





## La Maison de servitude

Copyright © 2006 by Éditions Xenia,  
CP 395, 1800 Vevey, Suisse  
[www.xeditions.com](http://www.xeditions.com)

Eric Werner

# La Maison de servitude

*Réplique au Grand Inquisiteur*

*Essai*

Xenia



## Préface de l'éditeur

*Alors qu'il avait ancré sa vie personnelle et professionnelle en Suisse romande, c'est en France qu'Eric Werner, au cours de la dernière décennie, a vu son œuvre reconnue. Non certes dans la grande presse ni dans la rumeur publique, mais dans des revues, et des cercles de lecteurs, dont la soif de comprendre n'était pas trop grevée par les restrictions mentales ou idéologiques.*

*Un public qu'on croirait restreint, et pourtant... Les fervents d'Eric Werner se rencontrent plus souvent que la statistique des ventes ne le laisserait espérer. Ses livres circulent de main en main, au travers ou non de l'internet, ses articles sont photocopiés et commentés. Son style retenu et ultra-concis ne décourage pas : au contraire, on lui sait gré de dissiper les vapeurs de la rhétorique ambiante — celle du pouvoir comme celles des frondes à effets de manches — pour éclairer les phénomènes d'une lumière blanche qui nous dit : voici les choses telles qu'elles sont. A vous de voir, maintenant, ce que vous allez en faire...*

*Dans L'Avant-guerre civile et sa suite (ou son miroir), L'Après-démocratie, Eric Werner a su trouver le ton et l'angle de vue par lesquels l'écrivain s'élève au-dessus de la mêlée des intérêts et des croyances, tout en demeurant lisible dans son style et familier dans ses préoccupations. Écrivain, dis-je,*

*car l'effort d'objectivité hérité de sa formation universitaire se trouve tempéré, chez lui, par les apports spécifiques du lecteur et du citoyen Eric Werner.*

*Du lecteur, le recours croissant à des références littéraires. Nietzsche, Proust, Dostoïevski, René Girard, Auerbach sont appelés, chez lui, à éclairer des domaines relevant de la philosophie politique ou de la philosophie de l'histoire. A rebours des marxistes, qui expliquaient la littérature par la société, Eric Werner lit la société au travers de la littérature. Car la grande littérature, à ses yeux, est le point d'achèvement de l'art et de la connaissance de notre civilisation. La pensée scientifique, ainsi que Russell l'a montré, charrie une marge d'aberration imputable aux partis pris personnels du savant. Or la présence de cette aberration est en soi moins grave que le fait qu'elle est opiniâtrement niée, tant par orgueil que par principe : l'admission de l'impondérable humain dans une pensée visant un idéal de mécanicité absolue flanquerait évidemment tout le système par terre ! Si bien que les théories sur la nature et sur l'homme s'enchaînent avec une morgue imperturbable, chaque nouvelle arrivée ridiculisant les autres avant d'être à son tour reléguée par la suivante...*

*Or la littérature comme voie de connaissance intègre l'« impondérable humain », elle en fait même l'instrument de sa vision. En décrivant les caractéristiques de l'aberration, elle nous offre le moyen, en quelque sorte, d'y apporter les correctifs nécessaires. Reposant sur le particulier, le mystère, elle ne tend jamais à échafauder des théories. Elle laisse au lecteur le souci de tirer des conclusions et des généralisations. Elle le laisse libre d'entendre ou non, voire d'ajuster à son oreille, le message issu de l'immense labeur de l'écrivain.*

*Cette référence à la littérature témoigne non seulement d'une méthode, mais encore d'une éthique de la liberté. C'est ici qu'intervient le citoyen Eric Werner. Issu d'une culture protestante axée sur la responsabilité individuelle, cet élève de*

*Raymond Aron est demeuré un libéral intransigeant, mais non naïf. Un ordre social ne mérite son respect que s'il forme des personnalités autonomes, dotées de libertés de pensée et d'initiative et des moyens de les exercer. Réaliste avant tout — au sens de l'ancrage dans le réel —, il a nuancé, ou plutôt étendu, son anticommunisme des années 70-80 à toutes les manifestations concrètes de totalitarisme dans le monde moderne ou postmoderne, quelle qu'en soit l'étiquette politique. D'où un rapprochement en apparence paradoxal, face à l'emprise du capitalisme mondialisé, avec les positions des alter- et même antimondialistes de « gauche ». D'où son désintérêt pour les positions conservatrices, attachées à un stade précis de l'évolution du monde, mais incapables d'en voir la dialectique d'ensemble. A l'heure où toutes les formes traditionnelles s'effondrent, que vaut-il mieux ? Maintenir coûte que coûte des rites et des croyances que nous respectons davantage, désormais, par sentiment du devoir que par inclination organique, et auxquelles nos enfants sont indifférents, ou tenter de se composer, sur l'esprit de nos traditions, un viatique personnel pour affronter les deux yeux ouverts le chaos qui vient ? La réponse n'est-elle pas dans ce mot lapidaire de saint Paul : « Tout ce qui n'est pas le produit d'une conviction est péché » (Rom. 14, 23) ?*

*Les préoccupations d'Eric Werner étaient avant tout civiques : comment vivre libre dans un monde de plus en plus calibré et surveillé, comment interpréter l'action à première vue erratique des pouvoirs en place, que reste-t-il du contrat social à l'ère des entités politiques comptant des centaines de millions d'individus et régies par les lois inhumaines de l'économie ? « L'ordre se défait donc, mais par là même aussi se fait, se fait dans la mesure même où il s'effiloche, se lézarde, part en poussière » écrivait-il en 1998 dans L'Avant-guerre civile. Cette remarque contient la thèse fondamentale de ses essais. Werner s'est attaché à mettre en lumière une collusion profonde entre le pouvoir moderne et les forces du chaos.*

*Il nous peint des élites à la légitimité démocratique vacillante contractant une alliance de revers avec les ennemis de toute civilisation afin de gouverner par la peur et l'insécurité des populations harassées qui les entretiennent à contrecœur et n'espèrent plus rien d'elles — sinon, naïvement, un renforcement des mesures de police ! Illustration la plus éclatante de cette stratégie, le lien de mieux en mieux documenté entre les centres de pouvoir occidentaux et le « terrorisme international » qu'ils fabriquent à volonté tout en prétendant le combattre. Un jeu d'ombres dont le seul résultat tangible est la réduction accélérée des droits individuels et des libertés des citoyens.*

*La Maison de servitude donne une suite inattendue, mais cohérente, à la réflexion sociologique d'Eric Werner. Il nous avait montré jusqu'ici le Grand Inquisiteur dans ses œuvres, sous tous les accoutrements qu'il lui a plu adopter. Dans ce nouvel ouvrage, il organise la réplique. Et quelle réplique ! Qui commence par admettre que le pouvoir du Grand Inquisiteur est, justement, sans réplique venant d'ici-bas ! Il est démesuré et il ne fera que s'étendre avec l'emprise croissante de la technique et les régressions civilisationnelles qui l'accompagnent. C'est préoccupant, mais ce n'est pas nouveau. Donner du pain et des jeux à une masse infantilisée est une recette vieille comme les empires. Sauf qu'elle est contraire à l'esprit de la démocratie, elle-même un fruit direct de la vision du monde chrétienne. Il y a longtemps qu'Eric Werner s'interroge sur la distance — aujourd'hui béante — entre la démocratie en idée et la réalité du fonctionnement des institutions dites démocratiques. Ces institutions, selon lui, ne sont plus que des ombres de l'idéal dont elles se réclament et qu'elles servaient. Elles n'ont plus d'autre visée que de se perpétuer elles-mêmes, elles, leurs prébendes et leurs apanages, et non de servir la communauté.*

*Il en va de même de toutes les institutions que nous laisse la*

*civilisation chrétienne, elle-même produit d'un mariage plutôt contradictoire entre une parole de libération individuelle et les exigences, toutes terrestres, de sa conservation et de sa propagation. Depuis les premiers siècles du christianisme, la parole a dû composer avec le pouvoir. Aujourd'hui que le pouvoir, conformément à la prémonition terrible de Dostoïevski, est devenu sa propre fin, retournant les articles de la foi contre ceux-là mêmes qui y croient encore, la Parole aussi recouvre son autonomie. Il n'y a rien à sauver, nous dit Eric Werner, l'alliance est rompue : chacun repart donc de son côté. Nous voici revenus, nu-pieds, sur les chemins de Galilée, en route vers l'inconnu !*

*Voici donc un livre qui marquera les esprits. Un livre libéré, entier, qu'il faudra prendre ou laisser. S'adressant à tous les « esprits de bonne volonté » qui s'accordent à admettre, par-delà leurs différences de confession (ou de non-confession), que « l'homme ne vit pas de pain seulement ».*

*Osera-t-on le suivre ? Osera-t-on s'affranchir d'un héritage millénaire, qui fut pour des générations une armure en même temps qu'un fardeau ? Cet essai subversif, d'au-delà de la morale commune et très irrespectueux à l'endroit de la métaphysique, constitue un grand exercice de sincérité et de lucidité pour un esprit s'avouant lui-même formé au scepticisme moderne. Quel que soit l'accueil qu'on lui fera, je crois profondément qu'il changera quelque chose dans la vie de tous ceux qui le liront.*

Slobodan Despot  
Avril 2006



## *Chameau, lion, enfant*

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche propose un tableau de l'évolution de l'esprit humain, évolution se décomposant en trois moments principaux, les « trois métamorphoses » comme il les appelle. L'esprit, dit-il, est d'abord chameau, puis lion, enfin enfant. Le chameau symbolise assez clairement la valeur d'obéissance, obéissance aux autorités, à l'ordre établi, le lion la révolte contre l'ordre établi, quant à l'enfant, peut-être symbolise-t-il le dépassement dialectique de cette opposition. Nietzsche le définit comme un « saint dire Oui »<sup>1</sup>. Or ce Oui n'est évidemment pas le même Oui que le Oui du chameau (qui est un Oui de soumission, ou encore de résignation), il est négation de la négation. On pourrait aussi dire que le chameau représente l'univers prémoderne (le passé, la tradition), le lion la modernité (le présent), l'enfant, enfin, le monde postmoderne (l'avenir). Tels sont les trois stades de l'évolution de l'esprit, ou encore ses trois figures successives, les trois formes qu'il revêt au fil du temps. Longtemps, effectivement, l'esprit s'est identifié à la tradition. Puis il a commencé à revendiquer son autonomie propre, ce qui a donné naissance à la modernité. Enfin la modernité elle-même débouche dans la postmodernité, une modernité après la modernité, si l'on veut.

La rupture avec la tradition est certainement un moment important dans l'histoire de l'humanité, peut-être même le

plus important. Tous les peuples, à un moment ou à un autre, sont amenés à prendre leurs distances avec la tradition, à la remettre en cause, pour assumer, comme on le dit parfois, leur destin. Cette rupture est analogue au plan collectif à la sortie de l'enfance au plan individuel. Elle marque l'accès à l'autonomie. Rupture qu'il ne faut d'ailleurs pas concevoir comme un événement précis et daté mais plutôt comme l'addition de petites ruptures ponctuelles, ruptures s'enchaînant entre elles à intervalles plus ou moins proches et réguliers. C'est ce processus même qu'on appelle la modernité. La modernité n'est rien d'autre que le processus plus ou moins lent ou rapide, rectiligne ou non rectiligne, par lequel l'esprit s'arrache progressivement à la tradition, pour la repousser toujours davantage dans le passé. Il l'y repousse donc, mais cela ne se fait naturellement pas en une fois : par petites étapes plutôt, avec des pauses souvent assez longues entre les étapes. Occasionnellement, même, le processus se grippe, il marque le pas. Ou encore il y a des retours en arrière. L'univers traditionnel se reconstitue alors provisoirement, on parle de glaciation. Puis le processus se remet en marche.

Processus qui, en fait, s'identifie à l'histoire elle-même, au sens où l'histoire est autre chose que simplement le temps qui passe, le temps cosmique ou répétitif, mais le temps linéaire, orienté dans une certaine direction. C'est cela même qu'on appelle l'histoire. L'histoire, au sens strict, ne commence donc qu'avec la mise en cause de l'ordre traditionnel, lorsque la modernité fait irruption dans l'ordre traditionnel, le bouscule donc, et par là même aussi introduit du changement en lui, de la non-tradition. Le présent cesse dès lors de n'être qu'une simple réplique à l'identique du passé, il s'impose comme quelque chose de neuf, littéralement de sans précédent. C'est toute la différence avec l'ordre traditionnel. Dans l'ordre traditionnel, la tradition n'est en rapport qu'avec elle-même, il n'y a donc aucune raison pour que les choses se mettent à bouger. Et donc

elles ne bougent pas, c'est l'éternel retour du Même. Les rythmes cosmiques s'imposent ici comme la norme suprême. En toute matière, les fils pensent exactement comme les pères, ils n'imaginent pas même qu'il soit possible de penser autrement. En auraient-ils d'ailleurs la velléité que les pères interviendraient aussitôt pour les faire rentrer dans le rang. Ah mais !

Mais ensuite tout change, une nouvelle temporalité se met en place, celle qu'on vient de dire justement. La tradition cesse ici de n'être en rapport qu'avec elle-même, elle entre en rapport avec son Autre, la non-tradition, et donc les choses se mettent à bouger. Elles bougent plus ou moins vite selon les époques, mais elles bougent, on sort ici du répétitif. La tradition elle-même est prise dans le mouvement, puisque pour résister à son Autre, elle n'échappe pas à la nécessité de l'imiter, à son corps défendant il est vrai. « Chacun des adversaires dicte sa loi à l'autre », disait Clausewitz. Elle l'imité donc, lui emprunte certains de ses traits, mais par là même aussi s'altère, devient *autre* que ce qu'elle était. D'où ce qu'on appelle le traditionalisme, qui est une sorte de tradition au second degré. Plus exactement encore, le traditionalisme est la forme que revêt la tradition lorsque le défi que lui lance la modernité l'oblige, justement, à se repositionner pour relever ce défi. La tradition est ainsi piégée : par le fait même qu'elle s'oppose au changement elle est amenée à le subir. Désormais le changement ne sera plus seulement hors d'elle mais aussi en elle. Son identité même se modifie, autrement dit se perd.

Normalement, donc, l'histoire devrait durer aussi longtemps que cet affrontement même, aussi longtemps, autrement dit, que la modernité ne se sera pas complètement arrachée à la tradition, pour la repousser dans le passé. Qu'en est-il donc aujourd'hui ? A l'heure présente, dirions-nous, la modernité est encore au travail, elle est loin, en tout état de cause, d'en avoir fini avec la tradition. La tradition n'existe déjà plus à l'état pur, mais la modernité n'en est pas encore parvenue au

point où *elle-même*, après l'avoir définitivement emporté sur la tradition, existerait à l'état pur. Le Même se mélange donc à l'Autre, il y a des éléments traditionnels dans la modernité, comme réciproquement aussi des éléments modernes dans la tradition. C'est cet emmêlement même qui caractérise l'époque actuelle, époque transitoire<sup>2</sup>, donc, encastrée entre la tradition et la postmodernité. Au fur et à mesure que le temps passe, l'importance de la tradition va, certes, diminuant, mais aujourd'hui encore elle reste non négligeable. Et donc l'histoire continue, avec ses petites ruptures, ses petits décrochages ponctuels. Peut-être, au demeurant, se poursuivra-t-elle toujours, qui le sait ? Peut-être la rupture avec la tradition n'est-elle pensable que comme tâche indéfinie (ou idée de la raison).

Par là même aussi on voit mieux ce qu'il faut entendre par postmodernité. Admettons que l'esprit parvienne un jour à s'arracher complètement à la tradition pour la repousser dans le passé : qu'advient-il ensuite ? Nietzsche l'explique très bien dans « Les trois métamorphoses » : « Innocence est l'enfant, un jeu, une roue qui d'elle-même tourne, un mouvement premier, un saint dire Oui ». La guerre cesse ici faute de combattants, elle fait place à un processus d'une tout autre nature, « une roue qui d'elle-même tourne », comme le dit Nietzsche. L'Autre, ayant définitivement triomphé du Même, occupe désormais seul le devant de la scène. Et donc l'histoire s'arrête, on entre dans ce qu'on appellera la posthistoire, posthistoire très semblable en fait à la préhistoire, au sens où le répétitif retrouve ici tous ses droits. On en revient ici aux rythmes cosmiques, ceux caractéristiques de l'univers traditionnel. C'est cela même la postmodernité : une modernité n'ayant d'autre rapport qu'avec elle-même, complètement autocentrée donc, comme l'était autrefois la tradition. Mais à la tradition s'est ici substituée la modernité. La modernité n'a plus rien ici à faire qu'à jouer d'elle-même, on pourrait aussi dire jouer : *Innocence est l'enfant, un jeu, une roue...*

## « Père contre fils, fils contre père »

Dans l'Évangile de Luc, on lit : « Pensez-vous que ce soit la paix que je suis venu mettre sur la terre ? Non, je vous le dis, mais plutôt la division. Car désormais, s'il y a cinq personnes dans une maison, elles seront divisées : trois contre deux et deux contre trois. On se divisera père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, belle-mère contre belle-fille et belle-fille contre belle-mère »<sup>3</sup>. La famille éclate donc, mais le tracé que suit la ligne de fracture n'est pas n'importe lequel. Comme le relève John Dominic Crossan, l'axe de séparation passe très exactement *entre les générations* (père-fils, mère-fille, belle-mère-belle-fille). C'est ce tracé même qui donne sa signification d'ensemble au texte : « L'attaque porte sur l'axe du pouvoir dans la famille méditerranéenne, qui situe le père et la mère au-dessus du fils, de la fille et de la belle-fille »<sup>4</sup>. Car, dans cette région (aujourd'hui encore, semble-t-il), on considère comme normal que les fils soient soumis aux pères, les filles aux mères, les belles-filles aux belles-mères, etc. Normal ou encore *naturel*. Dans la *Politique*, Aristote dit que « c'est par nature qu'il y a dans la plupart des cas un commandant et un commandé »<sup>5</sup>.

Or Luc adopte le point de vue inverse. Ce n'est plus ici la soumission qui est valorisée mais bien la division : père contre fils, fils contre père, etc.

Ce texte n'est pas le seul de son espèce : « Ma mère et mes

frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique», dit ainsi le Christ. Commentant ce passage, Lytta Basset observe qu'il va dans le sens d'une remise en cause de la collectivité organique (famille, cité, etc.). Très exactement, dit-elle, il la *casse*<sup>6</sup>. Là encore on soulignera le contraste avec Aristote. Pour Aristote, en effet, « le tout [...] est nécessairement antérieur à la partie ». Et donc la partie n'est pas autosuffisante, elle n'existe que dans sa relation au tout, qui seul est autosuffisant, en l'espèce la cité: « Une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous »<sup>7</sup>. Cela n'a donc pas de sens de vouloir casser le tout, car sans le tout dont elle dépend la partie cesse purement et simplement d'exister, elle meurt. Et donc aussi il n'y a pas d'autonomie possible pour elle, personne ne saurait être à lui-même sa propre loi. L'individu n'est ce qu'il est que par la place qu'il occupe dans la société, le rôle qu'on lui assigne. Concrètement parlant, cela signifie qu'il doit obéir aux ordres qu'on lui donne, le père s'il s'agit de l'enfant, l'homme s'il s'agit de la femme, le maître s'il s'agit de l'esclave, le prince s'il s'agit du citoyen, etc.

C'est cette vision même que met en cause le Christ, au travers de l'attaque qu'il porte contre « l'axe du pouvoir dans la famille méditerranéenne » (en réalité traditionnelle). Non, dit-il, la partie n'existe pas seulement par rapport au tout, elle existe aussi par et pour elle-même. Les individus ont une existence distincte de celle du groupe. On sort ici du schéma « holiste », schéma qu'Aristote s'est employé à théoriser. D'une manière générale, observe Lytta Basset, détacher, délier, arracher, etc., sont des thèmes récurrents dans l'Évangile de Luc. Au chapitre 13, par exemple, Jésus guérit une femme infirme en lui imposant les mains. Mais c'est le jour du sabbat, et les gens s'en indignent. Jésus dit alors: « Esprits pervers, est-ce que le jour du sabbat chacun de vous ne *détache* pas de la mangeoire son bœuf ou son âne pour le mener boire? Et cette femme, fille d'Abraham, que

Satan a *liée* voici dix-huit ans, n'est-ce pas le jour du sabbat qu'il fallait la *détacher de ce lien* ? »<sup>8</sup>. La métaphore désigne ici plusieurs choses : une paralysie du corps, certes, mais aussi de l'âme. Indirectement, enfin, la métaphore désigne l'aliénation à certaines formes de religiosité superficielle, à base de prescriptions formelles érigées en absolus.

Texte qu'on peut rapprocher de cet autre passage où le Christ dit qu'il faut laisser les morts enterrer les morts<sup>9</sup>. Car l'ordre traditionnel ne relie pas seulement les vivants entre eux mais aussi les vivants aux morts. C'est ce qu'on appelle le culte des morts.

Toujours dans l'Évangile de Luc, l'acte de délier prend la forme d'une intervention directe du Christ au cœur même de la personne. Le Christ est en visite à Nazareth, sa ville natale, et il s'adresse à ses compatriotes qui ne l'écoutent pas. Ils veulent même le lyncher. « Mais lui, passant au milieu d'eux, alla son chemin »<sup>10</sup>. Or, comme le relève Lytta Basset, on pourrait aussi traduire : « passa *au travers de chacun d'eux* »<sup>11</sup>. La phrase grecque contient en effet deux fois le mot *dia* (= à travers), une première fois dans un verbe composé (*dielthôn*), la seconde fois comme préposition (*dia*). Dans le prolongement de cette interprétation, on rappellera qu'il est souvent question dans les Évangiles du *regard* du Christ (par exemple en Marc : 10, 23 et 27). Le Christ nous fixe du regard, et c'est ce regard même, dirions-nous, qui « passe au milieu » de nous, littéralement nous traverse ou nous transperce (chacun de nous). Il nous traverse, mais en nous traversant forcément aussi nous coupe (ou nous divise) en deux, exactement comme il coupe (ou divise) en deux la famille (père contre fils, etc.). On lit d'ailleurs en Marc : « Si ta main entraîne ta chute, coupe-la ». Même chose pour le pied : « coupe-le ». Et l'œil : « Si ton œil entraîne ta chute, arrache-le »<sup>12</sup>.

Bref, lorsque le Christ dit qu'il n'est pas venu mettre sur la terre la paix mais la division, la formule a une portée très

générale. La ligne de fracture ne passe pas seulement entre nous-mêmes et les autres, mais à l'intérieur même du moi, entre moi et moi-même.

Car, sur ce plan-là aussi, un travail de séparation doit être entrepris. « Qui veut sauver sa vie, la perdra ; mais qui perd sa vie à cause de moi la sauvera », dit le Christ<sup>13</sup>. Et encore : « Personne n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive beaucoup plus en ce temps-ci et, dans le monde à venir, la vie éternelle »<sup>14</sup>. Bref, pour croître ou grandir spirituellement, on n'échappe pas à la nécessité de sacrifier certaines parties de soi, celles-là même, précisément, nous empêchant de croître et de grandir. Elles nous gênent en notre croissance, nous handicapent, en sorte que si nous voulons continuer à croître et à grandir, nous devons nous résoudre à les sacrifier. Bien sûr l'opération n'est pas anodine, c'est une forme de mutilation. On préférerait, autant que possible, s'épargner cette souffrance. Mais, justement, cette souffrance est nécessaire, ce n'est qu'à ce prix-là que nous pourrions continuer à progresser, à aller de l'avant. C'est certainement là une des grandes intuitions du christianisme. Elle s'articule étroitement au dogme de la rédemption, et plus fondamentalement encore à la croyance en la valeur rédemptrice de la souffrance, souvent interprétée, d'ailleurs, comme participation aux souffrances du Christ. Car le Christ lui-même a dû souffrir pour croître et grandir.

Certaines pages de la Bible hébraïque mériteraient également d'être rappelées dans ce contexte, le récit de la sortie d'Égypte par exemple : récit en lui-même « sans importance », relève Eric Voegelin, au moins si l'on se place au plan de l'histoire pragmatique, mais dont le souvenir ne s'en est pas moins perpétué dans la mémoire d'Israël, dans la mesure où les événements qu'il rapporte sont porteurs d'une signification contribuant à les transfigurer, celle d'un « drame de

l'âme » dont les différents actes peuvent s'interpréter comme les étapes successives d'une « libération divine »<sup>15</sup>. C'est ce drame même que symbolise la sortie d'Égypte. On pourrait aussi se référer à l'histoire d'Abraham, dans la Genèse, lorsque Dieu demande à Abraham de quitter Ur, sa terre natale, pour se rendre en Canaan. Dieu dit en effet à Abraham : « Va pour toi, de ta terre, de ton enfantement de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir »<sup>16</sup>. *Va pour toi*, dit Dieu. Dans son beau livre *Le sacrifice interdit*, Marie Balmary dit de cette injonction qu'elle est l'injonction biblique fondamentale. *Va pour toi*, ou encore *vers toi*, pourrait-on traduire. *Va vers toi*, essaye de devenir toi-même, et surtout fais-le *pour toi*, car tu as tout à y gagner, c'est ton salut même qui est en jeu, même si pour cela tu dois un peu et même beaucoup souffrir.

Marie Balmary rapproche cette injonction, « Va vers toi », de la formule fameuse de Freud : « Où ça était je dois advenir ». Car, pour Freud aussi, l'homme a vocation à aller *vers soi*. « Il ne s'agit pas pour moi, précise Marie Balmary, de réduire Abraham à ce qui se passe dans une psychanalyse réussie mais de reconnaître dans un tel récit la structure même de tout salut »<sup>17</sup>. Marie Balmary évoque aussi l'entretien avec Nicodème, dans l'Évangile de Jean, où le Christ oppose l'un à l'autre deux sens du mot naissance : naître *d'en haut* et naître *d'en bas*. Elle commente ainsi cette opposition : « Ce qui naît d'en bas est chair, né de la chair. Ce qui naît d'en haut, de la parole et à la parole, est esprit »<sup>18</sup>. On ne naît donc pas *une*, mais bien *deux* fois. La première fois on est engendré par ses parents biologiques (naître d'en bas), la seconde par Dieu lui-même, au sens où Dieu s'identifie ici à une parole, n'importe laquelle d'ailleurs (car l'esprit souffle où il veut), parole nous appelant vers nous-même (« Va vers toi »). C'est cela même que signifie « naître d'en haut ». Naître d'en haut, effectivement, c'est naître à la fois *de* et *à* la parole : *de* la parole puisqu'une parole nous est adressée, celle de Dieu

ou de l'esprit, mais à la parole aussi puisque cette parole que Dieu (ou l'esprit) nous adresse nous permet désormais de parler en première personne. « Personne sur terre n'est le père, la mère d'un sujet. En tant qu'il parle véritablement la parole qui advient en lui, il est né d'en haut »<sup>19</sup>. La parole advient en lui, on pourrait aussi dire : *s'incarne* en lui, littéralement devient chair.

Le Prologue de Jean, quand on le lit de près, ne dit finalement rien d'autre. Citons les dernières lignes du texte : « Il (le Verbe) est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu. Et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous »<sup>20</sup>. Le sens du texte est en lui-même assez clair. Nous accueillons en nous le Verbe, et par le fait même que nous l'accueillons en nous, le Verbe devient chair, habite parmi nous. C'est cela même l'incarnation. L'incarnation est avènement en nous du Verbe, lorsque nous l'accueillons en nous. Nous sommes naturellement libres de l'accueillir ou de ne pas l'accueillir. Cela dépend de nous. Mais lorsque nous l'accueillons en nous, il devient chair (« Et le Verbe s'est fait chair »). Il n'y a là rien de mystérieux, ou, si mystère il y a, il se rapporte à une expérience concrète accessible à tous : celle d'une parole qui nous est adressée à nous-mêmes personnellement, parole qu'on accueille ou au contraire n'accueille pas, mais qui, lorsqu'on l'accueille, nous transforme au point de nous faire naître une deuxième fois.

Or, naître d'en haut, aller vers soi, ne va pas sans un certain travail sur soi, celui-là même qu'évoque Luc lorsqu'il dit qu'il faut « laisser maison, femme, frères, parents ou enfants ». On a parlé plus haut de mutilation, il s'agit en fait d'un travail de différenciation, travail, relève Marie Balmory, qui n'est pas sans parenté avec la démarche psychanalytique, comme le

suggère l'étymologie même du mot psychanalyse : « *Psyché* : âme, *analisis* : action de délier, affranchissement, libération ». Il ne s'agit pas, précise Marie Balmory, « de diviser une âme en ses composantes, mais de la libérer d'autres âmes qui la tiennent »<sup>21</sup>. Elles la tiennent, autrement dit l'occupent, l'occupent indûment, lui font dire des choses auxquelles elle ne croit pas vraiment, adopter des attitudes qui ne sont pas vraiment les siennes, etc. Bref, elles l'empêchent d'être elle-même. D'où la nécessité de les en expulser. C'est l'objet même de la psychanalyse. Or la psychanalyse s'inscrit ici en continuité directe avec les textes évangéliques, textes, en retour, qu'elle aide à redécouvrir, en en faisant ressortir la portée proprement thérapeutique. De ce point de vue l'Évangile et la psychanalyse se rejoignent, ils tirent à la même corde.

Quand on parle de mort symbolique et de nouvelle naissance, on pense évidemment tout de suite aux rites de passage dans les sociétés traditionnelles, rites, on le sait, jouant un grand rôle dans le fonctionnement de ces sociétés. Mais on se gardera ici de toute confusion. L'initiation pubertaire désigne un moment particulier dans l'existence très réglementée des individus dans les sociétés traditionnelles, celui où l'enfant meurt à lui-même pour renaître en tant qu'adulte. Moyennant quoi il subit un certain nombre d'épreuves, épreuves lui faisant côtoyer de plus ou moins près la mort. Le jeune homme acquiert aussi un certain savoir (ou tenu pour tel), savoir portant sur les mythes communautaires, mythes des origines ou autres. La rupture n'est donc que très relative. C'est bien d'une rupture qu'il s'agit (avec l'enfance), mais d'une rupture ayant pour fonction première la perpétuation de la société traditionnelle. C'est à quoi fondamentalement elle sert. Elle est au service du Même et de l'éternel retour du Même. Ce sont les ancêtres ici qui commandent. Les fils sont là pour mettre leurs pas dans les traces des pères, autrement dit se transformer eux-mêmes en pères. Ils veilleront ensuite à

ce que leurs propres fils les imitent. C'est ainsi que la société traditionnelle s'autoreproduit.

Il en va tout autrement de la nouvelle naissance évangélique : « On se divisera père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, belle-mère contre belle-fille et belle-fille contre belle-mère ». Non seulement le fils cesse ici d'imiter le père, mais il entre en conflit ouvert avec lui (« père contre fils et fils contre père »). On ne peut donc plus dire ici que la société traditionnelle s'autoreproduit, c'est le contraire exactement qui se passe. Car en s'attaquant au principe patrimonial, l'Évangile s'attaque au mécanisme même par lequel la société s'autoreproduit. Et donc elle cesse de s'autoreproduire. « Ce qui naît d'en bas est chair, né de la chair. Ce qui naît d'en haut, de la parole et à la parole, est esprit », dit Marie Balmory. Il y a bien ici un arrière-plan initiatique, mais en l'espèce l'initiation déborde très largement son cadre originel, celui des rites de passage. Elle le déborde et contribue à le faire éclater. Elle ne désigne plus ici l'accès à l'âge adulte, mais bien, ce qui est différent, à la parole. L'accès à la parole peut parfois coïncider avec l'accès à l'âge adulte, mais ce n'est de loin pas toujours le cas. C'est même plutôt l'exception.

Bref, l'opposition n'est plus ici entre l'enfance et l'âge adulte, mais bien entre la chair et l'esprit. Dans les sociétés traditionnelles, l'initiation conduit le jeune homme à se reconnaître comme fils de son père. Il se reconnaît comme tel et devient par là même apte à engendrer lui-même des fils. L'Évangile reprend en apparence cette thématique mais en la réinterprétant complètement. Effectivement l'être humain ne naît pas seulement une, mais bien deux fois. Mais lorsqu'on renaît, on ne renaît pas comme *fils de son père* : lorsqu'on renaît, c'est comme *fils (ou enfant) de Dieu*. Or, renaître comme fils de Dieu suppose qu'on ait préalablement prêté attention à l'injonction biblique : « Va vers toi, loin de ta

terre, de la maison de ton père ». On naît donc *une première fois* comme fils de son père, *une seconde fois* comme fils de Dieu. Les fils ne sont plus ici conviés à mettre leur pas dans les traces des pères, au contraire l'Évangile les invite à suivre leur voie propre, autrement dit à s'émanciper de l'ordre patrimonial. C'est pourquoi le Christ intervient pour mettre une division entre eux-mêmes et les pères. Ce n'est en effet qu'à cette condition-là qu'ils deviendront pleinement eux-mêmes (« où ça était je dois advenir »).

Le paradoxe, en tout cela, est évidemment que le christianisme a très vite lui-même donné naissance à un système institutionnel, l'Église, possédant nombre de traits caractéristiques des sociétés traditionnelles, comme on le voit au II<sup>e</sup> siècle déjà avec le développement de la chrétienté catholique, et plus encore à partir du IV<sup>e</sup> siècle, lorsque le christianisme deviendra la religion officielle de l'Empire romain. A la chute de ce dernier, l'Église s'érigera elle-même, d'ailleurs, en gardienne attitrée des traditions impériales romaines, rôle qu'elle conservera plus ou moins jusqu'à notre époque. En parallèle à cette évolution paradoxale, et sous l'influence de la culture hellénistique, on assistera au développement d'une forme de pensée particulière, la théologie spéculative, pensée articulée à la définition d'un certain nombre de dogmes que l'Église s'emploiera à rendre obligatoires. Le contenu originel du christianisme s'en trouvera par là même sensiblement altéré. Mais les Évangiles eux-mêmes ne disparaîtront pas pour autant, c'est là l'élément important. Ils continueront d'assurer, en marge des structures traditionnelles (mais parfois aussi en leur sein même, dans certaines communautés monastiques par exemple), le maintien d'un courant antitraditionnel, fidèle à l'esprit aussi bien qu'à la lettre de l'Évangile.



## *Autonomos, autognôtos*

Le plus ancien des quatre Évangiles, Marc, aurait été rédigé peu après la destruction de Jérusalem en 70 de notre ère, le plus tardif, Jean, entre 100 et 110. Quant aux deux autres, Matthieu et Luc, ils ont probablement été rédigés entre 80 et 100<sup>22</sup>. Faut-il préciser que les Évangiles ne sont pas nés de rien. On ne les comprend bien que si on les situe dans le contexte judaïque de l'époque, contexte marqué par l'héritage biblique mais aussi les échanges avec la culture hellénistique environnante<sup>23</sup>. Comme le relève Geza Vermes, la civilisation juive contemporaine a été la « matrice » de l'Église primitive<sup>24</sup>. Civilisation, au demeurant, qui n'avait rien de monolithique ou de figé, elle était au contraire « richement créative, diverse et composite »<sup>25</sup>. Les lignes de fracture entre sectes et factions rivales étaient nombreuses. Le Jésus historique lui-même n'est compréhensible que si on le met en rapport avec cette civilisation alors en pleine effervescence. Mais on ne saurait exclure non plus certaines influences extérieures. N'a-t-on pas par exemple rapproché le personnage de Jésus des cyniques grecs, ces adeptes d'une contre-culture allant de ville en ville pour prêcher un idéal de pauvreté et d'autosuffisance<sup>26</sup> ?

Remontons maintenant cinq ou six siècles en arrière pour nous intéresser à un autre mouvement spirituel, rarement, il est vrai, mis en parallèle avec les Évangiles. Il s'agit des

premiers philosophes, ceux qu'on appelle les présocratiques. Le plus remarquable d'entre eux est très certainement Héraclite, né vers 520 et mort vers 460<sup>27</sup>, auteur d'une œuvre dont il ne subsiste aujourd'hui que des fragments. Tout comme Luc, Héraclite se pose en adversaire résolu du principe patriarcal. Il écrit par exemple : « Il ne faut pas agir et parler comme les enfants de nos parents »<sup>28</sup>. Marcel Conche commente ainsi cette phrase : « Le discours philosophique — discours de raison — suppose le doute, et le rejet méthodique des solutions traditionnelles ». Et encore : « L'engagement pour la philosophie suppose le « meurtre » du père et une situation de rupture »<sup>29</sup>. On relèvera ici la référence à Freud. La figure du philosophe, telle qu'elle se dessine dans les fragments d'Héraclite, n'est pas, en effet, sans lien avec la posture œdipienne. Mais la réciproque n'est pas moins vraie. Comme l'a bien montré Jean-Joseph Goux dans *Œdipe-philosophe*<sup>30</sup>, Œdipe est une figure emblématique de la philosophie occidentale.

Ailleurs encore Héraclite note : « Errants dans la nuit : mages, bacchants, bacchantes, initiés »<sup>31</sup>. Héraclite décrit ici la religion traditionnelle, celle réglant l'existence collective à son époque. Mages, bacchants, bacchantes et initiés errent dans la nuit, car ils sont extérieurs à la raison. Ils n'ont pas appris à penser par eux-mêmes. Et donc ce qu'ils disent n'a aucune valeur. On pense ici au dialogue entre Œdipe et Tirésias dans *Œdipe Roi*, la pièce de Sophocle, écrite vers 420, dialogue au cours duquel Œdipe tourne en dérision le prétendu don de divination de Tirésias, qui lui fait la leçon. Jean-Joseph Goux caractérise ainsi l'opposition entre Œdipe et Tirésias : « L'un est le *vieux sage*, prêtre d'Apolon, connaisseur des destins et interprète des signes divins, continuateur d'une sagesse immémoriale ; l'autre est le *jeune philosophe*, qui ne croit qu'en sa propre réflexion, qui ne croit qu'en l'homme, et qui ne tient pour certains que les

faits qu'une enquête minutieuse lui aura fournis »<sup>32</sup>. Effectivement le philosophe ne croit qu'en sa propre réflexion, c'est cela même qui le fait être philosophe. Il ne peut donc que rejeter la sagesse immémoriale, il n'y a rien à en tirer.

Or, on le sait, l'histoire d'Œdipe se termine mal. Œdipe croit qu'il a réussi sa vie, mais il comprend à un moment donné qu'il s'est lourdement trompé en le pensant. Sans le savoir, il s'est rendu coupable de toutes sortes de crimes, crimes qu'il découvre en même temps qu'il prend conscience des limites de sa propre clairvoyance, de sa propre aptitude à connaître (et à se connaître). Œdipe est, certes, plus à plaindre qu'à blâmer. C'est une victime du destin, il n'a pas voulu positivement les crimes qu'il a commis. Mais il n'en a pas moins commis une faute grave, celle d'avoir trop cru en la raison et dans les pouvoirs propres de la raison. C'est le péché d'*hybris*, autrement dit de démesure<sup>33</sup>. Les philosophes s'imaginent volontiers que le *logos* les affranchit de la condition commune, c'est ce que pensait par exemple Héraclite. Lui pensait que la raison l'égalait aux dieux<sup>34</sup>. Or, sans doute, s'est-il trompé en le pensant, c'est la critique que lui adresse Sophocle, au travers même de la description qu'il fait du personnage d'Œdipe. Car qui voit clair dans la pièce de Sophocle ? Non pas Œdipe, le jeune philosophe, mais bien Tirésias, le représentant de la tradition. C'est lui qui est dans le vrai et non Œdipe, que l'excès de confiance en lui-même aveugle, l'excès de confiance et aussi la colère.

Dans une autre de ses pièces, écrite vingt ans plus tôt, Sophocle s'était déjà employé à faire le procès de *hybris*. On veut bien sûr parler d'*Antigone*. Car, à sa manière aussi, la fille d'Œdipe personnifie l'attitude œdipienne. Ce n'est pas en vain que le chœur dit d'Antigone qu'elle est la digne fille de son père<sup>35</sup>. Elle en est la digne fille, car elle aussi se veut *autonome* : « Seule entre les mortels, c'est de toi-même (*autonomos*), et vivante, que tu descends dans les enfers »,

dit le coryphée<sup>36</sup>, thème repris plus loin par le chœur: « Ta passion n'avait pris conseil que d'elle-même (*autognôtos*), et ainsi elle t'a perdue »<sup>37</sup>. Effectivement, c'est d'elle-même, sans consulter personne, qu'Antigone se résout à enfreindre les ordres de Créon (laisser le corps de Polynice sans sépulture). Les dieux eux-mêmes n'ont pas été consultés. Ni Zeus ni aucun autre dieu. C'est ce qu'elle reconnaît d'ailleurs elle-même. Lorsque celui-ci lui demande les raisons de son acte, elle lui répond en effet: « Car nullement Zeus était celui qui a proclamé ces choses à moi ». Nous reprenons ici la traduction proposée par Lacan de ce beau passage, passage qu'il commente ainsi: « Elle répudie que ce soit Zeus qui lui ait ordonné de faire cela »<sup>38</sup>.

Ordinairement on interprète ce passage tout autrement. On pense que « ces choses » désigneraient les ordres de Créon. Aux ordres de Créon s'opposeraient donc les ordres de Zeus. Et donc elle-même, Antigone, n'aurait enfreint les ordres de Créon que pour obéir aux ordres de Zeus. On peut comprendre le texte ainsi. C'est l'interprétation conventionnelle. Or, pour Lacan, ce n'est pas du tout ce que dit Antigone. Loin de désigner les ordres de Créon, les « choses » dont parle Antigone désignent ce *qu'Antigone elle-même a fait* (enfreindre les ordres de Créon). Antigone n'a donc rien, mais vraiment rien à voir avec Zeus. Comme le dit encore Lacan, « elle s'affirme [...] comme la présentification de l'individualité absolue ». Ce renversement de l'interprétation conventionnelle est d'une grande audace. D'un point de vue purement philologique, certains pourraient être amenés à le contester. Mais Lacan ne fait pas ici de philologie. Ce qui l'intéresse au premier chef, c'est de cerner la vérité du personnage d'Antigone. Or, de ce point de vue, force est de reconnaître que c'est lui qui a raison et non les philologues. Sa lecture du texte est en tout cas pleinement cohérente avec le terme dont se sert le coryphée pour caractériser Antigone: *autognôtos*.

Un peu plus loin, il est vrai, Antigone parle des « lois non écrites, inébranlables, des dieux ». C'est sur elles qu'elle s'appuie pour refuser les ordres de Créon. Mais, comme l'explique encore Lacan, ces lois inébranlables ne désignent rien d'autre, en fait, que le « caractère ineffaçable de ce qui est [...] ». C'est à cela, à cette surface, que se fixe la position imbriable, infranchissable d'Antigone : « limite radicale qui, au-delà de tous les contenus, de tout ce que Polynice a pu faire de bien et de mal, de tout ce qui peut lui être infligé, maintient la valeur unique de son être ».

Soulignons-le au passage : Antigone est au-delà du bien et du mal, au-delà donc de ce que les dieux disent ou non de faire. Elle est extérieure à ces choses, ces choses ne l'intéressent pas.

Lacan poursuit en disant que « cette valeur essentielle (celle dont il vient d'être question, la valeur unique de l'être de Polynice) est le langage. Hors du langage elle ne saurait même être conçue, et l'être de celui qui a vécu ne saurait être ainsi détaché de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal »<sup>39</sup>. Les lois non écrites dont parle Antigone ne désignent donc rien d'autre que le langage. Comment ne penserait-on pas ici au *logos*, au *logos* héraclitéen d'abord, bien sûr, mais pourquoi pas aussi johannique (le Verbe fait chair, la parole vivante) ?<sup>40</sup>

Pour Lacan, on le sait, l'inconscient est structuré comme le langage, le langage est la condition même de l'inconscient. Tout part donc du langage, le langage est ce qu'il y a d'originel (ou de fondamental) en l'homme. Dans une célèbre interview à *L'Express* de 1957, la photo de Lacan était accompagnée de cette légende : « Au commencement était le Verbe »<sup>41</sup>. C'est le début du Prologue de Jean. L'interprétation des « lois non écrites » comme liées au langage s'explique dès lors aisément. Défendre les « lois non écrites », empêcher qu'on ne les ébranle, c'est défendre ce qu'il y a de fondamental en

l'homme, ce sur quoi, littéralement, il se construit. Or, ce sur quoi il se construit, c'est le langage. Effectivement le langage est ce qu'il y a de fondamental en l'homme. Antigone défend donc le langage, mais le langage *avant même qu'il ne s'écrive*, lorsqu'il ne fait encore que se parler, à la limite même *ne se parle pas encore*, lorsqu'il n'est encore que souffle (*pneuma*), esprit. C'est sur cette limite même qu'elle s'installe, limite qui, effectivement, est au-delà du bien et du mal, au sens où elle désigne le « caractère ineffaçable de ce qui est ». On pourrait, certes, l'effacer, mais on sortirait alors de l'humain.

Or, justement, c'est ce que refuse Antigone. Antigone ne se bat pas pour Dieu ou les « lois divines », ce qu'on appellera plus tard la « loi naturelle », elle se bat pour défendre ce qu'il y a d'humain en l'homme, ce qui fait donc qu'un homme peut être « détaché de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal ».

Bref, ce n'est pas en vain qu'Antigone est dite « autonome ». Elle ne demande rien à Zeus, et Zeus non plus ne lui a rien demandé. Si l'on cherche dans la pièce un personnage qui défende les intérêts de Zeus, ce n'est pas vers elle qu'il faut se tourner mais plutôt vers Créon. Zeus est beaucoup plus proche en fait de Créon que d'Antigone. Ce n'est pas elle mais bien Créon qui, dans la pièce, est le représentant de la morale et de la religion. Non seulement Zeus n'est pour rien dans la démarche d'Antigone, mais si Antigone décide, comme elle le fait, d'enfreindre l'édit de Créon c'est justement pour empêcher que les représentants de la morale et de la religion ne fassent du bien, comme le dit Lacan, une « loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, dépasse la limite »<sup>42</sup>. Loin donc d'être une démarche inspirée par la morale et la religion, la démarche d'Antigone vise au contraire à *contenir* la morale et la religion, à leur imposer le respect de certaines limites : limites, encore une fois, se situant au-delà du bien et du mal. Car, dit Lacan, « le bien ne saurait régner sur tout,