque chose de religieux. Dieu, les dieux, a répondu depuis plusieurs millénaires à des désirs humains et a consacré, par sa présence, les démarches strictement rationnelles, strictement naturelles de la raison.

Mais sous l'apparente unité du fait religieux naturel, philosophique, il y a de profondes divergences, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Elles sont dues à l'irréductibilité des deux élans, et se manifestent dans le rapport entre la raison et Dieu. Il est différent selon que celle-là exige celui-ci, et de celui-ci ce qui permet de clore son cheminement; ou selon que celle-là voit en celui-ci le principe de la fin de son élan vers lui, élan alors pleinement épanouissant. C'est certainement dans l'attitude de la raison face aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu que se manifeste la divergence la plus importante quoique la plus ténue. Il faudrait analyser plus en détail la différence d'attitude entre celle d'une raison qui ne voit en Dieu qu'un concept sur lequel elle fonde divers raisonnements, et celle d'une raison qui élabore les siens dans la tranquillité confiante d'une certitude préalable. Socrate, Platon ne prennent pas la peine de prouver l'existence de Dieu. Ils savent. Augustin, Thomas croient pour mieux comprendre. Il est sûr que ce fait de croire donne une tout autre force aux preuves qu'ils proposent. Descartes et Kant croient certainement aussi, mais ils s'attachent à distinguer des ordres et le dieu qui intervient dans leurs systèmes n'établit plus les mêmes rapports avec leur raison. Ceci demande à être approfondi mais là est une de ces différences importantes, capitales,

qui semblent pourtant passer inaperçues à l'intelligence de beaucoup. Lorsque Dieu est fin de l'élan, il en est le principe. La connaissance de sa présence est aux fondements des démarches rationnelles qu'elle éclaire, assure. Cette connaissance de cette présence est désintéressée, elle n'est pas invoquée selon les besoins. Elle est.

L'aboutissement de ces divergences initiales, qui sont les divergences des élans, des désirs de Dieu, peut être une raison qui s'accomplit dans une union à Dieu sans confusion, ou une raison qui devient Dieu. Les présentations masquent parfois ces différences.

Malgré cette irréductibilité manifeste, la modernité philosophique tend à confondre ces deux élans. Plus précisément à occulter le désir du hors soi, à occulter ses particularités essentielles, en ramenant tout au désir tendance. Cette réduction, nous l'avions déjà signalée dans la première partie, lorsque nous avons abordé la théorie freudienne de la sublimation, est effectuée pour les manifestations les plus évidentes du désir.

Mais elle l'est également pour tout comportement religieux qui tend actuellement à être compris comme une manifestation de cette religiosité que nous avons vu fondée sur le besoin. La réduction s'est opérée au profit du désir le plus immédiatement remarquable, ce désir tendance dont la fin est la conservation et l'expansion. Cette relation du besoin, du désir de soi, aux dieux, à la divinité, à Dieu, alimente les critiques adressées au fait religieux. Critiques qui, à l'époque moderne, ont débouché sur l'athéisme. Dieu naît de la souffrance de l'homme, d'angoisses existentielles fondamentales. Il n'est rien d'autre qu'une illusion qui est chassée lorsque l'homme accepte sa condition, aussi douloureuse soit-elle. Il faut que l'homme, libéré de toute illusion religieuse, de toute ombre persistante, accepte de vivre cette existence qui est la sienne, avec la souffrance, l'angoisse, etc. Tant que persistera cette illusion, l'homme ne pourra être lui-même, s'épanouir.

Cette proposition, finalement très contemporaine, est celle d'une pensée athée qui s'enracine en Feuerbach, est relayée par Marx, Nietzsche, Freud et est globalement entérinée de nos jours, tant il paraît évident que la philosophie est athée, doit être athée. Le père de l'athéisme contemporain a affirmé l'illusion fondamentale de Dieu, des dieux. La divinité n'est en fait qu'une image que l'homme projette. Mais une image de lui-même. Ce dédoublement et cette projection expriment le temps nécessaire de la négation de l'homme; il ne peut encore s'assumer. Mais le dieu est l'homme. En adorant le dieu, il adore ce qu'il est fondamentalement et ce qu'il doit être manifestement. Car il ne sait pas qu'il est le fond de cette projection, et il n'a pas immédiatement conscience de ce qu'il est appelé à être.

L'histoire des religions, l'histoire de l'affinement de l'être de Dieu, n'est que l'histoire du devenir de l'homme, de la prise de conscience de l'homme par lui-même. Arrivé à ce terme, l'homme doit se ressaisir, se réconcilier avec lui-même, réintégrer sa propre essence qu'il a progressivement déterminée. L'hypostase a joué son rôle nécessaire mais elle est appelée à disparaître après qu'a été révélé son être illusoire.

Le processus compris, il faut combattre tout maintien abusif de l'erreur. C'est là un des combats principaux de l'athéisme contemporain qui entend rendre l'hom-

me à lui-même, même si ce qu'il est n'est pas nécessairement exaltant. Mais ce combat n'a de sens que parce que la divinité critiquée n'est qu'une image des besoins, du désir de soi, donc du sujet lui-même. Nous aurons à revenir sur ce point et ces conséquences.

Sans nier les divergences qui distinguent les différents athéismes contemporains, nous pouvons affirmer leur unité dans ce fil conducteur: l'être divin est une illusion dont le fond réel est l'être de l'homme. Il est temps dorénavant de se libérer de cette illusion qui conduit l'homme à ne pas pouvoir assumer son être. Pour que l'homme soit, il faut que Dieu meure. C'est pour contribuer à la libération de celui-là que la modernité annonce: «Dieu est mort».

Cette analyse est exacte. Le dieu dont on a annoncé la mort n'a jamais été autre chose qu'une projection, une hypostase, de l'homme. Il est l'expression des besoins de l'homme ou, plus profondément et plus justement encore, du désir tendance. Ce désir est désir de soi; ce dieu est ce soi désiré. C'est pourquoi ce dieu, interpellé par les divers rites visant à gagner sa protection, est né et renaît des différentes angoisses de l'homme devant sa finitude, les limites à la dimension expansionniste de la tendance. Les progrès dans l'analyse de la psychologie humaine, dans la connaissance de ses diverses déterminations, surtout inconscientes, devaient révéler ce fait. La volonté de s'assumer, l'exigence de vérité propre à la philosophie, à la démarche critique de l'esprit humain, ne pouvaient se contenter de tels artifices.

Le dieu qui est mort n'est en fait qu'une idole, au sens premier du terme, une image vénérée, adorée, qui renvoie en fait à l'homme lui-même. La prise de conscience du rapport entre l'homme et l'idole rend celle-ci inutile. Elle s'évanouit nécessairement, donnant l'impression d'une mort. Mais remarquons pour finir que l'annonce de celle-ci est encore une manifestation du désir tendance, puisqu'elle conduit à la forme extrême de l'expansion, la déification de l'homme, du soi. La religion comtienne de l'humanité, l'affirmation nietzschéenne du surhomme, l'existentialisme sartrien, sont autant de manifestations de ce qu'on appelle le prométhéisme. Une idole est morte mais est remplacée par celui auquel n'a cessé de renvoyer cette idole.

La proclamation de la mort de Dieu est l'aboutissement logique de la religiosité du besoin. Feuerbach et ses successeurs n'ont effectué aucune rupture, us ont mené un processus à son terme, comme nous l'avions déjà indiqué au sujet du devenir de certains besoins philosophiques de Dieu. Les philosophies de la mort de Dieu n'ont pu apparaître que parce qu'il y a d'abord eu ce besoin de Dieu manifesté dans la religiosité immédiate commune. La véritable mort de Dieu est dans sa réduction au désir de soi immanent à tout besoin humain. Elle a donc eu lieu avant que l'annoncent ses chantres modernes dès l'avènement de la religion du besoin. L'athéisme philosophique contemporain n'est pas tant une victoire de la raison que la conséquence logique d'une attitude humaine fondamentale qu'il serait maladroit d'ignorer.

Mais l'exactitude de l'analyse ne doit pas dissimuler sa grande partialité. Le désir de soi n'est pas le seul désir qui anime essentiellement l'homme. La religiosité ne se

réduit pas à la seule religiosité du besoin. Nous avons signalé plus haut que les critiques de l'illusion religieuse confondaient les deux élan que nous avons préalablement explicités. Plus exactement ils opéraient une réduction du désir de Dieu au besoin de Dieu, occultant par là les différences pourtant évidentes. Cette réduction a entraîné un effacement, une dilution de l'autre élan qui semble avoir perdu toute spécificité. C'est de cette occultation, de cette confusion, que découle l'affirmation de la mort de Dieu.

En fait, Dieu n'est pas mort. Il est absent de cette relation fondée sur le seul besoin. Il lui est extérieur, il lui a toujours été. Il n'est présent que dans l'autre, celle fondée sur le désir qui le pose immédiatement comme sa seule fin.

L'occultation tentée n'est pas une réduction réalisée. L'irréductibilité essentielle des désirs demeure; l'élan vers l'absolu, l'ouverture vers la transcendance, le désir de Dieu, continue d'être agissant. Mais n'étant plus identifié en tant que tel par l'homme actuel qui a appris à ne plus le reconnaître, il ne peut être satisfait. Or un désir insatisfait est source de souffrance. Il y a une souffrance propre à l'insatisfaction de ce désir, qui se manifeste dans les quêtes modernes de substituts. Les objectifs que sont la réussite sociale, sportive; la plastique; la performance sexuelle; etc., sont autant de ces substituts. Mais ils manifestent leur inadéquation à l'élan par le sentiment d'inachèvement qu'ils peuvent engendrer chez ceux qui, leur but atteint, en saisissent tout le vide. Cela étant, l'avantage de ces substituts est dans l'illusion qu'ils entretiennent chez ceux qui leur consacrent leur existence, leur énergie. Tant que l'homme investit dans cette recherche, il espère encore trouver de quoi rassasier un appétit profondément ancré en lui. Pascal dénonçait déjà, dans sa théorie du divertissement, l'illusion de ces hommes, occupés à diverses activités mondaines, qui en oubliaient de se soucier du seul essentiel, le salut de l'âme. Mais seul Dieu peut combler le désir de Dieu; seule l'infinité divine, son inépuisable présence, peut satisfaire indéfiniment cet élan profond.

Le désarroi de l'homme moderne culmine dans la prise de conscience de l'absurdité de l'existence. Celle-ci n'est qu'une conséquence de cette solitude à laquelle il s'est condamné en réduisant tout élan à la tendance. La majorité des hommes va se contenter de substituts, évitant de vraiment s'interroger sur leur valeur et sur la valeur de leur satisfaction actuelle. Mais on est toujours, plus ou moins tard, rattrapé par l'insatisfaction profonde contre laquelle on peut tout de même essayer de combattre en usant de ces substituts. D'autres prendront plus amèrement conscience de l'absurdité de cette condition humaine dans un monde dénué de sens. Là encore divers substituts peuvent être proposés pour conjurer l'angoisse, comme cela se manifeste dans le phénomène très actuel des sectes. Les anciens adeptes témoignent cruellement de leur désillusion.

L'affirmation de l'absurde peut aussi stimuler l'homme dans ses ambitions prométhéennes, et l'amener à proclamer qu'il est désormais le principe de son être. Cette voie, que l'on retrouve théorisée chez Sartre, est une manifestation de la divinisation de l'homme. L'homme prométhéen, que proposent certaines manifestations de la pensée moderne, est lourd de dangers, de désarroi. Pour protéger de ces

excès manifestes dans l'histoire récente, certains philosophes proposent des clauses qui minent la cohérence du système.

Quoi qu'il en soit, ces divers substituts sont insatisfaisants. L'homme qui en use persiste sur une brèche dangereuse, et ne manifeste aucunement la paix de ces désirants de Dieu qui ont répondu à cet appel profond, qu'eux ont occulté. Ces substituts divers que nous avons cités plus haut permettent à l'homme moderne de calmer momentanément l'insatisfaction chronique qui naît de la confusion des désirs. Le substitut qui a pour intention d'apporter la meilleure solution au désir humain de Dieu est la divinisation de l'homme justement théorisée par les pensées les plus en vue de notre temps. Mais calmer une douleur n'est pas soigner un mal. Ces substituts ne sont que des analgésiques qui ne résolvent pas l'attente de l'homme. Les philosophies de la divinisation de l'homme sont des analgésiques impuissants à vraiment soigner le mal de l'homme moderne. Si la religiosité immédiate est de l'opium, l'athéisme prométhéen en est aussi; tout comme les formes modernes du divertissement.

La véritable voie pour répondre aux aspirations profondes de l'homme est d'accepter de restaurer l'élan vers le hors soi, de refuser toute réduction. Cette acceptation suppose une véritable conversion.

Il faut d'abord que l'homme accepte sa propre finitude; mais sans l'élever à l'absolu, ce qui représente une autre forme de refus. Cette première acceptation, sans cette assomption, doit conduire à reconnaître en soi un élan vers l'infini, l'élan vers le hors soi. Cette reconnaissance est certes empêchée par la manifestation des autres élans qui expriment la tendance. L'homme a donc un effort à fournir pour savoir écouter et reconnaître une différence, une dualité.

Il faut ensuite que l'homme consente à cet élan vers le hors soi. Il ne pourra y parvenir que par un recueillement dans le silence du plus intime de son être. Nous employons ce mot de consentement pour insister sur la démarche volontaire que doit entreprendre l'homme. Ne pas reconnaître cet élan même, nous l'avons vu, à la souffrance. L'homme se coupe de sa véritable destination. Les différents substituts qu'il propose à cet élan sont insuffisants, insatisfaisants. Ils ne jouent qu'un rôle de narcotique. Le plus puissant demeure l'expansion, ou plus exactement l'assomption, du soi. Mais, contrairement aux apparences savamment entretenues, il ne peut satisfaire le désir du hors soi.

Si cette non reconnaissance exprime la difficulté de distinguer cet élan au milieu des échos parasites des autres, elle est avant tout un refus volontaire. Le refus de répondre à l'élan; le refus d'y consentir, de se laisser emporter. En effet le reconnaître, c'est reconnaître que sa fin est tension vers l'absolu, vers Dieu absolument irréductible au sujet, au soi. Consentir à l'élan, c'est consentir à renoncer au vertige des illusions de suprématie humaine. C'est bien cela que l'homme, et surtout l'avatar moderne, refuse. Notamment en refusant tout ce qui peut exprimer adéquatement cet élan; le désir de Vérité, l'élan vers le Bien, la quête métaphysique.

Le refus volontaire de l'élan manifeste le refus de l'homme de ne pas être son propre horizon. Ce refus est la manifestation extrême de la tendance, dans sa dimension expansive. L'homme doit surmonter cette séduction par son consente-

ment à l'élan. Il ne s'agit pas de nier l'autre mais de distinguer pour mieux hiérarchiser, pour mieux réunir. La réunion correctement hiérarchisée permet l'élévation de l'âme comme nous l'explique Platon.

Consentir à cet élan est nécessaire à l'homme. Le refuser c'est rendre impossible son accomplissement, son salut dans le dépassement de sa finitude. Le refuser, c'est se mutiler. La mort de Dieu annoncée au XIX^{ème} siècle fait peser une menace de mort sur l'homme concret. Mais ce consentement n'est possible qu'à une seule condition qui exprime un renoncement à l'exacerbation de la tendance, de l'autre élan; ce consentement n'est possible que si l'homme fait preuve d'humilité. C'est celle-ci qui fonde la conversion exigée.

MICHEL MAHÉ

Irigny.