



HAL
open science

Gnose et totalitarisme : le problème du mal et la responsabilité

Alexis Dossa Afagnon

► **To cite this version:**

Alexis Dossa Afagnon. Gnose et totalitarisme : le problème du mal et la responsabilité. Philosophie. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAC002 . tel-01858715

HAL Id: tel-01858715

<https://theses.hal.science/tel-01858715>

Submitted on 21 Aug 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES

Équipe d'accueil de philosophie allemande moderne et contemporaine
(CREΦAC)

THÈSE

Présentée par

Alexis Dossa AFAGNON

Soutenue le : **12 Janvier 2018**

Pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
Discipline/Spécialité : Philosophie

**GNOSE ET TOTALITARISME :
Le problème du mal et la responsabilité**

THÈSE dirigée par :

Mr. ROGOZINSKI Jacob :

Professeur à l'université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mr. DOUDE van TROOSTWIJK Christiaan :

Professeur à l'université libre d'Amsterdam

Mr. SAVADOGO Mahamadé :

Professeur à l'université de Ouagadougou

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mr. FREY Daniel :

Professeur à l'université de Strasbourg

Mr. MONOD Jean-Claude :

Directeur de recherches au CNRS, Paris

REMERCIEMENTS

Les recherches qui ont permis la rédaction de cette thèse ont été rendues possibles grâce au soutien indéfectible du professeur Jacob Rogozinski. Il en a suivi les différentes étapes avec une fidélité qui ne s'est jamais démentie. Son côté humain a été pour moi un stimulant qui m'a redonné confiance en moi-même. Qu'il soit ici remercié de tout cœur. Ma gratitude va aussi aux deux rapporteurs, monsieur Christiaan Doude van Troostwijk et monsieur Mahamadé Savadogo, ainsi qu'aux autres membres du jury, monsieur Daniel Frey et monsieur Jean-Claude Monod. Je leur suis reconnaissant pour le temps consacré à la lecture de la thèse ainsi que pour leurs remarques, suggestions et apports qui m'aideront à améliorer la qualité de ce travail. Je ne saurais oublier tous ceux dont le soutien aussi bien matériel, moral que technique, m'ont accompagné tout au long de ces années de recherche, en particulier Sébastien Giraud. À tous, j'adresse un profond merci.

TABLE DES MATIÈRES

<i>REMERCIEMENTS</i>	3
<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	5
<i>INTRODUCTION</i>	13
<i>PREMIÈRE PARTIE LE MAL GNOSTIQUE : UN MAL NON</i>	
<i>IMPUTABLE</i>	23
1 Le mal gnostique	25
1.1 L'énigme de l'origine du mal	25
1.2 L'approche gnostique	27
1.2.1 Les sources d'influence	28
1.2.1.1 Les sources chrétiennes	28
1.2.1.2 Les sources païennes	30
1.2.2 Le dualisme	32
1.2.2.1 Le dualisme religieux	32
1.2.2.2 Le dualisme platonicien	34
1.2.2.3 Le dualisme gnostique	36
1.2.2.3.1 Le dualisme implicite de l'ancienne gnose	36
1.2.2.3.2 Le dualisme radical de Mani.	37
2 Le tragique du mal gnostique	42
2.1 Le déterminisme gnostique	42
2.1.1 Les sources d'influence	42
2.1.1.1 Platon	42
2.1.1.2 Philon d'Alexandrie	42
2.1.1.3 Les écrits néotestamentaires	43
2.1.1.3.1 Les Évangiles	43
2.1.1.3.2 Les écrits de saint Paul	45
2.1.2 Le déterminisme gnostique	45
2.2 Nécessité du mal gnostique	50
2.2.1 Le monde est nécessité	50

2.2.1.1	Le Démiurge créateur.....	50
2.2.1.2	Le Dieu séparé.....	52
2.2.1.3	Le corps est mauvais	52
2.2.1.4	Le temps est mauvais	54
2.2.2	La déchéance.....	56
2.2.2.1	Crise au sein du Plérôme divin.....	56
2.2.2.2	Lutte entre le Royaume de la Lumière et le Royaume des Ténèbres	57
2.2.2.3	L'être jeté au monde.....	59
2.2.2.4	Le gnostique : un être étranger au monde.....	61
2.2.2.5	Caractère insupportable de la condition humaine	63
2.2.2.6	Le principe anti-cosmique de la gnose.....	65
2.2.2.7	La fuite hors du monde	67
2.2.3	La question du salut dans le gnosticisme	69
2.2.3.1	Le gnostique a besoin du salut.....	69
2.2.3.2	L'importance du salut	70
2.2.3.3	Le salut est acquis par la connaissance	71
2.2.3.3.1	Une connaissance de soi	72
2.2.3.3.2	Une connaissance intellectuelle	73
2.2.3.3.3	Une connaissance divine.....	74
2.2.3.3.4	L'impossibilité humaine d'accéder au salut.....	78
2.2.4	La connaissance gnostique et la Révélation.....	80
2.2.4.1	Une connaissance révélée	80
2.2.4.2	Nécessité de la Révélation	82
2.2.4.3	La question des intermédiaires	83
2.2.4.4	Révélation gnostique et grâce.....	86
2.2.4.4.1	Révélation et grâce.....	86
2.2.4.4.2	Gr�ce et liberté	87
2.2.4.4.3	La grâce chez les gnostiques et chez saint Paul	88
2.2.4.5	Foi et gnose.....	92
2.3	Le mal gnostique : un mal non imputable	94
2.3.1	Il n'y a pas de liberté dans le mal	94
2.3.2	Caractère extérieur du mal	96

2.3.3	Le mal est ignorance.....	97
3	Paradoxe de la nécessité gnostique	99
3.1	Paradoxe du docétisme	99
3.2	Paradoxe de la nécessité gnostique	102
	<i>DEUXIÈME PARTIE LE DÉPASSEMENT DE LA GNOSE : LE</i>	
	<i>MAL VIENT DE LA LIBERTÉ.....</i>	109
1	Le dépassement de la gnose : saint Augustin.....	111
1.1	La liberté à l'origine du mal	111
1.1.1	Le mal vient de la liberté.....	111
1.1.1.1	Le mal est néant, manque, privation	114
1.1.1.2	Le mal : œuvre de la volonté libre.....	120
1.1.1.2.1	Le libre-arbitre : un bien moyen.....	122
1.1.1.2.2	La liberté : un acte de volonté	123
1.1.1.2.3	Le mal physique vient du mal moral.....	130
1.1.2	Une vision éthique du mal	132
1.2	La vision tragique du mal	133
1.2.1	Augustin et le péché originel	134
1.2.1.1	Le péché originel avant la controverse pélagienne	134
1.2.1.2	La controverse pélagienne	136
1.2.1.3	Le péché originel après la controverse pélagienne.....	138
1.2.1.3.1	La volonté à l'origine du péché originel.....	139
1.2.1.3.2	Une quasi-nature du mal.....	144
1.2.2	Critique ricœurienne de l'interprétation augustinienne du péché originel	145
2	Le dépassement du dépassement : Kant.....	150
2.1	Kant et la "vision éthique du mal"	150
2.1.1	Les fausses origines du mal	151
2.1.1.1	La sensibilité "contient trop peu"	151
2.1.1.2	La raison "contient trop" pour être à l'origine du mal	152
2.1.2	Une opposition réelle.....	155
2.1.3	La liberté à l'origine du mal.....	158
2.1.3.1	Un mal de liberté	159

2.1.3.1.1	Il n'y a de mal que moral.....	159
2.1.3.1.2	Seul le mal moral est imputable.....	159
2.1.3.2	Caractéristiques fondamentales de la liberté.....	160
2.1.3.2.1	L'autonomie de la liberté.....	161
2.1.3.2.2	L'hétéronomie de la liberté.....	162
2.1.3.2.3	Limites de la liberté humaine.....	165
2.1.3.2.3.1	Finitude de la liberté humaine.....	165
2.1.3.2.3.2	Impuissance de la liberté humaine.....	166
2.1.3.3	Le mal est perversion.....	167
2.1.3.3.1	L'inversion des motifs.....	168
2.1.3.3.2	La subordination.....	169
2.1.3.4	Perversion et mensonge.....	171
2.1.3.4.1	Le rôle déterminant de l'impureté.....	171
2.1.3.4.2	Le mal est mensonge.....	172
2.2	Kant et la "vision tragique du mal".....	173
2.2.1	Kant et la précedence du mal.....	174
2.2.2	L'origine rationnelle du mal.....	174
2.2.2.1	Une causalité intelligible.....	174
2.2.2.1.1	Une causalité non déterminée.....	176
2.2.2.1.2	Une causalité supra-sensible.....	179
2.2.2.1.3	Une causalité intemporelle.....	180
2.2.2.1.3.1	Le caractère intemporel du mal.....	180
2.2.2.1.3.2	Difficultés de la théorie kantienne du caractère intemporel	181
2.2.2.2	L'origine rationnelle du péché originel.....	190
2.2.2.3	L'origine rationnelle comme fondement de l'imputation.....	194
2.2.2.4	L'origine rationnelle du mal : le dépassement du dépassement	195

<i>TROISIÈME PARTIE GNOSE, MAL TOTALITAIRE ET</i>	
<i>RESPONSABILITÉ.....</i>	<i>197</i>
1 Gnose et mal totalitaire.....	199
1.1 Les terreurs du XXème siècle.....	199
1.1.1 Le XXème siècle : le siècle des génocides.....	199

1.1.2	Les terreurs totalitaires	200
1.2	Gnose et terreurs totalitaires	201
1.2.1	La sécularisation : terreau du totalitarisme	202
1.2.1.1	La querelle de la sécularisation	202
1.2.1.1.1	La sécularisation : une immanentisation.....	202
1.2.1.1.2	La sécularisation-transfert	203
1.2.1.1.3	La sécularisation-rupture	206
1.2.1.2	Dangers de la sécularisation	208
1.2.2	Gnose et temps modernes.....	209
1.2.2.1	Les temps modernes comme temps gnostiques (Voegelin).....	209
1.2.2.2	Les temps modernes comme dépassement de la gnose (Blumenberg)	211
1.2.2.3	La synthèse de Jean-Claude Monod.....	212
1.3	Le totalitarisme : une récurrence gnostique.....	213
1.3.1	Totalitarisme et gnose antique	214
1.3.2	Spécificité de la gnose moderne	215
1.3.2.1	Une figure du mal.....	215
1.3.2.1.1	L'antisémitisme.....	216
1.3.2.1.2	La diabolisation.....	217
1.3.2.1.2.1	Le clivage de l'ambivalence	217
1.3.2.1.2.2	Le schème de la contagion	218
1.3.2.1.2.3	Le schème du complot.....	219
1.3.2.2	L'instauration d'un règne parfait sur Terre.....	221
1.3.2.2.1	Tendances millénaristes.....	221
1.3.2.2.2	La redivinisation.....	223
1.3.2.3	Le totalitarisme : un mal nouveau	224
1.3.2.3.1	L'inédit du mal totalitaire	224
1.3.2.3.2	La déshumanisation.....	228
1.3.2.3.3	Un crime impunissable et impardonnable	230
2	L'imputation du mal totalitaire : une question complexe	232
2.1	Le mal totalitaire et le "point de vue situationniste"	233
2.1.1	La doxa "Arendt-Milgram-Browning"	233
2.1.1.1	Hannah Arendt : la banalité du mal.....	233

2.1.1.2	Stanley Milgram : l'obéissance à l'autorité	234
2.1.1.3	Christopher Browning : « Des hommes ordinaires »	236
2.1.2	Le problème que pose le "point de vue situationniste"	238
2.2	Le mal totalitaire et le "point de vue dispositionniste"	239
2.2.1	La diversité des modalités individuelles d'accommodation	239
2.2.1.1	La sélection	240
2.2.1.2	L'autosélection	241
2.2.2	Les dispositions individuelles	242
2.2.3	Le rôle de l'endoctrinement idéologique	244
2.2.4	Le problème que pose le "point de vue dispositionniste"	246
2.3	Mal totalitaire et illusion	250
2.3.1	Le totalitarisme : une illusion	250
2.3.1.1	La méconnaissance de la réalité	251
2.3.1.2	Le dédoublement	255
2.3.1.3	L'illusion du totalitarisme.....	257
2.3.1.3.1	L'illusion de la transformation de l'homme et de la société	
	257	
2.3.1.3.2	L'illusion de la souveraineté de l'Histoire et de la Nature .	258
2.3.1.3.3	L'illusion du nihilisme.....	260
2.3.1.4	Le mal totalitaire : non une ignorance, mais une illusion	262
2.3.2	L'idéologie totalitaire	264
2.3.2.1	L'idéologie élimine la réalité.....	264
2.3.2.2	Idéologie et racisme	265
2.3.2.3	Idéologie et terreur	269
2.4	L'illusion et la difficulté d'imputation du mal totalitaire	273
3	Le mal totalitaire : une responsabilité indéniable	274
3.1	Le "point de vue situationniste" et le "point de vue dispositionniste" .	274
3.2	L'invincibilité relative de l'illusion	278
	CONCLUSION.....	285
	BIBLIOGRAPHIE	291
	PREMIÈRE PARTIE	291
	DEUXIÈME PARTIE.....	295

TROISIÈME PARTIE	299
<i>INDEX DES NOMS PROPRES.....</i>	307

INTRODUCTION

Le mal fait problème, il est le scandale du monde, il est pour nous le problème majeur, « c'est lui qui fait pour nous du monde un problème ». « Le mal est aisé, il y en a une infinité, le bien est presque unique ». Mais plus que scandale, le mal est énigme au sens où il défie la théologie et la philosophie en les confrontant à leurs limites. Ricœur, dans le même livre, souligne que le mal constitue un sujet sur lequel la pensée rationnelle n'a pas toujours de réponse, une aporie, un "défi" pour la pensée. « Que la philosophie et la théologie rencontrent le mal comme un défi sans pareil, écrit-il, les plus grands penseurs dans l'une ou l'autre discipline s'accordent à l'avouer, parfois avec de grands gémissements »¹. Scandale et énigme, le mal a une diversité de formes ; ce qui explique la multiplicité des questions qu'il suscite : la question de sa réalité, celle de son être et celle de son origine. De toutes ces questions, celle de l'origine du mal reste fondamentale. De toutes les questions, la plus difficile d'approche semble celle de son origine. « D'où vient le mal » ? L'homme est irrémédiablement confronté à cette question angoissante qui constitue pour ainsi dire le socle de toutes les questions que soulève la réalité du mal. C'est ainsi que chez Kant « la question du mal est le plus souvent évoquée dans l'horizon exclusif du mal radical »², donc du problème de l'origine du mal.

Sur ce point, l'originalité de l'approche kantienne est incontestable. « Ce qui frappe, écrit Olivier Reboul, en lisant ces pages admirables de *l'Essai sur le mal radical*, c'est l'originalité de Kant, tant par rapport à ses devanciers que par rapport à ses successeurs, aussi bien philosophes que théologiens »³. Pour Kant, le mal ne peut procéder que d'une intention délibérée qui trouve son origine dans la volonté du sujet. L'homme porte en lui la loi morale, sans quoi le mal serait inconcevable. On ne peut comprendre l'opposition de l'homme à la loi morale que si l'on affirme la capacité de la volonté à lui préférer un autre motif⁴. La loi morale se subordonne à un motif inférieur. Comme tel, le mal ne peut pas être diabolique, car la préférence du motif inférieur à la loi morale n'abolit pas cette loi. L'objectif de Kant est de rendre le mal imputable à l'homme. Or, seule la maxime témoigne

¹ Paul Ricœur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 13.

² Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison, Kant et le problème du mal*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 17.

³ Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Les presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 112.

⁴ Cf. Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, tome 3, Paris, Gallimard "Bibliothèque de la Pléiade", 1986, p. 74.

de l'action libre du sujet et permet de lui imputer la responsabilité de son acte. Aussi Kant donne-t-il une définition de l'acte moral qui le rapporte à l'application des maximes de la raison : « On ne dit pas d'un homme qu'il est mauvais parce qu'il est l'auteur d'actions qui sont mauvaises, mais parce que ses actions sont conçues de telle sorte qu'elles permettent de conclure qu'elles s'appuient en lui sur de mauvaises maximes ».¹ En d'autres termes, il ne suffit pas de constater que quelqu'un commet une action contraire à la loi morale pour dire qu'il est mauvais, il faut pouvoir affirmer qu'il en est ainsi parce qu'il s'inspire d'une maxime non conforme à la loi. En affirmant que le mal vient de la volonté, Kant écarte toute confusion possible concernant la responsabilité ; il l'impute sans réserve à la liberté². La responsabilité suppose de postuler « la liberté de l'agent moral ». Pour Kant, les hommes sont responsables de leurs actes dans la mesure où ils sont sujets d'une volonté autonome qui leur permet d'agir moralement, et, éventuellement, de se complaire à agir de façon immorale. Dès lors que l'homme est considéré comme doué d'une volonté capable de se déterminer par la seule raison dans son usage pratique, il est nécessaire de penser qu'il connaît son devoir : il peut être tenu pour responsable des actes qui peuvent lui être imputés³. En situant le fondement du mal dans la liberté humaine, Kant radicalise ce que Ricœur a appelé la "vision éthique" du mal, c'est-à-dire « une interprétation selon laquelle le mal est repris dans la liberté autant qu'il est possible et où l'homme est rendu entièrement responsable »⁴. Historiquement, la "vision éthique" du mal paraît jalonnée par deux grands noms : Augustin et Kant. Dans sa lutte contre le manichéisme, Augustin a soutenu que le mal vient de la volonté libre. Mais Kant est allé plus loin qu'Augustin. Ce dernier avait reconnu une antécédence du mal, à savoir le péché originel. L'homme n'est pas à l'origine du mal, il le trouve et le continue. À l'instar d'Augustin, Kant reconnaît dans le penchant au mal la précédence du mal. Si le mal est ce que chacun recommence à son tour, il demeure ce que chacun trouve avant de commencer. Si la "vision éthique" du mal suppose que la responsabilité m'en revient, la "vision tragique" expose le mal comme "déjà-là", nous précédant toujours. Mais à la différence de la précédence augustiniennne qui est temporelle,

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Il convient de relever la "filiation sémantique" mise en exergue par Ricœur entre "responsabilité" et "imputation" : l'imputation permet d'assigner un acte à un agent ; la responsabilité est l'expression morale et/ou judiciaire de cette imputation.

³ Le libre-arbitre étant la clé de la responsabilité, Kant s'intéresse essentiellement au mal moral qui seul est imputable. Seule compte pour lui la responsabilité morale. Définie comme statut de louange, blâme, récompense ou châtement moralement méritoire pour un acte ou une omission conformément aux obligations morales de chacun, elle diffère de la responsabilité juridique qui est l'obligation de répondre de son comportement devant la justice et d'en assumer les conséquences.

⁴ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 297.

le penchant au mal kantien est intemporel. Kant, contrairement à Augustin, refuse de prendre le péché d'Adam comme une représentation temporelle. L'adhésion à une bonne ou mauvaise maxime est un choix initial qui échappe à toute tentative de la comprendre. Ce choix ne saurait être ramené à des motifs identifiables. Le penchant au mal n'a rien de naturel. Aussi, pour Kant, l'origine du mal est-elle insondable. Seule en effet, l'origine insondable peut fonder l'imputabilité. La mise en suspens de la question de l'origine temporelle apparaît comme la condition de l'imputation de la maxime au sujet :

Toute mauvaise action, dit Kant, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être regardée comme si l'homme y était parvenu immédiatement à partir de l'état d'innocence. Car quelle qu'ait été sa conduite précédente et quelles que puissent être les causes naturelles qui agissent sur lui – qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui – il reste que son action est cependant libre, nullement déterminée par une de ces causes, en sorte qu'elle peut et doit toujours être jugée comme un usage originaire de son arbitre¹.

En d'autres termes, chaque acte mauvais doit être conçu comme s'il était le premier, sans continuité avec les précédents, car à chaque instant l'homme a le pouvoir de ne pas commettre le mal : l'action mauvaise ne regarde ni vers le passé, ni vers l'avenir, elle ne dépend que de la libre volonté du sujet agissant. Kant écarte ainsi l'idée d'une volonté satanique, qui voudrait le mal pour lui-même. La "vision éthique" du mal indique que le mal ne procède pas d'une volonté diabolique. Une telle possibilité est écartée par la raison qui ne peut en accepter l'idée sans nier l'humanité de l'homme.

Avec la pensée kantienne, l'articulation rationnelle entre le mal, la liberté et la volonté semble trouver un point d'équilibre. Mais Kant semble avoir passé sous silence quelque chose de capital, à savoir le rapport concret à autrui, la responsabilité face à la pluralité. Le mal moral semble avoir été avant tout compris par Kant comme un manquement envers la loi morale. La dimension concrète de la souffrance d'autrui, des sentiments de compassion ou de cruauté qu'il peut produire, semble avoir été oubliée. Autrement dit, l'aspect existentiel du problème du mal, avec la complexité des situations qui l'accompagnent, se trouve réduit à un schéma où l'empathie envers autrui a été écartée. Kant n'a pas suffisamment tenu compte de la liberté politique, au sens où la définit Hannah Arendt. Pour elle, être libre et agir ne font qu'un : les hommes sont libres aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après. La nature même du lien politique est d'être l'espace de la

¹ Emmanuel Kant, *La religion*, *op. cit.*, "Bibliothèque de la Pléiade", p. 64.

pluralité, c'est-à-dire de l'expression humaine de la liberté. Politiquement, l'action est prise dans un espace public où elle rencontre d'autres actions auxquelles elle se confronte. Elle n'est plus envisagée seulement pour sa conformité à une référence intérieure. Bref, trois aspects définissent selon Arendt la liberté politique : la spontanéité, le principe de l'action, la relation à autrui : « [...] la question de la politique et le fait que l'homme possède le don de l'action doit toujours être présente à notre esprit quand nous parlons du problème de la liberté »¹, ou encore « La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action »². Cette assertion semble se vérifier au sujet de Kant, du moins quant à son attitude vis-à-vis de l'événement concret qu'est la Révolution française. Au sujet de cette Révolution, Kant porte un jugement pour le moins ambigu. Dans *Le Conflit des facultés*, cherchant quelle "expérience" ou quel "événement de notre temps" pourrait "prouver" le progrès constant de "l'espèce humaine vers le mieux", Kant trouve ce "signe d'histoire" dans l'enthousiasme suscité chez les "spectateurs" désintéressés par la Révolution française. Mais si *Le Conflit des facultés*, sans la nommer explicitement, décèle dans la Révolution la donne d'un progrès irréversible, on oublie souvent qu'à cet affect d'enthousiasme s'ajoute, selon Kant, un affect opposé, « le "frisson d'horreur" qui nous saisit devant le spectacle de cet acte monstrueux, le "régicide" »³. Il s'agit d'un crime inexpiable, impardonnable, injustifiable. Au sentiment d'enthousiasme, se superpose un sentiment d'horreur suscité par le total renversement de tous les "concepts du droit", et qui fait signe vers l'"Idée du mal le plus extrême", d'une volonté rebelle "diamétralement opposée à la loi". La *Doctrine du droit* juxtapose ainsi deux perspectives antithétiques, l'une qui tendrait à justifier la Révolution, l'autre qui la stigmatise comme un mal monstrueux. Voilà qui est susceptible de remettre en question les interprétations courantes de la philosophie politique de Kant. La pensée kantienne du politique semble caractérisée par une ambiguïté non résolue de deux positions incompatibles⁴. Si face à la Révolution française, Kant a porté un jugement ambigu, si son jugement est caractérisé par une antinomie

¹ Hannah Arendt « Qu'est-ce que la liberté » in *Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 189.

² *Ibid.*, p. 190.

³ Emmanuel Kant, *Doctrine du droit*, Pléiade, t. III [1793], pp. 587-589 (note).

⁴ Kant aurait entrevu la possibilité de l'hypothèse diabolique, qu'il se serait empressé d'éliminer. L'"Idée du mal le plus extrême" dont le régicide nous présenterait le cas est une hypothèse énoncée, mais immédiatement récusée, car inconcevable sans contradiction. Evoquant l'indicible horreur des camps d'extermination, Arendt souligne que « c'est un trait inhérent à toute notre tradition philosophique que nous ne pouvons pas concevoir un "mal radical" : cela est vrai aussi bien pour la théologie chrétienne qui attribuait au diable lui-même une origine céleste, que pour Kant, le seul philosophe qui, dans l'expression qu'il forgea à cet effet, dut avoir au moins soupçonné l'existence d'un tel mal, quand bien même il s'empressa de le rationaliser par le concept d'une "volonté perverse" explicable à partir des mobiles intelligibles » ; Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 201.

politique qu'il ne thématise pas explicitement, on peut se poser la question de savoir quel jugement il aurait porté au sujet de ce mal nouveau qu'est le totalitarisme.

Pour Hannah Arendt et beaucoup d'autres en effet, l'expérience des camps constitue une rupture absolue, impensable et inexprimable. Arendt parle même d' « un mal radical inconnu de nous auparavant »¹, caractérisé par l'axiome "tout est possible". Cet axiome, en faisant disparaître l'idée même de limite, ouvre un domaine entièrement nouveau. Ce qui caractérise le "tout est possible" est qu'il ne subordonne plus l'action à une quelconque fin politique assignable. La folie du totalitarisme s'exprime d'abord par son absence de buts. Pour Hitler, les rapports de violence qui fondent le social ne sont pas dictés par une pulsion de possession, mais de destruction. Pour le totalitarisme nazi, il n'y a qu'une seule et unique passion politique : la haine. C'est l'autre en tant qu'autre qui doit être supprimé. C'est cet élément de haine irréductible qui constitue l'aspect le plus terrifiant et incompréhensible du totalitarisme hitlérien. Si le plaisir pris dans l'abomination rendait les S.A. encore humains, car la jouissance du mal est encore, malgré tout, un possible universel de l'homme, il ne pouvait en être ainsi chez les S.S. qui ont mis en place une froide machine d'annihilation. Analysant ce mal nouveau, Arendt reprend à Kant l'expression "mal radical", mais en un sens nouveau qui précisément, semble démentir l'idée kantienne d'un mal qui ne pourrait franchir certaines limites, et singulièrement celle qui sépare l'humain de l'inhumain. Et pourtant c'est un mal qui, comme le pensait Kant, ne procède pas d'une volonté diabolique, mais de l'action d'hommes ordinaires. Aussi, dans *Eichmann à Jérusalem*, substitue-t-elle à la notion kantienne de "mal radical", celle de "banalité du mal". Au sujet de l'individu Adolf Eichmann au cours de son procès à Jérusalem, Arendt se rend à l'évidence : malgré les efforts déployés par l'accusation pour diaboliser cet homme, il apparaît comme un être profondément ordinaire, commun, alors que le mal dont il est responsable est l'un des plus grands de l'histoire de l'humanité. Comment juger un criminel si étrange ? s'est interrogée Arendt. En effet, les crimes commis sous le totalitarisme ne semblent être éclairés par aucune des explications traditionnelles ; ils exigent l'introduction de concepts nouveaux. Il y avait beaucoup de nazis qui ressemblaient à Eichmann et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, mais des gens normaux.² Rien dans la personnalité d'Eichmann ne permet de le classer comme un être pathologique, comme un monstre. C'est seulement en ce sens – mais en ce sens seulement – que le mal qu'illustre Eichmann est "banal" et non pas "radical".³ La

¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 180.

² Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966, p. 303.

³ Tzvetan Todorov, *Le siècle des totalitarismes*, Paris, Robert Laffont, p. 151.

banalité est d'abord superficialité : le mal n'a pas de racines, il ne renvoie pas à une intériorité du sujet et donc ce n'est pas la volonté qui est en jeu ; il n'y a pas d'intention mauvaise qui puisse rendre compte de ce mal. Eichmann ne serait pas un criminel exceptionnel, mais un homme ordinaire chez qui la volonté n'aurait joué aucun rôle dans ses actes. Il faut admettre que la domination totalitaire diffère de toutes les autres formes de tyrannie ou de despotisme en ce sens que les crimes totalitaires ne pourraient être qu'improprement décrits comme des "meurtres", et les criminels totalitaires pouvaient être difficilement punis comme des "meurtriers". Ce type particulier de bourreaux pose un problème inédit, puisqu'ils n'ont pas conscience de violer un interdit mais ils accomplissent simplement une tâche qui leur a été confiée. En d'autres termes, le cas des criminels nazis pose le problème d'un "nouveau type de criminel" qui « commet des crimes dans des circonstances telles qu'il lui est impossible de savoir ou de sentir qu'il fait le mal ». Le problème se trouve déplacé : le mal n'est plus violation de la "loi", mais obéissance et soumission à celle-ci. Quelle responsabilité peut-on imputer à de tels criminels ? En effet, tous les systèmes juridiques modernes supposent que pour commettre un crime, il faut avoir l'intention de faire le mal et que, quand la faculté de distinguer le bien du mal est absente, il n'y a pas de crime. C'est seulement parce qu'on lui attribue la faculté de l'entendement qu'on peut imputer à un être humain la responsabilité de ses actes. Cela n'est possible qu'en supposant sa capacité de distinguer le bien du mal, toutes choses qui semblent absentes chez les criminels nazis. Nos lois sont inaptes à juger des individus incapables de distinguer le bien du mal comme cela advient pour les enfants ou les fous, chez lesquels on ne trouve pas possibilité de responsabilité. Dans le crime nazi, la Loi contemple sa limite qui est de devoir condamner ce qu'elle ne peut pas comprendre¹. Peut-on encore parler de meurtre quand les meurtriers détruisent non pas seulement une vie, mais le fait même de l'existence en effaçant toute trace de leur crime ? Quelle peut être la signification de la notion de crime, quand on a affaire à une production massive de cadavres, à une extermination industrielle et planifiée ? Sous quel angle envisager la question de la responsabilité, quand on a anéanti en l'homme la personne juridique en mettant hors-la-loi certaines catégories de la population ? Comment envisager la question de la responsabilité quand on a anéanti en l'homme la personne morale en rendant impossible toute décision de la conscience, tout choix relatif au bien et au mal ? Ou encore quelle responsabilité imputer à un individu que l'on force à choisir entre dénoncer ses amis ou envoyer toute sa famille à la mort ? Là où il n'y a plus à choisir entre

¹ Dario De Facendis, « Hannah Arendt et le mal », in *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Daniel Dagenais (dir.), Les Presses de l'Université de Laval, p. 66.

le bien et le mal, mais entre le meurtre et le meurtre, que devient la notion de responsabilité¹ ? Comment enfin qualifier un mal qui a la capacité d'exercer une domination totale sur les individus, tout en parvenant à rendre les hommes superflus, et à les transformer en échantillons interchangeables ? Autant de questions que sous-tend l'expression arendtienne de "banalité du mal" qui a suscité bien des réactions.

Il semble que les objections à l'expression "banalité du mal" soient sous-tendues par l'idée selon laquelle la description proposée par Arendt de l'obéissance et du manque de pensée d'Eichmann reviendrait à le déresponsabiliser, voire à l'innocenter. Or, Arendt ne diabolise pas les criminels nazis². Si elle exclut l'idée qu'il y a un petit Eichmann en chacun de nous, de sorte que nous serions tous coupables, elle n'admet pas non plus l'idée que les criminels portent en eux une malfaisance innée dont nous serions a priori exceptés. Ce double mouvement de rejet n'est-il pas l'indice de problèmes ? L'approche arendtienne d'un mal dont les acteurs semblent dépossédés autant que leurs victimes n'est-elle pas l'indice d'une réelle difficulté quant à la question de leur imputation ? N'invite-t-elle pas à analyser à nouveaux frais la question de la responsabilité des criminels totalitaires ? L'expression "banalité du mal" n'est-elle pas l'indice de problèmes, de difficultés qui invitent à réfléchir davantage à la problématique de la responsabilité des criminels nazis ? Pour répondre à ces questions, nous avons pensé intéressant de convoquer la thèse d'Eric Voegelin. Il assimile les terreurs totalitaires à une récurrence de la gnose. Si, comme beaucoup de ses contemporains, il a identifié la cause de la crise de la modernité dans la sécularisation, son originalité consiste à l'interpréter en termes de gnosticisme. Selon lui, l'avènement de la modernité coïnciderait avec le réveil du gnosticisme antique que le Christianisme naissant avait étouffé sans le vaincre. Certes, les analyses de Voegelin ne visent pas d'abord le problème de la responsabilité, mais quand on connaît la place qu'occupe cette question dans la gnose, le recours à cette catégorie ne pourrait-il pas aider à cerner autrement le problème de la responsabilité des criminels nazis ? L'une des préoccupations majeures de la gnose en effet était la question de l'origine du mal. Elle a posé cette question de manière radicale « *Unde malum* » ? « D'où vient le mal ? Pour le gnostique, la question de l'origine du mal s'apparente à celle de l'auteur du mal, autrement dit de celui à qui la responsabilité doit être imputée. Le gnostique considère le mal avant tout comme une réalité concrète, de sorte que, quand il pose la question de l'origine du mal, il cherche à s'enquérir « moins d'un principe

¹ Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 191.

² Nos analyses du totalitarisme prendront essentiellement en compte le nazisme hitlérien.

plus ou moins impersonnel et abstrait d'explication que d'un responsable ».¹ Face à l'énigme de l'origine du mal aussi bien pour la philosophie que pour la théologie, mais face surtout à l'aporie de la théologie chrétienne qui, en affirmant que Dieu a tout créé, risque de rendre ce dernier responsable du mal, la gnose propose une solution dualiste. Mani, radicalisant le dualisme implicite de l'ancienne gnose, imagine deux principes premiers coéternels, l'un principe du bien et l'autre du mal. Le Dieu Créateur de ce monde s'oppose au Dieu sauveur, étranger au monde. Puisqu'il y a deux principes, toutes nos actions sont déterminées par l'un ou l'autre des deux principes. Ainsi ce qui en l'homme choisit le bien vient du bon principe et ce qui choisit le mal vient du mauvais principe, de sorte que l'homme n'est pas responsable du mal. Déjà, Platon pensait que celui qui fait le mal est contraint par quelque chose de plus fort que lui. Dans le *Menon*, il indique que celui qui agit mal prend pour une fin bonne ce qui ne l'est pas. Bref, le mal gnostique est un mal non imputable, car l'homme n'est pas libre dans le mal ; le mal qu'il fait ne vient pas de lui, il lui est extérieur. La dogmatique manichéenne nie la liberté et la responsabilité de l'homme dans le mal en opposant le principe du mal à celui du bien. Il s'agit d'une opposition radicale, de la partition du monde en deux : d'un côté les "hyliques" ou "non-ghostiques" qui ne peuvent en aucun cas être sauvés et de l'autre les pneumatiques ou les gnostiques qui sont assurés de leur salut quoiqu'ils fassent. De ce point de vue, la thèse de Voegelin ne paraît-elle pas pertinente ? En effet, à l'instar de la gnose antique, les régimes totalitaires nourrissent de la haine envers le monde. Il y a, comme dans la gnose antique, un principe anti-cosmique inhérent aux terreurs du XXème siècle. Ce qui rapproche la "gnose moderne" de la gnose antique, c'est la partition du monde en deux races. Il s'agit du dualisme gnostique qui donne lieu à deux attitudes : la fuite hors du monde ou la destruction de ce dernier. La fuite hors du monde est caractéristique de la gnose antique. Pour le gnostique des premiers siècles, il fallait fuir ce monde mauvais pour retrouver l'étincelle divine primitive. Quant à la gnose moderne, elle cherche à transformer le monde et à en éradiquer le mal. Du fait que le monde reste tel qu'il est malgré le désir du gnostique de le transformer, résulte le besoin même, voire la nécessité, de le détruire. Thierry Gontier souligne avec justesse que « l'impuissance de l'homme à transformer substantiellement le monde et à décider du sens de sa propre existence est peut-être la thématique la plus décisive de la pensée de Voegelin »². Ce dernier regroupe sous la catégorie de "gnose moderne" toutes les tentatives d'immanisation qui ont abandonné la transcendance pour conférer à l'homme et à son action dans le monde la

¹ Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979, p. 12.

² Thierry Gontier, *Symboles du politique*, Paris, Editions Michalon, 2008, p. 104.

signification d'un accomplissement eschatologique, prétendant ainsi accomplir le paradis sur terre, fût-ce par le recours à la violence¹. Bref, l'idée de destruction déjà présente dans la gnose antique² est portée à son paroxysme par la "gnose moderne". De ce point de vue, on pourrait qualifier le mal totalitaire de non imputable à l'instar du mal gnostique. Mais le peut-on vraiment ? C'est là, la problématique sous-jacente à ce travail de recherche. Si le mal totalitaire ne peut être qualifié de non imputable, il n'en demeure pas moins vrai que la question de son imputabilité reste complexe. Il importe alors, à la suite d'Arendt, de prolonger la réflexion sur cette complexité. Si les travaux du sociologue Abram de Swaan peuvent être éclairants, ils ne manquent pas à leur tour de poser problème. Les analyses relatives à ce qu'Abram de Swaan appelle le "point de vue situationniste" et le "point de vue dispositionniste" sont sans nul doute intéressantes. Par "situationnisme", il faut entendre que c'est la situation qui transforme des individus en meurtriers de masse. Dès lors, chacun de nous serait, dans des circonstances semblables, capables des mêmes atrocités³. Du point de vue de l'imputation, cette hypothèse pose problème du fait que les tueurs de masse ont le même statut que nous. S'ils avaient un statut différent, cela nous affranchirait de l'idée que nous sommes tous des meurtriers potentiels et nous rassurerait que les meurtriers doivent avoir des dispositions que ne possèdent pas les hommes ordinaires. Le "dispositionnisme" de son côté paraît tout aussi intéressant. Il désigne l'importance que peuvent revêtir les dispositions individuelles chez le criminel de masse, ce qui expliquerait la diversité de comportement des criminels confrontés à une seule et même situation. Mais à l'instar du "situationnisme", le "dispositionnisme" pose problème du point de l'imputation. Bref, qu'il s'agisse du "situationnisme" ou du "dispositionnisme", chaque hypothèse rend difficile l'imputation : le "situationnisme" ferait des hommes, des êtres diaboliques en puissance ; quant au "dispositionnisme", il induit l'idée de la partition du monde en deux races : la race des bons et la race des méchants, c'est-à-dire ceux qui ne pourront jamais commettre le mal extrême et ceux qui y sont irrémédiablement exposés. Quand on laisserait de côté ces considérations sociologiques pour ne prendre en compte que celles philosophiques, le problème ne serait pas résolu pour autant. En effet, l'analyse des concepts philosophiques d'illusion et d'idéologie, si elle permet une approche du mal totalitaire, semble insuffisante à

¹ Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, Paris, Seuil, 2000, p. 187.

² Les gnostiques enseignent une forme de liberté purement intérieure par rapport aux normes sociales et aux dogmes religieux. Les "carpocratens" par exemple, une branche de la gnose antique, demandaient de commettre librement toutes sortes d'impiété et de sacrilèges.

³ Abram de Swaan, *Diviser pour tuer. Les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, Paris, Seuil, 2016, p. 307.

résoudre la question de l'imputation des criminels nazis. Si l'illusion, définie comme la "mise à l'écart de la réalité" peut rendre compte de la barbarie totalitaire, de même que l'idéologie, au sens où elle est la mise en pratique d'un fantasme qui ôte le sens même de toute réalité, toutes deux posent problème quant à la question de l'imputation. Que l'imputation de l'illusion pose problème, la définition étymologique du vocable suffit à l'illustrer. L'illusion se définit comme une erreur incorrigible. Quant à l'idéologie, « elle est comme un masque de fer sur tous les esprits, qu'ils n'ont pas choisi de revêtir, mais qu'ils ont peur d'ôter »¹. En définitive, s'il est inconcevable de qualifier le mal totalitaire d'inéluctable comme le mal gnostique, la question de son imputation ne nous confronte-t-elle pas à une aporie, ou tout au moins à une réelle difficulté ? La vision tragique du mal gnostique (première partie) à laquelle Augustin et Kant ont substitué une vision éthique où l'homme n'est plus soumis au destin, mais devient responsable de ses actes (deuxième partie), caractériserait-elle aussi la gnose moderne, c'est-à-dire le mal totalitaire (troisième partie) ?

¹ Claude Polin, *Le totalitarisme*, Paris, PUF, 1982, p. 24.

PREMIÈRE PARTIE

LE MAL GNOSTIQUE : UN MAL NON IMPUTABLE

Le gnosticisme est un courant philosophique et religieux qui entend atteindre la connaissance divine parfaite. Ses origines remontent aux premiers siècles de notre ère, notamment aux II^{ème} et III^{ème} siècles. Beaucoup de recherches ont été menées sur ce thème. Les études gnostiques n'ont pas cessé d'occuper l'attention des chercheurs, non seulement parce le gnosticisme touche à l'essence du christianisme¹, mais aussi et surtout parce qu'il s'intéresse à une question aussi capitale et redoutable que celle du mal en ce qu'il a de plus énigmatique.

La grandeur de la gnose est précisément d'aborder les problèmes essentiels posés par la condition humaine. Elle a quelque chose d'existentialiste, lorsqu'elle insiste avec une telle force sur le problème du mal et celui de la liberté. C'est pourquoi son succès coïncide toujours avec les périodes de désarroi moral et intellectuel².

Aussi, est-il justifié, dans la perspective de l'analyse du mal que constituent les terreurs totalitaires, de commencer par interroger le rapport entre gnose et la question du mal.

1 Le mal gnostique

1.1 L'énigme de l'origine du mal

Le mal est non seulement scandale, il est aussi énigme. Il est scandale au sens où son expérience semble toujours excéder les mots dont nous disposons pour en rendre compte. Quant à l'énigme, elle exprime le fait que le mal constitue un sujet sur lequel « la pensée rationnelle n'a pas toujours de réponse » ou de solutions à proposer. Le mal est énigme parce qu'il est une aporie. Dès les premiers siècles de notre ère, la gnose va précisément s'intéresser à la question du mal en ce qu'il a d'énigmatique, à savoir l'origine du mal. Y a-t-il une réponse à cette question ? Certains théologiens soutiennent que oui, en élaborant des thèses pour démontrer l'origine du mal. Pour ces théologiens, le mystère du mal ne saurait être un aveu d'échec ; il n'échappe pas totalement à l'entendement de l'homme. D'autres, au contraire, maintiennent le caractère énigmatique de l'origine du mal. Pour ces derniers, le mal est et demeurera toujours incompréhensible pour la raison humaine ; la question de son origine apparaîtra toujours comme une énigme angoissante. Elle apparaîtra toujours comme

¹ Cf. Humbert Cornélis et Augustin Léonard, *La gnose éternelle*, Paris, Arthème Fayard, 1959, p. 7.

² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 113.

une écharde dans la chair de la raison humaine. Car elle ébranle la philosophie au cœur même de ce qui en est le projet fondamental, c'est-à-dire le projet de "rendre raison". Dans *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Ricœur écrit que « méditer sur le mal, c'est dire une faille, car la liberté de l'homme est sommée d'exister devant le mal »¹. Henri Blocher ne pense pas autre chose quand il écrit que « l'énigme du mal est le seul mystère opaque de l'Écriture »². On comprend dès lors que, dans son ouvrage *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée*, Kant ait mis un coup d'arrêt à la théodicée. Pour le philosophe de Königsberg, aucune théodicée n'est parvenue à expliquer ou à justifier le mal.

En effet, les théologiens croient devoir disculper Dieu en faisant porter la responsabilité du mal sur l'homme³, mais ils se sont toujours heurtés à la question de l'origine du mal comme à un infranchissable obstacle : « Si Deus est, unde malum ? Si non est, unde bonum ? » [Si Dieu existe, d'où vient le mal ? Et s'il n'existe pas, d'où vient le bien ?]⁴ Le livre de la Genèse rapporte qu'au commencement, Dieu créa toutes choses et que tout ce qu'il avait créé était très bon (Genèse 1, 31). Si l'on admet que Dieu est l'auteur de toute la création, on ne peut logiquement le dispenser d'être l'auteur du mal. Si l'on admet que Dieu a créé toutes choses bonnes, la question se pose de savoir d'où le mal peut venir. Si, par surcroît, Dieu est non seulement bon, mais aussi tout-puissant, si, en d'autres termes, le monde est l'œuvre d'un Dieu bon et tout-puissant, la présence du mal dans le monde semble inexplicable. Comment concilier le mal et la souffrance avec la bonté de Dieu ? Pourquoi Dieu laisse-t-il perdurer un monde où triomphent les scélérats ? Pourquoi les méchants triomphent-ils pendant que les innocents sont brimés ? Autant de questions qui constituent une aporie à laquelle la théodicée chrétienne se heurte. Cette énigmatique question de l'origine du mal, que tout homme, qu'il soit croyant ou non, se pose à l'un ou l'autre moment de sa vie, la théodicée chrétienne s'efforce d'y répondre, mais se heurte à une impasse. Ce à quoi se heurte la théodicée chrétienne, c'est surtout l'idée de Providence. La Providence étant l'attribut divin ou l'action par laquelle Dieu guide le cours des événements en fonction de la fin qu'il leur assigne, elle s'oppose au hasard et au désordre. Par la Providence, Dieu exprime sa toute-puissance et son omniscience et mène à bien son

¹ Paul Ricœur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, op. cit., p. 10.

² Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption* ; 1^{er} fascicule, Vaux-sur-Seine, Edifac 1997, p. 14.

³ On appelle théodicée, la tentative de dédouaner Dieu de la responsabilité du mal. Le terme, créé par le philosophe allemand Leibniz, signifie étymologiquement "justification". C'est, en d'autres termes, un discours se proposant de prendre la défense de Dieu, face à la question de sa responsabilité concernant l'existence du mal en ce monde.

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, I, 20.

projet concernant le monde. Au regard de cette Providence, la question de l'existence du mal dans un monde créé par un Dieu bon devient aiguë pour la cohérence théologique. L'aporie est de taille. Il s'agit d'un dilemme quasi-insoluble. Si l'on considère la création comme l'œuvre directe de Dieu, on est obligé de le rendre responsable du bien et du mal. Et même si l'on admet que cette responsabilité est atténuée dans une certaine mesure par la liberté des créatures, la question n'est pas pour autant résolue. D'une part, la possibilité de choix entre le bien et le mal offerte aux créatures suppose que l'un et l'autre (le bien et le mal) existaient déjà, au moins en principe ; d'autre part, le fait qu'elles sont susceptibles de se décider parfois en faveur du mal au lieu d'incliner toujours vers le bien, prouve qu'elles sont imparfaites. Et puisque l'imparfait ne peut provenir du Parfait, la question se pose de savoir d'où il pourrait provenir. Face à cette aporie, la gnose va apparaître comme une réponse au problème du mal. D'où vient le monde et comment le moi spirituel s'y trouve-t-il aliéné ? « Cette double question, indique Julien Ries, est au principe de tous les mythes gnostiques de cosmogonie et d'anthropologie »¹.

1.2 L'approche gnostique

La question de l'origine du mal a donné lieu aux premiers siècles à deux courants dans le christianisme : l'un prêchait le libre arbitre de l'homme qui se sauve lui-même par son propre choix ; pour ce courant, le Christ n'a été qu'un homme plus juste que les autres et non un Sauveur nous libérant par sa grâce ; l'autre courant quant à lui insistait sur la grâce, le pardon, l'impossibilité d'atteindre par les œuvres au renouvellement intérieur : c'est le courant gnostique. Dès les premiers siècles de notre ère, la gnose s'est penchée sur l'énigmatique question de l'origine du mal. Le gnostique en effet lie toujours immédiatement l'interrogation : "Qu'est-ce que le mal ?", à cette autre : "D'où vient le mal ?" La gnose a posé la question de l'origine du mal de manière radicale, de sorte que « c'est à la gnose que la pensée occidentale est redevable d'avoir posé le problème du mal comme une totalité problématique : *Unde malum ?* (d'où vient le mal ?) »². Ce sont les gnostiques qui ont tenté de faire de la question de l'origine du mal, une question spéculative. L'exploration des sources d'influence de la gnose éclairera nos analyses sur la conception gnostique du mal.

¹ Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 16.

² Paul Ricœur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, op. cit., p. 23.

1.2.1 Les sources d'influence

Depuis le XIX^{ème} siècle, une question fondamentale a été discutée à propos de la gnose, à savoir la question de ses origines ou de ses sources d'influence. À propos des sources, Julien Ries souligne avec justesse que dans la recherche, il faut non seulement trouver des doctrines parallèles, mais aussi les points d'impact¹. Et en matière de points d'impact, Hans Jonas et les historiens des religions considèrent comme gnostiques des doctrines qui insistent soit sur la connaissance, – et nous ajouterions le salut –, soit sur l'anticosmisme, soit sur le dualisme. Les doctrines gnostiques se réclament essentiellement de deux sources : chrétiennes ou païennes.

1.2.1.1 Les sources chrétiennes

Du point de vue de la connaissance, le christianisme serait une source d'influence majeure de la gnose. Le gnosticisme aurait fait son apparition sur la scène de l'histoire à la même époque que le christianisme. Il aurait rencontré le christianisme qui développe des motivations analogues et dans le but de renforcer leur influence, les gnostiques se seraient approprié certains éléments chrétiens ; ils auraient utilisé le Nouveau Testament en l'adaptant à leur vue. Le rôle catalyseur que le christianisme a exercé dans la formation du gnosticisme semble indéniable. Tel est le point de vue de Simone Pétrement qui, minimisant l'hypothèse des thèses orientalisante, iranisante et judaïsante, montre que seul le Nouveau Testament permet de dater l'apparition du gnosticisme². Elle fonde son argumentation sur le fait que la connaissance gnostique, comme dans la religion chrétienne, est une connaissance de Dieu, sur Dieu, sur l'âme, sur le monde, bref, une connaissance religieuse, fondée sur la Révélation. Pour Pétrement, le renversement des valeurs (négation de la valeur du monde, renversement du sens de la création...) propre à la gnose ne s'explique que par le Nouveau Testament, notamment la théologie paulinienne et johannique. Il faut aussi évoquer un autre élément à l'appui de la thèse de Pétrement : la gnose a été le grand adversaire du christianisme aux premiers siècles. Les Pères de l'Église considéraient les gnostiques comme des hérétiques chrétiens. Pour Pétrement, ceci se comprend par le fait que les gnostiques touchaient aux problèmes des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, problèmes posés par le christianisme et par lui seul. Les premiers éléments de la doctrine

¹ Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 114.

² Cf. Simone Pétrement, « Sur le problème du gnosticisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, (RMM) n° 85, Paris, 1980, pp. 145-177.

gnostique réfutés par les Apologues et les Pères de l'Église (Hippolyte de Rome, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Irénée, Origène...) nous sont venus des Actes des Apôtres, des Épîtres pauliniennes, de l'Apocalypse... En témoigne l'expression qui a servi de titre à l'ouvrage de saint Irénée, « la gnose, faussement appelée ainsi, » ou "la prétendue connaissance", qui est tirée d'une des Épîtres pastorales (1 Timothée 6, 20). Les problèmes posés par cette Épître et les autres écrits du Nouveau Testament, note Pétrement, ne sont posés par aucune des traditions dont on a voulu faire les sources du gnosticisme : ni par l'hellénisme ni par la religion perse ni par le judaïsme, mais plutôt par le dogme du sauveur, de la rédemption et par la double Révélation : l'ancienne et la nouvelle. Ces problèmes relèvent des deux théologies fondamentales du christianisme, à savoir la théologie paulinienne et celle johannique¹. Bref, pour Pétrement, il ne serait pas facile de comprendre le gnosticisme en le séparant du christianisme. Bon nombre d'éléments gnostiques deviendraient inintelligibles en dehors du christianisme.

Si l'on admet que certaines parties du Nouveau Testament impliquent clairement l'existence d'un gnosticisme déjà constitué – je veux dire d'une doctrine présentant déjà la structure générale des systèmes gnostiques –, alors le gnosticisme est au moins aussi ancien que ces textes chrétiens primitifs. Si au contraire, rien dans le Nouveau Testament n'implique clairement l'existence d'un gnosticisme constitué, si l'on n'y trouve que l'indication de certaines tendances qui s'accordent plus ou moins avec tel ou tel aspect de ce qui devait être le gnosticisme du second siècle, alors, il n'y a pas de preuve que le gnosticisme soit préchrétien, ni même tout à fait aussi ancien que le christianisme, et l'on peut supposer qu'il est né par le simple développement de ces tendances².

En un mot, la conception gnostique de la connaissance renvoie au christianisme comme source d'influence de la gnose. Mais la notion de connaissance est inséparable de celle du salut, puisqu'il s'agit d'une connaissance en vue du salut. Du point de vue du salut, Pétrement estime également qu'il est difficile de comprendre le gnosticisme sans le rapporter au christianisme. Elle soutient qu'il est difficile d'expliquer la figure du Sauveur gnostique par autre chose que par le christianisme. C'est le Sauveur chrétien, Dieu, qui a suscité par analogie, d'autres figures du Sauveur dont celle gnostique. À l'origine du mouvement, il y aurait une gnose juive archaïque dans laquelle il n'est pas question d'un Sauveur ; ce dernier n'est apparu qu'au contact du judéo-christianisme. Mais Pétrement ne limite pas l'influence du christianisme à la connaissance et au salut. Pour elle,

¹ *Ibid.*, p. 165.

² Simone Pétrement, « Sur le problème du gnosticisme », pp. 145-177.

l'anticosmisme gnostique est également une idée du christianisme. Pour ce qui est de l'anticosmisme, c'est-à-dire la négation de la valeur du monde, Pétrement l'attribue au Nouveau Testament, notamment à la théologie johannique. L'injustice en ce monde génère la haine de l'univers cosmique en même temps qu'elle postule l'existence d'un autre monde, le monde des âmes. En somme, pour Pétrement, la gnose a une origine chrétienne et ceci d'un triple point de vue : du point de vue de la connaissance, du salut et de l'anticosmisme. Mais elle n'est pas seule à soutenir cette thèse. Henri-Charles Puech a aussi insisté sur le fait que le gnosticisme a adopté le christianisme à sa mentalité et à ses schémas propres. L'examen de la christologie selon *l'Évangile de Thomas* en particulier, lui a permis d'insister sur l'influence du christianisme dans la formation de la pensée gnostique. La position de Harnack n'est pas différente ; il affirme que la gnose serait née « du double effort d'allégorisation de l'Ancien Testament et d'explication philosophique du Nouveau Testament ». En d'autres termes, le gnosticisme se présente comme une sécularisation, une hellénisation du christianisme. En résumé, pour Pétrement, le gnosticisme chrétien apparaît avant le gnosticisme païen. Si le monde hellénistique semble le creuset dans lequel s'est opérée la rencontre des doctrines qui a engendré le syncrétisme gnostique, en empruntant un grand nombre de symboles à l'Ancien Testament, à des philosophes ou à des traditions païennes¹, ceci n'est advenu qu'à partir d'un certain stade de développement. Les symboles subordonnés aux idées gnostiques fondamentales ne s'expliquent pas par un simple syncrétisme². Le gnosticisme a évolué, lorsque certains courants ont transformé leurs conceptions en doctrines presque philosophiques, qui ont pénétré dans des religions ou des traditions non chrétiennes telles que l'hellénisme, la religion iranienne, le judaïsme. Mais cela n'indique pas que le gnosticisme n'ait pas été tout d'abord chrétien. « Si l'on n'explique pas le gnosticisme par le christianisme, conclut-elle, il est bien difficile d'y voir autre chose qu'un ensemble de doctrines bizarres, d'apparences arbitraires et plus ou moins absurdes »³.

1.2.1.2 Les sources païennes

Simone Pétrement s'oppose à W. Bousset et Christian Baur qui soutiennent l'origine païenne de la gnose. Pour Baur, la gnose a une origine païenne ; à ses origines, elle n'est pas chrétienne. La substance de la gnose vient de la philosophie païenne antique. À l'opposé de

¹ Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., pp. 34, 230-231.

² Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984 p. 301.

³ Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 15

Pétrement, il soutient que le christianisme vient de la gnose. Le christianisme a été modifié et reconstruit dans le gnosticisme à l'aide de la philosophie grecque et de la philosophie religieuse alexandrine. Il axe son argumentation sur l'affirmation du dualisme comme caractéristique essentielle de la gnose ; de ce point de vue, le gnosticisme serait une résurgence du paganisme ancien qui n'a pas su dépasser l'opposition matière-esprit. W. Bousset pour sa part défend la thèse de l'origine iranienne de la gnose ; pour lui aussi, le dualisme gnostique se présente comme un dualisme radical esprit-corps, spirituel-matériel¹. Les sources et les structures de la pensée religieuse de Mani seraient iraniennes, surtout l'idée d'un monde mauvais dominé par le prince des ténèbres. En réalité, « Mani aurait voulu faire pénétrer dans le christianisme certaines idées orientales, venues d'Égypte et de Perse »². Disons en fin de compte que le XIXème siècle s'est partagé entre deux grandes orientations : pour les uns, les origines du gnosticisme sont à chercher dans le contact du christianisme naissant avec le monde hellénistique, pour les autres, il faut se tourner du côté des religions orientales. À quelle orientation donner la préséance ? À vrai dire, les questions de préséance importent peu, du moins dans le cadre de notre travail de recherche³. Le plus important est la prise en compte du dualisme qui est la caractéristique fondamentale de la gnose. D'ailleurs le dualisme, point d'impact rapporté à l'origine païenne par Baur, se rapporte aussi à l'origine chrétienne. Le dualisme gnostique a incontestablement accompagné le christianisme dès ses débuts. On en trouve trace notamment chez saint Paul et saint Jean.

Il est à peine nécessaire de montrer à ceux qui connaissent le Nouveau Testament que la plupart des idées qui forment le dualisme gnostique se trouvent en quelque mesure dans les Épîtres de saint Paul, dans l'Évangile de saint Jean, et en général dans les écrits néotestamentaires, à l'exception des Évangiles synoptiques. Et même dans ceux-là, chez saint Luc en particulier, on en trouverait quelque trace⁴.

Le dualisme caractérise à la fois les sources païennes et sources chrétiennes. Aussi, nous préoccuperons-nous de l'analyse de ce trait caractéristique du gnosticisme.

¹ Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 388.

² Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, p. 315.

³ Au regard de l'orientation de nos réflexions, nous insisterons sur le dualisme, qui constitue le fil conducteur non seulement de la première partie, mais aussi de tout notre travail.

⁴ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, PUF, 1947, p. 208.

1.2.2 Le dualisme

Le dualisme est la caractéristique essentielle du gnosticisme, parce que tous les autres aspects relevés par Hans Jonas et les historiens des religions semblent s'y rapporter. Qu'il s'agisse de la connaissance, du salut ou de l'anticosmisme, chacun de ces aspects se rapporte au dualisme. Dans la gnose en effet, la notion de connaissance implique un groupe de connaissant, lequel s'oppose à un groupe de "non connaissant" c'est-à-dire aux "ignorant". La notion de salut implique un groupe de sauvés et un groupe de damnés : le salut est réservé aux connaissant, les ignorant en sont exclus. Quant à l'anticosmisme, c'est-à-dire la haine et le rejet de ce monde mauvais, il suppose l'espérance et le désir d'un autre monde. Outre ces aspects, d'autres thèmes se rapportent au dualisme tels que la transcendance et la grâce¹. Mais avant d'en venir au dualisme gnostique, disons un mot du dualisme en général. Il est soit religieux, soit philosophique.

1.2.2.1 Le dualisme religieux

Dans le domaine religieux, le vocable "dualisme" désigne un système de pensée selon lequel un Être mauvais est considéré comme coéternel au Dieu primordial. Le dualisme était appliqué aux penseurs religieux qui regardaient Dieu et le diable comme deux principes coéternels. Presque tous les grands mystiques de l'antiquité ont connu l'antagonisme entre un Dieu, principe de l'intellect et une matière, source de désordre et d'imperfection. Mais au-delà de cette distinction, le dualisme revêt une caractéristique essentielle. Certes, c'est déjà un certain dualisme que d'opposer le spirituel et le temporel, le ciel et la terre, la grâce et la nature, mais la caractéristique fondamentale du dualisme est la croyance à l'existence d'un principe du bien, opposé à un principe du mal. C'est de cette caractéristique fondamentale du dualisme que découlent diverses formulations relatives aux doctrines dualistes : dualisme religieux, philosophique, théologique, cosmique, métaphysique, éthique, anthropologique, etc. « Être dualiste, écrit Pétrement, c'est soutenir que la nature des choses se ramène à deux principes, irréductibles, indépendants l'un de l'autre, et en général opposés l'un à l'autre ».² Plutarque donne une formulation générale du principe dualiste : « Tout nous advient de deux principes opposés, dont l'un nous guide vers la droite et en ligne directe, et dont l'autre nous ramène en arrière et nous pousse à

¹ Nous reviendrons plus loin sur le rapport dualisme-transcendance et dualisme-grâce.

² Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*, Paris, Gallimard, 1946, p. 69.

rebours »¹. Il rappelle là l'universalité du dualisme au niveau des principes ; en témoigne la continuité de la tradition dualiste, de Zoroastre aux Chaldéens, aux Grecs, à Homère, aux Présocratiques, pour arriver enfin à la formulation platonicienne².

Principes opposés, avons-nous dit, mais non pas nécessairement contraires. Le dualisme n'est pas la théorie de principes contraires, mais la distinction de deux principes. La distinction, la distance de deux termes est ce qui importe et non qu'ils soient contraires, et non qu'ils soient le bien et le mal. Ce qui importe, c'est la rupture, c'est l'absence de lien. Ce qu'affirment en réalité les dualistes, c'est que les deux termes ne peuvent venir l'un de l'autre et non qu'ils sont des contraires.³ Mais si le dualisme défini comme distinction de deux principes n'est pas proprement religieux, il n'en demeure pas moins vrai qu'il caractérise davantage la sphère religieuse. Les pensées religieuses sont caractérisées par une tendance dualiste. Ainsi en est-il de l'orphisme, du pythagorisme, du platonisme qui sont des pensées religieuses de l'Occident. Le dualisme religieux n'est pas nécessairement la croyance à deux dieux. « C'est quelque chose de plus général : c'est la croyance à deux principes, dont un seul ordinairement est regardé comme divin »⁴. Ainsi les manichéens ne donnent jamais le nom de Dieu au principe mauvais. Ils parlent plutôt du "prince de ce monde" l'assimilant au démon. « Les dualistes, en matière de religion sont généralement monothéistes »⁵. C'est en Iran que le dualisme religieux apparaît sous une forme systématique. Dans les *Gâthâ*⁶, on peut déjà intuitionner l'opposition de la bonne puissance et de la mauvaise puissance. La religion mazdéenne accentue cette opposition : lutte d'Ahriman contre Ohrmazd, lutte d'Angra Mainyu contre Spenta Mainyu. Dans les textes de Qumrân, il est question du "prince de lumière" et de l'"ange des ténèbres". Plutarque dévoile l'explication zoroastrienne : « Les uns, en effet, pensent qu'il existe deux dieux, doués en quelque sorte d'activités rivales, dont l'un est l'artisan du bien, et l'autre, du mal. Certains réservent le nom de Dieu au principe meilleur, et appellent Démon, le plus mauvais⁷ ». Plutarque attribue à Zoroastre l'origine de la doctrine qui parle de deux dieux, l'un créateur du bien et l'autre créateur du mal. Selon lui, l'idée d'opposition entre deux principes, dont

¹ Cité par Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 159.

² Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 165.

³ Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, op. cit., p. 110.

⁴ Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, op. cit., p. 9.

⁵ Certaines religions, comme le catholicisme et le protestantisme, si elles ne doivent pas en réalité être jugées comme dualistes, ne doivent pas non plus être considérées comme exclusivement monistes : on est obligé de dire qu'elles sont l'une et l'autre à la fois, l'une et l'autre jusqu'à un certain point ; Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, op. cit., pp. 21-22.

⁶ Les *Gâthâ* sont cinq hymnes attribués à Zoroastre. Intégrés dans l'*Avesta*, ils constituent le cœur de la liturgie zoroastrienne.

⁷ Cité par Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., pp. 159-160.

l'un explique le mal, vient sans doute à l'origine du zoroastrisme. Pour Zoroastre en effet, en créant le monde, Ahura Mazda a fait également naître deux entités, deux esprits jumeaux : Spenta Mainyu qui choisit la voie du bien et Ahriman qui choisit la voie du mal. Ahura Mazda n'est donc pas à l'origine du mal.

Mais c'est dans les systèmes gnostiques des II^{ème} et III^{ème} siècles de notre ère que nous voyons s'affirmer un dualisme anticosmique pour lequel le mal est ce monde, dont la substance ténébreuse n'est pas créée par Dieu. Avec le manichéisme, se manifeste un dualisme radical. Selon la doctrine de Mani, deux natures coexistent aux origines, radicalement opposées l'une à l'autre : la Lumière et la Ténèbre. Le principal élément zoroastrien dans la doctrine de Mani était l'opposition de la Lumière et de la Ténèbre¹. Ce dualisme gnostique doit beaucoup au dualisme platonicien. Le dualisme platonicien a sans doute inspiré le dualisme gnostique. Réinterprétée par Philon, la philosophie platonicienne a fait son entrée dans la pensée chrétienne qui, à son contact, est devenue principe de spéculations gnostiques². Pour bien comprendre le dualisme gnostique, il importe donc de se référer au dualisme platonicien.

1.2.2.2 Le dualisme platonicien

La question de l'origine du mal a toujours été une préoccupation. Beaucoup l'ont abordée, par exemple Zoroastre, les parties anciennes de la Bible, la vieille mythologie grecque, les Pythagoriciens, Empédocle, etc. Mais Platon semble le premier à avoir posé la question avec netteté. C'est au cœur de la métaphysique qu'il rencontre le problème du dualisme. Dans la *République* déjà, il considère la question : « comment Dieu pourrait-il être cause de tout, s'il est bon ? ». Mais c'est surtout à partir de *Parménide* qu'on voit émerger les questions métaphysiques, par exemple « faut-il placer une divinité mauvaise en face d'une divinité bonne ? » ou encore « faut-il dire qu'il y a une Âme mauvaise dans le monde, à côté d'une Âme bonne ? » Pour Platon, les biens nous viennent de Dieu, mais les maux, il faut en chercher la cause ailleurs. Il s'agit là d'une affirmation dangereuse du point de vue théologique en ce sens qu'elle fait tomber dans un mal pire qui consiste à dire que Dieu n'est pas auteur de tout. La proposition "Dieu n'est pas cause de tout" paraît contraire à la théologie qui la qualifie d'hérétique. Le même reproche est fait aux gnostiques. On leur

¹ Cf. Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval : l'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris, Payot, 1949, p. 17.

² Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, op. cit., p. 103.

reproche un approfondissement trop poussé des problèmes que posent l'origine et le sens du mal. À force de méditer sur les questions obsédantes telles que "d'où vient le mal ?" "pourquoi le mal ?", les gnostiques seraient eux-mêmes tombés dans le mal, celui d'affirmer que Dieu n'est pas créateur de tout¹. En réalité, le théologien, en soutenant que Dieu est cause de tout, n'entend pas que Dieu fasse le mal ; mais il entend plutôt qu'il n'y a point de mal, que ce qu'on appelle mal n'est qu'apparence, limitation, négation. Le mal physique n'est qu'une apparence, il est soit une épreuve, soit un châtement juste : il est au fond un bien. Quant au mal moral, il est rapporté à la volonté humaine en ce qu'elle a de limite, n'étant que la volonté d'une créature². La conception platonicienne s'oppose à cette théologie. Platon soutient que Dieu n'est pas cause de tout, mais du bien seul. Au livre II de la *République*, il dit que Dieu est le Bien, et comme tel, il est innocent. Dieu est cause de tout ce qui est bon et l'homme de tout ce qui est mauvais. Là se dessine une vision anthropologique de l'origine du mal. Si Dieu est la cause du bien, il n'est pas, même indirectement, la cause du mal. Car affirmer que Dieu est l'auteur et le principe de toutes choses, reviendrait à rendre Dieu responsable du mal.

Ce n'est donc pas, lui dis-je, Dieu, puisqu'il est bon, qui est cause de tout, comme la plupart le disent ; mais de peu d'événements, il est cause pour les humains, et de beaucoup il n'est pas cause, d'autant que beaucoup moins nombreux nous viennent les biens que les maux. Les biens ne doivent être rapportés à nul autre qu'à lui ; mais des maux, il faut chercher la cause ailleurs qu'en Dieu³.

C'est ainsi que Platon fait parler Socrate dans la *République*. Le dualisme de Dieu et de la matière se trouvait donc chez Platon comme chez la plupart des philosophes grecs après lui. Platon distingue nettement Dieu et la matière et ne fait pas de l'un la cause de l'autre. Comme le dit Pétrement, « s'il y a dans le platonisme, une division et un partage irréductibles, la source est dans le sentiment d'être entre deux mondes ou entre deux natures »⁴. En définitive, pour Platon, l'unité n'est pas au-dessus de toutes les dualités : une certaine dualité reste toujours irréductible, à côté de l'unité, comme le risque que l'unité doit courir nécessairement⁵. Il y a une division et un combat nécessaires à la vie de toute pensée. Mais ce n'est pas pour autant que toute pensée est dualiste. Le dualisme n'est pas une forme

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979, p. 10.

² Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, op. cit., p. 36.

³ Platon, *République*, II, 379c.

⁴ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, op. cit., p. 32.

⁵ Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, op. cit., p. 86.

générale de la pensée, mais une doctrine. Toute pensée suppose une division, mais le dualiste est celui qui en prend conscience, la reconnaît et ne veut pas l'effacer. C'est le cas du gnostique.

1.2.2.3 Le dualisme gnostique

Devant l'imperfection du monde et le mal qui y règne, la gnose, à la suite de Platon, refuse de croire que Dieu puisse être l'auteur du mal. Selon la doctrine gnostique, on ne peut rapporter l'existence du mal à Dieu. La gnose propose alors de rendre compte du mal à l'aide d'un deuxième principe (mauvais). Elle dissocie Dieu de la création en imputant celle-ci à un faux-Dieu. Mais en réalité, la dualité des principes n'est admise qu'implicitement dans l'ancienne gnose.

1.2.2.3.1 Le dualisme implicite de l'ancienne gnose

Pour l'ancienne gnose, il y a un dieu mauvais, mais il est inférieur au Dieu bon ou tout au moins imparfait et limité. Les gnostiques antiques étaient incapables d'imaginer un acte direct de création par le Dieu suprême. Seule, une émanation inférieure de la divinité peut être capable d'un tel acte. Pour Simon et Ménandre par exemple, « le monde a été créé par des anges, eux-mêmes engendrés par une Pensée primordiale, elle-même issue d'une Puissance première ». C'est l'activité des mauvais anges qui a rendu le monde mauvais. Ils ont créé le monde et n'ont cessé d'opprimer tout principe divin demeuré ici-bas. À ce stade, la question de l'origine du mal demeure toujours posée, puisqu'on ne peut s'empêcher d'attribuer le mal au Dieu bon, du moins implicitement. En effet, l'imparfait ne peut pas procéder du Parfait par voie d'émanation. Du Parfait ne peut émaner l'imparfait, autrement, le Parfait devrait contenir en lui-même l'imparfait à l'état principiel, et alors il ne serait plus parfait. Si parce que susceptibles de se décider parfois en faveur du mal au lieu d'être toujours inclinées au bien, les créatures sont imparfaites, la question se pose de savoir comment Dieu, s'il est parfait, a pu créer des êtres imparfaits. C'est pour résoudre cette aporie que Mani prône un dualisme radical. Ce n'est donc qu'avec le manichéisme qu'est postulée une séparation originelle et radicale entre le domaine du bien et de la lumière et celui du mal et des ténèbres.

1.2.2.3.2 Le dualisme radical de Mani.

Le dualisme implicite de l'ancienne gnose est radicalisé par Mani qui en a fait l'essentiel de sa doctrine. Avec Mani, le dualisme gnostique atteint son plus haut degré. Mani n'est peut-être pas le seul qui ait eu conscience de la valeur du dualisme. Basilide pourrait être le premier à avoir cherché d'où vient le mal, du moins le premier qui dans la gnose, a posé nettement la question des principes. Il semble que le premier maître gnostique, chez qui les éléments d'une pensée philosophique hellénistique apparaissent nettement, est Basilide. Toutefois, c'est Mani qui a exprimé cette conscience avec plus de force et netteté que quiconque. Dans la plupart des expériences religieuses, l'épreuve du mal consiste dans la séparation ou la dualité, tandis que le désir du salut tend à l'unification, au retour à l'unité. Pour le manichéisme au contraire, la solution au problème du mal réside, non dans l'unité, mais dans la dualité¹. Pour Mani, celui qui a fait ce bas-monde caractérisé par la fatalité, la servitude, l'angoisse et les souffrances, ne peut être le même qui le délivrera de ces maux. Ce ne peut être un seul et même être. Celui qui porte la responsabilité du monde et du mal ne peut délivrer du monde et du mal. Bref, le Sauveur ne peut être le Créateur. Mani s'oppose ainsi à la théologie chrétienne. Alors que celle-ci reconnaît en un seul Dieu à la fois le Créateur et le Sauveur, pour Mani, le Dieu créateur de ce monde mauvais et le Dieu qui en décidera à la fin des temps la destruction avec tout le mal qu'il comporte ne peuvent être logiquement le même Dieu. Le Dieu créateur ne peut être qualifié de suprême, de bon et de parfait, car il est responsable non seulement du mal qui est dans le monde, mais aussi de ce monde qui est mal. Aussi Mani postule un Dieu suprême, tout autre, très éloigné du créateur. La distinction du Dieu créateur (le Démiurge) du vrai Dieu, voilà l'une des marques, sinon la marque caractéristique du manichéisme. Tel est le point de vue de Hans Jonas qui considère difficilement comme gnostique une doctrine où cette distinction ne se trouverait pas. C'est là ce qui rend les doctrines gnostiques impossibles à confondre avec d'autres. Mani imagine donc deux principes premiers coéternels, c'est-à-dire deux natures, deux racines, deux substances primitives. Ces deux principes existent aux origines : celle du bien et celle du mal. Il y a une dualité radicale et intacte de deux natures, de deux substances ou racines : la Lumière et les Ténèbres, le Bien et le Mal, Dieu et la Matière. Chacune d'elles est, au même titre Principe inengendré, autonome, éternel, égal en puissance². Les

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais, op. cit.*, p. 22.

² Si quelques textes disent que la Lumière est supérieure à l'Obscurité, conduisant les manichéens à réserver à la Lumière seule le titre de Dieu, ils n'établissent pas pour autant une inégalité entre les deux substances. En réalité, il ne s'agit que d'une supériorité due aux qualités intrinsèques de bonté, de beauté et

deux Principes sont comme deux régions séparées par une frontière et systématiquement antithétiques. « Celui qui demande à entrer en religion, dit Mani, doit savoir que les deux Principes de la Lumière et de l'Obscurité ont des natures absolument différentes ». Comme le dit si bien Hans Leisegang, la gnose personnifie le mal et le bien¹. Mais chez Mani, les deux principes, en plus d'être coéternels, s'opposent l'un à l'autre. Il distingue « deux Dieux » dont les activités sont antagonistes : un Dieu du salut et de la Grâce, un Dieu de la Création et de la Nature ou de la Matière ; l'un délivre de l'existence dans le temps, l'autre l'inflige et la domine. L'univers se trouve scindé en deux domaines hétérogènes ou ennemis : l'un est invisible ou spirituel, l'autre visible ou matériel². Mani oppose radicalement l'un à l'autre, le Créateur, le Démiurge et le Dieu étranger au monde. Il oppose le Dieu du monde ou du mal au Dieu du bien et du salut. En un mot, le manichéisme réinterprète l'idée dualiste d'opposition entre deux principes, liant le Dieu bon au monde spirituel et le Dieu mauvais à la création du monde matériel.

Le dualisme du Dieu bon et du Démiurge créateur est caractéristique de l'antijudaïsme de la gnose. Les Pères rapportent que les gnostiques posaient des questions embarrassantes afin de jeter le trouble dans les esprits. L'une de ces questions portait sur ce que Dieu faisait avant la création du monde visible. Cette question devrait suggérer que ce monde était nécessairement imparfait et qu'en conséquence son auteur ne pouvait posséder la perfection immuable du Dieu transcendant. Pour ces gnostiques, il existe un Dieu qui par son acte créateur et imparfait est le maître de ce bas-monde que dominant la haine et la fatalité. C'est ce Dieu qui a dicté l'Ancien Testament et a inspiré les prophètes. Le Dieu de la Genèse devait porter le stigmate de l'imperfection de son œuvre³. Marcion est l'auteur de cette thèse. Pour lui, le Dieu mauvais est associé au Dieu créateur de l'Ancien Testament, le Dieu bon étant le véritable inspirateur du Christ. Se référant à l'Évangile, Marcion se demande si un bon arbre peut produire autre chose que de bons fruits, autrement dit, si les rigueurs de justice que l'Ancien Testament prête à Yahweh conviennent à un Dieu dont on dit qu'il n'est que bonté. Partant d'une autre affirmation de l'Évangile, à savoir que le vin nouveau ne peut être conservé dans de vieilles outres, il demande à l'Église de rompre avec tout le passé judaïque, à commencer par l'Ancien Testament. En un mot, le Dieu créateur est

d'intelligence par lesquelles elle s'oppose à la méchanceté ; Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, *op. cit.*, p. 34.

¹ Hans Leisegang, *La gnose*, Paris, Payot, 1951, p. 20.

² Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose I, La gnose et le temps et autres essais*, Paris, Gallimard, 1978, p. 240.

³ Cf. Humbert Cornélis et Augustin Léonard, *La gnose éternelle*, *op. cit.*, p. 18.

assimilé au Dieu de l'Ancien Testament, c'est-à-dire au Dieu de la Genèse ou de la Torah. Ce Dieu, contrairement au Dieu Bon du Nouveau Testament qui pardonne et sauve, fait peser sa domination jalouse, colérique et cruelle sur les hommes¹. Disons pour résumer que Marcion était profondément frappé par la différence entre le message de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Pour lui, le Nouveau Testament ne saurait être l'accomplissement de l'Ancien. Le Messie prophétisé par l'Ancien Testament, ce guerrier vengeur, ne pouvait avoir aucun rapport avec Jésus. D'où son exigence du rejet partiel ou total du corpus vétérotestamentaire. Bref, Marcion oppose le Dieu maudit au Dieu Bon que vient révéler Jésus².

Mani, avons-nous dit, oppose les deux substances, le Démiurge au Dieu bon. Ce qui s'oppose au divin, est l'élément corporel du monde : la matière. André Villey précise que ce qu'entendait Mani par "matière", ce n'est pas ce que Platon nommait ainsi, c'est-à-dire « ce qui devient toutes choses en assumant la qualité et la forme ». Ce n'est pas non plus ce qu'entendait Aristote, c'est-à-dire « l'élément auquel se rapportent la forme et la privation » ; « Le mouvement désordonné qui est en chacun des êtres », voilà ce que Mani nomme "matière" »³. La matière est le mal et sa radicalité négative permet d'expliquer l'origine des maux. Parce qu'elle est indigence absolue, la matière est le mal, car sa pauvreté rend réciproques l'informel, le laid et le mal. La matière sensible, image inversée et aberrante de la matière intelligible, est la limite négative du mal originaire. En un mot, pour les manichéens, il y a dans le monde une substance qui n'a jamais eu en Dieu son origine, et qui est sinon le mal, du moins la cause du mal ; cette substance, c'est la matière, de sorte que le dualisme paraît être, non l'opposition de deux dieux, mais l'opposition de Dieu et de la matière. « Au Dieu "extramondial", invisible et inconnaissable, pur esprit reposant en lui-même, s'oppose la matière terrestre, visible, soumise à une incessante transformation. Il est le bien parfait, elle est le mal absolu »⁴. L'opposition de deux principes créateurs donne lieu à deux mondes opposés, n'ayant rien de commun : l'un est visible, l'autre invisible ; l'un est corporel, l'autre incorporel ; l'un est divisé, l'autre est un ; l'un est temporel, l'autre éternel ; l'un est manque, l'autre est plénitude ; l'un est mort, l'autre est vie, l'un est spirituel, parfait par essence, l'autre matériel, reflet mauvais du monde spirituel. Julien Ries écrit en substance : « Il y a deux mondes : le monde d'en bas et le monde d'en haut, le monde du

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., pp. 242-243.

² *Ibid.*, p. 152.

³ André Villey, *Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani*, Paris, Cerf, 1985, p. 58.

⁴ Hans Leisegang, *La gnose*, op. cit., p. 24.

changement et le monde de la transcendance, le monde matériel et le monde spirituel. Ce dernier est le monde de la vérité, celui de la réalité supérieure et primordiale ». ¹ En d'autres termes, le gnosticisme emprunte au platonisme l'idée de l'existence de deux mondes : l'un est ténèbres, c'est-à-dire ignorance, l'autre est esprit, connaissance, lumière ; l'un est le mal ou la cause du mal, l'autre est le bien ou la cause du bien. Ce monde-ci, marqué par la mort, s'oppose irréductiblement à ce monde-là (spirituel) où règne la vie.

Résumons-nous : La gnose est chargée de répondre aux questions suivantes : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? Vers où nous hâtons-nous ? D'où (ou par quoi) sommes-nous rachetés ? Qu'est la génération (*gennêsis*) ? Qu'est la régénération (*anagennêsis*) ? Ces questions, commente Puech, sont une interrogation sur notre situation actuelle qui se porte sur deux directions, d'une part ce qui était avant cette situation (« Qui étions-nous ? ») et, d'autre part, ce qui sera après elle (« Vers qui nous hâtons-nous ? »), autrement dit « Où allons-nous ? ». La gnose traite donc de l'origine et de la destinée de l'homme. Essence, origine, destinée et salut de l'homme, voilà ce que révèle la gnose. Pour ce qui est de l'origine de l'homme, la gnose enseigne que le Dieu véritable n'a pas voulu le mal, mais que le mal est né par dégradations continues de l'existence divine ou de la chute d'un être transcendant qui a rompu la paix et la fonction du Plérôme divin et provoqué la création de ce bas monde incomplet où est maintenue captive une humanité soumise à la fatalité : c'est la solution émanatiste ; ou encore que le mal est substantiel et préexistant dans son opposition au bien. C'est le dualisme radical ². En d'autres termes, le gnostique distingue du Dieu transcendant, "inconnu" ou "étranger" au monde et absolument bon, un dieu inférieur ou ennemi, créateur du monde et des corps et responsable de la douloureuse abjection du "moi" captif dans les misères de ce monde. Le dualisme gnostique ainsi exploré est d'un intérêt certain pour la Résolution de l'aporie de la question de l'origine du mal.

L'intérêt de la solution dualiste, c'est qu'elle se présente comme le moyen d'échapper aux difficultés du problème de l'origine du mal. L'hypothèse des deux principes, formulée par Mani semble plus conforme à notre expérience du mal qu'à celle d'un principe unique que l'on doit rendre responsable non seulement des biens, mais aussi des maux. La gnose antique avait pour ainsi dire trouvé une réponse, la seule réponse logique. Le problème du mal reçoit sa solution la plus extrême, mais aussi la plus réaliste. En effet, on ne peut nier le mal, puisqu'il existe en soi de toute éternité ; on ne peut pas non plus

¹ Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 16.

² Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, op. cit., p. 12.

l'amoinrir, puisqu'il ne dépend pas du Bien¹. Comme l'écrit Pétrement, « Quand par hasard quelqu'un soutient le dualisme, c'est en montrant qu'il est le seul moyen d'échapper aux difficultés que soulève, dans les religions et philosophies, le problème du mal »², l'une des difficultés étant la question de la responsabilité. La question de l'origine du mal sous-tend celle de la responsabilité. Nous le mentionnions dans l'introduction, pour le gnostique, le mal n'est pas d'abord un concept, une notion plus ou moins abstraite et impersonnelle, mais une réalité concrète. Se demandant d'où vient le mal, pourquoi existe ce mal dont il subit douloureusement la présence, le gnostique s'enquiert, comme l'écrit Puech

moins d'un principe plus ou moins impersonnel et abstrait d'explication que d'un responsable, moins de la cause objective que de l'auteur du mal, moins de quelque chose à constater et à admettre passivement que de quelqu'un à qui s'en prendre et sur qui concentrer son ressentiment.³

Le gnostique, recherchant un responsable, identifie l'auteur du mal à l'auteur de la création, responsable de la situation misérable où l'homme se trouve présentement ici-bas. Pour le gnostique, l'homme n'est donc pas responsable du mal. En effet, s'il y a un principe originaire du mal, on ne peut tenir l'homme pour responsable du mal qu'il commet, car le mal est nécessaire, d'où l'idée du tragique du mal gnostique⁴.

¹ *Ibid.*, p. 34.

² Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, op. cit., p. 2.

³ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 205.

⁴ Le terme "tragique" vient du latin "tragicus" dont l'origine grecque "tragos" renvoie au bouc, animal emblématique du dieu Dionysos et symbole de la malédiction. Si dans le langage courant, le mot qualifie un événement douloureux (par exemple un "accident tragique"), le mot est alors synonyme de "terrible", le registre tragique montre l'homme face à une crise insurmontable, impliquant des forces qui le dépassent. En d'autres termes, le contexte du tragique est celui d'un sentiment d'impuissance devant les lois du destin. Depuis Aristote, il y a eu une poétique de la tragédie. À partir de Schelling, il y a une philosophie du tragique. Dans son essai *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1975), Schelling explique la nature de l'origine du conflit tragique : la liberté humaine et surtout la nécessité du combat du héros tragique contre un destin injuste.

2 Le tragique du mal gnostique

2.1 Le déterminisme gnostique

2.1.1 Les sources d'influence

2.1.1.1 Platon

Pour la gnose, puisqu'il y a un principe originaire du mal, c'est-à-dire le Démiurge, l'homme qui commet le mal ne saurait être responsable. Et si l'homme n'est pas responsable de la situation misérable où il se trouve, il est déterminé. Le déterminisme est une caractéristique essentielle de la gnose. L'idée de prédestination, c'est-à-dire d'élection dès l'origine se trouvait déjà chez Platon. Robert Muller souligne que la doctrine platonicienne de la conduite est essentiellement déterministe de façon convergente et de multiples manières¹. La *République* affirme qu'une nécessité inflexible régit le monde sensible². Toujours dans la *République*, il est dit que les âmes, avant d'entrer dans la vie, choisissent elles-mêmes leur destinée. On peut certes à ce niveau leur accorder une certaine liberté. Mais quand on sait que ces âmes choisissent selon leur connaissance ou leur ignorance, leurs expériences ou inéxpériences, la liberté fait place à la prédestination. L'idée de prédestination est aussi présente chez l'interprète de la philosophie platonicienne qu'est Philon d'Alexandrie.

2.1.1.2 Philon d'Alexandrie

Philon, né vers 25 avant Jésus-Christ et mort en l'an 50 de notre ère, a exercé une influence sur la gnose. L'idée de prédestination ou d'élection dès l'origine est présente chez lui, même si elle s'exprime de manière éparse dans ses œuvres. Il dit par exemple dans les *Allégories des saintes Lois* : « Comme Dieu a eu sans motif la haine du plaisir et du corps, il a aussi élevé sans motif apparent des natures nobles, sans avoir connu aucune de leurs œuvres avant les éloges qu'il leur donnait (III, 77). » Mais si, comme nous l'avions dit, c'est par Philon que la philosophie platonicienne a fait son entrée dans la pensée chrétienne, on ne peut douter de l'influence des écrits néotestamentaires. C'est dans les doctrines religieuses

¹ Cf. Robert Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, p. 27.

² Platon, *République*, X, 616c sq.

issues du judaïsme au premier siècle qu'il faut chercher l'origine du dualisme, ces doctrines nous étant connues principalement par Philon et par le Nouveau Testament.

2.1.1.3 Les écrits néotestamentaires

2.1.1.3.1 Les Évangiles

Nos analyses prendront essentiellement en compte les écrits johanniques, notamment l'Évangile selon saint Jean. Jean y évoque le "dieu de ce monde". On trouve chez le même évangéliste l'expression "Prince du monde" ou plus exactement "Archonte du monde" qui désigne le diable, symbole, action et loi de l'univers¹. Il est le "dieu mauvais de ce monde" qui s'oppose au Dieu Bon. L'opposition du Dieu bon et du « dieu de ce monde » chez saint Jean implique deux espèces d'hommes : ceux qui sont du monde et ceux qui ne sont pas du monde, ceux qui sont nés de la chair et ceux qui sont nés de l'Esprit, c'est-à-dire les enfants du diable et les enfants de Dieu. En voici quelques références significatives : « Ils sont du monde [...] nous sommes de Dieu » (1 Jean 4, 5-6) ; « Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde entier gît dans le mal » (1 Jean 5, 19) ; « Vous êtes d'en bas, je suis d'en haut ; vous êtes du monde, je ne suis pas du monde (Jean 8, 23) ; « Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde » (Jean 17, 14) ; « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous [...]. Vous n'êtes pas du monde [...] Pour cette raison, le monde vous hait » (Jean 15, 18-19) ; « Le monde me hait, parce que je témoigne que ses œuvres sont mauvaises » (Jean 7, 7). Dans le quatrième Évangile, l'opposition de Dieu et du monde est donc déjà presque aussi forte qu'elle le sera chez les gnostiques. Il y a d'une part ceux qui sont de Dieu, d'autre part ceux qui ne sont pas de Dieu et qui sont du monde. Pour Jean, le monde est le pôle opposé à Dieu. S'il est vrai que le monde a été créé par Dieu, il n'est pas moins vrai que Dieu et le monde sont à l'égard des hommes, les principes de deux natures distinctes et opposées. Les hommes sont ou de Dieu ou du monde et il semble ne pas avoir de passage d'un principe à l'autre. « Nul n'est monté aux cieux, sinon celui qui en est descendu » (Jean 3, 3.13).

Le dualisme de Dieu et du monde et celui des fils de Dieu et des fils du diable induisent l'idée de prédestination. C'est une dualité de destin qui chez saint Jean, est transformée en une dualité d'origine et de nature : ceux qui sont du monde et ceux qui ne

¹ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, op. cit., p. 210.

sont pas du monde ; ceux qui sont nés de la chair et ceux qui sont nés de l'Esprit ou de Dieu, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu lui-même (Jean 1, 13). Il s'agit d'un dualisme qui revient à expliquer la vie et la destinée humaines par une dualité d'origine ; les élus sont d'une autre nature : « Ceux qui ne sont pas nés du sang ni de la volonté de la chair, mais de Dieu même » (Jean 1, 13). Il y a, explique Pétrement, deux enchaînements indépendants l'un de l'autre : la nature engendre la nature et le salut ne peut venir que du salut¹ : « Ce qui naît de la chair est chair, ce qui naît de l'esprit est esprit ». Aussi ceux qui sont nés de l'Esprit ne peuvent pas pécher « Quiconque est né de Dieu ne pèche pas, parce que la semence de Dieu demeure en lui ; et il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu » (1 Jean 3, 9-10). Il y a peu de différence en effet, entre dire « les uns sont sauvés de toute éternité et les autres sont damnés de toute éternité ». De même, dire que les uns (les sauvés) sont d'une autre nature, c'est dire que les autres (les damnés) appartiennent à une autre race². L'idée de prédestination est encore plus explicite dans d'autres passages de saint Jean. Nombreux sont les textes où Jean présente le salut de l'homme comme dépendant de l'élection ou de la prédestination. Il y a les prédestinés au salut et les autres. Il parle tantôt d'être élu « Je connais ceux que j'ai choisis » (Jean 13, 18), tantôt d'une appartenance à Dieu avant même l'acte d'élection : « J'ai fait connaître ton nom à ceux que tu m'as donnés du milieu du monde ; ils étaient à toi et tu me les as donnés » (Jean 17, 6) ou encore « Vous êtes avec moi dès le commencement » (Jean 15, 27).

Outre l'Évangile de Jean, l'idée de prédestination se trouve aussi dans certaines paraboles des Évangiles synoptiques. Tout d'abord la parabole de l'ivraie et du bon grain qui semble impliquer que les bons et les méchants sont d'origine différente, bien qu'ils se trouvent ensemble dans le monde et ne doivent être séparés qu'à la fin du monde. Il y a ensuite la parabole des deux arbres dont les manichéens ont fait un grand usage : le bon arbre qui ne peut porter que de bons fruits et le mauvais qui ne peut porter que de mauvais fruits (Mathieu 7, 18). Comment pourriez-vous tenir un bon langage alors que vous êtes mauvais ? L'homme bon tire de bonnes choses de son bon trésor ; l'homme mauvais en tire de mauvaises de son mauvais trésor. (Mathieu 12, 33-35). Mais si l'idée de prédestination est présente dans les Évangiles synoptiques et surtout dans l'Évangile de Jean, c'est chez saint Paul qu'elle est le plus amplement développée. C'est sous la plume de l'apôtre qu'apparaît le vocable de "prédestination".

¹ *Ibid.*, p. 214.

² *Ibid.*, p. 250.

2.1.1.3.2 Les écrits de saint Paul

Comme saint Jean, saint Paul parle aussi du "dieu de ce siècle" qui aveugle l'intelligence des incrédules (2 Corinthiens 4, 4). Il parle des "princes de ce monde" (littéralement "archontes de cet éon") voués à la destruction. Ils ont crucifié le Seigneur de gloire, parce qu'ils ne connaissent pas la Sagesse mystérieuse de Dieu. (Cf. 1 Corinthiens 2, 6-8). C'est contre ces princes de ce monde que saint Paul invite à lutter : « Nous avons à lutter contre les Principautés, contre les Puissances, contre les régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes » (Ephésiens 6, 12). D'autres passages pauliniens sont plus expressifs et plus éclairants :

« Nous savons, du reste, que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi *prédestinés* à être semblables à l'image de son Fils [...] Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (Romains 8, 28-30), ou

« Celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère » (Galates 1, 15) ou encore « De bonnes œuvres, pour lesquelles Dieu nous a préparés d'avance, pour que nous les pratiquions » (Ephésiens 2, 10). Dans la première Épître aux Corinthiens, on peut lire : « Tel est (l'Adam) terrestre, tels sont aussi les terrestres ; et tel est le céleste, tels sont aussi les célestes » (1 Corinthiens 15, 48). L'idée de prédestination présente notamment dans les écrits pauliniens et johanniques a sans doute influencé le déterminisme gnostique.

2.1.2 Le déterminisme gnostique

Après saint Paul, l'idée de prédestination s'impose dans la gnose. Cette idée est tout d'abord joyeuse, puisqu'il s'agit d'élection et c'est pour chacun l'idée de sa propre élection. Cette idée ne concernait pas d'abord les autres ; il ne s'agissait nullement de damner une partie de l'humanité, mais d'affirmer qu'on a été sauvé. En réalité, ce qui intéresse Paul, ce qui intéresse aussi les gnostiques, c'est la prédestination au bien. L'idée de prédestination, reposant sur celle de la grâce qui est première, exprime la volonté de représenter, non pas le mal, mais le bien, en le rapportant à Dieu. C'est sans doute avec Valentin, suggère Pétrement, que l'idée d'une prédestination substantielle semble apparaître dans le

gnosticisme¹. On en trouve trace dans l'*Évangile de la vérité* ainsi que dans le *Traité sur la résurrection*. Dans ce traité, l'élection et la prédestination sont clairement affirmées : « Nous sommes élus pour le salut et la rédemption, ayant été destinés dès le commencement à ne pas tomber dans la folie de ceux qui sont sans connaissance ». (46, 24). Le *Traité sur la résurrection*, remarque Pétrement, inspire au gnostique une confiance vigoureuse en son salut, en lui montrant que sa destinée surnaturelle n'est pas autre chose que sa nature profonde. Ce qu'il doit être, il l'est déjà en un sens et dès l'origine, se reconnaissant comme devant ressusciter, et même comme déjà ressuscité. (49, 35-36). C'est l'élection divine qui est cause de salut et, en même temps, de la nature originelle qui, chez le sauvé, coïncide avec le salut. (27, 26-28, 1). Si un appel est requis, cet appel est si contraire aux forces de la nature qu'il ne pourrait être entendu que par des hommes qui y étaient préparés d'avance, des élus qui y étaient prédestinés. À côté de cette prédestination au salut va germer l'idée de la prédestination au mal, qui ne semble alors qu'une déduction secondaire². La prédestination des bons suppose celle des méchants. On est prédestiné à être sauvé ou à être damné. Pour la gnose, puisqu'il y a deux principes, l'un du bien et l'autre du mal, toutes nos actions sont déterminées par l'un ou l'autre de ces principes. L'homme ne choisit pas librement entre le bien et le mal, mais ce qui en lui choisit le bien vient du bon principe, et ce qui choisit le mal vient du mauvais principe. Toute force maléfique est assignée à la matière et toute force bienfaisante est rapportée à Dieu.

Il y a un combat pour eux (les gnostiques), mais le combat est rapporté à des principes, à des natures différentes, de sorte que ce qui, dans l'homme, agit avec l'un des principes, vient de ce principe, et ce qui agit avec l'autre, vient de l'autre, et l'individu est comme dissous en forces contraires. Il n'est plus un sujet unique, capable de se tourner vers le bien ou vers le mal, à son choix, mais un champ de bataille où agissent un bien et un mal antérieurs à lui³.

Le manichéisme professe donc un déterminisme implacable. Pour les manichéens, l'âme pèche nécessairement par l'effet de la matière où elle est enchaînée. Les matériels ne peuvent donc pas ne pas pécher et les spirituels ne peuvent pas pécher quelle que soit la nature des actes qu'ils commettent.

Telle est la conception des valentiniens qui tiennent les spirituels comme de l'or qui, même dans la boue, ne perd pas sa beauté. Dans l'âme de chaque homme, la partie maudite

¹ Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 270.

² *Ibid.*, p. 291.

³ Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, op. cit., p. 96.

et la partie sauvée agissent comme indépendamment l'une de l'autre et de façon nécessaire. Le gnostique sait, quoi qu'il arrive, que son salut est assuré, qu'il n'a jamais été réellement perdu, autrement dit que la parcelle de divinité qu'il a toujours été et qu'il ne cessera jamais d'être doit infailliblement retourner au Plérôme de la lumière. Il sait ce qu'il est, ce qu'il a toujours été, ce qu'il sera toujours, à savoir une parcelle de la divinité de lumière égarée, mais pour un moment, car cela est advenu sans aucune faute de sa part¹. La distinction de trois classes d'êtres par les valentiniens est particulièrement caractéristique du déterminisme gnostique. Il y a chez les valentiniens, trois classes d'êtres : les "hyliques", les "psychiques" et les "pneumatiques". Ils distinguent trois sortes de gens auxquels ils attribuent trois sorts différents : les Élus, qui sont dignes d'aller directement au ciel, les Auditeurs, qui doivent se purifier encore sur la terre, et les pécheurs qui seront condamnés pour toujours aux peines de l'enfer. Ces derniers, enfoncés dans le corps, ne seront jamais sauvés : ce sont les matériels, hommes dépourvus de l'étincelle et qui retournent inévitablement à la poussière d'où ils étaient venus. Les manichéens admettaient que, par la force des choses, et en raison de leurs péchés, certaines âmes se sont intimement mêlées à la Matière au point d'en être devenues inséparables et par là, sont condamnées pour toujours². L'*Évangile de la vérité* les décrit comme des étrangers au Sauveur qu'ils n'ont pas reconnu (31, 1-14). C'est du moins en ces termes que les valentiniens désignent les non gnostiques : ils sont des "ouvrages de l'Oubli" (21, 34, 22, 2) ; ils ne peuvent être sauvés, car rejetés pour toujours dans le Royaume des Ténèbres. Incapables de se délivrer, ils sont voués à la perdition, prédestinés à être condamnés. Ils sont au plus bas de l'échelle, et constituent des âmes, ou du moins des particules d'âme, à jamais incapables de se ressaisir. Les seconds, les psychiques³, qui ont la foi, peuvent être sauvés par des actes méritoires. Les hommes de la deuxième classe auraient donc le libre-arbitre et, selon leur choix et leurs actes, pourraient être sauvés ou ne pas l'être⁴. La semence de vérité qui est en eux, quoique recouverte et endormie, peut être

¹ Cf. Adelin Rousseau, « Cohérence d'une œuvre. La foi et la gnose hier et aujourd'hui : Irénée de Lyon », in *Les cahiers de l'Institut Catholique de Lyon*, n° 15, 1984, p. 16.

² Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 79.

³ Il semble qu'il n'ait pas été question des psychiques chez Valentin. Il aurait été question d'un "modelage psychique" qui est "comme de l'eau froide" et a besoin d'être réchauffé par l'Esprit. Ce "modelage psychique" concernerait l'homme en général et non une classe particulière qui serait celle des psychiques. Mais, observe Pétrement « puisque la division tripartite de l'humanité a été enseignée par deux au moins des disciples immédiats de Valentin (Héracléon et Ptolémée), il est à croire que Valentin lui-même l'a enseignée, à une certaine époque » ; Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 273.

⁴ Aux yeux des valentiniens, le salut éventuel des psychiques ne saurait être le même que celui des spirituels ; un tel salut ne donnerait pas accès à la vraie Plénitude. Le salut auquel ils parviennent n'est que le repos promis aux justes dans l'Ancien Testament. C'est un salut qui ne réalise pas l'union avec Dieu et laisse l'âme à la porte du monde et de la vérité ; Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 270 et 274.

éveillée. Ils avaient dans l'âme une petite étincelle, mais n'étaient pas assurés du salut et ils devaient s'efforcer de faire le bien pour le mériter. Quant aux hommes de la troisième classe, ceux qui possèdent le *noûs*, c'est-à-dire l'Intellect ou l'Esprit, ils sont assurés de leur salut quoi qu'ils fassent. Les pneumatiques, comme on les appelle, sont nécessairement sauvés, quels que soient leurs actes. Ils constituent la race privilégiée ; ils sont au-delà de la notion du bien et du mal¹. Les pneumatiques ou spirituels sont remplis de divinité, et « il ne fallait pour être sauvés que la gnose et les mots du mystère ». Il est question de mystères et donc de vérités réservées à des initiés. Le deuxième fragment de l'*Évangile de vérité* en parle en ces termes: « Tous les secrets que mon Père m'a confiés, je les ai cachés aux sectes païennes et aussi au monde, mais à vous, je les ai révélés selon le bon plaisir de mon Père qui est toute béatitude. Et si cela lui plaît à nouveau, je vous les révèle une nouvelle fois [...] » (68, 6 à 69, 8). Ces initiés sont des êtres parfaits qui possèdent quelque chose d'en haut, qui sont dans le Père comme le Père est en eux, et qui sont unis avec lui indivisiblement (42, 11-37). Bref Valentin opère une division de l'humanité en trois degrés ou modes, distinction dont la tripartition divise les hommes en autant de classes, plus ou moins éloignés du Plérôme divin : la chair "matérielle" ou "hylique" : celle des païens, la chair "animale" ou "psychique" : celle des juifs ou des fidèles de la grande Église, la chair "spirituelle" ou "pneumatique" : celle des initiés à la gnose parfaite et, par essence, la seule immortelle². Selon les valentiniens, le Jugement est déjà prononcé, le Jugement dernier n'est pas pour le futur, mais se réalise à chaque instant. C'est là un aspect de l'eschatologie gnostique. Dans la gnose, il y a une eschatologie réalisée qui peut être considérée comme l'un des traits caractéristiques de la représentation gnostique du monde et du salut. L'eschatologie réalisée implique que la résurrection est spirituelle. *L'Évangile de Philippe* dit : « Si l'on ne reçoit pas la résurrection pendant la vie, on ne la recevra pas à la mort » (73, 3-5). Et plus loin : « Celui qui ne reçoit pas la lumière pendant qu'il est en ce monde ne la recevra pas ailleurs » (86, 6-7). La vraie résurrection est celle qui peut avoir lieu maintenant, comme l'enseigne l'eschatologie du quatrième Évangile. Dans l'Évangile selon saint Jean, l'eschatologie future est comme passée au second plan laissant la place à l'eschatologie réalisée. La vie éternelle chez Jean est ordinairement considérée comme déjà présente chez les hommes qui ont la foi. En témoignent les passages ci-après : « Qui croit au Fils a la vie éternelle » (Jean 3, 36 ; cf. 6, 47) ; « Celui qui écoute ma parole et croit à celui

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 167.

² Cf. François M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, Vrin, 1947, pp. 295-333.

qui m'a envoyé a la vie éternelle et n'est pas soumis au jugement, car il est passé de la mort à la vie (Jean 5, 24) ; « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » (Jean 6, 54) ; « Mes brebis écoutent ma voix [...] Je leur donne la vie éternelle, elles ne périront jamais » (Jean 10, 27-28) ; « Je vous ai écrit ces choses pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu » (1 Jean 5, 11-13) ; « Qui croit n'est pas jugé, celui qui ne croit pas est déjà jugé » (Jean 3, 8) ; enfin « Celui qui écoute ma parole [...] n'est pas soumis au jugement » (Jean 5, 24 ; cf. 28-29). Si celui qui ne croit pas est déjà jugé et si celui qui croit n'est pas soumis au jugement, remarque Simone Pétrement, alors le jugement futur semble inutile. Elle écrit :

Ces formules johanniques évoquent l'un des enseignements les plus caractéristiques du gnosticisme : pour les gnostiques, l'homme qui a la connaissance ne sera pas jugé [...] Quand les hommes qui ont la connaissance mourront, ils traversent sans dommage l'Hebdomade, le domaine du Dieu de l'Ancien Testament, qui est le Dieu juge¹.

Dans la même perspective, Robert M. Grant a montré qu'il y a eu chez saint Paul une évolution à l'égard de l'eschatologie. Alors que ses plus anciennes Épîtres, celle aux Thessaloniciens par exemple, ne retiennent que l'eschatologie future, les Épîtres écrites plus tard telle l'Épître aux Colossiens, portent la trace d'une eschatologie réalisée². Quoique l'eschatologie future soit conservée dans certaines doctrines gnostiques, le gnosticisme a une préférence pour l'eschatologie réalisée.

L'idée de prédestination, pouvons-nous conclure, semble n'être pas un thème gnostique quelconque, mais fondamental. Les gnostiques enseignent qu'il y a des étages dans le monde, une hiérarchie verticale plutôt qu'une histoire horizontale. Le monde gnostique est un monde hiérarchisé. « Soit on est en haut, soit on est en bas. Soit on vient d'en haut, soit on vient d'en bas ». Celui qui vient d'en haut est déjà en haut d'une certaine manière du fait qu'il a accepté la Parole, car on ne peut comprendre une chose à moins d'être semblable à cette chose. « On ne peut devenir que ce qu'on est ». *L'Évangile de vérité* enseigne que « Celui qui n'existe pas du tout n'existera jamais ». (28, 22-24) Et *l'Évangile de Philippe* de renchérir : « Bienheureux celui qui est avant d'être devenu, car celui qui est,

¹ Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 233.

² Simone Pétrement note la divergence des points de vue au sujet de l'eschatologie paulinienne. La seconde Épître à Timothée, ainsi que l'Épître de Pierre luttent pour maintenir l'eschatologie future et mettent en garde les chrétiens qui interprètent mal les Épîtres de saint Paul. « On voit déjà, écrit Pétrement, se dessiner dans le Nouveau Testament, la division des chrétiens en deux parties : l'une qui voudrait prolonger la dernière pensée de Paul et qui par là tend au gnosticisme, l'autre qui proteste et réagit contre cette évolution » ; Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 238.

c'est lui qui est devenu » (64, 10-12). En somme, le manichéisme instaure deux principes éthiques de signes contraires au fondement de l'agir, d'où la nécessité du mal gnostique. Si toutes nos actions sont déterminées par l'un ou l'autre des principes, alors tout est nécessaire.

2.2 Nécessité du mal gnostique

2.2.1 Le monde est nécessité

Dans la gnose, l'opposition fondamentale est l'opposition nécessité-liberté. Il n'y a pas de liberté dans le mal. Le mal est nécessaire ; il est un élément, non pas accidentel, mais essentiel à l'univers. Pour la gnose, le monde est conduit par une force nue. Il existe dans le monde une puissance aveugle. Cette puissance aveugle, les gnostiques l'appellent nécessité ou destin¹ : le monde est nécessité, destin, contrainte, esclavage. Cette nécessité se réfère au monde des ténèbres, opposé au monde de la Lumière.

2.2.1.1 *Le Démon créateur*

Que le monde soit mauvais ou tout au moins imparfait, toutes les traditions spirituelles le reconnaissent, même si sur le point de savoir comment un tel état de choses a pu survenir ou sur le plan des solutions pour y remédier, elles divergent les unes les autres. Le monde est mauvais, car le mal y est inhérent. Le mal est inhérent au *kosmos*, découlant de l'existence du monde et dans le monde. Le monde est mauvais, tout d'abord parce que le dieu qui en est l'origine est mauvais. Au-dessous du Dieu Bon et – selon que nous avons affaire à des dualismes mitigés ou à des dualismes radicaux –, distinct de lui dans tous les cas, il y a un autre dieu, inférieur et essentiellement mauvais, prince des ténèbres et incarnation du mal². Sa méchanceté se dévoile à travers ses œuvres mauvaises et par la

¹ Si les gnostiques ne semblent pas distinguer entre le destin et la nécessité, si le destin et la nécessité semblent liés, une différence les caractérise pourtant. Le destin commence et la nécessité achève. Le destin en effet concerne un événement isolé, la nécessité concerne un enchaînement. Si le destin signifie « tel événement arrivera quelles que soient les causes », la nécessité signifie « si les causes sont autres, l'événement sera autre ». Toutefois, la nécessité, lorsqu'on la prend comme un système clos et total, devient destin. On conçoit donc que la gnose puisse se représenter la nécessité sous la forme du destin ; Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., pp. 178-179.

² Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 239.

tyrannie des lois qu'il impose à la marche des événements. Voici une description du Dieu mauvais du monde, découverte dans le II^{ème} livre de *Jeû*¹, chap. 43.

Votre dieu est mauvais. Ecoutez donc maintenant, que je vous annonce sa place (sa nature). Il est la troisième puissance du grand Archonte ; son nom est Tarichée, fils de Sabaoth, d'Adamas ; il est l'ennemi du royaume des cieux ; son visage est d'un sanglier, ses dents sortent de sa bouche, et il a par-derrrière un second visage, celui d'un lion².

La doctrine manichéenne du dieu mauvais de ce monde possède un parallèle dans la doctrine indo-bouddhique dont voici une image, d'origine tibétaine et datant de 1050 environ : « un monstre affreux tient le monde dans ses mains et l'étreint avec les mains, les pieds et les dents ». Leisegang identifie cette image à celle précédente des livres gnostiques de Jeû. Dans l'image indo-bouddhique, c'est le correspondant du dieu de la mort, Mara, qui tient dans ses griffes la roue de la vie et de la mort et de la renaissance pour une nouvelle mort³. Il est impossible, dit Leisegang, de savoir si un précédent gnostique a influencé sur l'artiste bouddhique ou si c'est l'inverse. Dans la même perspective, Plutarque oppose Osiris, principe de l'ordre et du bien, à Seth, principe du chaos, de désordre, provocateur des sécheresses, des tremblements de terre, des orages dévastateurs. Il écrit :

Typhon est tout ce qu'il y a dans l'âme du monde de passionné, de subversif, de déraisonnable et d'impulsif et tout ce qui se trouve de périssable et de nocif dans le corps de l'univers. Tous les désordres auxquels donnent lieu les irrégularités et les intempéries des saisons, les éclipses de soleil, les effacements de la lune, sont comme les sorties et les manifestations de Typhon. C'est ce que prouve le nom de Seth qu'on donne à Typhon, car ce mot signifie *force opprimante et contraignante*, et veut aussi dire souvent renversement, bond en arrière⁴.

Plutarque serait ainsi le témoin d'une mythologie gnostique. Le monde est mauvais, parce qu'un principe créateur méchant y règne. Et si le dieu mauvais, créateur de ce monde y règne, c'est que le Dieu bon n'y règne pas. Il n'y est pas présent. Bref, le monde est mauvais, parce que le Dieu bon en est absent, il en est séparé.

¹ Le livre de *Jeû* se trouve dans le "papyrus de Bruce" découvert en Egypte en 1769. Le Codex Bruce (ou *Codex Brucianus*) est un manuscrit contenant des textes gnostiques découverts et achetés par l'explorateur James Bruce à Thèbes en Haute-Égypte en 1769. Le codex contient deux parties d'écriture différente. La première, en deux sections, intitulée *Le grand traité selon le mystère* et se présentant comme des entretiens de Jésus avec ses disciples, a été identifiée par Carl Schmidt comme les deux livres de *Jeû* (ou *Ieou*), mentionnés dans un autre texte gnostique, la *Pistis Sophia*.

² Cité par Hans Leisegang, *La gnose, op. cit.*, p. 20.

³ Cf. Hans Leisegang, *La gnose, op. cit.*, p. 20.

⁴ Cité par Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme, op. cit.*, p. 167.

2.2.1.2 *Le Dieu séparé*

Le monde est mauvais, parce que Dieu en est séparé. « Cette étrange religion gnostique est un athéisme en ce qui concerne le monde. Le Dieu qu'on y vénère est un Dieu séparé du monde, et le monde se développe sans lui »¹. Toute l'activité divine consiste à s'éloigner toujours davantage du monde, à prendre sans cesse ses distances par rapport à ce mauvais lieu où la lumière est obscurcie par l'imprévisibilité des événements et les souffrances de la chair. Le Dieu bon est étranger au monde et à l'aventure humaine. En tant qu'esprit, et par conséquent étant hors du temps, il ne saurait être présent au monde, soumis à la chair et au temps. D'où la conception pessimiste du corps et du temps. Pour le gnostique, le monde est mauvais, parce que le corps et le temps le sont.

2.2.1.3 *Le corps est mauvais*

Ce qui s'oppose au divin, avons-nous dit plus haut, c'est la matière. Aussi pour le gnostique, le mal, c'est le corps. Dans la culture occidentale, il y a un conflit classique entre ceux qui méprisent le corps et veulent le traiter durement et ceux qui défendent le principe *mens sana in corpore sano*. Pour les premiers, le corps incarne la servitude. Déjà Platon, dans les dialogues de l'époque de *Phédon*, envisageait dans une perspective dualiste une opposition radicale entre le statut du corps et celui de l'âme ici-bas. Les caractéristiques du corps et de l'âme sont à l'opposé les unes des autres. On trouve aussi dans le *Gorgias* plusieurs remarques dépréciatives sur le corps. Platon affirme que le corps est la prison, *phoura* où l'âme est tenue en résidence, voire son tombeau *sêma*². Pour Platon, le corps est mauvais, parce qu'il peut devenir un obstacle à la réalisation et à l'activité de ce qu'il y a de plus important dans l'être humain, c'est-à-dire l'âme. Une fois de plus, la conception philosophique platonicienne influe sur le gnosticisme. Pour le gnostique, souligne Puech, le corps est mauvais ; il est l'incarnation du mal, sinon le mal lui-même. Le corps est un instrument d'humiliation, de punition, de châtement, voire de supplice ; il est un instrument d'asservissement, de souffrance, un instrument d'inconscience ; il est source d'ignorance et d'erreur³. Pour reprendre les mots mêmes de Puech, le corps est assimilé à

¹ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 163.

² Cf. Platon, *Gorgias*, 493a-b.

³ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 197.

un vêtement, à un cadavre, à un tombeau, à une prison, à une chaîne, à un lien, ou, sur d'autres registres, à un objet ou un être inanimé [...], à un compagnon mal intentionné et indésirable, à un intrus, à un "brigand", à un adversaire dont l'inimitié, la jalousie, la rébellion excitent et entretiennent en nous contradictions, luttes, révoltes, guerres intestines, parfois aussi, à un dragon dévorant et à une mer dont les houles tumultueuses ou les tempêtes menacent de nous engloutir ¹.

Le corps est mauvais parce qu'il est essentiellement cause de désordres, de bouleversements et de déchirements. Aussi constitue-t-il pour l'âme un obstacle au désir de recouvrer sa nature véritable. Dans la "littérature hermétique", Agathodaimôn révèle au fidèle que le corps, soumis à la fatalité, ne détermine pas la signification de notre conduite, mais seul le "*noûs*" nous oriente vers notre être véritable. Aussi, la coexistence de la chair avec l'âme est-elle subie comme un état violent dans la mesure où la chair asservit l'âme à une condition contraire à sa nature propre. Le monde et le corps empoisonnent la lumière et l'âme qu'ils retiennent.

Affirmer que le corps est cause de désordres, c'est affirmer qu'il est source de péché, lequel est avant tout éprouvé par le manichéen comme désir et tentation. Le corps, en tant que matière et *libido*, suffit à jouer ce rôle de tentateur. Le mal a sa racine dans le désir et la concupiscence. Le manichéen voit dans le plaisir et le désir ou la concupiscence associés à la matière, la racine psychologique de tous les maux. Par l'intermédiaire des sens et des passions, le corps obnubile l'âme et lui fait oublier son origine véritable qui est divine². Le corps, soumis aux excès des désirs, devient un lieu de désordre, tandis que l'âme est fondamentalement connaissance. Que le corps soit entrave au savoir et à la vertu, prison ou tombeau de l'âme, c'est ce que révèle Platon dans le *Phédon* : « Amours, désirs, craintes, imaginations de toute sorte, le corps nous en remplit si bien que, par lui, ne nous vient aucune pensée de bon sens » ou encore « les guerres, il n'y a, pour les susciter que le corps et ses convoitises »³. Ainsi donc, la source du mal moral pour le gnostique comme pour le manichéen, c'est l'existence même du corps. Aussi ni la chair ni le sang qui sont matériels et donc mauvais ne peuvent hériter du Royaume de Dieu. En conséquence, il ne saurait être question de la résurrection de la chair, pas plus qu'il ne saurait être question du mariage. Seule la résurrection de l'âme est agréée, celle du corps est niée. Quant à la génération, elle ne saurait être valorisée du fait que par elle de nouveaux captifs adviennent au monde, et de manière indéfinie. Parce que le corps est mauvais, le mariage est refusé du fait qu'il

¹ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 196.

² Cf. André Villey, *Alexandre de Lycopolis*, op. cit., pp. 270-271.

³ Platon, *Phédon*, 66c.

contribue par la création, à mettre au monde de nouveaux hommes et à emprisonner l'esprit dans la matière. L'instinct de génération qui pousse l'humanité charnelle à croître et à se multiplier, contribue à nous maintenir dans la captivité avilissante. Bref, pour le gnostique, le mariage a été institué par le Prince de ce monde. Aussi les textes répudient-ils le mariage et ses œuvres, et laissent entendre que l'ascétisme est le cœur de l'éthique gnostique¹. Cependant on pêche moins avec une concubine qu'avec une épouse attitrée, car celle-ci est censée nous donner une progéniture. On encourt une responsabilité plus grave quand on veut procréer que lorsqu'on cherche le seul plaisir. En d'autres termes, un manichéen, pour être irréprochable, doit s'abstenir de tout rapport sexuel ; mais si par faiblesse, il prend une femme, il évitera, autant que possible, de la rendre mère. Mais en réalité, non seulement le mariage est interdit, l'adultère condamné, mais aussi la concupiscence est refusée. Tout commerce charnel est répréhensible. Le rapport sexuel est interdit, car la passion amoureuse, liée à la génitalité, est une forme d'asservissement à ce monde. C'est du moins de cette manière que les manichéens comprennent le passage de Mathieu 19, 10-12. Ils estiment que Jésus célèbre la chasteté lorsque, distinguant trois sortes d'eunuques, dont les uns sont tels de naissance, d'autres par accident et d'autres par libre volonté, il se prononce en faveur de ces derniers. Selon la doctrine manichéenne, « est prolongée de corps en corps et d'âge en âge, la captivité des parcelles de la substance divine précipitée dans l'abîme infernal et enfouie dans la nuit de la chair »², ou encore « Nous sommes condamnés à renaître, à repasser de prison en prison au cours d'un cycle de réincarnations... »³ Voilà qui nous renseigne sur la conception pessimiste que la gnose a du temps. Non seulement la captivité des parcelles de la substance divine enfouie dans la nuit de la chair est prolongée de corps en corps, mais aussi d'âge en âge. Pour le gnostique, le temps est mauvais autant que le corps.

2.2.1.4 Le temps est mauvais

L'hellénisme, d'un certain point de vue, conçoit le temps comme cyclique ou circulaire, revenant perpétuellement sur lui-même sous l'effet des mouvements astronomiques. La pensée hellénique est essentiellement cosmologique. Pour le Grec, l'idée de monde, de *kosmos*, est inséparable de celle d'ordre, qui est l'œuvre du divin. Le monde, dans sa totalité harmonieuse est divin. Mais là où le Grec tend à s'accorder avec le monde, le

¹ Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 18.

² Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., pp. 246-247.

³ *Ibid.*, p. 247.

gnostique condamne, se refuse et se révolte. « La régularité lui apparaît comme une répétition monotone et accablante ; l'ordre et la loi, comme un joug insupportable ; l'action que les positions et le cours des astres exercent sur les destinées terrestres, comme un asservissement injuste et tyrannique »¹. Pour le gnostique, les corps célestes sont la source du destin et du fatalisme imposés à ce monde, car ils en règlent le cours de manière nécessaire. L'ordre astronomique est déterminisme, prédestination, fatalité. L'univers, loin d'être une manifestation divine, devient un enfer où l'homme étouffe comme dans une prison. En un mot, le gnostique dit : « Dieu ou le monde, en dissociant les deux termes qui représentent pour lui deux réalités hétérogènes, indépendantes, irréconciliables »². À l'instar de la conception hellénique, la vision chrétienne du temps est méprisée par les gnostiques.

Pour le christianisme, le temps, parce qu'il est lié à la création et à l'action continue de Dieu, se déroule en un sens, à partir d'un point de départ unique et en direction d'un but également unique. Le temps, selon la vision chrétienne, est progressif ; il est orienté ; il va du passé vers l'avenir et un progrès s'accomplit en lui. Bref, le temps, pour le christianisme des premiers siècles, est « rectiligne, continu, irréversible et progressif »³. Le chrétien y voit une manifestation réelle, directe et significative où chaque événement – passé, présent, futur – a sa place et son sens. Cette conception s'oppose à la vision gnostique où le temps est rompu, et où aucun antécédent n'est relié à un ultérieur. Au temps organique s'oppose un temps rompu, brisé par la brusque intervention d'un Dieu étranger à l'histoire et au monde. Contrairement donc à la vision chrétienne fondée sur l'histoire, la pensée gnostique est une pensée non historique ou même antihistorique, indifférente ou hostile à l'histoire. Par rapport à la conception hellénique et chrétienne du temps, ce ne serait pas une contre-vérité, dit Puech, de dire que le gnosticisme a probablement adopté tantôt l'une tantôt l'autre, selon qu'il s'est adapté soit au paganisme, soit au christianisme. Mais fondamentalement, le gnosticisme brise la répétition du temps cyclique de l'hellénisme ainsi que la continuité du temps linéaire du christianisme⁴. L'attitude du gnostique face au temps se confond avec son attitude générale à l'égard de la condition qui est faite à l'homme ici-bas à l'égard du monde, de son histoire et de son devenir. En d'autres termes, la conception gnostique du temps n'est compréhensible qu'en fonction de la vision totale que le gnostique a du monde. En effet, le problème du salut qui est un aspect important de la gnose, avant d'être formulé

¹ *Ibid.*, p. 241.

² *Ibid.*, p. 241.

³ *Ibid.*, p. 232.

⁴ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, *op. cit.*, pp. 215-244.

et résolu sur le terrain spéculatif, surgit tout d'abord dans une situation concrète et donc liée au temps. L'existence est un mal du fait qu'elle est immergée dans le temps et en est prisonnière. Nous sommes plongés dans le temps et nous y participons par notre corps qui est œuvre abjecte du démiurge inférieur. Dans le temps et par le temps, notre moi spirituel est enchaîné à la substance étrangère qu'est la chair ainsi qu'à ses passions. « Notre condition temporelle est alliage monstrueux d'esprit et de matière, de lumière et d'obscurité, de divin et de diabolique, un mélange où notre âme risque d'être infectée et qui est, pour elle, occasion de souffrance et de péché »¹. En résumé, le temps, comme le corps, est perçu comme étrangeté, asservissement et mal. Il est misère, souci, guerre, déchirement, obstacle, abaissement ; il est esclavage, exil, ignorance. Le temps est saisi comme une fatalité, une *Heimarménè*, et pour l'homme qui y vit, une *douleïa*, c'est-à-dire, une servitude commandée par une prédestination naturelle. L'homme s'y sent englouti et écrasé. Comme l'affirme Hans Jonas, le gnostique est, en présence de la durée, saisi d'une sorte de "terreur panique". En témoigne le texte mandéen ci-après qui décrit la plainte de l'âme, éloignée depuis une infinité d'années de la patrie lumineuse d'où elle provient. « Dans ce monde (de la Ténèbre) j'habitais depuis mille myriades d'années, et personne ne savait que j'étais là [...] Les années ont succédé aux années, les générations aux générations : j'étais là, et ils ne savaient pas que j'habitais ici, dans leur monde »².

Concluons avec Puech que le temps, d'une part, « est fortement lié et pesant par suite de l'enchaînement du Destin mauvais et, d'autre part, inorganique, brisé par les interventions de la Révélation et par la volonté du gnostique de le rompre afin de rompre avec lui »³. Rompre avec le temps et avec le corps, telle est l'aspiration la plus profonde du gnostique. Rompre avec ce monde mauvais où il ne se trouve que par déchéance, tel est le désir le plus profond du gnostique.

2.2.2 La déchéance

2.2.2.1 Crise au sein du Plérôme divin

Que ce monde mauvais soit la conséquence de la déchéance, divers mythes gnostiques empruntés aux mythologies anciennes l'expliquent. À propos de la déchéance, on peut retenir deux explications qui, apparemment divergentes, se complètent pourtant.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 246.

² Cité par Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 249.

³ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 268.

L'homme n'est pas tenu pour responsable de la déchéance, quelle que soit l'explication prise en compte. Toutes se réduisent pratiquement au même schéma. Suivant la première explication, c'est dans le Plérôme que s'est produite la déchéance. Il y a eu un accident qui a conduit à l'existence de notre monde de ténèbres. « Beaucoup de récits fantasmagoriques décrivent la constitution du Plérôme divin, puis le drame survenu au sein de ce Plérôme, enfin la cascade des événements qui en ont été le contrecoup »¹. Un des Eons du Plérôme, se considérant comme Dieu, s'est révolté et a créé l'univers matériel. Leisegang en fait une description explicite : le Dieu bon a commencé par créer, par son Logos, le monde pur de l'Esprit. Le monde est alors rempli de puissances spirituelles qui, à leur tour, créent le ciel visible, la terre et l'homme à l'image de Dieu. Mais il s'est produit chez les esprits une révolte contre Dieu. Elle a eu lieu sous la conduite d'un premier ange révolté qui a entraîné une partie des anges à s'incliner vers la sphère terrestre et à tomber dans les liens de la matière. C'est par ces anges révoltés que le péché est entré dans le monde. L'homme est alors entièrement coupé de Dieu². C'est aussi ce qu'on peut retenir de l'exposé approximatif général condensé que donne Puech de la pensée gnostique de la déchéance. « Dans les gnoses primitives, on rencontre deux personnages supérieurs : le Père et la Mère, cette dernière étant la pensée du Père. Cette pensée tombe dans la matière où elle est retenue par des "Archontes" qui sont en même temps les créateurs de ce bas-monde et des hommes »³. De cette première explication, on retiendra que le mal, expliqué par un mythe de chute, est généralement dû à un accident survenu dans le monde divin du Plérôme. De ce mal, ni le Dieu suprême, ni l'homme n'en sont responsables. La deuxième explication ne rend pas non plus l'homme responsable, car elle met l'accent sur deux natures différentes et opposées, l'une essentiellement bonne et l'autre irrémédiablement mauvaise.

2.2.2.2 Lutte entre le Royaume de la Lumière et le Royaume des Ténèbres

On peut retenir de la deuxième explication que les deux réalités primordiales se trouvaient distinctes et séparées. Pour le manichéisme, deux principes absolus et éternels existent comme face à face : le Bien et le Mal. L'une était lumineuse, l'autre ténébreuse. Les rapports naturels des deux royaumes ont été troublés, lorsque les habitants des Ténèbres, apercevant l'éclat du Royaume de Lumière, furent pris de convoitise. Ils décidèrent

¹ Adelin Rousseau, « Cohérence d'une œuvre », *op. cit.*, p. 16.

² Cf. Hans Leisegang, *La gnose*, *op. cit.*, p. 25.

³ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, *op. cit.*, p. 152.

d'envahir ces régions bienheureuses. Le Prince des Ténèbres, désireux d'avoir part à la Lumière, pénétra dans les Etats du Père Éternel pour attaquer les fils de la Lumière. Dieu, ayant perçu qu'un grand danger menaçait ses sujets, leur envoya aussitôt un secours¹, en faisant sortir de sa propre substance, une "Vertu", une "Âme", destinée à arrêter l'incursion du chef suprême du Royaume des Ténèbres, c'est-à-dire le Diable². Mais le Verbe divin, ne pouvant pas vaincre le Diable, eut recours à la ruse. Connaissant la gloutonnerie du Diable, il transforma les éléments dont il s'était couvert en une sorte d'appât pour tromper le Démon³. Une partie de la substance divine fut alors livrée au Démon pour calmer son ardeur et préparer ainsi sa défaite. Le démon s'appropriä ainsi une partie des éléments qu'il portait. Il en résulta le mélange dramatique que nous constatons autour de nous. Le Bien et le Mal, au lieu d'être face-à-face, sont désormais mélangés.

Pour le gnostique, la situation présente de l'homme est intolérable, parce qu'elle est un mélange, ou pour reprendre une métaphore familière au manichéisme, « un alliage de substances hétérogènes, contraires l'une à l'autre et limitées l'une par l'autre ». Le mélange est mauvais et la séparation est bonne. Le monde est mauvais, parce qu'il est mélange de deux natures ou de deux modes d'être contraires et inconciliables. L'âme est d'une substance différente de celle du corps et, dans le corps, elle est mêlée à la matière, c'est-à-dire à la colère, au désir, à la sensualité. Ce dont, en réalité, se plaignent les gnostiques, c'est le mélange « Je suis dans l'état de mélange et je souffre ». Pour le gnostique, le mal n'est pas la matière : le mal c'est que la matière se prenne pour l'esprit ou qu'elle veuille le dominer. Le mal, c'est que les ténèbres veuillent s'emparer de la substance lumineuse pour la tenir en esclavage. Bref, le mal est la confusion ou la sédition. La cause du mal n'est pas tant l'une des natures que leur mélange, car les natures en elles-mêmes sont ignorance et connaissance, matière et esprit, plutôt que mal et bien⁴. C'est la présence de la matière et de l'esprit dans l'homme qui explique le mal et la souffrance qui corrompent la vie humaine. Comme le dit Pétrement, « il paraît plus facile aux gnostiques d'expliquer le mal par un mélange que par un principe unique, et l'on a toujours aperçu que la force du dualisme était dans l'explication du mal »⁵. Pour Platon comme pour le gnostique, le mal n'est pas qu'il y ait des passions, mais que ces passions enchaînent la raison et la fassent travailler pour elle. Le mal, c'est que la raison pense selon les passions, et non selon elle-même. Aussi les

¹ Cf. Augustin, *Contra Felicem*, I, 19.

² Cf. Augustin, *Contra Faustum*, XI, 3.

³ Cf. *Ibid.*, II, 4

⁴ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme...*, *op. cit.*, p. 206.

⁵ Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire...*, *op. cit.*, p. 13.

gnostiques condamnent moins la méchanceté du Prince de ce monde que son ignorance. En un mot, cette deuxième explication est caractéristique des mythes platoniciens et gnostiques qui distinguent deux mondes ou deux natures dont l'une, tombée au pouvoir de l'autre, est dans une condition étrange, inaccoutumée, de sorte qu'elle est obligée à beaucoup d'efforts. « Ce qu'il y a entre le babylonisme et la gnose, comme entre l'iranisme et la gnose, c'est un renversement de valeurs, un renversement de la signification du monde. Le monde bon et divin, mélangé au monde des ténèbres, devient un immense système de contrainte »¹, car le gnostique y a été jeté.

2.2.2.3 L'être jeté au monde

La déchéance est une chute dans le monde sublunaire, de l'essence supérieure dont les gnostiques sont comme des échantillons ou les émanations, une chute hors du Royaume de la Lumière. Se trouver dans le monde est un fait nu qui ne peut être ni compris, ni justifié². L'âme est d'origine divine, étrangère au monde où elle est tombée, et elle s'y trouve contrainte, enténébrée. Dès lors, le sentiment du gnostique à l'égard du monde est, selon une expression des valentiniens, le sentiment d'y avoir été jeté. Le gnostique sait qu'il était à l'origine un être purement spirituel qui a été amené à revêtir une âme et un corps. Il sait qu'il appartenait jadis au monde supérieur de l'esprit et qu'il a été jeté dans ce monde de péché et de ténèbres³. Le mythe de l'âme exilée raconte que l'âme d'origine divine est devenue humaine, que le corps, étranger à cette âme et mauvais de multiples manières, échoit à cette âme. « Mélange de l'âme et du corps, l'homme devient le lieu de l'oubli : divin quant à l'âme et terrestre quant au corps, l'homme est l'oubli de la différence originaire de l'âme et du corps »⁴. Le dialogue de Zarathoustra, le Sauveur qui symbolise l'Esprit ou le *Noûs*, avec son Âme, c'est-à-dire avec la partie de lui-même qui est engloutie dans la Matière, est ici très suggestif. Un hymne à l'Âme vivante renferme la plainte que voici :

*Issu de la Lumière et des dieux,
Me voici en exil et séparé d'eux.*

¹ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 154.

² Cf. *Ibid.*, p. 161.

³ Cf. Robert M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, Seuil, 1964, p. 18.

⁴ Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1960, p. 262.

*Les ennemis, fondant sur moi,
M'ont emmené parmi les morts.
Qu'il soit béni et trouve délivrance
Qui délivrera mon âme de l'angoisse !*

*Je suis un dieu et né des dieux,
Brillant, scintillant, lumineux,
Rayonnant, parfumé et beau,
Mais maintenant réduit à souffrir.*

*Des diables sans nombre m'ont saisi,
Hideux qui m'ont ôté ma force.
Mon âme a perdu connaissance.
Ils m'ont mordu, dépecé, dévoré.*

*Démons, yakshas et péris,
Sombres dragons inexorables,
Répugnants, puants et noirs,
Ils m'ont fait voir douleur et mort.*

*Contre moi ils hurlent et s'élancent,
Ils me poursuivent et m'assaillent [...]¹*

Ces pièces, l'une autant que l'autre, expriment la condition de l'âme exilée, de l'être jeté au monde. Comme le dit Hans Jonas, l'homme se trouve comme jeté dans le monde et à la conscience d'être jeté, se lie le sentiment d'être plongé dans l'obscurité. Mais si ces pièces expriment le désespoir inhérent à la condition humaine, elles indiquent aussi l'espoir d'une délivrance, d'une libération. À l'aveu du sentiment d'obscurité, de l'horreur et de l'écœurement d'une existence vouée à la mort, répond l'affirmation confiante d'un salut², du fait que le gnostique est convaincu d'être étranger à ce monde.

¹ Cité par Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme, op. cit.*, p. 25.

² Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme..., op. cit.*, p. 25.

2.2.2.4 *Le gnostique : un être étranger au monde*

L'épreuve de la déchéance pousse le gnostique à s'interroger sur lui-même et sur sa condition actuelle dans un monde auquel il se sent, sinon déjà étranger, du moins mal adapté. Cette interrogation se développe et s'articule en trois questions, successives en apparence, mais en fait simultanées : "D'où suis-je venu ?", "Où suis-je ?", "Où vais-je ?", c'est-à-dire "Qu'étais-je ?", "Que suis-je ?", "Que serai-je ?". Ces questions, fait remarquer Robert M. Grant, ne sont pas spécifiquement gnostiques. On les trouve posées chez des Pères apostoliques d'origine judéo-chrétienne. Clément de Rome dit par exemple : « Calculons donc, frères, de quelle manière nous avons été formés, quels nous étions et qui nous étions en entrant dans le monde, de quelle tombe et quelle ténèbre notre Créateur nous a fait passer dans le monde qui est le sien où il nous a préparés ses bienfaits dès avant notre naissance »¹. L'épreuve de la déchéance éveille le gnostique à la conscience de ce qu'il est. Du constat horrifié de l'existence du mal, il retire une double impression : le dégoût d'exister, mais aussi le sentiment de ce que sa condition a d'étrange. Il se convainc alors qu'il doit être en soi autre chose que ce qu'il est dans ce bas monde, où il se sent exilé et étranger.

Si je suis capable de prendre conscience du caractère mauvais de ce monde, si je ressens d'abord comme étrange cette présence au monde, au point de m'apparaître étranger à celui-ci, c'est que je dois être d'une nature et d'une origine autres que celles du monde, que mon être authentique et l'être même du monde sont, au fond et en soi, deux réalités hétérogènes, en contradiction, et, de fait, en conflit l'une avec l'autre².

Le gnostique constate qu'il est au monde, mais qu'il n'est pas du monde. Il n'est pas un "être pour le monde", mais un être qui, tout en étant dans le monde, n'est pas du monde, un être qui ne veut pas appartenir au monde et ne veut pas exister en fonction et en vue de lui. La répulsion qu'il éprouve lui suggère que son origine et sa vocation doivent être autres que celles que lui impose son asservissement ici-bas. Sa déchéance actuelle ne peut donc être qu'accidentelle et provisoire. D'où la nostalgie d'un au-delà du monde « une existence antérieure où sa substance était pure et sa puissance infiniment libre, le regret et le désir d'un Paradis perdu que la gnose lui fera regagner »³. En effet, si le gnostique est déchu, en lui subsiste l'étincelle ou la rosée de la lumière qui lui vient du monde transcendant d'où il

¹ I Clément 38, 3.

² Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 200.

³ Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 11.

vient. S'il se sent actuellement déchu, il a cependant la conscience qu'il tire son origine du monde transcendant auquel il demeure uni par son essence, car « notre essence ou substance divine est restée intacte au sein et en dépit du "mélange accidentel" avec le mal et la matière d'où résulte notre situation ici-bas »¹. Cette conscience implique le souvenir d'un état supérieur, antérieur au mélange.

En un mot, la gnose est censée fournir la réponse commune à la triple question "D'où suis-je venu ?", "Où suis-je ?", "Où vais-je ?", en dévoilant à l'individu son passé, son présent et son avenir, en même temps qu'elle lui révèle sa nature véritable, son être authentique et permanent, lui faisant connaître ou reconnaître ce qui il est en soi en réalité et ne cessera jamais d'être malgré sa déchéance en ce bas-monde². Le but de la Révélation manichéenne est d'amener les Élus à se reconnaître pour ce qu'ils sont : une étincelle de Lumière perdue au sein des Ténèbres. La gnose est donc la conscience d'une nature supérieure, transcendante. Par son origine, sa race, son lignage, par tout ce qui lui est propre, le gnostique est étranger au monde, tout comme le monde lui est étranger. Le lieu et l'état vers lesquels il tend sont identiques au lieu et à l'état qui étaient primitivement et antérieurement les siens. Le gnostique se définit d'abord dans le monde, puis contre le monde, enfin hors du monde et se reconnaît dans sa qualité ou sa nature d'étranger. Cette conscience de la nature supérieure transcendante du gnostique révèle le fondement de l'eschatologie gnostique³. Le Royaume d'où est déchu le gnostique et où il est appelé à retourner est détaché des conditions terrestres. La vie dans le Royaume est très différente de la vie présente. Les hommes seront comme des anges dans ce Royaume : ils ne se marieront pas. C'est ce qu'indique l'épisode évangélique de la femme aux sept maris : dans la vie future on n'aura pas de corps : « Lorsqu'on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (Marc 12, 25). L'impression la plus douloureuse pour le gnostique est d'être, au sein du monde, bloqué dans une situation sans issue où il se sent en exil, retranché de cet au-delà qui est plénitude de la vraie Vie. Conscient d'être étranger au monde et nostalgique du monde des Lumières d'où il est déchu, la condition humaine apparaît insupportable au gnostique.

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 191.

³ Il est ici question de l'eschatologie future. Elle ne contraste pas pour autant avec l'eschatologie réalisée dont nous avons parlé plus haut. En effet le gnostique vit déjà dans l'instant présent, le futur à venir. Parce que dans la vie future, on ne se marie pas, le gnostique dès à présent ne se marie pas pour être en cohérence avec la vie future qui l'attend et à laquelle il prend part déjà en se privant du mariage. On peut à ce propos parler d'une dialectique du déjà et du pas encore.

2.2.2.5 *Caractère insupportable de la condition humaine*

Le monde, nous l'avons vu, est mauvais du fait du corps et du temps. L'existence est mauvaise, parce qu'elle paraît englobée dans le corps, le temps et le monde et assujettie à eux. Le gnostique se sent écrasé et menacé par le néant du monde. Comme le dit Michel Henry, « La phénoménologie de la gnose se concentre sur trois thèmes essentiels : le corps, je veux dire le mal que me fait mon corps, le temps, je veux dire le mal que me fait le temps – mal du corps et du temps qui ne font que deux aspects de ce monde mauvais »¹. Cette situation donne lieu à une captivité avilissante. Le gnostique vit sous la dépendance malfaisante de l'univers qui le menace du dedans comme du dehors par ses puissances et ses dominations. Déchu et étranger au monde, le gnostique se sent ici-bas accablé de tous côtés par le poids tyrannique du destin, exposé aux limites, aux chaînes du temps et de la matière ; il se sent livré aux tentations du corps et du temps ainsi qu'à leur dégradation. Il se sent soumis à la tyrannie, à l'ordre nécessaire ou fatal, aux ordres inflexibles qu'imposent au *kosmos* les puissances malfaisantes. Cette situation l'enveloppe de toutes parts et paraît l'enfermer et l'emprisonner. Le gnostique saisit et conçoit successivement son existence « comme jetée, oppressée, captive, dans le corps, puis dans le temps ou le devenir, enfin dans le monde, et tend, en conséquence, à la tenir pour humiliée, pénible, douloureuse, du fait du corps, du temps et du monde »². Aussi exister ici-bas est-il une catastrophe, un tournant infernal. Puech rapporte à ce sujet quelques passages particulièrement significatifs des hymnes manichéens d'un "Psaume à Jésus", où le "moi vivant", fils de l'Homme Primordial, évoque tout ce qu'il a enduré – et ce qu'endure tout homme – dans l'abîme infernal de ce monde :

*Depuis mon entrée dans les Ténèbres,
J'ai eu à boire une eau
Qui m'a été amère.
J'ai porté un fardeau qui n'est pas le mien.*

*J'étais au milieu de mes ennemis,
Les bêtes qui m'entouraient ;
Le fardeau que je portais,*

¹ Michel Henry, « La vérité de la gnose », in Natalie Depraz et Jean-François Marquet, (dir.) *La gnose, une question philosophique : pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000, p. 19.

² Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose, op. cit.*, p. 202.

Est celui des Puissances et des Principautés.

*Ils étaient enflammés de colère,
Ils se sont dressés contre moi,
Se sont rués pour me saisir,
Comme une brebis sans berger.*

*La Matière et ses fils
M'ont partagé entre eux ;
M'ont brûlé dans le feu,
M'ont donné amère apparence.*

*Les étrangers avec qui j'étais mêlé
Ne me connaissaient pas ;
Ils ont goûté à ma douceur,
Désireux de me garder avec eux.*

*J'étais vie pour eux,
Ils étaient morts pour moi¹.*

Ou encore la grande lamentation de ces autres strophes, tirée des fragments de Tourfan :

*« Puisses-tu me délivrer de ce profond néant,
Du gouffre ténébreux qui est toute consommation,
Qui n'est rien que torture, blessures jusqu'à la mort,
Et où ni secoureur ni ami ne se trouvent !*

*Jamais, au grand jamais, le salut ne s'y trouve ;
Tout est plein de ténèbres...
Tout est plein de prisons ; nulle issue ne s'y trouve,
Et l'on blesse de coups tous ceux qui y arrivent.*

¹ Cité par Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., pp. 250-251.

*Aride de sécheresse, brûlé du vent torride,
Et aucune verdure [...] jamais ne s'y trouve.
Qui m'en délivrera, et de tout ce qui blesse,
Et qui me sauvera de l'angoisse infernale ?*

*Et je pleure sur moi : "Que j'en sois délivré,
Et des créatures [...] qui se dévorent entre elles !
Et les corps des humains, les oiseaux de l'espace,
Et les poissons des mers, les bêtes, les démons,
Qui m'en éloignera et me libérera
Des enfers destructeurs, sans détour ni issue ?" »¹.*

Ces hymnes décrivent l'angoisse et la misère qui accompagnent l'existence. Pour le gnostique, la condition terrestre est insupportable. Le monde est mauvais et condamné. En tant que matière, il blesse la sensibilité du gnostique par son agitation désordonnée et absurde. À propos du monde, du *kosmos* tel que le gnostique le perçoit, certaines expressions des manichéens résument les impressions ressenties au contact du monde, illustrant la représentation globale que s'en fait le gnostique : « une forteresse hermétiquement close, entourée de murs ou de fossés en apparence infranchissables ; une prison, une nuit, un cloaque, un désert ». Insupportable, la condition humaine devient objet de haine, le monde devient objet de mépris. C'est l'anticosmisme gnostique.

2.2.2.6 Le principe anti-cosmique de la gnose

Nous connaissons bien l'attitude du stoïcien face au monde. Face à l'épreuve du mal, le stoïcien tend à s'ordonner au monde et à s'accorder à lui, c'est-à-dire à être et à agir en conformité avec le monde, à suivre la loi du monde. Le stoïcien donne sens au monde en lui donnant son accord, « qui peut prendre l'aspect passif et négatif de la résignation, de la patience ou de la simple obéissance, mais qui, sous son aspect actif et positif, est acquiescement, assentiment, consentement et confiance »². L'attitude du gnostique contraste avec celle du stoïcien. Le gnostique se refuse au monde. Il se méfie d'un monde qui lui répugne, parce que mauvais. Il ne cherche pas, comme le stoïcien, à se situer par rapport au

¹ *Ibid.*, pp. 251-252.

² Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, *op. cit.*, p. 206.

"cosmos", il se refuse à accepter le monde et il se révolte contre lui, parce qu'il a du mal à accepter sa propre situation, sa condition personnelle et son existence dans ce monde mauvais. C'est cela le principe anti-cosmique de la gnose ou "dévaluation du monde" qui, selon Hans Jonas, constitue un trait essentiel du gnosticisme.

C'est un principe dans lequel le gnostique commence tout d'abord à dissocier le "moi" du *kosmos*. Suite à l'expérience du mal, il dissocie le "moi" et le *kosmos*. Parce que son existence lui apparaît comme quelque chose de singulier, d'insolite, qui le surprend sans qu'il parvienne jamais à s'y habituer entièrement, le gnostique sépare deux êtres ou deux ordres ou deux modes d'êtres qui, tout en coexistant, sont incomparables. En d'autres termes, l'épreuve du mal conduit le gnostique à distinguer et à séparer comme deux termes antithétiques le "monde" et le "moi". Il les désolidarise l'un de l'autre au point où le "moi" se détourne du monde et se ferme à lui. En raison de l'insatisfaction, du malaise et de la souffrance qu'il y éprouve, le gnostique vit indépendamment du monde et contre lui ; il vit sans le monde et en opposition à lui. Cette différence du "moi" au monde n'est pas d'ordre sentimental, mais ontologique. Elle n'est pas de degré ou de qualité, mais d'essence¹. La dissociation du "moi" et du *kosmos* débouche sur l'aversion pour le monde. Le principe anti-cosmique de la gnose se caractérise par un dégoût suivi d'un refus, une répugnance éprouvée à l'égard du monde matériel et charnel tenu pour impur et mauvais. Le gnostique nourrit une aversion envers la condition imposée à l'existence humaine ici-bas. Le sentiment d'esclavage et d'infériorité génère chez lui indignation et révolte. Ce principe anti-cosmique de la gnose est présent dans bien des passages johanniques, tel « N'aimez pas le monde, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde, le désir de la chair, le désir des yeux et l'orgueil de la vie, n'est point du Père, mais du monde ». (1 Jean 2, 15-16). En thèse générale, confirme Hans Jonas, « la morale des pneumatiques est conséquente à leur hostilité envers le monde et à leur mépris des liens terrestres »². Mais le gnostique ne se contente pas de condamner et de rejeter le monde, il cherche aussi à s'en détacher, à s'en séparer. Il cherche à se détacher du monde matériel pour s'attacher à la seule réalité véritable, le monde spirituel. Si le but du judéo-chrétien est d'améliorer le monde, le gnostique lui, pense que la corruption est inhérente au monde et qu'il ne sert à rien de chercher à l'améliorer. Ce ne sont pas les bonnes œuvres qui vont sauver un monde créé par Satan. La seule solution qui s'impose est

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 208.

² Jonas Hans, *La religion gnostique, Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978, p. 69.

la fuite hors de ce monde. Aussi, « si les grands mythes-poèmes spéculatifs de la gnose gravitent autour des problèmes de l'origine, de la déréliction, c'est en définitive pour indiquer les voies de la délivrance »¹. La gnose, qui est savoir de la chute, est en même temps le moyen d'y échapper.

2.2.2.7 *La fuite hors du monde*

Le mal étant dans le monde, le mal étant le monde, s'en délivrer revient à échapper au monde, à être délivré et sauvé du monde. Le monde est un lieu d'où il faut sortir à tout prix. Du cosmos qui la tient captive entre les murs d'une prison, l'âme ne peut tendre qu'à s'enfuir et à trouver par où s'évader. Puisque la bonne vie est étrangère à l'ordre actuel du monde, il importe de se tenir loin de ce monde mauvais, de le fuir. Le gnostique doit donc se détacher de tout ce qui, mêlé à ce monde, ou susceptible de s'y mêler, lui est étranger, incompatible, nuisible et compromet l'intégrité de son "moi". Il a un impératif unique : s'abstenir, s'abstraire, se soustraire². Il considère que c'est par la force des choses et malgré lui qu'il se trouve engagé dans le monde. Aussi ne s'y engage-t-il pas vraiment. « Son comportement spirituel consiste, avant tout, dans un désengagement, non dans un engagement »³. Cette tendance à fuir le monde est fondée sur la conviction que le monde de la matière, comme nous l'avons dit, est un séjour où le gnostique s'est fourvoyé et qu'il doit quitter pour se retrouver chez soi dans l'autre monde d'où il provient. Tombé provisoirement dans le monde de la *Heïmarménê* ou destin, le gnostique peut remonter au-dessus des "Archontes" et recouvrer la liberté du monde de la Lumière, accéder par l'illumination, à une vie nouvelle. Si l'expérience du mal prouve que le gnostique n'est pas actuellement ce qu'il était originellement, ce qu'il est en soi dans la réalité et la vérité de son être, il a la conviction qu'il peut et doit le redevenir. Il lui suffira alors de réveiller l'étincelle divine présente en lui pour se trouver séparé du monde et retrouver sa vérité première et plénière, éternelle et permanente, autrement dit pour prendre conscience de son moi véritable, et se dégager du monde où il est prisonnier pour retrouver sa patrie divine. Grâce à la connaissance que le gnostique a de sa vraie nature, il regagne le monde d'en haut, car racheté du monde inférieur. Il est né dans ce monde, mais il renaît pour se retourner dans le monde de l'esprit.

¹ Cf. Saint Irénée, *Contre les hérésies*, I, 21, 4, trad. Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 2001, p. 102.

² Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 64.

³ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 207.

La dissociation entre le "moi" et le *cosmos*, ira s'accroissant et s'approfondissant, pour s'achever en rupture et aboutira à la découverte de "l'être hors du monde", par quoi, précisément, se définit la condition de l'être sauvé ou – ce qui revient au même – le "moi" dans sa situation naturelle, autonome, authentique¹.

Il s'agit donc pour le gnostique de fuir ce monde soumis au temps. Car en réalité, s'il est exposé aux contraintes temporelles, il n'y est pas soumis pour autant du fait qu'il vit dans le monde sans être du monde. Les déterminismes corporels et les contraintes temporelles ne peuvent pas le détourner de sa condition originelle. Le temps du monde n'est pas celui du gnostique : tout en y vivant, il n'y est pas soumis, car destiné depuis toujours au salut qui revêt un caractère intemporel. Si la condition temporelle à laquelle est réduit le gnostique lui donne le sentiment d'être abandonné au sein d'un monde hostile qu'il ne reconnaît pas comme sien, l'étincelle divine encrée en lui le préserve des effets du temps du monde². Aussi aspire-t-il à être délivré du temps, pour être rétabli dans l'état qu'il suppose avoir été le sien à l'origine, c'est-à-dire la stabilité de l'être éternel. En effet, comme envers le monde, les sentiments qu'éprouve le gnostique asservi au temps sont ceux de dégoût, de haine, de crainte, d'anxiété, de désespoir et en fin de compte de nostalgie. Le gnostique doit s'efforcer de dépasser le temps pour se fixer dans le monde des réalités intemporelles, c'est-à-dire dans un univers intelligible et éternellement donné. Car les conditions d'obtention du salut sont intemporelles³. Le salut qui explique et justifie le besoin de la fuite hors du monde et qui a pour objet de délivrer l'homme de la servitude et du mensonge du temps s'accomplit hors du temps. Sans doute le salut s'opère-t-il dans le temps, mais l'acte qui le fonde est en soi "intemporel". C'est une illumination intérieure qui ne suppose aucune préparation dans le temps. Entre le temporel et l'"intemporel", il n'y a pas de continuité, mais un décalage. Le salut qu'apporte la gnose est une récupération d'un être éternellement sauvé de par son origine et de toute éternité. Le pneumatique ne fait que retrouver un état ontologique donné une fois pour toutes, un état sur lequel le temps n'a pas mordu. Dès le principe, déclare Valentin aux "spirituels" : « Vous êtes immortels et les enfants de la vie éternelle »⁴. C'est que, ce salut n'intéresse que la partie intemporelle, éternelle de nous-mêmes, c'est-à-dire le *noûs*. Seul est sauvé notre *noûs*, seul est sauvé notre *pneuma*, immanent à la substance intemporelle de Dieu. Le salut gnostique est intemporel, car en même temps qu'il sépare du

¹ *Ibid.*, p. 206.

² Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, *op. cit.*, p. 249.

³ *Ibid.*, p. 199.

⁴ Cité par Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, *op. cit.*, p. 260.

corps l'esprit du gnostique, il le met immédiatement hors du temps, l'introduisant dans une situation transcendantale par rapport à l'existence limitée. Bref, le salut s'accomplit non pas dans le temps, mais au-delà ou en deçà du temps.

Le caractère intemporel du salut gnostique se révèle aussi à travers sa structure mythique. Le mythe, quoiqu'il semble tenir du temps par son caractère successif, est de l'intemporel articulé en ce sens qu'il raconte des événements et des aventures non datables qui se déroulent hors d'un temps concret. Pour Puech, en concevant le salut comme une délivrance hors du monde et du temps, procurée par un Dieu bon, étranger au monde, le gnosticisme a détaché le christianisme de toute perspective temporelle, l'a vidé de toute substance historique et a ainsi permis au mythe de l'envahir. « Nous assistons à un retour offensif du mythe à l'état pur ». Le mythe du salut devient la réplique du mythe de la chute¹. En somme, la fuite est motivée par un besoin de salut, et le salut du gnostique ne sera totalement réalisé que lorsqu'il aura échappé au cercle de la création et aura pénétré dans l'éternité infinie qui se trouve hors de ce cercle, et dans lequel trône Dieu lui-même. Avec H. Cornelis et A. Léonard, on peut dire que

le salut se présente comme une évasion, dont la voie est frayée par une hypostase divine essentiellement étrangère à ce monde, vers un univers immobile, où l'on cesse d'être sujet aux "contrariétés" qui naissent de la condition temporelle. Ce salut est réservé au *teleios anthropos*, à celui qui a rejoint son essence, au terme d'une "formation" qui lui a enseigné à haïr sa situation dans une existence charnelle.²

Ceci traduit l'importance de la question du salut dans le gnosticisme.

2.2.3 La question du salut dans le gnosticisme

2.2.3.1 Le gnostique a besoin du salut

Si le gnostique en vient à s'interroger sur son origine, son être et sa destinée, c'est qu'il se sent mal à l'aise dans le monde ; il y éprouve comme un malaise, une souffrance ; il y vit un état étrange ; il sent comme insupportable, la situation où il se trouve placé dans le monde. Le gnostique ne se sent pas fait pour le monde, ou du moins, ce monde n'est pas fait pour lui. La condition que lui impose le monde semble contraire à ce qu'il devrait être. Aussi se pose-t-il des questions sur la raison d'être de sa présence dans le monde. Mais si le

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 167.

² Humbert Cornelis et Augustin Léonard, *La gnose éternelle*, op. cit., p. 57.

gnostique se pose la question de savoir comment et pourquoi il se trouve jeté en ce bas-monde, sa préoccupation majeure est celle des moyens de s'en sortir. De l'épreuve du caractère humiliant de sa situation actuelle, naît chez lui le besoin d'explication d'une telle situation, mais surtout, le besoin de s'en sortir, de se délivrer du mal, de s'évader du monde, bref de chercher et de trouver le salut¹. Le besoin du salut paraît donc être né de l'expérience du mal. L'énigme et le scandale du mal, le sentiment insupportable de tout ce que la condition humaine a de mauvais, les difficultés qu'il y a à trouver sens et signification à l'existence du mal, à l'attribuer à Dieu et à en justifier celui-ci, paraissent l'expérience religieuse qui a fait naître la conception gnostique du salut². Par ses origines historiques, le manichéisme est en son essence une religion de salut. En son sens plein, la gnose se définit comme un savoir qui implique immédiatement le salut.

2.2.3.2 L'importance du salut

La gnose a voulu résoudre deux problèmes : le problème de la création et celui du salut. La question du salut est donc une question fondamentale dans la gnose. Rien l'entérine : le gnosticisme est une religion du salut³. La sotériologie constitue l'élément important de sa dogmatique. Si les dualistes sont déterminés par la recherche d'un fondement sûr pour la connaissance, la recherche du salut y est l'essentiel. Aussi, parmi les caractères du dualisme que distingue Pétrement, la recherche du salut, c'est-à-dire la délivrance à l'égard de l'erreur, tient une place de choix. La question du salut est encore plus importante dans le manichéisme. En effet, « le dualisme y étant radical, la doctrine du salut doit, par voie de conséquence, être aussi radicale »⁴. Dans la religion de Mani, la question du salut est centrale puisque tout se situe en fonction de la libération, de la lumière. Comme le souligne Puech,

le système (manichéen) a pour but unique le salut ; l'univers y est conçu comme une machine à produire et procurer le salut ; le salut est la vocation de l'univers et au sein de cet univers l'homme surtout est intéressé à son accomplissement. Chaque rouage du mécanisme cosmique, chaque épisode de l'histoire du monde a une signification rédemptrice ; l'homme n'a qu'une

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose, op. cit.*, p. 195.

² Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme, op. cit.*, p. 10.

³ Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme, op. cit.*, p. 97.

⁴ Jonas Hans, *La religion gnostique, op. cit.*, p. 68.

vocation : être sauvé. La religion manichéenne elle-même est, avant tout, apostolat, religion de missionnaires qui vont criant de par le monde la "Bonne Nouvelle" du salut¹.

Le salut est nécessaire au gnostique. Il lui est nécessaire autant que la damnation est nécessaire au non-agnostique. D'une part, le monde, par sa structure et son histoire, justifie cette nécessité de salut et permet d'y parvenir ; d'autre part, le gnostique, en raison de ses origines et de sa constitution, est capable d'être sauvé². Mais si la question du salut revêt une importance capitale dans la gnose, si le salut est nécessaire au gnostique, la question qui se pose est celle des moyens. Comment ce salut s'obtient-il ? Comment le gnostique est-il sauvé ?

2.2.3.3 Le salut est acquis par la connaissance

Le gnosticisme est le moyen d'atteindre le salut, mais ce salut s'obtient par la connaissance. Il suffit de connaître pour être sauvé. La gnose, c'est la connaissance de ceci que la connaissance nous sauve.

C'est la connaissance de ce que nous sommes et de ce que nous sommes devenus, du lieu dont nous venons et celui dans lequel nous sommes tombés ; du but vers lequel nous nous hâtons et de ce dont nous sommes rachetés ; de la nature de notre naissance et de celle de notre renaissance³.

La connaissance libère et sauve tandis que le mal et l'esclavage viennent de l'ignorance et de l'erreur. Le gnosticisme consiste à ne pas séparer la liberté de la vérité, c'est à-dire de la connaissance. On ne peut être libre que si l'on possède la vérité (la connaissance) ; celui qui est dans l'erreur (l'ignorance) n'est pas libre⁴. Saint Jean affirme que c'est la vérité (connaissance) qui libère : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera » (Jean 8, 32). L'auteur du quatrième Évangile affirme que c'est la connaissance qui sauve, une connaissance d'un genre mystique ; voici quelques références significatives : « Celui qui n'aime pas n'a point connu Dieu » (1 Jean 4, 8) ; « quiconque pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu » (1 Jean 3, 6) ; « ces choses, ils les font, parce qu'ils n'ont connu ni mon Père ni moi » (Jean 16, 3). Tout ceci indique que l'âme peut se délivrer grâce au savoir de ce qu'est sa vie véritable et sa situation d'aliénation dans ce monde. « Ceci est la vie

¹ Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., pp. 6-7.

² Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 7.

³ Hans Leisegang, *La gnose*, op. cit., p. 7.

⁴ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 253.

éternelle : qu'ils te connaissent, toi, seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean 17, 3). La gnose apparaît comme une "science libératrice", un savoir qui est en soi et par soi. « Tout ce que le mythe gnostique révèle des origines et de la destinée du monde et de l'espèce humaine fournit des éléments, sinon des certitudes, tout au moins des espoirs de salut »¹.

Récapitulons avec Puech que le salut est délivrance, la gnose en suscite le besoin et la recherche, de même qu'elle en commande l'accomplissement ; c'est encore elle qui en constitue l'instrument et le but. Autrement dit, la connaissance est le principe de la gnose, la fin, le fondement ; elle en est le substrat. La gnose se traduit d'ailleurs par "salut par la connaissance". Toutefois, on ne saurait définir le gnosticisme comme la seule doctrine attribuant une valeur de salut à la connaissance. En cette matière, la gnose ne paraît pas différer du platonisme et même du bouddhisme. Ni la connaissance bouddhique, ni le « *connais-toi toi-même* » de Socrate ne sauraient être qualifiés de gnostiques. Toutefois si la connaissance gnostique a des traits communs avec ces connaissances, on ne saurait la réduire à elles. La connaissance gnostique est connaissance de soi, connaissance intellectuelle, connaissance de Dieu.

2.2.3.3.1 Une connaissance de soi

Dans la préface de *En quête de la gnose*, Puech dit que l'objet premier et fondamental de la gnose est la connaissance de soi, c'est-à-dire connaissance de la part profonde et cachée de chaque être humain. La gnose serait donc le fait d'un *moi* en quête du *soi*. Pour le gnostique, la connaissance de soi est la connaissance essentielle, celle qui lui indique son être véritable. Si beaucoup de religions se concentrent sur la connaissance de la divinité, le gnostique lui, est centré sur soi. S'il s'intéresse aux mythes de l'origine, c'est dans la mesure où ils illuminent sa compréhension de lui-même. C'est ce qu'exprime l'instruction de Monoïmus que voici :

Renonce à chercher Dieu et la création et les autres choses analogues ; cherche-le en partant de toi-même et apprends qui est celui qui, en toi, s'approprie sans façon toutes choses et qui dit : "Mon Dieu, mon esprit, ma pensée, mon âme, mon corps". Apprends d'où viennent le chagrin, la

¹ Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 52.

joie, l'amour, la haine ; d'où vient qu'on vienne sans le vouloir, qu'on aime sans le vouloir. Si tu recherches exactement ces choses, tu les trouveras en toi-même ¹.

Robert M. Grant le remarque avec justesse : « L'attitude spécifiquement gnostique est une subjectivité passionnée, pour qui le monde n'est rien au prix de la découverte de soi-même »². La recherche de salut est caractéristique de cette subjectivité. Mais en plus d'être connaissance de soi, la connaissance gnostique est aussi une connaissance intellectuelle.

2.2.3.3.2 Une connaissance intellectuelle

La connaissance gnostique est une connaissance intellectuelle, c'est-à-dire une connaissance effectuée grâce au *noûs*³, à l'intelligence elle-même. Le besoin affectif du salut chez le gnostique se transforme en exigences intellectuelles. L'épreuve du mal, l'expérience religieuse manichéenne se transposent en termes de connaissance et exigent une solution sur le plan de l'intelligence. Le gnostique est certain de posséder la vérité absolue, « une science totale par quoi toutes les souffrances, toutes les énigmes suscitées par l'existence du mal seront résolues »⁴. Mani prétendait proposer un savoir encyclopédique qui explique tout. « Là où les savants hésitent et où les philosophes se partagent, Mani tranche en raison de son charisme et en toute matière »⁵. Bref, on trouve chez le gnostique, l'aspiration à une connaissance totale de la vérité, la prétention de l'obtenir et au bout du compte la certitude de la posséder. Saint Augustin atteste dans nombre de ses passages que le manichéisme entend s'appuyer sur une véritable science et non sur l'autorité de la foi et donc ne faire appel qu'à la seule raison⁶. Leisegang, quant à lui, rappelle à propos du gnosticisme que

Les concordances expérimentées, pressenties, aperçues entre la nature et l'homme, l'histoire du monde et celle de l'individu, la Révélation et le savoir humain, ne proviennent que pour une part modeste, de l'expérience, elles sont surtout le fruit du libre exercice de la pensée et de sentiment ; elles exigent impérieusement une contre-épreuve scientifique dans le champ de la réalité⁷.

¹ Cité par Robert M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, op. cit., pp. 18-19.

² Robert Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, op. cit., p. 19.

³ En philosophie et dans l'Antiquité grecque, le *noûs* est l'esprit, l'intellect, la raison. Pour Platon, le *noûs* désigne le plus souvent la partie la plus divine de l'âme, l'intelligence.

⁴ Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 11.

⁵ Humbert Cornélis et Augustin Léonard, *La gnose éternelle*, op. cit., p. 38.

⁶ Cf. saint Augustin, *Confessions*, III, 10-12 ; IV, 24-27.

⁷ Hans Leisegang, *La gnose*, op. cit., p. 31.

Le primat de la connaissance sur l'action est caractéristique de la connaissance gnostique. Pour l'homme en quête de salut, le plus important, c'est non la connaissance pratique, mais une connaissance intellectuelle, une supériorité de la connaissance sur l'action. Dans le manichéisme en particulier, le problème du salut se pose pour l'intelligence et s'y résout par un acte de l'intelligence rationnelle et objective. Le savoir que la Révélation apportait sur le monde et sur Dieu avait un caractère encyclopédique qui n'a pas manqué de séduire le jeune Augustin. Toutefois, le manichéisme est une connaissance appelée à transcender toute expérience humaine ; elle est donc une connaissance divine¹.

2.2.3.3.3 Une connaissance divine

Par la connaissance de soi, le gnostique prend conscience que son essence est une étincelle de la vie divine capable d'aller rejoindre le Dieu inconnu. Connaître, c'est en définitive se connaître, c'est-à-dire connaître l'élément divin qui constitue le véritable soi. Pour Philon, la connaissance de soi conduit à la connaissance de Dieu. Dans le *De fuga* 46, il écrit « Connais-toi toi-même et les parties de ta personne, apprends ce qu'est chacune d'elles, en vue de quoi elle a été créée et comment elle est appelée à agir ». Ou encore « Le plus grand bénéfice de la connaissance de soi est la prise de conscience de son néant qui appelle le désir de plénitude que l'homme ne saurait réaliser par ses propres efforts »². Quand donc le gnostique met l'accent sur la connaissance de soi-même, c'est toujours en rapport à la connaissance de Dieu. Quand il commence à parler de la connaissance de soi, quand il dit que le gnostique est un homme qui se connaît, il ne s'agit pas tant de se connaître que de connaître son origine et sa destination. La connaissance de soi est liée à la connaissance du mythe gnostique. Du fait qu'elle consiste à connaître « d'où l'on vient et où l'on va », cette connaissance implique la connaissance de la doctrine gnostique, c'est-à-dire de certaines Révélations sur Dieu, sur l'âme humaine et sur le monde³. Les recherches concernent, non le soi, mais plutôt l'être divin. Les Pères de l'Eglise, Ignace d'Antioche en particulier, déclarent qu'ils connaissent des hérétiques qui discutent la question de savoir si le Dieu de l'Ancien Testament est le même que celui de l'Évangile, mais que jamais, ils n'ont vu d'hérétiques qui parlent de soi et prétendent le connaître. De même, les hérétiques

¹ Cf. Humbert Cornélis et Augustin Léonard, *La gnose éternelle*, op. cit., p. 104.

² Cité par Jacques Ménard, *La gnose de Philon d'Alexandrie*, Cariscript, 1987, p. 129.

³ Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 21.

décrits par Irénée (Ménandre, Cérinthe, Basilide, etc.) ne cherchent pas à connaître leur moi. Ils croient plutôt connaître beaucoup de choses concernant le vrai Dieu, le Sauveur ¹.

Il n'est donc pas tout à fait exact de voir dans le christianisme une religion de la foi, et de l'opposer au gnosticisme qui serait une religion de la connaissance. La conception selon laquelle dans le christianisme paulinien, c'est la foi qui sauve, tandis que dans le gnosticisme, on serait sauvé par la connaissance est inexacte. Car, la connaissance dont parlent les gnostiques n'est pas une connaissance ordinaire, élaborée par la seule raison humaine, mais un enseignement religieux, une Révélation qui requiert adhésion². Le but de l'effort gnostique, comme nous l'avons dit, c'est de délivrer l'homme intérieur des liens de ce monde, pour qu'il puisse retourner à son royaume natal. Comme l'a dit avec insistance Hans Jonas, le gnostique est surtout attaché à l'idée de libération à l'égard des esprits astraux, du dieu de l'Ancien Testament, de la tyrannie de la Création, de la Loi de l'Ancien Testament, bref, de toute loi. La condition pour qu'il puisse y arriver, c'est qu'il sache. Mais la connaissance dont il s'agit, c'est la connaissance de Dieu comme l'affirme *l'Évangile de vérité*. La gnose n'est pas pure connaissance, elle n'est pas une connaissance rationnelle comme celle que donne la philosophie, elle est vision de Dieu et des mystères, obtenue grâce à la Révélation. La connaissance gnostique est à la fois science et conscience. Elle est plus qu'une connaissance au sens ordinaire du mot, en ce sens qu'elle ne se contente pas de percevoir du dehors les objets, mais s'unit et s'identifie à eux par un acte d'appréhension. En d'autres termes, la gnose n'est pas une pure connaissance intellectuelle ou spéculative, enseignant des solutions théoriques, mais elle apporte avec soi la réponse concrète aux questions qui angoissent l'homme. C'est en ce sens que la connaissance gnostique est condition préalable ou instrument indispensable du salut et le salut en lui-même. C'est au sens où elle assimile le sujet connaissant à l'objet connu, c'est-à-dire, au sens où elle fait participer le sujet connaissant aux réalités transcendentes, que la gnose est salut. La connaissance gnostique restitue le sujet connaissant à sa véritable origine, en lui révélant sa consubstantialité au monde divin. Bref, « le gnostique connaît la divinité, mais il est aussi connu par elle et c'est ainsi qu'il est transformé par l'acte même de la connaissance. L'union du gnostique avec le divin, dans l'acte même de la connaissance est une union salvifique »³. Il s'agit en définitive d'une régénération, d'une métamorphose intérieure totale où le sujet connaissant recouvre son identité réelle, c'est-à-dire son "moi" divin dont l'existence dans

¹ *Ibid.*, p. 196.

² Cf. Simone Pétrement, *Le dieu séparé*, op. cit., p. 185.

³ Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., pp. 81-82.

ce bas monde avait fait perdre momentanément conscience. On pourrait en ce sens définir la gnose comme

une "mystique transformante", c'est-à-dire qu'elle fait participer à la nature de Dieu ; c'est un "savoir" qui n'apporte pas seulement aux problèmes posés par le besoin de salut une solution théorique, mais en même temps, constitue une résolution concrète qui est libération instantanée et définitive de "celui qui connaît"¹.

Cette connaissance permet de connaître ce qui est inconnaissable : l'ordre des mondes supérieurs et le salut des hommes. « La pensée gnostique a des racines profondes dans l'expérience extatique, dans la vision, telles que les ont décrites, avec des caractéristiques invariables, les mystiques de tous les temps »². Le salut fourni par l'illumination de la gnose est essentiellement libération et régénération.

En principe, la connaissance gnostique, en tant que connaissance de Dieu, ne saurait être connaissance de l'univers, d'où Dieu est absent. Si on peut, en un certain sens, dire que la gnose est connaissance de l'univers, de la structure et du devenir du monde, c'est seulement au sens où cette connaissance permet au gnostique de se libérer du monde et de le dominer. La connaissance gnostique du monde implique la connaissance que le soi n'est pas du monde. Elle « délivre l'homme de la situation accidentelle dans le monde et le temps et le replace dans sa situation originelle, c'est-à-dire l'établit déjà dans sa condition définitive »³. C'est la connaissance qui rend l'homme libre à l'égard du monde. Si, ici-bas, péché et souffrance sont apparus à cause de l'ignorance (*agnoia*), le salut advient grâce au savoir, par lequel on se libère de la matière. De ce point de vue, la connaissance gnostique diffère de la conception chrétienne selon laquelle l'homme peut, par la contemplation de ce monde, parvenir à Dieu. La créature peut connaître Dieu à travers les manifestations temporelles du monde. Elle perçoit dans l'histoire l'accomplissement des desseins du Dieu Créateur. C'est déjà le point de vue de Philon. Même s'il y reconnaît une approche limitée qui ne saurait apaiser la soif de l'âme en quête de la connaissance divine, Philon retient que le premier soin de Dieu après la création du monde a été d'instituer la vie contemplative, « afin que, par la vue de ce monde et des êtres qu'il contient, l'homme pût parvenir à la louange du Père »⁴. Ou encore, « Que tu existes et subsistes, ce monde visible nous l'a montré comme un professeur et un guide ; en tant qu'il est ton fils, il m'a enseigné sur son père, en tant qu'il

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 9.

² Hans Leisegang, *La gnose*, op. cit., p. 13.

³ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., pp. 191-192.

⁴ Cité par Jacques Ménard, *La gnose de Philon d'Alexandrie*, op. cit., p. 132.

est ton ouvrage, il m'a enseigné sur celui qui l'a fait ». Dans le *De fuga* (213), il présente la connaissance du monde comme un miroir dans lequel on peut voir le Créateur. « Comment toi, âme, qui progressais et approfondissais la connaissance du cycle de l'instruction préliminaire, ne devais-tu pas voir l'Auteur de cette connaissance, réfléchi dans le miroir qu'est la culture ? ». Dans le *De Decalogo* (105), il affirme que « c'est comme dans un miroir que l'esprit se représente Dieu agissant, créant le monde et régissant l'univers ». En un mot, cherchant à savoir comment nous avons eu la notion du divin, Philon affirme que c'était d'après le monde, ses parties et les puissances qui y résident que nous nous étions fait une idée de la Cause. En effet, en voyant une maison soigneusement construite, on se fait une idée de l'artiste qui l'a bâtie, car la maison ne saurait parvenir à son achèvement, sans art et sans fabriquant. L'ouvrier est ainsi conçu par ses œuvres¹. L'argument de Philon repose sur la reconnaissance d'une certaine harmonie du monde et dans le monde et constitue une vision totalement contraire à la vision pessimiste et tragique de la gnose.

Mentionnons pour finir que parce que le mal est mélange de deux mondes, la connaissance gnostique est avant tout discernement de la dualité au sein du mélange. Comme nous l'avons souligné plus haut, ce qu'il y a de plus caractéristique à la doctrine dualiste, c'est que le mélange y définit le mal. Pour le manichéisme, le monde se situe à l'intérieur des Ténèbres d'où il a émergé suite à un mélange des parties déchues de la Lumière avec la Matière. Cette conception manichéenne du mélange de l'âme et de la matière, du divin et du démoniaque, de l'Esprit et de la Matière, de la Lumière et des Ténèbres, n'est pas sans rapport avec la connaissance gnostique. Parce que le monde est mélange, la connaissance gnostique devra briser et scinder le mélange, à en extraire l'âme vivante, autrement dit, à reconstituer en soi la dualité première. La connaissance gnostique

¹ La Bible fait référence en certains passages à ce que l'on a appelé une connaissance naturelle de Dieu, c'est-à-dire la connaissance que l'on peut avoir de lui à travers la beauté de la création. Nous citons les passages les plus significatifs : Sagesse 13, 5 : *Qu'ils en déduisent combien est plus puissant Celui qui les a formés, car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur auteur* ; ou Romains 1, 20 : *« Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde, l'éternelle puissance et la divinité de Dieu, se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres »* ou encore Psaume 19, 2-3 : *« Les cieux proclament la gloire de Dieu, et le firmament raconte l'ouvrage de ses mains ; le jour au jour en publie le récit et la nuit à la nuit en donne connaissance. Pas de paroles dans ce récit, pas de voix qui s'entende ; mais sur toute la terre en paraît le message et la nouvelle aux limites du monde »*. Philon n'est toutefois pas dupe sur les dangers potentiels de la contemplation du monde. Si on ne peut douter de son estime pour la contemplation du monde, il reconnaît que cette contemplation n'est pas sans ambiguïtés, car l'homme risque de s'arrêter à cette étape et de diviniser l'univers et ses différentes parties. Dans le *De Abrahamo* 69, il rapporte, s'inspirant sans doute du livre de la Sagesse (13, 3-4), qu'ils se sont enlisés dans le polythéisme, car ils ne surent pas dépasser une certaine astronomie. « Ils glorifièrent [...] la nature visible sans former la notion de l'invisible et de l'intelligible. Il parle là des hommes qui, charmés par la beauté des créatures, les ont prises pour des dieux : *« Si, charmés par leur beauté, ils les ont prises pour des dieux, qu'ils sachent que leur Maître est supérieur, car c'est la source même de la beauté qui les a créées. Cf. Jacques Ménard, La gnose de Philon d'Alexandrie..., op. cit., p. 132.*

consiste à ne pas mélanger les deux mondes¹. Il ne s'agit pas d'anéantir l'un des mondes, mais de les distinguer et de les ordonner. « Soit qu'on doive séparer ces natures, ou qu'on doive seulement les ordonner, de façon que le supérieur ne soit pas dominé par l'inférieur »². Mani dit : « Bienheureux celui qui connaît les deux arbres et les sépare l'un de l'autre. L'homme qui les sépare, celui-là montera jusqu'à l'Eon de lumière ». La connaissance consiste à réaliser en soi et pour soi le rétablissement des deux substances dans leur intégrité et leur distinction premières. Il s'agit de récupérer l'état substantiel toujours présent dans le mélange et qui est l'essence même du gnostique, son "vrai moi". « Le salut (connaissance) consiste essentiellement dans une reprise de conscience de soi-même, qui est "rassemblement" de la substance lumineuse enfouie et dispersée en tout corps comme en toutes choses, et dans une restauration de la dualité primitive [...] »³. Voilà ce qu'est la connaissance, celle qui opère le retour de l'âme à la Terre où elle a été dès le commencement, ou selon l'expression augustinienne, « le retour de l'âme à sa patrie, au royaume, à la demeure, au foyer qui lui est propre »⁴. Mais un obstacle se dresse : la connaissance censée procurer le salut est inaccessible à l'homme.

2.2.3.3.4 L'impossibilité humaine d'accéder au salut

La connaissance gnostique est une connaissance qui permet au gnostique de retrouver son essence originelle, de rejoindre le Dieu véritable, le Dieu sauveur. Mais, paradoxalement, ce Dieu est inaccessible, il est caché et inconnaissable. Le Dieu véritable est un Dieu inconnu, totalement inconnaissable. Avant Grégoire de Nysse et les Pères de l'Eglise, Philon avait parlé de la transcendance de Dieu qui seule peut expliquer son incompréhensibilité. Dans le paragraphe 138 du *De Confusione*, il qualifie Dieu d'*akatalèptos*, c'est-à-dire d'incompréhensible. C'est à cela qu'aboutit la quête de l'essence de Dieu, à savoir que Dieu, dans son être, est insaisissable. Philon élabore au sujet de la transcendance de Dieu, une théologie négative ou apophatique : Dieu ne peut pas être défini. Il est l'insondable, l'incompréhensible, l'indicible. Il est l'"Abîme insondable". On n'est pas en mesure de situer en lui la racine. C'est ce que confirme Hans Jonas quand il écrit que « Le Dieu transcendant est lui-même caché à toutes créatures et il est inconnaissable par

¹ Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 64.

² Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 311.

³ Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 59.

⁴ Cf. Augustin, *De natura boni*, 44, p. 883.

concepts naturels. On ne peut exprimer cette connaissance autrement qu'en des termes négatifs »¹. Pour Philon, insaisissable par la vue, Dieu échappe aussi à l'intelligence. L'essence divine ne peut être saisie ni par les sens ni par l'intelligence. Le Dieu gnostique est transcendant, car il est un Dieu séparé. Ce monde ayant été façonné par un Démon méchant, le Dieu juste et sauveur en est absent. Le vrai Dieu est étranger au monde, il en est infiniment éloigné que le monde n'est point son œuvre. C'est cela l'aspect fondamental du dualisme gnostique : une séparation presque insurmontable entre le monde et le divin. La transcendance est l'idée que le passage est inconnu, « que la vérité ne peut venir que de la vérité, qu'elle ne s'explique par rien d'autre, qu'elle n'est liée par rien ». Le monde est si fermé, tellement entouré des cieux infranchissables, que rien n'y peut entrer ni en sortir. La connaissance divine est naturellement fermée au point que la nature est incapable de s'élever jusqu'à elle². Le trait capital de la cosmologie gnostique est « le verrouillage, par le haut, du monde terrestre, au moyen du cercle de feu obscur »³.

Parce que le Dieu des gnostiques est séparé et transcendant, les manichéens critiquent les expressions trop anthropomorphiques qui paraissent parfois donner à Dieu des défauts comme lorsqu'on parle de sa jalousie, de sa colère, etc. Pour les gnostiques, Dieu est absolument transcendant par rapport au monde ; il n'a avec lui aucune relation, car cela l'abaisserait, l'asservirait et souillerait son inaltérable pureté. Dieu est sans commune mesure avec le cours ordinaire des choses et la connaissance ordinaire des hommes. Il n'a pas créé le monde. Il ne le régit pas non plus. Il n'intervient que pour le sauver, procurer une évasion hors de celui-ci. Bref, le Dieu transcendant est étranger au monde. Il est le "Dieu Etranger", l'"Autre", le Dieu Inconnu, l'Ineffable, le Caché, connaissable, non par la Nature, mais au-delà de la Nature, par Révélation⁴. Dieu est insaisissable ; il déborde tous nos concepts qui ne sauraient le limiter. En un mot, le dualisme gnostique est une doctrine qui consiste à pousser jusqu'à l'extrême la transcendance du divin ; de sorte que, si le salut pour les gnostiques consiste dans la connaissance, la connaissance dont il s'agit n'est pas tant celle du divin que celle de l'étrangeté du divin, de la coupure entre le monde et lui. Dans toute religion où le divin est transcendant au monde, il y a au moins un germe de dualisme, car si le divin est au-delà du monde, c'est qu'il y a dans le monde quelque chose qui en diffère essentiellement, d'une autre nature⁵. Selon Pétrement, si on ne peut expliquer à partir

¹ Jonas Hans, *La religion gnostique*, op. cit., p. 165.

² Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 220.

³ Hans Leisegang, *La gnose*, op. cit., p. 23.

⁴ Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 238.

⁵ Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 21.

du dualisme du bien et du mal, comment ce dualisme est toujours lié à l'idée de la transcendance, l'inverse est possible. À partir de l'idée de la transcendance, on peut expliquer le dualisme du bien et du mal. En effet, le transcendant signifiant le "distinct", le "séparé", il y a deux ordres, deux substances distincts en nous¹. Le dualisme gnostique consiste en ceci qu'il y a une grande distance entre Dieu et le monde qui sont comme deux domaines ou sphères séparées, si bien que le passage de la sphère du monde à celle de Dieu ne peut être que surnaturel. Comme l'âme se trouve du côté du monde, elle ne peut connaître Dieu si ce dernier ne se révèle de lui-même. Ce dualisme n'est donc autre chose qu'une accentuation extrême de la transcendance. Le saint, note Pétrement, est si persuadé de sa propre indignité qu'il désespère de son salut ; il est convaincu que l'abîme qui le sépare de Dieu ne peut être franchi que par Dieu lui-même. Le saint ne peut concevoir que le jugement de Dieu sur lui puisse être autre chose que la condamnation et son espoir est que Dieu fasse grâce, qu'il se révèle. « Cette idée est celle de la transcendance absolue, et c'est là peut-être ce qu'on appelle le "dualisme gnostique" »². Notons que, si toutes les religions qui admettent la transcendance de Dieu et la nécessité d'une grâce (les religions chrétiennes par exemple) sont dualistes jusqu'à un certain point, elles ne le sont pas jusqu'au bout, car pour elles, la matière est créée par l'esprit et le diable lui-même est une œuvre divine³. C'est parce que la vérité qui sauve est absente et séparée, inconnue, qu'elle est divine et connaissance du divin. « Seule peut expliquer ces mythes (gnostiques), l'idée de vérité transcendante, de vérité qui comprend l'erreur mais n'est pas comprise par elle et n'y était pas contenue »⁴. L'homme ne peut connaître Dieu par ses propres forces, d'où la nécessité de la Révélation. Pour le connaître, il faut une Révélation et une illumination surnaturelles.

2.2.4 La connaissance gnostique et la Révélation

2.2.4.1 Une connaissance révélée

La connaissance propre au salut est inaccessible au gnostique, du moins par ses propres forces. C'est dire que le gnostique n'est pas capable de parvenir de lui-même et par lui-même à la régénération, même si la présence en lui du *noûs* peut lui donner le sentiment

¹ *Ibid.*, p. 106.

² Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, *op. cit.*, p. 288.

³ Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 14. Nous reviendrons plus loin sur la différence entre la gnose et le christianisme.

⁴ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, *op. cit.*, p. 221.

contraire, celui de pouvoir se sauver par lui-même. L'impression peut être réelle, celle qui fait croire que l'homme puisse se sauver lui-même grâce à son *noûs*, c'est-à-dire l'"Esprit" ou l'"Intellect", du fait que le *noûs* est l'élément sauveur moins engagé dans la matière et facile à réveiller, contrairement à la *psukhê*¹ qui est la partie vraiment prisonnière de la matière². L'intellect est une partie de l'âme humaine, la partie la plus noble, la plus rationnelle, celle qui permet à l'homme de comprendre, de prendre ses distances par rapport au monde ambiant. Le *noûs* recèlerait en lui toutes les possibilités et même la réalité du salut. En effet, il explique la dualité de la Lumière et des Ténèbres, il induit un discernement du Bien et du Mal, impliquant déjà par là un choix entre le Bien et le Mal³. En d'autres termes, le commencement du salut est la conséquence immédiate de l'illumination reçue du *noûs*. Si le salut consiste pour l'âme à être délivrée grâce à l'Intelligence qui la rend à sa bonté foncière, l'homme semble bien avoir tout prêts en lui, les moyens de se sauver. L'homme arrive à s'interroger sur le sens de son existence, et par là sur son salut, parce que la connaissance est en quelque sorte présente et opère en lui⁴. Dès lors qu'il est éclairé par le *noûs*, il est spontanément porté à vouloir le bien et conséquemment à suivre une condition qui signifiera qu'il est déjà sauvé ou appelé à l'être. Illuminée par le *noûs*, l'âme résiste aux ténèbres ; sans lui, obnubilée, elle y est soumise⁵.

Mais ce *noûs* qui éclaire a aussi besoin d'être éclairé. Si l'homme est sauvé grâce au *noûs*, c'est à la condition que la présence de celui-ci demeure en lui constante, que la présence du *noûs* soit gardée et préservée, car le *noûs* peut être tantôt absent, tantôt présent ; sa présence peut être tantôt insensible ou ignorée, tantôt ressentie ou reconnue⁶. Le salut est donc tout aussi une question d'éveil. S'il est vrai qu'être sauvé, pour le gnostique, équivaut à être au départ éveillé à soi-même par le *noûs*, et à le rester, il est aussi vrai que les moyens propres à provoquer cet éveil dans l'âme et à le maintenir dans cet état de veille et de vigilance lui sont donnés par la Révélation. Même si l'homme prédestiné au salut a dans son esprit une étincelle de vie, celle-ci a besoin d'être réveillée par l'appel d'un Sauveur. Disons, pour résumer, que le gnosticisme des sectes du second siècle implique l'idée d'une étincelle divine dans l'homme, provenant du royaume divin ; tombée dans ce monde de destin, elle a besoin d'être réveillée par son homologue divin pour pouvoir être réintégrée au royaume

¹ *Psukhê* ou *psykhé* est un mot grec signifiant "âme".

² Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 251

³ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 78.

⁴ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 192.

⁵ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 81.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

divin. Si tout se passe comme si la participation de l'homme à son propre salut est requise, la présence du *noûs*, loin d'attribuer le salut à l'effort personnel de l'homme, indique que le salut n'est pas le fait de l'homme seul. Il est aussi bien un état naturel qu'un état de grâce, un don dispensé. Autrement dit, si la gnose antique envisage le salut du cosmos et des hommes, ce salut dépend du triomphe de « l'élément divin en l'homme participant à l'œuvre de salut du Dieu bon dans son combat contre le Dieu mauvais ».¹ La connaissance est donc Révélation. Le gnostique connaît, non parce qu'il a acquis peu à peu la connaissance, mais parce qu'une Révélation lui a été apportée. La doctrine gnostique se présente non comme le produit du raisonnement humain, mais comme un don venant du ciel. Chez Platon déjà, non seulement le salut de l'homme est dans la connaissance, mais aussi cette connaissance est dans une certaine mesure Révélation, illumination donnée à l'esprit, et à laquelle l'esprit n'est pas parvenu de lui-même. Dans la gnose, la descente du Sauveur n'a d'autre but que d'apporter le message de la Révélation qui, en réveillant les étincelles endormies et en les rappelant à la conscience d'elles-mêmes, leur donne d'entrer en possession du salut². La connaissance gnostique procure un salut qui est donné, qui n'a pas été acquis ni mérité, qui précède et conditionne la vertu. Il s'agit d'une connaissance mystérieuse puisque reçue gratuitement. « On pèche nécessairement avant cette connaissance, par une sorte de péché naturel, encore pire que le péché originel dont parle saint Augustin »³ Un Dieu étranger, caché, vient en aide aux hommes et leur indique la voie qui leur permet de quitter la prison instaurée par le dieu mauvais de ce monde. Bref, la vérité ne peut être recherchée par celui qui est dans l'ignorance ou dans l'erreur ; elle doit nécessairement lui être donnée, révélée. Elle lui vient comme un messager qui l'appelle, autrement dit, « la vérité ne peut venir que de la Vérité » ou encore « on ne peut aller à Dieu que par Dieu ». La Révélation est donc nécessaire.

2.2.4.2 Nécessité de la Révélation

La Révélation est nécessaire du fait que seul Dieu peut descendre vers l'homme, tandis que le monde ne peut pas monter vers lui.

Si selon les mythes gnostiques, le monde est clos, séparé du domaine divin par un abîme ou par des obstacles, cette séparation peut être franchie par Dieu qui peut descendre dans le monde,

¹ Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, Paris, Seuil, 2000, p. 19.

² Cf. Adelin Rousseau, « La cohérence d'une œuvre », *op. cit.*, pp. 15-16.

³ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, *op. cit.*, p. 236.

tandis que rien de ce qui est dans le monde ne peut s'élever au-dessus du monde sans le secours divin¹.

Il y a séparation, mais dans un sens seulement. L'homme ne peut être sauvé de l'état d'aliénation divine dans lequel il se trouve, ni de son asservissement aux démons que si Dieu intervient du dehors dans le cosmos et envoie du haut du ciel, le Logos, le Sauveur. Cette nécessité est fondée dans la situation cosmique, en sorte que la Révélation elle-même fait déjà partie du salut. Mais si la Révélation est nécessaire au salut, par quel moyen parvient-elle à l'homme ? Comment l'homme y a-t-il accès ? En d'autres termes, la Révélation est-elle directe ou indirecte ?

2.2.4.3 La question des intermédiaires

En principe, la Révélation est directe. Le gnostique n'a pas besoin d'un sauveur qui intervient dans le temps et l'espace. Il est « dépositaire de la vérité qu'il ne tient ni d'un maître, ni d'un initiateur, puisqu'il l'a reçue de Dieu lui-même »². Le salut s'obtient par Révélation directe. De façon générale, la gnose est un concept philosophico-religieux selon lequel le salut de l'âme passe par une connaissance directe de la divinité. Toutefois, dans le cours de l'histoire et à des moments choisis et solennels, des "Révélateurs" ont été envoyés d'en haut pour aider à la délivrance des âmes plongées dans les ténèbres³. La notion de *Logos* platonicien joue ici un rôle important. Le *Logos* se présente comme un médiateur⁴, un messager qui vient d'ailleurs. La connaissance qu'il apporte permet à l'âme de franchir les cercles du destin, c'est-à-dire de devenir réellement libre à l'égard du monde. L'action exercée par ceux qui sont les intermédiaires de la Révélation, c'est-à-dire les révéléteurs, les sauveurs, les illuminateurs ne doit donc pas être écartée. Car, si d'un côté, l'intervention et le secours de Puissances ou d'Entités divines est nécessaire⁵, de l'autre, la faiblesse et l'ignorance de l'âme livrée à la Matière exigent un "Révélateur". Dans le fragment de Tourfan M9, on peut lire : « Quand l'âme de l'homme ne voit pas le profit que procure la connaissance du Bien éternel, intemporel et sans mélange, alors un conducteur, un guide lui est nécessaire, qui lui indique la voie destinée à le mener à la délivrance du Mal et à l'accès à l'âme, c'est-à-dire au Bien éternel, sans mélange et impérissable ». Mais si le rôle des

¹ Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., pp. 245-246.

² Julien Ries, *L'Église gnostique de Mani*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 14.

³ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 87.

⁴ Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 40.

⁵ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 82.

intermédiaires est fondé, n'y a-t-il pas risque que le messager porte atteinte à la pureté de la Révélation¹ ?

En réalité, la pureté de la Révélation ne se trouve atteinte en aucune façon, car l'intermédiaire ne fait qu'un avec le *Logos*. La Révélation gnostique demeure directe malgré le rôle des intermédiaires. L'intermédiaire est omniscient, éveilleur de conscience, "crieur de vérité". Si le salut dépend d'un Sauveur qui intervient dans le temps, le gnostique n'attache toutefois pas d'importance à l'aspect historique de cette intervention. Le Sauveur est avant tout une personification du *noûs* transcendant. Ainsi en est-il de Zoroastre, du Bouddha, de Jésus ; le dernier et le plus parfait d'entre eux tous est Mani². On dit de Jésus qu'il sort immédiatement de Dieu comme "esprit". Quoique le caractère chrétien de certains courants gnostiques ait été discuté, du fait que le Jésus présenté n'a plus guère de relation avec le Jésus chrétien, la référence au Christ sauveur reste commune à la quasi-totalité des courants gnostiques. Le salut est obtenu grâce à la connaissance salvatrice que Jésus est venu livrer aux humains sur la terre dans le but de réveiller en eux l'étincelle divine. Jésus a révélé que seuls les petits, les humbles de cœur pouvaient avoir accès à la connaissance. En Mathieu 11, 25-27 et dans Luc 10, 21-22, il déclare : « Je te bénis, Père, Seigneur du Ciel et de la terre d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout-petits ». Il confirme son rôle de Révélateur quand il dit : « Oui Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par le Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler ». Hans Leisegang évoque d'une manière admirable le rôle de Jésus sauveur :

Lorsque l'homme est parvenu au plus bas degré de la descente et que le temps est accompli, Dieu envoie le Sauveur pour lui montrer le chemin à remonter. Le sauveur récapitule dans son dessein personnel le cours de l'histoire du monde et de l'humanité : il descend [...] vers la terre [...] jusqu'à devenir chair lui-même d'un degré de spiritualisation à un autre, du baptême de l'Esprit-Saint à la transfiguration, à la mort de la chair, à la vie de l'Esprit, à l'ascension et à la session à la droite de Dieu³.

Pour Mani lui-même, si tous les fondateurs de religions étaient des messagers, Jésus était au-dessus de tous. Il considérait Jésus comme un être divin qui avait pris l'apparence

¹ L'importance, voire la nécessité des guides n'occulte pas la délicate question du vrai et du faux prophète. Ce qui pourrait remettre en cause la nécessité du mal gnostique.

² Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 51.

³ Hans Leisegang, *La gnose*, op. cit., p. 30.

d'un être charnel¹. La figure de Jésus paraît indispensable à Mani pour fonder historiquement sa mission et se présenter comme le Fondateur de la véritable Eglise de Jésus.

Mais c'est surtout Mani qui est considéré comme le plus parfait des "Révélateurs". Dans le *Kephalaion I* qui est une introduction à sa catéchèse, Mani se présente comme le sceau des messagers du salut, comme le Paraclet promis par Jésus. Le texte johannique relatif à l'action du Paraclet cité par Mani dans le *Kephalaion I* garde les trois thèmes de péché, de justice et de jugement, avec toutefois une modification. Le rédacteur manichéen y introduit une perspective dualiste gnostique : « Le Paraclet blâmera le monde au sujet du péché, mais avec vous, il parlera de la justice et du jugement »². Mani a conscience d'être le sceau des Messagers du salut. Evoquant les grandes étapes du déroulement historique de la libération de l'homme, il cite, toujours dans le *Kephalaion I*, quelques Envoyés : « Seth fils d'Adam, Enoch, Hénoch, Sem fils de Noé, le Bouddha et Zarathoustra »³. Après avoir situé sa mission dans la lignée des Envoyés, après avoir montré que son œuvre prolonge celle de Jésus, Mani livre à ses disciples les mystères révélés :

Le Paraclet vivant est descendu sur moi et m'a parlé. Il m'a révélé le mystère qui fut caché aux mondes et aux générations, le mystère de la profondeur et de la hauteur. Il m'a révélé le mystère de la lumière et des ténèbres, le mystère de la lutte, de la guerre. Il m'a aussi révélé comment s'est fait le mélange de la lumière et des ténèbres et comment ce monde fut créé. Ainsi, tout ce qui est arrivé et tout ce qui arrivera encore m'a été révélé par le Paraclet⁴.

Mani est l'annonciateur d'une Vérité totale et directe, le Révélateur de la Connaissance absolue. Comme le souligne Puech,

La Révélation de Mani est suprême parce qu'elle est la plus haute, la plus accomplie, parce qu'elle constitue la gnose parfaite. Mani, dernier des prophètes, est par là même le Paraclet. Comme tel, il est capable de faire connaître le commencement, le milieu et la fin ; le passé, le présent et l'avenir ; "ce qui a été", "ce qui est", "ce qui sera" ou pour utiliser les termes de la doctrine manichéenne dite des "Trois Temps", le "moment initial", le "moment médian", le "moment final"⁵.

¹ Cf. Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, op. cit., p. 19. C'est là une forme de docétisme. Nous y reviendrons plus loin.

² Cité par Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 399.

³ *Ibid.*, p. 212.

⁴ *Ibid.*, op. cit., p. 215.

⁵ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 20.

La gnose de Mani est non seulement science intégrale, explication totale, mais elle est immédiatement évidente. Mani ne parle pas par symboles et allégories comme ses prédécesseurs, mais directement et clairement. Il ne cache pas sa pensée dans des énigmes ; au contraire il est venu pour fournir compréhension, solution, sens et plénitude à ce qui n'était, jusque-là, que figuré et partiel. D'où « la supériorité de son message sur tous les précédents "Révélateurs", qu'il englobe au reste, mais complète, achève, dépasse » et d'où « la portée universelle de son enseignement appelé, à la différence des autres, à une diffusion illimitée ». La strophe 135 de l'Hymnaire chinois dit "de Londres " résume bien tous les pouvoirs attribués à Mani : « Nous t'invoquons, Mani qui embrasse tout, le Transcendant, le Chef, la Sagesse, le Soleil (ou le Jour) de l'illumination, qui de cette grande Lumière est venu en ce monde, a annoncé la Loi droite et sauvé les bons fils »¹. Somme toute, si le salut s'accomplit grâce à la gnose, cette dernière ne peut se passer de la Révélation de Mani, nécessaire plus que celle des autres "Révélateurs" au salut et à la délivrance. En tant que Révélation, l'idée gnostique du salut ne peut être dissociée de l'idée de grâce.

2.2.4.4 Révélation gnostique et grâce

2.2.4.4.1 Révélation et grâce

L'idée de grâce comme Révélation et libération semble avoir été une idée fondamentale dans le gnosticisme. Elle explique la cosmologie gnostique. Le monde étant fermé à l'homme, celui-ci ne peut être sauvé que s'il est libéré, réveillé par une intervention gratuite du Bien lui-même. L'idée gnostique de Révélation, d'illumination, d'éveil, ne peut s'opposer à l'idée de grâce, elle ne peut au contraire que l'impliquer. Selon la conception gnostique, on est toujours sauvé, délivré, par une intervention extraordinaire et non par son propre effort. À ce titre, il est difficile de ne pas voir le rapport de l'idée de grâce avec le dualisme gnostique. Celui-ci se déduit facilement de l'idée de grâce ou de Révélation gratuite. L'idée de grâce implique en effet une division profonde entre deux ordres de causes ; elle implique qu'il y a deux mondes tellement séparés l'un de l'autre qu'il est impossible au monde inférieur de s'élever au monde supérieur sans une grâce venant d'ailleurs, d'en haut². Une telle conception semble en cohérence avec l'idée de

¹ Cité par Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme, op. cit.*, p. 92.

² Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 13.

prédestination et de déterminisme qui caractérise la gnose. En effet, d'une part l'idée de grâce appelle celle de prédestination, parce que la grâce, si elle est vraiment gratuite, n'est pas conditionnée par les actes de l'homme et ne peut être rapportée qu'à quelque destin intemporel. D'autre part, si l'on est sauvé par grâce, si la grâce est nécessaire au salut, la liberté de l'homme se trouve restreinte, voire inexistante et donc illusoire. Bien sûr, la notion de liberté n'est pas absente de la vision gnostique, car comme nous l'avons dit, la connaissance rend libre, tandis que l'ignorance plonge l'homme dans l'esclavage. Mais, quand les gnostiques évoquent la liberté, l'interprétation en est tout autre. Ils ne nient pas la liberté, mais ils l'interprètent d'une certaine façon : la connaissance rend libre, mais cette liberté, les gnostiques l'assimilent à la grâce¹.

2.2.4.4.2 Grâce et liberté

Pour le gnostique, s'il y a une liberté, cette liberté est grâce. Nous sommes libres par une liberté qui se manifeste tout à coup, sans préparation, sans lien avec ce qui précède. La gnose repose comme plus tard le jansénisme, sur le refus de croire qu'on est toujours libre. Pour le janséniste en effet, la liberté elle-même vient de la grâce. « La grâce n'est rien d'autre chose que la liberté » dit Pascal. Il n'y a point de liberté sans une certaine grâce. Dans ses *Ecrits sur la grâce*, il indique que ceux à qui il plaît à Dieu de donner la grâce « se portent d'eux-mêmes par leur libre-arbitre à préférer infailliblement Dieu à la créature ». Si donc dans la nécessité gnostique, il y a comme une semence de liberté, cette liberté est d'une autre nature, comme si elle venait d'ailleurs. Selon le gnosticisme, plus on est éclairé par des interventions divines, plus on est libre, mais cette liberté est un état qui est donné ou n'est pas donné². Les manichéens ne conçoivent pas la liberté comme une capacité, mais comme l'état de l'âme libérée de tout contact avec le monde et, par là, de toute contrainte extérieure. Revenue à elle-même, elle ne peut que suivre la voie de la Lumière. Ainsi, le problème du salut n'est pas tant affaire de choix et de volonté que de faiblesse ou de force. Aussi Bayle reproche-t-il aux manichéens de rendre la liberté impossible, car pour les manichéens, que l'on fasse le bien ou le mal, on est toujours déterminé par quelque force extérieure³. La conception gnostique de la grâce ainsi exposée fait indubitablement penser à la conception paulinienne. Il nous semble donc important de mettre en présence ces deux conceptions, afin

¹ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 5.

² Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 252.

³ Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 97.

d'en établir les parallèles, mais surtout de faire ressortir les différences. Cette démarche vise à montrer ce qui peut faire soupçonner saint Paul d'être gnostique, mais surtout les raisons pour lesquelles il ne serait pas exact de le désigner ainsi.

2.2.4.4.3 La grâce chez les gnostiques et chez saint Paul

La théologie paulinienne de la grâce, à bien des égards, se rapproche de la conception gnostique. Comment pourrait-il en être autrement puisque, comme nous l'avons dit, les écrits néotestamentaires, notamment pauliniens et johanniques, ont accompagné la gnose ? La connaissance gnostique est connaissance de Dieu ou des choses divines ; mais, Dieu étant inconnu, il s'agit d'une connaissance étrange et qui ressemble à la foi. Or, la foi chez saint Paul est aussi foi en la grâce¹. Il semble d'ailleurs qu'il n'y ait pas de différence essentielle entre "foi" et "connaissance". On peut dire que la connaissance de Dieu est foi parce qu'elle n'est pas forgée par la raison humaine et que la foi est connaissance, puisqu'elle est l'accueil d'une vérité absolue. Toutefois, on ne saurait faire de saint Paul un gnostique. Ries rapporte un fragment de la *Lettre à Edesse*, (64, 8 à 65, 20) où se révèle la différence entre Paul et Mani. Ce qui est fondamental dans la Révélation manichéenne, ce sont les mystères ; ils viennent du Père. Nous avons là une influence rédactionnelle de l'Épître aux Éphésiens (1, 4), mais la doctrine est celle de Mani. Comme dans l'Épître aux Éphésiens, précise Ries, il s'agit d'un choix fait par le Père, mais, pour Mani, ce choix a consisté dans un arrachement à la masse de ceux qui ne connaissent pas la vérité. Le thème de la vérité et des mystères cachés (64, 8-10) correspond à celui de l'Épître aux Éphésiens (1, 9) et de la première Épître aux Corinthiens (11, 23) ; par contre la séparation de la masse des ignorants est spécifique au manichéisme. Alors que Paul parle de la Révélation de Jésus-Christ qu'il a reçue du Père dans l'Épître aux Galates (1, 16), Mani a fixé son attention sur la libération du gnostique. Il en est ainsi parce que la pensée paulinienne a été retravaillée selon un schéma dualiste manichéen². Chez saint Paul, les prédestinés existent en quelque sorte par avance seulement dans la volonté et la prescience de Dieu. Il y a prédestination, mais cette prédestination pourrait se trouver seulement en Dieu. La conception paulinienne se rapproche de celle que défendra Augustin, pour qui la grâce meut le libre-arbitre, mais ne le violente pas. La grâce opère avec le libre-arbitre, en le prévenant d'abord, en

¹ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 241.

² Cf. Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 489.

l'accompagnant ensuite, si bien que ce qui a été commencé par la grâce seule est continué indivisiblement par la grâce et le libre-arbitre. L'acte bon est l'œuvre commune de l'une et de l'autre, tout entier de l'une et de l'autre. Car si Dieu éveille dans l'homme la volonté de croire, consentir à l'appel de Dieu ou n'y pas consentir appartient à la volonté de l'homme. Ceci pourrait sembler contredire la parole de l'apôtre « Qu'avez-vous que vous n'avez reçu ? ». Mais il n'en est rien. Au contraire cette parole se trouve confirmée. En effet, l'âme, pour posséder les dons qui lui sont signifiés en ces termes, doit nécessairement y consentir ; dès lors, la chose qui est reçue dans l'âme provient de Dieu, mais le fait de recevoir appartient à celui qui reçoit. C'est dire que, pour Paul, l'homme est dans une attente qui ne saurait être passive. Si Dieu dispense tous les biens, il revient à l'homme d'accueillir ces biens, cet accueil se présentant comme un choix constant. En l'homme, il y a l'"être-tourné-vers" (grâce) qui devient un "se-tourner-vers" (liberté). Car la créature raisonnable doit ratifier cette conversion (l'être-tourné-vers) par un acte de liberté. Saint Paul contrairement à ce qu'on lui a reproché, a insisté sur le rôle de la volonté humaine dans la foi. Loin d'exclure la volonté humaine, il croit à une intime compénétration de la grâce et de la liberté. « Ainsi, que personne ne mette Dieu en cause dans son œuvre, mais qu'il s'accuse lui-même de son péché »¹.

Mais ce n'est pas au sens pélagien qu'il faut comprendre cette compénétration de la grâce et de la liberté, c'est-à-dire au sens où l'homme, ayant reçu la liberté de Dieu, en soit émancipé, Dieu n'agissant plus et restant spectateur. La grâce ne nous communique pas un élan que nous pourrions continuer tout seul. Une fois la grâce offerte par Dieu, ce n'est pas l'acte vertueux seul qui lui donne accès en notre cœur. La grâce étant nécessaire à la vie éternelle, il n'appartenait pas à l'homme et à l'homme seul de se préparer à la recevoir. En d'autres termes, la grâce de Dieu n'est pas un capital de vie que nous pourrions développer par nos propres forces, car l'activité de celui qui donne n'annule pas l'activité de celui qui reçoit, mais la suscite au contraire. La grâce actuelle accompagne chacun de nos actes. Elle ne nous contraint pas ; elle ne nous fait pas agir en automates ; elle nous fait agir librement, de sorte que s'il nous arrive, dans l'état actuel de notre liberté, de défaillir, nous devons nous l'attribuer à nous-mêmes. Car si la grâce nous donne d'aimer librement le bien, il subsiste une partie de nous-mêmes prise dans l'amour du mal et du péché. C'est ce que souligne Paul Agaësse : « Sans la grâce, nous ne pouvons rien, et pourtant cette grâce ne fait pas de nous

¹ Régis Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin, avec une note sur les relations de saint Augustin et de Plotin*, Paris, Beauchesne, 1936, pp. 52-53.

des instruments inertes qui seraient dispensés de savoir, de chercher, de faire effort, de vouloir et d'aimer : elle donne d'agir librement »¹. Yves de Montcheuil pour sa part, affirme que la grâce et la liberté représentent dans l'action libre, à la fois l'action de Dieu et l'action de l'homme. Ces deux actions n'étant pas du même ordre, il est possible d'admettre que l'une fasse exister l'autre, car c'est la grâce qui donne d'être libre.

Dans le schéma d'une bonne action, je peux distinguer la grâce prévenante, puisque l'acquiescement à la grâce, la correspondance est de moi ; mais à condition de dire que cet acquiescement m'est, lui aussi, donné par la grâce ; autrement c'est moi qui détermine la grâce et je puis dire que je dois à moi aussi d'avoir bien agi².

Dans les œuvres salutaires qu'accomplit l'homme justifié, celui-ci a toujours besoin de la grâce. Le fait de demeurer dans la justice est toujours une œuvre de grâce. Non pas que la grâce supplante l'homme, mais elle l'accompagne. « En couronnant nos mérites, tu couronnes tes propres dons », dit l'une des préfaces eucharistiques de la liturgie catholique. Si au moment de la création, Dieu donne la créature spirituelle à elle-même, sans que celle-ci le sache ou le veuille, désormais, cette créature spirituelle doit collaborer à sa propre création. « Dieu qui nous a créés sans nous, ne nous sauve pas sans nous », dit saint Augustin. Contrairement donc aux gnostiques pour qui l'homme est aujourd'hui ce qu'il était hier et ce qu'il sera demain, pour Paul et plus tard pour Augustin, l'homme devient ce qu'il est par grâce et par liberté. En un mot, la prédestination a toujours un caractère positif. Elle vise la glorification et par voie de conséquence, la justification et l'élection. Il s'agit d'une prédestination de grâce, d'une prédestination au bien. Si cette grâce est infaillible, elle n'est pas nécessitante. Elle n'agit pas du dehors à la façon d'une contrainte. Pour Paul autant que pour Augustin, Dieu ne prédestine pas au mal. Le mal est toujours le fruit du péché de l'homme³. Ainsi, les gnostiques ont été plus loin que saint Paul. On comprend qu'ils aient été condamnés par l'Église qui n'a pas voulu abandonner ni le libre-arbitre, ni les œuvres. Dans la même perspective, Clément d'Alexandrie reproche aux gnostiques de prétendre atteindre la perfection sans effort. Le même reproche a été fait par Plotin qui critique leur présomption, eux qui se vantent d'être supérieurs même au ciel sans aucun effort. Mais les

¹ Paul Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, Liberté, Péché et Grâce*, Paris, Cahier Médiasèvres, 1980, p. 166.

² Cité par Paul Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin, op. cit.*, p. 159.

³ Sur la conception augustinienne de la grâce mise en rapport avec celle paulinienne, voir, Paul Agaësse *L'anthropologie chrétienne, op. cit.*, pp. 41-45 ; 77-80.

gnostiques ont été aussi plus loin que saint Jean¹. À l'instar de Paul, Jean n'est pas gnostique, quand bien même ses écrits ont dû influencer la gnose. Si des thèmes de son Évangile révèlent une certaine parenté avec les modes de pensée gnostique, tels que l'ignorance de l'origine du Verbe incarné (Jean 4, 14 ; 8, 14 ; 9, 29), l'affirmation de l'incarnation du Verbe fait de Jean un non-gnostique. Il affirme en effet dans son prologue que « le verbe s'est fait chair ». Cela signifie que le Verbe divin, Créateur, Sagesse, est devenu humain. En théologie chrétienne, l'"Incarnation" est le fait, pour Dieu, de s'être incarné en un homme, Jésus-Christ, en un temps et un lieu donnés. La tradition chrétienne issue du concile de Chalcédoine en particulier considère Jésus-Christ comme étant l'union parfaite et sans confusion de la nature divine de la Personne du Verbe et de la nature humaine issue de la Vierge Marie. Jésus est défini comme étant un vrai homme doué d'une volonté humaine, et le vrai Verbe de Dieu dont la volonté divine est commune avec celle de Dieu le Père.

Rien ne saurait, observe Robert M. Grant, être plus nettement non-gnostique ou même anti-gnostique, qu'une telle affirmation. En effet, nous le verrons plus loin, l'un des traits caractéristiques de la gnose consiste à affirmer que le Christ divin n'était pas humain. En dépit de son langage gnostique, Jean semble en fait plus proche du Judaïsme que du gnosticisme. Comme le dit le même auteur,

Parce que Jean n'était pas un gnostique authentique, il pouvait encore écrire de la Résurrection future et le Jugement dernier. Parce qu'il n'était pas un gnostique, Jean pouvait identifier le pain descendu du ciel à la chair et au sang de Jésus-Christ. Parce qu'il n'était pas gnostique, il pouvait associer l'eau matérielle à la notion de nouvelle naissance².

Si on peut trouver dans les écrits de Jean pour ainsi dire une préfiguration de la gnose, si comme le pensent au début du XX^{ème} siècle A. Loisy, R. Bultmann et d'autres exégètes, le quatrième Évangile aurait appliqué au christianisme le mythe iranien du Sauveur, il n'est pas pour autant gnostique. Paul et Jean ne sont pas gnostiques. C'est surtout lorsqu'il s'agit des rapports entre Dieu et le monde que la différence de pensée entre ces

¹ Les gnostiques ont été plus loin non seulement plus que Paul et Jean, mais ils l'ont été également plus que Luther. Si l'on pourrait assimiler Luther aux gnostiques du fait qu'il sépare le spirituel du temporel, au point qu'ils n'agissent plus l'un sur l'autre, s'il sépare la grâce de la nature, au point où il n'y a plus de communication entre elles ; si, pour lui, la grâce reste comme extérieure à la nature ; si enfin pour lui, la grâce est comme un manteau jeté sur la nature, Luther n'est pas pour autant gnostique, car il ne doute pas de la Création du monde par un Dieu de bonté, même si l'idée de cette dernière ne joue aucun rôle dans sa doctrine ; Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire*, op. cit., p. 46.

² Robert M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, op. cit., pp. 149-150.

deux auteurs et les gnostiques apparaît le plus clairement, notamment en ce qui concerne la question du contrôle exercé par Dieu sur le monde¹. Tandis que le discours néotestamentaire attend fermement, dans ce monde même, le triomphe de Dieu sur le mauvais, le gnostique considère le monde où nous vivons comme soumis de façon permanente aux mauvais anges auxquels il attribue la Création. Si la doctrine paulinienne se rapproche du gnosticisme, s'il est vrai que les mêmes notions apparaissent chez Paul et chez les gnostiques, si dans l'Épître aux Galates, l'insistance de Paul semble glisser de la considération du futur à l'œuvre déjà accomplie par le Christ, on ne peut soutenir que Paul a été gnostique². Marquer la différence entre Paul et Jean d'une part et les gnostiques, c'est en définitive relever la différence entre le christianisme et la gnose, entre la foi et la gnose.

2.2.4.5 Foi et gnose

Il nous semble important d'établir la différence entre foi et gnose, au regard notamment de la question des influences évoquées plus haut. Relevons tout d'abord que dans le christianisme de l'Église primitive et dans l'ancien gnosticisme, il n'y avait pas à proprement parler une distinction entre "foi" et "connaissance". Les deux notions sont à peu près équivalentes dans le christianisme primitif et dans l'ancien gnosticisme. Ce n'est que peu à peu que la différenciation intervient ; on parlera alors dans l'Église presque uniquement de foi et, chez certains gnostiques, principalement ou uniquement de connaissance³. La foi jouit d'une certaine indépendance par rapport à toute espèce de savoir et de science. Elle est une connaissance, mais une connaissance qui n'est soumise ni à l'évidence intellectuelle, ni à l'imagination créatrice, ni à l'expérience psychologique ; bref, elle n'est pas "scientifique". C'est une assurance de ce qu'on ne voit pas (Hébreux 11.1). Pour la gnose, la foi ainsi définie ne suffit pas, elle n'a pas une valeur propre. « Le gnostique ne croit pas, car la foi est inférieure à la connaissance »⁴. Aussi est-elle érigée en savoir et en "science". Il semble d'ailleurs que c'est souvent en opposition à la foi que la gnose s'est constituée. Le caractère le plus immédiatement perceptible de la gnose, c'est qu'elle se

¹ On peut noter une différence de degré, et non de nature entre l'enseignement de Paul et celui de Jean. Paul parle de Satan comme du « dieu de cet âge (2 Corinthiens 2, 6-8), tandis que Jean parle de Satan comme du dieu de ce monde (Jean 8, 23). Ainsi pour Paul, ce sont les princes de cet âge qui sont voués à la destruction (1 Corinthiens 2, 6), alors que pour Jean, c'est le monde lui-même qui passe (1 Jean 5, 19). On peut en ce sens dire que plus que Paul, Jean s'est rapproché des idées gnostiques ; Robert M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, op. cit., p. 151.

² Cf. Robert M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, op. cit., p. 138.

³ Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 194.

⁴ Robert Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, op. cit., p. 17.

présente d'abord comme une prétention à s'élever au-dessus de la foi. La foi suppose une grâce de Dieu et une obéissance réceptive chez l'homme. Elle diffère ainsi de la gnose qui, quand elle revendique des Révélation, c'est pour les modifier et parvenir à une connaissance transcendante où interviennent, au même titre que l'illumination divine, la philosophie, l'expérience ou la mythologie. La tentation gnostique typique est de faire prédominer la connaissance ou l'expérience sur la Révélation. Bref, la gnose est connaissance de Dieu, mais une connaissance qui, une fois qu'elle est donnée, est immédiate et absolue, transcendante par rapport à la foi¹. Il y a toujours un dépassement de l'acceptation pure et simple du donné divin.

En somme, la foi, disent les gnostiques, est incapable d'élever l'homme jusqu'à une vraie communion avec la divinité. Elle est un stade imparfait. La masse des chrétiens ordinaires, des psychiques, est incapable de dépasser ce stade. Mais ceux qui appartiennent à la "semence d'élection" montent plus haut : « ils sont introduits dans une "science", ou "gnose" inaccessible au commun, qui fait d'eux des "gnostiques", des "spirituels", des "parfaits", et leur procure le salut »². En d'autres termes, les gnostiques, les valentiniens en l'occurrence, font une distinction fondamentale entre la masse des "psychiques" ou chrétiens ordinaires, incapables de s'élever au-dessus de la foi, et le petit nombre des "pneumatiques", seuls capables de s'élever à la gnose parfaite et d'accéder au Plérôme divin. Une telle manière de diviser les fidèles et de réserver la perfection à une poignée de privilégiés est contraire à l'enseignement chrétien de l'universalité du salut, gratuit et offert à tous sans exception, car si personne ne peut connaître Dieu à moins que Dieu ne l'enseigne, si nous ne pouvons sans l'aide de Dieu connaître Dieu, cette connaissance est destinée à se manifester par lui à tous³. On ne peut donc ignorer la différence entre la connaissance gnostique et la connaissance chrétienne. Celle-ci suppose et admet la liberté, tandis que celle-là ne laisse aucune place à la liberté. Ce qui implique que le mal gnostique n'est pas imputable.

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, *op. cit.*, p. 165.

² Adelin Rousseau « La cohérence d'une œuvre », *op. cit.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 15.

2.3 Le mal gnostique : un mal non imputable

2.3.1 Il n'y a pas de liberté dans le mal

Le mal gnostique est un mal non imputable. C'est l'affirmation fondamentale à laquelle mène tout ce qui précède. Que le mal gnostique soit non imputable, plusieurs considérations l'attestent. Tout d'abord au sujet de la liberté : il n'y a pas de liberté dans le mal, car la gnose professe un déterminisme radical. Le déterminisme gnostique et la nécessité qu'il implique sont inconditionnels. Le fait que tout dans le monde soit déterminé et donc nécessaire indique qu'en réalité, il n'y a pas de faute. En conséquence, on ne peut parler de responsabilité. Voici ce que dit à ce propos un passage important d'un récit hermétique.

« S'il a été fixé absolument par le destin qu'un tel ou un tel sera sacrilège ou adultère, va-t-on châtier celui qui n'a commis l'acte que sous la contrainte de la fatalité ? Tout est l'œuvre de la fatalité, mon enfant, et sans elle, rien ne peut arriver de ce qui regarde les choses du corps, rien ni en bien ni en mal ».

Dans la même perspective, Plotin écrit : « Si j'ai raison, il faut conclure que nous ne sommes pas le principe de nos maux et que le mal ne vient pas de nous-mêmes, mais que les maux existent avant nous ; le mal possède l'homme et il le possède malgré lui »¹. Pour les gnostiques, l'homme n'est pas libre dans le mal ; comme tel, il n'est donc pas responsable. Le mal possède l'homme à tel point que, quand Platon parle de la responsabilité humaine, il ne s'agit que d'une responsabilité étrangement atténuée. D'une part celui qui choisit le mal ne le fait pas volontairement, il voit sous l'apparence d'un bien le mal qu'il fait ; d'autre part si Platon ne nie pas la liberté, s'il croit au libre-arbitre, il importe de savoir comment il se représente ce libre choix. Nous revenons ici à ce qu'il a écrit dans la *République*. Il indique que les âmes, avant d'entrer dans la vie, choisissent elles-mêmes leur destinée. Mais elles ne font ce choix qu'en rapport à leur connaissance ou ignorance, leurs expériences ou inexpériences passées. Le choix est le plus souvent prédéterminé par la vie antérieure de l'âme, découlant dans la plupart des cas des habitudes de vie de leur existence antérieure². Plus précisément, la question du choix de la vie est abordée dans le cadre de la métaphysique de la rétribution. Les âmes qui choisissent méritent le choix qu'elles font : celles qui ont choisi le bien l'ont fait en référence à leur vertu passée dans une vie

¹ Plotin, *Ennéades*. I, 8, 5.

² Platon, *République*, X, 620a.

antérieure, ceux qui ont choisi le bien subissent des épreuves ou punitions que leur ont imposées les dieux. Choisir le mal revient donc pour l'âme à persister en lui, à le répéter. Le Livre X de *La République* n'affirme pas autre chose que le caractère de destin qui s'attache au mauvais choix. Le choix actuel est projeté dans un choix qui a déjà eu lieu, autrefois, ailleurs. En définitive le bien remonte toujours au bien, de sorte qu'il n'y a pas de passage entre le bien et le mal. Le salut ne s'explique pas dans l'instant présent, mais il est toujours antérieur, dans une sorte de profondeur surnaturelle¹. La notion platonicienne du libre-arbitre semble donc confuse, car « la doctrine qui rapporte le mal à une substance, à un principe et qui semble lui donner une réalité palpable, est celle-là même qui l'excuse et l'atténue en affirmant qu'il n'est qu'ignorance »². On peut dire, conclut Pétrement, que la liberté selon Platon n'engage pas la responsabilité de l'homme³.

Il en va de même de la conception gnostique. La gnose manichéenne professe un déterminisme dont l'absolue radicalité nie toute liberté, et ceci en un double sens : par rapport au non-agnostique, mais aussi par rapport au gnostique. Que le non-agnostique, qui appartient dès l'origine au Royaume des Ténèbres soit damné pour toujours, car privé de toute liberté, il n'y a aucune peine pour les gnostiques à l'admettre, car il n'a pas en lui l'étincelle divine du gnostique. Quant au gnostique, bien qu'il ait en lui l'étincelle divine, il n'est pas pour autant libre, car le salut est acquis en raison de l'étincelle divine enfouie en son âme. La connaissance qui donne ce salut ne peut être comprise et acceptée que par des âmes destinées à la comprendre, c'est-à-dire ceux qui avaient déjà en eux, parfois en l'ignorant, une étincelle divine. En parlant de l'étincelle ou de germe divin, les gnostiques semblent dire qu'il y a chez certains hommes, avant la foi, quelque chose qui est déjà sauvé. Certains hommes sont appelés tandis que d'autres ne le sont pas. Telle est, nous l'avons vu, la conception des valentiniens. L'homme libéré a été prédestiné à l'être ; il s'ensuit que « pour être libre, il faut non seulement une certaine grâce, mais aussi une certaine prédestination, que les gnostiques appellent parfois une "certaine nature" »⁴. Ceci implique que le gnostique n'est pas libre ; du moins il est libre, mais d'une liberté qui est grâce, une liberté acquise et non méritée. Il est incapable de dominer la part inférieure de sa nature dont il ne peut pas se libérer tout seul. Certes la liberté pour lui est le salut même, mais un salut qui ne peut qu'être reçu et non pas mérité par lui-même. Or si le gnostique est libre d'une

¹ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme, op. cit.*, p. 93.

² Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme, op. cit.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ Simone Pétrement, *Le Dieu séparé, op. cit.*, p. 260.

liberté acquise et non méritée, c'est qu'en définitive, il n'est pas libre. Si la question de la liberté, « la plus brûlante de toutes les questions religieuses », comme dit Carl Schmitt, est au fond du gnosticisme, elle s'oppose à la conception traditionnelle où le libre-arbitre appartient naturellement à l'homme, comme le disait Epictète : « Il n'y a pas de voleur du libre arbitre ». Selon la conception traditionnelle, l'homme n'a pas besoin de sauveur, il peut se sauver lui-même. Ceci est contraire à la vision gnostique qui affirme que l'homme est libre, mais en décrivant cette liberté de telle sorte qu'elle paraît la nier. Pour les gnostiques en définitive, il ne suffit pas de se sentir libre pour l'être ou de se vouloir libre pour l'être. Le gnosticisme se fonde sur l'idée que l'homme est soumis à des puissances qui le tiennent prisonnier dans son âme même. C'est ce que lui ont reproché les Pères comme Clément d'Alexandrie, Origène, Augustin et les autres hérésiologues. Si, pour le gnostique, l'homme n'est pas libre naturellement, s'il ne peut se diriger vers le bien, ni moins encore le connaître spontanément, à moins d'être éclairé par une Révélation surnaturelle, si en d'autres mots, le gnostique montre que le salut vient d'en haut, que la libération est grâce, c'est qu'il ne fait place ni à la liberté, ni à la responsabilité qu'elle implique. La volonté humaine pour le gnostique, résume Pétrement, semble doublement impuissante : « Non seulement elle n'est pas naturellement libre – la liberté ne peut être que libération –, mais elle semble n'avoir pas toujours l'aptitude à être libérée ». Si la volonté humaine est impuissante, elle ne peut être imputable. Cette imputabilité se trouve renforcée par le caractère extérieur du mal.

2.3.2 Caractère extérieur du mal

Pour le gnostique, le mal vient du dehors. Il est extérieur à l'homme. En réponse à Augustin qui trouvait en la cupidité la racine de tous les maux, le gnostique Fortunat soutient que le mal est répandu dans l'univers¹. « Il est une réalité quasi physique qui investit l'homme du dehors »². Le mal est "dehors", il est "corps", il est "substance", il est "monde" et l'âme est tombée dedans. Le mal étant dans le monde, le mal étant le monde, c'est du dehors, de l'extérieur qu'il atteint l'homme qui ne peut alors que le subir puisqu'il ne vient pas de lui. Il s'agit d'une extériorité qui « fournit le schème d'une substance qui infecte par contagion ». L'affirmation de l'extériorité du mal implique que le mal ne procède pas de la liberté humaine vers le monde, mais des puissances du monde vers l'homme. Avec le caractère extérieur du mal, la question de la liberté et de la responsabilité ne se posent pas.

¹ Augustin, *Contra Fortunatum*, 21.

² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 268.

La responsabilité du mal ne peut incomber à l'homme, puisque le mal lui est extérieur. Le gnostique n'a pas à lutter contre un péché qui serait en lui, dont il serait responsable, mais d'un mal extérieur qu'on ne saurait lui imputer. C'est pourquoi il peut être souillé du dehors à la manière de l'or tombé dans la boue, il n'en serait pas pécheur pour autant. Il a certes, en tombant dans cette boue qu'est le monde, perdu la conscience de sa vraie nature, mais cette nature demeure et il lui suffira d'en retrouver la conscience, grâce à l'illumination que procure la gnose. À ce mal extérieur à l'homme, correspond un salut tout autant extérieur. Le salut vient à l'homme d'ailleurs, de là-bas, sans attache dans la responsabilité, ni dans la personnalité de l'homme. L'homme ne peut être délivré du mal que grâce à une force extérieure, à une connaissance révélée. Ce caractère extérieur et du mal et du salut confirme qu'en réalité, la gnose ne fait de place ni à la liberté, ni à la responsabilité. Quand bien même Bayle affirme que dans la gnose, la liberté n'est pas nécessairement niée, il entend la "liberté" au sens de "libération", c'est-à-dire comme un passage à une connaissance plus haute, tandis que l'emprisonnement dans l'ignorance est la cause du mal¹.

2.3.3 Le mal est ignorance

L'ignorance est un trait fondamental du mal gnostique. Platon identifiait déjà le mal à l'ignorance, de sorte que le mal disparaîtrait avec la connaissance vraie. Dans *le Gorgias*, le méchant est défini comme un ignorant incapable de concevoir le bien. Dans *le Timée*, on peut lire : « Nul n'est vicieux volontairement »². Tout homme est en effet ennemi du vice et le vice lui vient malgré lui. Pour Platon, il n'y a pas de volonté mauvaise, l'homme ne peut vouloir que le bien ; celui qui fait le mal est aveuglé ou contraint par quelque chose de plus fort que lui. Le mal conscient et volontaire n'existe pas, car la matière ne sait pas ce qu'elle fait. Celui qui fait le mal n'est pas libre, n'agit pas volontairement, quoiqu'il pense le faire. Il se trompe et celui qui se trompe ne fait pas réellement ce qu'il veut. Saint Jean écrit : « Quiconque pèche est un esclave » (Jean 8, 34). Quand Platon dit que la faute est involontaire, il entend qu'on ne sait pas qu'elle est une faute, qu'on la fait en croyant faire le bien. Pour lui, le mal ou la souffrance ne sont que le résultat de notre ignorance ou de notre erreur de jugement. Comme lui, des auteurs hermétiques professent que « le bien est volontaire et le mal involontaire » et que « les dieux choisissent ce qui est bon, les hommes

¹ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 5.

² Platon, *Timée*, 86, d-e.

ce qui est mauvais, le croyant bon »¹. Il n'insinue nullement qu'on ne soit pas actif en faisant le mal : il s'agit bien d'une activité qui vient des désirs et non de la raison. Dire que la faute est involontaire, c'est signifier simplement qu'un homme éclairé n'agirait pas ainsi. Voulant faire le bien, il fait le mal sans le savoir, sans avoir conscience qu'il fait le mal, de sorte qu'il ne fait pas ce qu'il veut². Saint Paul dira plus tard qu'il ne fait pas le bien qu'il veut, mais le mal qu'il hait. Ainsi, la gnose s'inspire une fois de plus de Platon. Philon identifie également le mal à l'ignorance. Pour Platon aussi bien que pour Philon, le mal vient du pouvoir des passions sur la raison. La raison délivrée accomplirait nécessairement le bien. L'ignorance vient donc du fait que les passions emprisonnent la raison et la font travailler pour elle. Voici comment il faut comprendre l'affirmation gnostique du mal comme ignorance : le monde est mauvais parce qu'il est ignorant, le mal vient simplement de l'ignorance du bien. En ce sens, on comprend qu'il puisse être vrai qu'à la fois, le monde n'est pas mauvais, mais seulement ignorant du bien et parce qu'il est ignorant du bien, il est mauvais.³ On retrouve dans l'enseignement du Christ, l'idée platonicienne et gnostique du mal comme ignorance. Sur la croix, Jésus prie Dieu son Père pour ses bourreaux : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc 23, 34) ou bien « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes animés ». (Luc 9, 55) ou encore « Ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles » (Mathieu 15, 14). L'ignorant ne peut renoncer au mal, puisqu'il pense faire le bien. Il est entièrement plongé dans les ténèbres et il lui est difficile de s'en sortir, sinon par un éveil divin. Une barrière le sépare de la vérité dont il ne peut s'approcher lui-même. Tout ceci traduit le caractère tragique du mal gnostique.

Disons pour conclure que la gnose ne comporte aucune éthique parce que le mal dans le monde relève de la fatalité et non de la liberté des personnes. Pour les gnostiques, le corps charnel est asservi dans ses actes et ses passions à la souveraineté des planètes ; ils estiment que l'homme est pourvu d'une grâce qui seule, est capable de le délivrer de ses actes. Aussi n'ont-ils pas de notions de moralité individuelle très strictes. Toute responsabilité est diluée et la faute se réduit à l'ignorance et à l'erreur de jugement. Le mal que je commets ne relève pas d'une faiblesse de ma volonté, mais d'une défaillance de ma connaissance. Or, identifier le mal à l'ignorance pourrait signifier que si les ignorants se sont engagés dans la voie des Ténèbres, c'est parce qu'ils n'en connaissent pas d'autre, de sorte que si on leur montre le bon chemin, ils délaisseraient aussitôt le mauvais pour emprunter le bon. Voilà l'argument

¹ Cité par Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme, op. cit.*, p. 253.

² Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme, op. cit.*, p. 226.

³ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme, op. cit.*, pp. 179-180.

qui permet à Augustin de s'insurger contre la conception gnostique du mal comme ignorance. Pour lui, l'ignorance ne saurait être un mal. Elle n'est pas cause nécessaire de péché. L'homme reçoit par la grâce les moyens de vaincre l'ignorance. Augustin lie plutôt l'ignorance à la négligence. Il distingue une ignorance par nature et une ignorance voulue. « Ce n'est pas ce que l'âme ignore par nature qui lui est imputé, mais de n'avoir pas cherché à connaître »¹. Le fait pour l'enfant de ne pouvoir ni savoir ni pouvoir parler relève d'une ignorance de nature. Une telle ignorance ne saurait être coupable, car l'enfant n'a pas négligé d'acquérir l'art du langage ni ne l'a perdu par sa faute. Par contre celui qui, par perversité, négligerait d'apprendre à parler ou retomberait en son ignorance, serait tenu pour coupable, si du moins les fautes de l'éloquence étaient considérées pour criminelles. L'ignorance n'est donc pas le mal ; le mal c'est la négligence volontaire de s'instruire du devoir ou la rechute consentie à l'ignorance, dès lors qu'on a été en possession de la vraie connaissance².

3 Paradoxe de la nécessité gnostique

3.1 Paradoxe du docétisme

Dans la gnose, il y a de la contradiction, il y a du paradoxe. Tel est le point de vue de Pétrement pour qui « tout le gnosticisme est paradoxe ». Et c'est ce qu'on ne doit pas oublier, précise-t-elle, pour le comprendre.³ La gnose est traversée par des paradoxes, comme par exemple le fait pour le gnostique d'être dans le monde sans être du monde. Mais le tout premier paradoxe sur lequel nous voulons insister est relatif à la conception gnostique du corps. Nous avons exposé plus haut la conception pessimiste du corps chez les gnostiques. Le docétisme repose sur cette conception. Il peut revêtir plusieurs sens. Il peut être l'affirmation que les souffrances et la mort du Christ n'ont été qu'apparentes. Le second sens implique le précédent, mais va plus loin, à savoir l'affirmation que le Christ n'était homme qu'en apparence et qu'il n'a pris la forme humaine que pour tromper les puissances du monde afin de les vaincre. Il fallait en effet que le Christ se cachât sous une forme qui n'était pas la sienne pour réussir à tromper les bourreaux. Le troisième sens du docétisme est une conséquence du deuxième. Cette forme de docétisme distingue deux natures distinctes,

¹ Augustin, *De libero arbitrio*. 1, III, c. xxII, 64, t. I, 1032 b.

² Augustin, *De libero arbitrio*, 1. III, c. xxII, 64, t. I, 1032 d.

³ Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 277.

Jésus et le Christ, comme étant l'une la part humaine, l'autre la part divine. Dans le Christ, les deux natures sont distinctes au point d'être deux personnes. Jésus était un homme comme les autres, à la différence qu'il était plus sage et plus juste que les autres. Cette forme de docétisme est attribuée à Cérinthe par Irénée. D'après Cérinthe, le Christ, être divin, est descendu en Jésus. Lors du baptême de celui-ci, c'est le Christ qui a parlé par Jésus ; c'est lui qui a enseigné au monde le Dieu inconnu. Mais au moment de la mort, le Christ avait quitté Jésus pour remonter au Père, puisqu'il ne pouvait ni souffrir ni mourir. Seul donc, Jésus a souffert et est mort¹. Voilà qui introduit la quatrième forme de docétisme que distingue Pétrement, celle qui consiste à penser que la chair, la matière, aurait été indigne du Christ. Etant Dieu, il ne pouvait avoir eu réellement un corps matériel.

Le docétisme est en définitive une doctrine qui nie l'humanité du Christ. Il exprime la volonté de nier l'apparent. La thèse spécifique des docètes est que le Christ, au cours de sa vie terrestre, n'avait pas un véritable corps, mais seulement un corps apparent, comme celui d'un fantôme. Telle est par exemple la position de Marcion qui nie l'existence d'une chair du Christ ou tout au moins la récuse comme véritablement existante, en la posant comme illusoire ou fantomatique. De même qu'il n'y a pas une insertion véritable et profonde de Jésus dans le temps, de même, on ne saurait concevoir la venue du Fils de Dieu dans la chair, à un moment particulier de l'histoire, qui deviendrait la plénitude du temps, transformant du coup l'histoire en théophanie. Par conséquent, rien n'est plus inconcevable pour le gnostique que l'affirmation de la Résurrection de la chair. Pour le gnostique, le Christ ne s'est pas réellement incarné, sa substance était purement spirituelle, "pneumatique". Il apparaît à un moment donné de l'histoire, mais sans revêtir une chair réelle. Aussi ses souffrances et sa Passion n'ont été qu'apparentes². Bref les docètes sont les hérétiques qui, pour affirmer la divinité de Jésus-Christ, croyaient devoir nier son humanité³. En d'autres termes, la volonté d'accentuer la divinité de Jésus-Christ est la racine du docétisme. Pour les docètes, le Christ avait revêtu l'apparence humaine comme ces dieux de la mythologie grecque qui prenaient l'apparence humaine pour visiter la terre. Le docétisme plus nuancé de Valentin n'a pas une signification différente. Quoique la forme soit différente, il y est question d'une apparence corporelle de Jésus. Valentin en effet ne nie pas toute existence charnelle au Christ, mais attribue à sa corporéité une suprême dignité. Son

¹ Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 212.

² Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, op. cit., p. 265.

³ On ne peut affirmer que tous les gnostiques étaient docètes ; Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 220.

type de chair serait autre que celui du mode humain, c'est-à-dire doté d'une qualité et d'une spécificité propres. Cette chair n'aura d'autre but que d'échapper à la chair ordinaire, à "la mort de tout le monde", ou pour reprendre le mot de Péguy, « la mort commune, la mort de tout homme (...), celle dont votre père est mort mon enfant, celle que votre mère subira un jour, une fois ; et votre femme, et vos enfants, et les enfants de vos enfants ; vous-même au centre »¹. Il s'agit là d'un docétisme plus nuancé qui ne récuse pas en bloc le corps comme mauvais, mais qui différencie entre deux formes de corporéité dont l'une est valorisée et l'autre rejetée. Autrement dit, ce docétisme est plus subtil en ce sens qu'il ne nie pas que le Christ se soit incarné, mais distingue le corps du Christ (spirituel, céleste ou pneumatique) de notre corps fini (hylétique et psychique). En définitive, pour ce courant gnostique, le Christ ne s'était incarné qu'en apparence. Le Christ est apparu sous la forme du corps de l'homme de façon à s'adapter aux conditions d'apparition propres à l'humanité. C'est ce dont témoigne l'extrait du Codex de Nag Hammadi ci-après :

Jésus n'est pas apparu tel qu'il était vraiment, mais il est apparu tel que les gens étaient à même de le voir. Il est apparu à toutes les créatures : aux grands il est apparu grand, aux petits, il est apparu petit. Aux anges, il est apparu comme un ange, et aux hommes comme un homme. Aussi son Verbe l'a caché aux yeux de tous. En effet, certains le virent, mais crurent se voir eux-mêmes. Mais lorsqu'il apparut à ses disciples sur le Mont des Oliviers, il n'était pas petit, il est devenu grand. Mais il grandit les disciples de façon à ce qu'ils puissent voir combien il est grand.²

En quoi le docétisme gnostique est-il traversé par un paradoxe? Pour répondre à cette question, l'étymologie du vocable "docétisme" peut nous être d'une grande utilité. Docétisme vient du verbe grec *dokein* qui signifie "sembler, paraître", également employé à la forme impersonnelle *dokei* : il semble, il paraît que. *Dokein* est le verbe dont *doxa* est le substantif et de ce point de vue, il est porteur d'une double signification qui frappe par son ambivalence. Contrairement à la science (*épistémè*) qui se définit comme une connaissance stable et certaine, *doxa* que l'on traduit le plus souvent par *opinion* est bien une connaissance, mais une connaissance instable et portant sur les apparences. Voilà qui explique l'ambivalence caractéristique du docétisme, qui consiste à nier l'humanité du Christ tout en ne la niant pas³. C'est en cela que le docétisme constitue un paradoxe. Jésus

¹ Cité par Emmanuel Falque, « Une analytique de l'incarnation : le De carne Christi de Tertullien », in Natalie Depraz et Jean-François Marquet (dir.), *La gnose, une question philosophique, op. cit.*, pp. 60-61.

² *Ibid.*, pp. 92-93.

³ Cf. Natalie Depraz, « Phénoménologie et docétisme : l'apparaître charnel », in Natalie Depraz et Jean-François Marquet (dir.), *La gnose, une question philosophique, op. cit.*, p. 89.

n'a pas souffert, il n'est pas homme, il n'est pas mort. Mais il faut l'entendre ainsi : tout en souffrant, il n'a pas souffert ; tout homme qu'il était, il était Dieu ; tout en mourant, il n'est pas mort. Le valentinien Théodote admet à la fois la mort de Jésus et qu'en lui quelque chose n'a pas été touché par la mort. Il dit :

Il est mort lorsque le Pneuma qui était descendu sur lui au Jourdain s'est retiré de lui. Non que ce Pneuma soit devenu un être à part, mais il s'est concentré en lui-même pour que la mort aussi pût opérer. Comment le corps serait-il mort tant que la Vie était en lui ? Il faudrait admettre que la mort a triomphé du Sauveur lui-même, ce qui est absurde. C'est la mort qui, par la ruse, a été vaincue. Le corps étant mort, la mort l'ayant maîtrisé, le Sauveur, retournant le trait de la puissance qui l'avait attaqué, a détruit la mort et a ressuscité le corps mortel dépouillé de ses passions.¹

Il y a de la contradiction dans le docétisme. Le docétisme est enseigné comme paradoxe et mystère. Dans les *Actes de Jean*, le Christ dit : « Tu crois que j'ai souffert, mais je n'ai pas souffert ; et tu ne crois pas que j'ai souffert, mais j'ai souffert cependant »². Un psaume manichéen rapporte : « Je fus saisi et je ne fus pas saisi ; je fus jugé et je ne fus pas jugé ; je fus crucifié et je ne fus pas crucifié ; je fus percé et je ne fus pas percé ; j'ai souffert et je n'ai pas souffert »³. Le paradoxe du docétisme est finalement le paradoxe du dualisme matière-esprit. La gnose oppose, nous l'avons vu, la matière à l'esprit. L'opposition est si radicale, la séparation est si tranchée que la matière ne peut en aucune façon être sauvée ni l'esprit être damné.

3.2 Paradoxe de la nécessité gnostique

Pour la gnose, le mal est nécessaire. Le destin des hommes est inflexiblement déterminé.⁴ Le mal est ontologiquement inhérent à la création, il n'est pas la conséquence d'une transgression humaine d'ordre éthique. Le péché est moins malfeasance que le malheur d'exister. Cette nécessité pour ainsi dire "négative" ne concerne qu'une partie des hommes, les non-gnostiques qui sont à jamais damnés, car la certitude de leur perte définitive est irréversible. Une autre sorte de nécessité, une nécessité pour ainsi dire positive, se rapporte exclusivement aux gnostiques dont la certitude du salut est irrévocable. Le salut acquis grâce à la Révélation ne semble concerner que les seuls gnostiques, c'est-à-dire ceux

¹ Cité par Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 221.

² *Ibid.*, p. 221.

³ Cité par Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 221.

⁴ Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 133.

qui ont déjà en eux l'étincelle divine. La certitude de salut n'est offerte qu'à ceux qui ont en eux le germe divin, c'est-à-dire les spirituels. Il leur suffira de réveiller l'étincelle divine imprimée dans l'âme. Tel est le but du gnosticisme, celui de ramener les âmes égarées des gnostiques du monde matériel vers le monde spirituel, en leur enseignant à ne pas mélanger les deux mondes. La gnose est une voie pour atteindre le royaume céleste à travers une quête spirituelle dans laquelle le gnostique doit faire la lumière sur ses origines et sa destinée. Mais au-delà de cette distinction rigide de deux classes d'hommes, la gnose sera comme forcée d'admettre une troisième classe, celle des psychiques, c'est-à-dire les hommes de l'espèce intermédiaire qui, quoi qu'ils fassent, ne sont pas sauvés par nature comme les "pneumatiques", mais ne sont pas non plus fatalement damnés comme les "hyliques". Une possibilité de salut leur est offerte, soit par l'éducation, soit par les efforts et les bonnes œuvres¹. C'est cela la conception des valentiniens qui atténuent ainsi la distinction de deux classes d'hommes en introduisant une troisième classe : les "psychiques" qui n'étant ni bons ni mauvais, sont doués du libre-arbitre et peuvent se sauver ou se perdre par leurs propres œuvres. Valentin distingue en effet, nous l'avons dit, trois classes d'hommes : les "*pneumatikoi*" ou spirituels, les "*psychikoi*" ou psychiques et les "*sarkikoi*", les charnels ou matériels. Les premiers, possédant les particules de lumière, n'ont besoin que d'être réveillés pour hériter leur destinée. Les seconds sont ceux qui doivent travailler pour leur salut. Ils sont assimilés par les gnostiques aux chrétiens non gnostiques. Les psychiques peuvent obtenir le salut par des œuvres morales dont les spirituels sont dispensés, puisqu'ils possèdent déjà des particules de la lumière divine. Les charnels eux, n'ayant aucune chance d'obtenir le salut, sont destinés à la damnation. Bref, avec la distinction d'une classe intermédiaire, se profile une possibilité de salut. Entre deux certitudes rigides, celle de la damnation des matériels et celle du salut des pneumatiques, émerge la possibilité du salut des psychiques. Pour ces derniers, apparaît une possibilité de choix et donc de liberté. Pour cette classe intermédiaire, dans la mesure où la connaissance détruit l'ignorance et donne la vie, le salut implique un choix qui engage l'usage de la liberté. « L'entrée dans la gnose donne la vie, pendant que le refus de la gnose condamne l'âme à une ignorance mortelle »². Pour le psychique donc, la Révélation, qui ne fait jamais défaut au gnostique, lui offre l'occasion d'être sauvé s'il y adhère, ou s'il s'y refuse, de se perdre. Les deux voies du Bien et du Mal, de la Vérité et de l'Erreur, de la Lumière et des Ténèbres, lui sont ouvertes. Il n'est donc prédestiné au mal que dans la mesure où il décide de demeurer dans les ténèbres

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 15.

² Julien Ries, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, op. cit., p. 206.

et dans l'ignorance. Le droit au salut que lui assure la connaissance gnostique n'est que momentanément suspendu par la faute actuelle ; il sera définitivement perdu par le rejet obstiné, l'ignorance tenace de la Révélation¹. De ce point de vue, si la connaissance gnostique permet à l'âme de franchir les cercles du destin, c'est-à-dire de devenir libre à l'égard du monde, la gnose n'est pas pour autant amour du destin, mais révolte contre le destin, croyance en quelque chose qui en libère, croyance que le destin n'est pas la puissance suprême, mais qu'il y a une autre puissance qui la surpasse. La prédestination est un destin qui délivre, un destin en lutte contre le destin. Puisqu'il y a une destinée, il faut que la liberté soit comme une autre destinée². S'il y a deux mondes et qu'on est dans l'un ou dans l'autre, l'un de ces mondes est celui de la liberté. Comme l'écrit Pétrement, « dans la lutte contre le destin que mènent les gnostiques, il semble qu'il y ait d'une part cette idée que l'homme doit être libre, que sa vie ne doit pas être déterminée par avance, d'autre part, l'idée que le destin n'est pas juge, que la réussite ne justifie pas et que l'échec ne condamne pas³. Il y a pour ainsi dire, une dimension métaphysique du dualisme. Le dualisme n'est métaphysique que dans la mesure où il concerne le problème de la liberté. En réalité, poursuit Pétrement, « le dualisme ne constitue pas, comme l'a cru Bayle, à nier la liberté, mais à en faire ressortir l'irrationnel et l'inconnu, à montrer que la liberté est un pouvoir attaché à notre nature et valable pour le bien comme pour le mal ». ⁴ Ceci est d'autant vrai qu'il n'existe pas de dualisme absolu, mais seulement des degrés de dualisme. On ne peut affirmer que telle doctrine soit dualiste, mais que telle doctrine est plus dualiste que telle autre ou qu'elle l'est moins. On peut dire que Platon est plus dualiste qu'Aristote, Descartes plus que Spinoza ou Leibniz ou Kant⁵. Cela est vrai aussi bien du dualisme religieux que philosophique. Le dualisme n'est jamais qu'une direction dans laquelle on ne s'engage que jusqu'à un certain point.

En un mot, avec la distinction de la classe intermédiaire des psychiques, un paradoxe semble s'introduire dans la gnose, paradoxe d'une certaine liberté au sein de la nécessité. Ce paradoxe est si caractéristique de la gnose que la notion de liberté ne concerne plus exclusivement les psychiques. Certains passages de l'*Évangile de vérité* évoquent la liberté des spirituels qui ne sont donc pas sauvés nécessairement. Il en est de même des hyliques

¹ Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme*, op. cit., p. 63.

² Cf. Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme*, op. cit., p. 525.

³ *Ibid.*, p. 182.

⁴ *Ibid.*, p. 313.

⁵ Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie*, op. cit., pp. 26 et 32. (Cette observation sur le dualisme s'applique également au monisme).

qui ne sont pas damnés nécessairement. Les spirituels peuvent retomber dans la mauvaise vie qu'ils avaient rejetée et les hyliques semblent pouvoir se convertir. De pareils passages ne sont pas propres aux écrits de Valentin, ils se trouvent aussi dans *l'Évangile de Philippe*. On y lit par exemple que celui qui a trouvé la vie est en danger de mourir, parlant de son âme, et même qu'il est le seul à courir ce risque, car celui qui est dans l'ignorance, c'est-à-dire qui n'a jamais vécu, ne saurait mourir (52, 15-18). On lit dans le même Évangile apocryphe que le Christ ne sauve pas seulement les bons, mais aussi les méchants ; pas seulement les siens, mais aussi ceux qui lui étaient étrangers (53, 3-14). Tout ceci semble s'opposer à la prédestination substantielle de la gnose. Les "natures" dont parlait Valentin ne signifieraient pas que les hommes sont déterminés dès l'origine au salut ou la damnation. Avant la venue du Sauveur, les spirituels sont des pécheurs comme les autres hommes. Ce qui les distingue, c'est la façon prompte et entière dont ils répondent à l'appel du Christ, mais aussi le fait qu'ils en comprennent le sens. Les psychiques sont psychiques du fait qu'ils comprennent imparfaitement la signification de la venue du Sauveur¹. Pétrement remarque que l'Épître *Apocryphe de saint Jacques* qui pourrait bien être valentinienne contient des passages qui affirment la liberté et la responsabilité. D'après ce texte, Dieu aimera les hommes qui auront supporté la persécution « conformément à leur libre choix » (5, 1-6). Le Christ dit à Pierre et à Jacques : « Malheur à vous qui avez besoin de la grâce ! Bienheureux ceux qui se sont exprimés en toute liberté et seront acquis à la grâce » (11, 11-17). Le Christ leur dit encore qu'on ne tue pas l'âme, mais que c'est elle-même qui se tue (12, 8). En outre dans *l'Évangile de Marie*, quand Pierre demande au Sauveur « quel est le péché du monde ? », le Sauveur répond : « Il n'y a pas de péché (du monde), mais c'est vous qui faites le péché quand vous faites des actes qui sont de la nature de l'adultère ». (7, 13-16). Certes, note Pétrement, si ces textes vont à l'encontre de beaucoup d'autres textes où l'idée de grâce est fondamentale et où le monde apparaît comme enchaînement et emprisonnement de l'âme, il convient de noter qu'ils opposent une contradiction au déterminisme gnostique². Il semble que le paradoxe se retrouve dans les écrits de Mani lui-même. À la question « N'est-il pas envisageable que, telle ou telle âme, même éclairée par le *noûs*, ne veuille pas être sauvée, se détourne du salut et, de fait, le refuse délibérément ? », Mani semble avoir esquissé une réponse positive. En témoignent deux passages de ses œuvres. Dans l'extrait du livre II du *Trésor* cité par saint Augustin, il est question de « ceux qui, par leur négligence, ne se laissèrent d'aucune façon purifier de la souillure des esprits

¹ Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé*, op. cit., p. 281.

² Cf. *Ibid.*, p. 284.

(mauvais), obéirent très peu aux commandements divins, ne voulurent pas observer pleinement la loi à eux donnée par leur Libérateur, ni ne se sont gouvernés eux-mêmes comme il convenait ». Au sujet de ces âmes, Mani déclarait :

« Par amour du monde, elles se sont laissé aller à errer loin de leur nature primitive, lumineuse ; elles se sont dressées en ennemis de la sainte Lumière, se sont ouvertement armées pour la destruction des saints éléments et ont obéi à l'esprit du Feu. En conséquence, continue Mani, et parce qu'elles ont commis des œuvres iniques jusqu'à devenir étrangères à la vie et à la liberté de la sainte Lumière, elles s'excluent, elles se sont à jamais exclues de la béatitude et de la gloire célestes, des "Royaumes pacifiques", et, s'étant complu dans les choses mauvaises, elles y demeureront attachées pour être enchaînées avec elles et abandonnées dans le *globus tenebrarum* ; en effet, elles ne se sont pas appliquées à connaître ce Futur et, alors que l'occasion leur en était donnée, elles s'en sont séparées »¹.

D'autres passages posent la bonne conduite de l'homme et non l'intervention surnaturelle comme condition de salut. « Si tu deviens (esprit), l'Esprit se joindra à toi ; si tu deviens pensée, la Pensée te sera unie ; si tu deviens lumière, la Lumière te sera donnée en partage ; si tu deviens un être d'en haut, les êtres d'en haut demeureront en toi » (78, 33 - 79, 5). Enfin, dans son Évangile, comme d'ailleurs dans l'Évangile de Jean, on peut devenir enfant de Dieu. (75, 11-13). Cela paraît signifier qu'on peut devenir un spirituel, que cet état ne saurait être reçu par nature et origine². Les spirituels ne deviennent pas tels nécessairement en vertu d'un germe établi en eux dès l'origine.

Mais le but de notre argumentation est moins de prouver la reconnaissance du libre-arbitre par Mani que de relever les failles de son enseignement qui, susceptibles de contraster avec sa doctrine, en constituent pour ainsi dire une contradiction interne, un paradoxe. Un paradoxe marque l'opposition gnostique entre nécessité et liberté. L'âme n'a pas la liberté de choisir le mal, car le *noûs* lui montre le bien et dans le même temps, elle se laisse aller au péché, malgré elle et contre sa volonté car submergée et dominée par le mélange. Le gnosticisme est plein de contradictions sur le sujet de la liberté³. La contradiction entre grâce et prédestination en est un exemple. L'idée de prédestination semble contredire celle de la grâce, car l'être prédestiné n'a pas besoin de la grâce. L'idée de prédestination suppose que le salut est dû au gnostique, puisque celui-ci a en lui une étincelle divine ; il ne lui est donc pas accordé gratuitement. C'est comme si Dieu était bien

¹ Cité par Simone Pétrement, *Le Dieu séparé, op. cit.*, p. 281.

² Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé, op. cit.*, p. 280.

³ *Ibid.*, p. 293.

obligé de sauver après avoir destiné. Ce qui est contradictoire. L'idée de prédestination semble contradictoire au sens où la prédestination pourrait aller jusqu'à supprimer la grâce et pourtant la prédestination repose sur la grâce. En somme, le mal est nécessaire sans être nécessaire. Et si le mal est nécessaire sans être nécessaire, la nécessité gnostique devient alors relative. Une brèche semble ainsi ouverte au sein même de la gnose pour son dépassement. La question de la responsabilité devient décisive quand on pose le mal comme conséquence d'un choix libre. Les Pères de l'Eglise, saint Augustin en l'occurrence, se sont employés à combattre la conception gnostique d'un mal nécessaire. C'est ce que nous allons exposer dans notre deuxième partie.

DEUXIÈME PARTIE

LE DÉPASSEMENT DE LA GNOSE : LE MAL VIENT DE

LA LIBERTÉ

1 Le dépassement de la gnose : saint Augustin

La dogmatique manichéenne, nous l'avons vu, oppose le bien au mal, Dieu au Démiurge. « Dieu ne serait infini que si le Bien se trouvait seul au monde. Mais le mal existe et lui impose des limites précises. De ces deux principes opposés, l'un finit forcément là où l'autre commence ». ¹ Partant de cette opposition, la dogmatique manichéenne nie la liberté et la responsabilité de l'homme dans le mal. Puisque dès l'origine, il y avait deux substances rivales, dont l'une était essentiellement bonne et l'autre irr m diatement mauvaise, les actions des hommes dépendent non pas d'eux-mêmes, mais de l'un ou l'autre de ces deux principes.   l'encontre de cette nécessité gnostique, Augustin en l'occurrence a déclaré que le mal n'est pas l'œuvre d'un Démiurge. Il a soutenu que le mal vient, non d'un principe extérieur à l'homme, mais de la volonté libre de ce dernier. Contre la gnose du mal, il a répété : « le mal n'a pas de nature, le mal n'est pas quelque chose ; le mal n'est pas matière, n'est pas substance, n'est pas monde. Il n'est pas en soi, il est de *nous* » ². Il s'agit là d'une reprise du mal dans la liberté qui s'oppose à la conception manichéenne de la nécessité du mal.

1.1 La liberté à l'origine du mal

1.1.1 Le mal vient de la liberté

Si la gnose a accompagné le christianisme dès les premiers siècles, si une forme initiale de gnosticisme s'est frayé le chemin dans les toutes premières communautés chrétiennes comme l'indiquent certains passages des écrits pauliniens et johanniques, d'autres passages du Nouveau Testament au contraire, y compris de Paul et de Jean, constituent des mises en garde contre la gnose. On peut citer la première  p tre de saint Jean, l' p tre aux Hébreux, mais surtout les épîtres aux Colossiens et à Timothée où le mot *gnosis* signifie "fausse connaissance". S'appuyant sur ces passages et bien d'autres encore, les Pères de l' glise ont réfuté la nécessité du mal gnostique. La gnose dualiste leur semble contraire aux principes du christianisme. Aussi l'ont-ils combattue avec vigueur. Au nombre de ces Pères de l' glise, nous mentionnons tout d'abord saint Irénée, le premier à avoir dénoncé le danger de la gnose. Théologien du IIème siècle, il est l'auteur d'un traité intitulé *Contre les hérétiques. L'Adversus haereses*, ou « Dénonciation et réfutation de la gnose au

¹ Augustin, *Contra Faustum*, XXV, 16.

² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 269.

nom menteur », comme on le dénomme par ailleurs, est un document de grande valeur, écrit vers 180 à Lyon. La première partie démontre à partir des Écritures, l'existence d'un seul Dieu, créateur de tout. Irénée réfute le dualisme de Mani et la doctrine gnostique qui voient dans la création du cosmos une œuvre mauvaise réalisée par un Démiurge. Il entendait exposer la vérité la plus fondamentale de la foi, celle-là même que rejettent les gnostiques, à savoir qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Créateur de toutes choses et Auteur de l'histoire du salut. Avant lui, il n'y eut pas d'autre Dieu et il n'y en aura pas un autre à côté de lui. Mais c'est surtout saint Augustin qui a le plus combattu la conception manichéenne qui personnifiait le mal en en faisant un principe éternel et subsistant de même statut que le principe du bien¹.

Augustin a tout d'abord adhéré au manichéisme. Dans l'espoir de trouver une réponse à la question du mal, il a longtemps adhéré à une hérésie qu'il mettra toute son énergie à combattre plus tard. Par lassitude de ne pouvoir résoudre le problème de l'origine du mal, dit-il à Evodius, il a été poussé vers les hérétiques. Dix ans durant, il fut manichéen. Son adhésion à la doctrine manichéenne est la conséquence de son expérience personnelle du mal. Il lui semblait que l'homme peut faire le mal pour le mal, incité par un Dieu du mal. Augustin raconte dans le livre II des *Confessions* le récit du vol des poires. L'enquête sur l'auteur de la faute, son objet, les circonstances qui l'ont entourée (le lieu, le temps, les complices éventuels), visait à montrer comment un adolescent peut commettre le mal par pure malice, pour le seul plaisir de le commettre, c'est-à-dire de commettre le mal pour le mal. « Je les entendais se vanter de leurs dévergondages et se glorifier à proportion de leur infamie, et je me plaisais à faire le mal, non seulement par sensualité, mais aussi par vanité »². Augustin, à la suite des manichéens, se représentait deux principes antagonistes parce qu'il ne pouvait admettre, dans sa foi et sa piété, que Dieu fût l'auteur du mal. Il estimait, comme les manichéens, que Dieu ne pouvait rien créer de mauvais. Si on s'en tient à l'ordonnance logique, on peut comprendre que la doctrine manichéenne ait pu séduire des esprits comme Augustin. Mais au bout de quelques années, il renoncera au manichéisme. Lui-même donne plusieurs fois à entendre qu'il ne l'a jamais acceptée qu'à moitié. Il invoque un argument précis pour se justifier : s'il ne s'est jamais enrôlé parmi les Élus, c'est parce qu'il n'a jamais eu une foi totale en leur doctrine³. S'il ne réussissait pas encore pleinement à se détacher de la conception d'un Dieu corporel, il n'arrivait plus à admettre la

¹ Cf. Hans Leisegang, *La gnose, op. cit.*, p. 20.

² Augustin, *Confessions*, II, 3.

³ Cf. Prosper Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin, Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Emile Nourry, 1918, p. 219.

thèse d'un conflit de l'être divin avec la substance du mal. Aussi, après quelques années de doute et d'errance, il finit par comprendre que le mal n'est pas substance, car toute substance créée par Dieu est bonne¹. Il réalise que le mal est plutôt une privation du bien, un néant qui provient de l'usage que nous faisons de notre volonté. Désormais, il devient adversaire de la thèse manichéenne des deux substances. Il ne nous semble pas inutile, avant d'en venir à la polémique entre Augustin et ses adversaires manichéens, de rappeler les fondements soutenus par ces derniers. Les manichéens affirment que de toute éternité, ont existé deux natures contraires, dont l'une est souverainement bonne et l'autre absolument mauvaise. C'est ce que soutient Fortunat. Pour lui, il y a deux substances indubitablement différentes l'une de l'autre. Il n'y a nulle ressemblance entre les ténèbres et la lumière, entre la vérité et le mensonge, entre l'âme et le corps. Fortunat affirme nettement le dualisme manichéen. Il se sert de plusieurs expressions pour désigner les deux Principes présents dans le monde : ténèbres et lumière, mensonge et vérité, corps et âme, substance corporelle et substance éternelle. Évoquant les paroles de Jésus « L'arbre que n'a pas planté mon Père céleste sera arraché et jeté au feu, parce qu'il ne porte pas de bons fruits » (Mathieu 15, 13), il soutient qu'il est évident, par la nature des choses, qu'il y a en ce monde « deux substances ayant chacune son espèce et son nom : l'une est la substance du corps, l'autre la substance éternelle, c'est-à-dire, selon notre croyance, celle du Père tout-puissant »². S'appuyant sur les Écritures, Félix, de son côté, défend aussi la thèse manichéenne des deux natures. Outre l'affirmation évangélique des deux arbres, il cite d'autres passages évangéliques, tels : « Est-ce que tu n'as pas semé du bon grain dans ton champ ? D'où sont sorties les mauvaises herbes ? C'est l'ennemi qui a fait cela ». (Mathieu 13, 27-28). Pour Félix, cet ennemi est incontestablement extérieur à Dieu. Reprenant par ailleurs le passage du jugement dernier, il affirme à la suite de Mani que ceux que condamne le Christ ne sont pas du Christ. Dans ce passage en effet, il est écrit qu'à la fin des temps, le Christ placera son trône au milieu du monde et enverra ses anges à l'Orient et à l'Occident, au Septentrion et au Midi, rassemblera devant lui toutes les nations et les séparera comme un berger sépare les agneaux des boucs. Il dira aux agneaux : « allez dans le Royaume qui a été préparé pour vous depuis l'origine du monde... Aux boucs, il dira : Eloignez-vous de moi, vous qui faites le mal, allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges ». (Cf. Mathieu 25, 31-41). Les damnés sont ennemis de Dieu et qui est ennemi de Dieu n'est pas de Dieu. Ainsi, Augustin rejette la thèse

¹ Cf. Augustin, *Confessions*, V, 11.

² Augustin, *Contra Fortunatum*, 14.

manichéenne des deux natures et démontre que le mal n'est pas nature, n'est pas substance, mais néant, manque, privation.

1.1.1.1 Le mal est néant, manque, privation

Pour les manichéens, le mal est substance : la nature charnelle n'est pas seulement mauvaise ; elle n'est pas simplement sujette au mal ; elle est le mal et le mal n'est pas un accident de la substance, mais bien une substance. Bref, les manichéens admettent une substance essentiellement mauvaise ; ce que récuse Augustin qui, se basant sur la thèse manichéenne de la race des Ténèbres attaquant le Royaume de Lumière, relève le caractère contradictoire d'une telle affirmation. Comme évoqué plus haut, les manichéens affirment que la nation des Ténèbres s'est révoltée contre le Royaume de la Lumière et donc contre Dieu. C'est de cette manière qu'ils expliquent l'origine des peines, de la servitude et de la corruption que subissent les âmes ici-bas. Pour Augustin, cette thèse est contradictoire, car si les Ténèbres se sont précipitées vers le Royaume de lumière, fût-ce dans le but de lui nuire, c'est nécessairement à la recherche de leur propre bien ; ce qui supposerait en elles, ou la connaissance ou la conjecture du bien, choses qui ne devraient exister d'aucune façon dans le mal suprême¹. La thèse manichéenne supposerait de placer le Bien au cœur même du Mal suprême, ceci avant même le mélange des deux natures qui constitue le monde ; ce qui est absolument contradictoire². Augustin soutient donc que le mal n'est pas substance, n'est pas nature, mais néant. L'affirmation que le mal est néant, Augustin l'avait déjà entendue dans la prédication d'Ambroise, évêque de Milan qui enseignait que le mal n'est rien. Augustin fait sienne cette affirmation. Pour lui, le mal n'est pas nature, le mal n'est pas substance, car la nature est essentiellement bonne. Si le mal était une substance, argumente-t-il, il serait en même temps le bien, car tout être, dans la mesure où il participe à l'être est nécessairement bon.

En ce cas, pouvons-nous leur répondre, la nature se montre toujours foncièrement bonne. Elle provient par conséquent du Bien Suprême. Remarquez d'ailleurs, qu'elle se confond avec ce

¹ Cf. Augustin, *De duabus animabus*, XII, 16.

² Introduction au « *De duabus animabus* », in *Œuvres de Saint Augustin, Six traités anti-manichéens*, traduction de Régis Jolivet et de Maurice Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 45.

qu'on appelle aujourd'hui "l'essence" ou la "substance". Votre propre définition, faisant du mal son opposé, amène à le considérer comme un simple manque d'être, un pur néant.¹

Pour Augustin, de même qu'il n'y a pas de nature mauvaise, il n'y a pas non plus d'âme mauvaise. Les manichéens postulent en effet l'existence de deux âmes dont une partie vient de Dieu et l'autre de la race des Ténèbres coéternelle à Dieu. Tout homme possède ces deux âmes, l'une bonne et l'autre mauvaise. La mauvaise est propre à la chair, elle provient de la race des ténèbres et la bonne vient de la partie de Dieu qui a engagé le combat avec la race des Ténèbres. Elles se mélangent l'une avec l'autre. Tout ce qu'il y a de bien dans l'homme appartient à l'âme bonne et tout ce qu'il y a de mal appartient à l'âme mauvaise. Voici comment, en substance, Augustin présente la chose dans son traité *Des deux âmes* :

Les manichéens disent qu'il y a deux sortes d'âmes, les unes bonnes, en tant qu'elles sont de Dieu, non pas en ce sens qu'elles seraient faites par lui de quelque matière ou tirées du néant, mais en ce sens qu'elles procèdent proprement de sa substance à titre de parties de celle-ci, – les autres mauvaises, au sujet desquelles les manichéens croient et engagent à croire qu'elles ne dépendent de Dieu d'aucune façon. Ils enseignent donc que les deux âmes de la première espèce sont le souverain bien, que les autres sont le mal suprême et que ces deux espèces, qui, jadis ont été séparées, se trouvent maintenant mélangées².

Augustin s'attaque à cette idée d'âme mauvaise et montre qu'elle ne saurait être admise, car qui dit âme, dit vie ; et qui dit vie, dit être bon. « Il n'y a aucune vie, quelle qu'elle soit, par cela même qu'elle est vie et en tant qu'elle est vie, qui ne se rattache à la source et au principe suprême de la vie »³. Pour l'évêque d'Hippone, le mal ne peut être que corruption de la nature bonne. Il est une corruption qui ne vient pas du Créateur des natures, mais du fait qu'elles sont créées à partir de rien, c'est-à-dire "ex nihilo". Toute nature en tant que nature est bonne, elle est mauvaise en tant que corrompue, car il ne peut y avoir de corruption que de ce qui est bon. Il n'y a corruption que des substances, et la chose qui se corrompt n'est pas mauvaise, puisque la corruption le prive précisément de son intégrité. Pour Augustin, on ne rencontre dans les choses d'autre mal que la corruption qui n'est pas une nature ; en conséquence, nulle nature n'est un mal. Il distingue concrètement trois niveaux où la corruption est mal. Au premier niveau, c'est-à-dire celui des vertus, il donne les exemples de corruption ci-après : la corruption du savant s'appelle ignorance ; celle du

¹ Augustin, *De Moribus Manichaeorum*, II, 3.

² Augustin, *De duabus animabus*, XII, 16.

³ Augustin, *Révisions I*, XV, 1.

prudent, imprudence ; la corruption du juste se nomme injustice ; celle du courageux, lâcheté ; quant à la corruption de l'âme paisible et calme, elle s'appelle cupidité, crainte, tristesse ou arrogance. Au deuxième niveau relatif au corps inanimé, il indique que dans le corps inanimé, la corruption de la santé s'appelle douleur et maladie et celle de la force, lassitude. Enfin au troisième niveau qui concerne le corps comme tel, Augustin indique que la corruption de la beauté s'appelle laideur, celle de la stature, difformité, celle de l'ordre, le désordre, celle de l'intégrité, la déchirure, la fracture ou la diminution¹. En un mot, la corruption nuit en détruisant l'état naturel et par conséquent ne peut être une nature². Le mal ne peut être que privation, c'est-à-dire la privation d'un bien.

Le mal est privation, il est manque. En effet, le bien peut exister sans le mal, mais le mal ne peut exister sans le bien, du fait qu'il ne peut y avoir privation que de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui a une cause³. La cause de la lumière est identifiable, c'est soit le soleil, soit la lune ou la lampe par exemple. Par contre on ne peut identifier la cause de l'obscurité. L'obscurité certes est une réalité, mais une réalité sans cause. Augustin dit pour cela que l'obscurité est un manque, un défaut de lumière. Dieu a créé la lumière, qui est un être positif, mais il n'a pas créé proprement les ténèbres, qui ne sont qu'une privation et à ce titre se rapportent au néant. De même, poursuit-il, on ne pense pas le mal, mais seulement le bien, car l'obscurité et le mal constituent de simples défauts et non de vraies substances. Le mal à proprement parler "n'est rien" : de même que le silence n'est pas une chose, mais absence de bruit, de même, les ténèbres ne sauraient être rien d'autre qu'absence de lumière. Le mal est un manque ou relève du manque. Il est tramé d'absence ou d'illusion. Son statut est privatif. « Peut-être, faut-il voir en lui (le mal), un élément nuisible. Mais comment nuirait-il à quelqu'un sinon en le privant de quelque bien ? »⁴ La notion de "privation" éclaire la définition augustinienne du mal comme néant⁵. En effet la privation est un défaut,

¹ Cf. Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti*, XXXV, 39.

² Cf. *Ibid.*

³ Cf. Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, 12.

⁴ Cf. Augustin, *De Moribus Manichaeorum*, V, 6.

⁵ La conception ultérieure du mal comme privation par saint Thomas d'Aquin au XII^{ème} siècle reprend et approfondit celle de saint Augustin. Si Thomas d'Aquin ne fait pas sienne la définition augustinienne du mal comme non-être ou pure négation, il retient par contre celle du mal comme privation. Thomas définit le mal comme une pure privation, c'est-à-dire comme l'impossibilité pour un être de posséder, ou comme le fait de ne pas posséder ce qu'il est dans sa nature de posséder. En d'autres termes, pour Thomas d'Aquin, le mal n'appartient ni à l'être ni au non-être, il n'est ni possession, ni négation, mais privation, au sens où le mal correspond à l'écart entre la chose telle qu'elle devrait être, c'est-à-dire son essence et ce qu'elle est effectivement (Somme théologique q. 48, 1, p. 494). Thomas d'Aquin montre que le mal, loin d'être une notion première et immédiate, ne se comprend que par rapport à la notion de bien, évidemment pas au sens négatif stoïcien, ni au sens de la thèse leibnizienne du meilleur possible des mondes, mais au sens où le mal est privation du Bien, qu'il définit comme « ce à quoi toutes les choses tendent ». En effet, l'être n'est vraiment

au sens de défection, c'est-à-dire une inclination de ce qui a l'être vers ce qui a moins d'être. Ainsi en est-il des ténèbres, qui sont un défaut de lumière qui va en s'affaiblissant d'une manière progressive. Un défaut n'est pas le néant, mais le "tendre" vers le néant. En déclinant vers ce qui a moins d'être, les choses ont dès lors moins d'être qu'auparavant. Ainsi quand l'âme décline vers le corps et se "corporalise" par l'effet d'un appétit défaillant, elle fait défection à elle-même et s'amoindrit en devenant l'ombre d'elle-même.

L'âme est en défaut quand elle consent au mal, elle commence alors à avoir moins d'être, à valoir moins qu'elle ne valait quand ne consentant à aucun mal, elle restait ferme dans la vertu. Elle est donc d'autant plus bas dans l'être qu'elle s'abaisse, de ce qui est suprêmement, à ce qui est à un moindre degré et qu'ainsi elle-même a moins d'être. Or elle est évidemment d'autant plus proche du néant qu'elle a moins d'être, et par le fait qu'elle a moins d'être, elle tend à ne pas être du tout. Sans doute, n'arrive-t-elle pas à ce point de périr absolument et d'être pur néant, mais il est évident que toute déficience est le début de l'anéantissement¹.

En insistant sur le caractère non substantiel du mal, Augustin assigne à la volonté mauvaise une forme propre de causalité, non une cause efficiente, mais une cause déficiente. Il explicite la possibilité de cette déficience : si toutes les choses, parce que venant de Dieu, sont bonnes, il est deux manières de venir de Dieu, soit par génération, soit par création. Cette distinction concerne le Fils de Dieu et les créatures, l'homme en l'occurrence. Etant engendré éternellement de Dieu, le Fils unique est, comme le Père, souverainement bon. La création, quant à elle, quoique venant de Dieu, n'est pas engendrée, mais tirée du néant et, comme telle, elle est défectueuse. Ce qui est de Dieu est né de Dieu le Père et non fait par lui "ex nihilo". De même, ce qui est fait de Dieu à partir de rien, ne peut être souverainement bon au même titre que celui que le Père a engendré de lui-même. En d'autres termes, si le Dieu tout-puissant, juste et bon a créé toutes choses bonnes, il n'est pas possible que celles-ci puissent l'égaliser ou être tel qu'il est, lui qui les a faites, car l'ouvrage ne peut prétendre être égal à l'ouvrier, ni la créature au Créateur. Si Dieu a fait tout ce qui est bon, il est suprêmement et infiniment meilleur que son œuvre². Augustin a compris cela dès lors qu'il a lu Plotin. La créature, si bonne qu'elle soit, ne procède pas de la substance de ce Dieu bon.

être que lorsqu'il est achevé, parfait ; dès lors, l'être et le bien sont « identiques dans la réalité ». En un mot, la définition thomiste du mal comme privation rapproche Thomas d'Aquin d'Augustin. Pour l'un comme pour l'autre, le mal n'existe pas, il est un défaut de bien. Toute substance est un bien et par suite le mal est un défaut de substance ou une "ellipse du bien" comme le dit Plotin ; *Ennéades*, III, 2 (5),

¹ Augustin, *Contra Secundinum*, XV.

² Cf. Augustin, *Contra Fortunatum*, XXI.

Elle a été créée *ex nihilo* et donc marquée comme d'une "fragilité native"¹. Bref, pour Augustin, la corruption est la marque de tout ce qui vient de Dieu, mais qui n'est pas engendré par lui. Elle vient de ce que les natures qui peuvent se corrompre n'ont pas été engendrées de Dieu, mais ont été créées de rien par lui².

Disons pour nous résumer que, contre les gnostiques, Augustin refuse au mal une nature, une substance. À la thèse de l'opposition éternelle du bien et du mal, il objecte que le mal n'est pas une réalité positive et qu'on ne doit par conséquent admettre qu'un seul principe, bon par nature, d'où tout provient. Il n'y a pas à chercher au mal une cause spéciale dans un être différent de l'être souverainement bon, puisque en soi il n'est que privation, manque, non-être. Si le Souverain Bien, au-dessus duquel il n'y a absolument rien, est ce à quoi appartient le nom d'"être" qui exclut tout changement, son contraire ne peut être que le néant. L'être n'a de contraire que le non-être. Il n'y a aucune nature contraire à Dieu. Selon Augustin, « la thèse manichéenne va à l'encontre de la sagesse selon laquelle le Bien suprême ne saurait se trouver que dans un Être pleinement réalisé, à qui rien ne manque jamais »³. Cet Être n'a d'autre contraire que le néant de sorte que le Mal absolu, que les manichéens définissent comme « ce qui se trouve contraire à la nature d'un être », ne peut exister. Il convient de distinguer le caractère négatif du mal augustinien de celui du mal stoïcien. Le négatif stoïcien est différent du néant augustinien. Si, à l'instar d'Augustin, l'approche stoïcienne veut montrer que le mal n'a pas une substance propre, elle le montre autrement. Contrairement à Augustin, le stoïcien ne considère pas le mal comme un phénomène secondaire ou illusoire ; il ne nie pas l'effectivité du mal, ni sa menace. Mais s'il reconnaît pour ainsi dire une certaine légitimité au mal, ce n'est nullement au sens du manichéen qui radicalise le mal au point d'en faire un principe propre, adverse du bien et tout aussi consistant que lui. Par "caractère négatif", le stoïcien comprend plutôt que le négatif accompagne nécessairement le positif, s'intégrant avec lui, dans un fonctionnement commun⁴. Cette conception est bien évidemment opposée à celle d'Augustin. En effet si

¹ Cf. Introduction au « *Contra Secundinum* », in *Œuvres de Saint Augustin, Six traités, op. cit.*, p. 532.

² Cf. *Contra Epistulam Fundamenti*, XLI, 47.

³ Prosper Alfarc, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin, op. cit.*, p. 507.

⁴ Un bien certain implique par voie de conséquence un certain mal. Ainsi la minceur des os du crâne par exemple implique par voie de conséquence la fragilité de la tête, de sorte que « si vous frappez la tête et qu'il en résulte une fracture, il faudra songer à l'avantage correspondant dont une telle constitution nous fait bénéficier d'ordinaire, autrement dit à ce qui est l'endroit, trop souvent inaperçu, de cet envers » (Cité par François Jullien, *Du mal/Du négatif*, Paris, Seuil, 2004, p. 32). Pour le stoïcien, tout contraire implique logiquement son contraire. Ainsi, le bien suffit à expliquer le mal et la vertu le vice ; la maladie s'entend de pair avec la santé, « les deux s'ordonnant chaque fois dans une économie d'ensemble les répartissant en positif et négatif d'une même réalité qui, à terme, ne sera rien de moins que la vie de l'univers » (Cf. François Jullien, *Du mal/Du négatif*, Paris, Seuil, 2004, p. 33). En définitive, la conception stoïcienne se rapproche de la thèse

l'approche stoïcienne montre que le mal ne se constitue pas en principe propre, auto-consistant, elle diffère fondamentalement de la conception augustinienne qui prive le mal de toute essence pour le réduire à une ombre du bien. Le vice ne constitue pas pour lui une disposition propre, mais une déficience, « un certain manque de la lumière de la vertu, qui ne ruine pas l'âme, mais l'obscurcit »¹.

Le mal est défaut de substance, voilà ce qu'on peut retenir de la première réaction d'Augustin contre la conception gnostique du mal. Le mal est néant, voilà ce qu'il avait entendu à Milan, mais qu'il allait expliciter, sans toutefois séparer la spéculation sur l'être de la réflexion sur la liberté. Si dans une vision logique, le mal est néant en ce sens qu'il n'est pas une nature, dans une vision éthique du monde, le mal est désormais quelque chose, il est quelque chose de la liberté. En effet, si pour Augustin, le mal est défaut du bien, tout défaut n'est pas coupable. Seul est coupable le défaut volontaire, celui par lequel l'âme incline son appétit vers les choses qui sont au-dessous d'elle². « Voici donc l'origine du mal : les créatures sont toutes bonnes, mais toutes défectueuses, parce que créatures. L'homme n'échappe pas à cette loi et de plus il l'a alourdie par son péché : ayant de son plein gré voulu la corruption qui l'afflige »³. Pour Augustin, le péché n'est point un acte véritable, produit par une âme mauvaise, mais un manquement qui vient de notre libre-arbitre, c'est-à-dire du pouvoir que nous avons d'observer ou non la loi de Dieu. En définitive, si pour Augustin, le mal est un mouvement défectueux, « c'est au sens où le concept de *defectus* est celui d'un consentement orienté, le néant désignant non plus ontologiquement un contre-pôle de l'être, mais une direction existentielle, l'inverse de la conversion. »⁴ Le mal est *aversio a Deo* et *conversio ad creaturam*. Augustin indique que s'il est vrai que tout ce qui peut pécher a été tiré du néant, on ne peut en conclure que tout ce qui a été tiré du néant peut pécher, car si tout bœuf est un animal, tout animal n'est pas un bœuf⁵. Seul, l'homme peut pécher, parce qu'il est doué de raison. Car si l'essentielle limitation de son être lui confère une aptitude au changement d'où naît pour lui la possibilité de défaillir, cette limitation diffère de celle de l'univers physique⁶. Les autres créatures sont incapables d'éprouver un mouvement de volonté par où elles puissent défaillir. La pierre ne

leibnizienne du meilleur possible des mondes. Le mal s'intègre au grand tableau du monde pour en faire ressortir les couleurs.

¹ Augustin, *De duabus animabus*, VI.

² Cf. Augustin, *Contra Secundinum*, XV.

³ Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti*. XXXVIII, 44.

⁴ Augustin, *De libero arbitrio*, I. XVI, 35 ; cf. II, 19, 53-54.

⁵ Cf. Augustin, *Contra Julianum*, V, 49.

⁶ *Ibid.*, V, 38.

pèche pas en tendant de tout son poids vers le bas, car ce mouvement est naturel et nécessaire tandis que le mouvement de l'âme est volontaire et libre. Bref, on ne peut parler de péché au sujet des autres créatures, car la création "ex nihilo" ne suffit pas pour entraîner la peccabilité ; il y faut encore la qualité de créature raisonnable. « Néant originel et raison : telles sont les conditions qui rendent possibles la mauvaise volonté »¹. Pour Augustin, le mal vient de la volonté libre de l'homme.

1.1.1.2 Le mal : œuvre de la volonté libre

Que l'homme soit libre, c'est ce qu'affirme hautement l'expérience universelle du genre humain : « N'est-ce pas ce que chantent les pâtres dans les montagnes, les poètes au théâtre, les ignorants dans les carrefours, les maîtres dans les écoles, les évêques dans les temples et le genre humain dans tout l'univers ? »². C'est ce que confirme également l'usage constant des récompenses et des châtiments, ainsi que les manières diverses dont les hommes se conduisent dans les circonstances identiques³. Cette liberté, Augustin y a cru et l'a défendue de toutes ses forces. Le *De libero arbitrio* y est expressément consacré. Le libre-arbitre y est affirmé du début à la fin. Pour Augustin, la liberté assure à l'homme le pouvoir de choisir. Elle n'est pas un état d'indifférence, mais un pouvoir de se déterminer d'après les représentations intérieures. La connaissance et le pouvoir de consentir ou de résister aux représentations intérieures constituent les conditions du libre-arbitre⁴. Que le libre-arbitre soit donné à l'homme, Augustin en donne la preuve à partir des Écritures. Au sujet des deux arbres dont a fait mention Mani, Augustin fait remarquer ce qu'a dit le Christ lui-même : « Ou faites l'arbre bon et son fruit sera bon ou faites l'arbre mauvais et son fruit sera mauvais » (Mathieu 12, 33). Augustin objecte aux manichéens que lorsque le Seigneur dit : ou bien faites ceci ou faites cela, il indique un pouvoir et non une nature. Le « ou bien faites ceci ou faites cela » montre que le faire est au pouvoir de l'homme. Chacun a dans sa volonté soit de choisir ce qui est bon et d'être un bon arbre, soit de choisir ce qui est mauvais et d'être un mauvais arbre. Augustin n'entendait nullement insinuer que les maux choisis sont substances en eux-mêmes, mais que Dieu a établi des degrés entre tout ce qu'il a

¹ Régis Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin, op. cit.*, p. 58.

² Augustin, *De duabus animabus*, XI.

³ Cf. Augustin, *De Civitate Dei*, XII, 6.

⁴ Cf. Augustin, *De libero arbitrio*, III. XXV, 74.

créé¹. Augustin s'appuie non seulement sur les Écritures, mais aussi sur les paroles contradictoires de Mani :

Mais ceux qui, par leur négligence, ne se laissèrent pas du tout purifier de la souillure des esprits précipités, obéirent bien peu aux commandements divins, ne voulurent pas observer pleinement la loi que leur libérateur leur donna ni ne se gouvernèrent eux-mêmes comme il convenait².

Augustin estime que, par ces mots, Mani, ne mesurant pas la portée de ce qu'il a dit, aurait affirmé le libre-arbitre que pourtant il entendait nier. La contradiction se situe dans le verbe utilisé : Mani n'a pas utilisé le verbe pouvoir, mais vouloir. Il n'a pas dit : ceux qui ne purent pas, mais ceux qui ne voulurent pas. Celui qui ne veut pas observer la loi, note Augustin, il est en son pouvoir de le faire s'il le veut. De cela, on peut déduire que ceux qui ne veulent pas observer la loi ne sont pas sous la contrainte de la nation des Ténèbres. S'ils l'étaient, on ne pourrait pas dire qu'ils ne veulent pas observer, mais plutôt qu'ils ne peuvent pas observer. Et s'ils ne le veulent pas, ils ne sont pas non plus contraints de le faire ; leur refus relève donc de la volonté. Pour Augustin, ce qui dans leur volonté a permis ce refus n'est rien d'autre que le péché qui exclut toute contrainte³. Augustin emprunte même aux écritures apocryphes des passages pour affirmer le libre-arbitre. Il fait mention d'un passage qui pour lui est sans autorité, mais doit être convaincant pour Félix son adversaire. Il s'agit du passage que Leutius écrivit comme *Actes des apôtres* et où on peut lire : « Et en effet, ces spécieuses imaginations, cette ostentation feinte, cette contrainte des choses visibles ne viennent point de la propre nature des choses, mais de l'homme qui, de par lui-même, s'est rendu pire, par séduction ». Augustin analyse les expressions "de par lui-même" et "par séduction". Le diable, il est vrai fut le séducteur de l'homme, mais il était au pouvoir de l'homme de ne pas consentir au séducteur. L'homme est pécheur, non par nature, mais par volonté ; il s'est laissé séduire⁴. En un mot, pour Augustin, il faut opposer le libre-arbitre de l'homme à ce Mal dont les manichéens faisaient une nature, une substance, en n'y voyant pas un choix volontaire de l'homme. Parmi les êtres créés par Dieu, la créature raisonnable, humaine et angélique a reçu le libre-arbitre et a été placée au-dessus de tout le reste. Par ce libre-arbitre, qui veut pécher pèche et qui se refuse à pécher ne pèche pas. Par le libre-

¹ Cf. Augustin, *Contra Felicem* L.II, C. IV.

² Cité par Augustin, *Contra Felicem* L.II, C. VI.

³ Cf. Augustin, *Contra Felicem* L.II, V.

⁴ Cf. *Ibid.*, L.II, C. V-VI.

arbitre, la créature raisonnable peut servir Dieu selon la loi et la volonté de ce dernier. Mais elle peut aussi user mal de ce libre-arbitre en refusant de se soumettre à la loi divine.

1.1.1.2.1 Le libre-arbitre : un bien moyen

Augustin définit la volonté libre de l'homme comme "un bien moyen", c'est-à-dire quelque chose dont la nature est bonne, mais dont l'homme peut faire un mauvais usage. « Nous avons dit en effet que tous les biens viennent de Dieu, les grands, les moyens et les moindres ; parmi les biens moyens se trouve le libre-arbitre de la volonté, parce que nous pouvons nous en servir mal ; pourtant il est tel que sans lui nous ne pouvons faire le bien »¹. Aux yeux des adversaires d'Augustin et plus tard de Bayle, cette explication paraît insuffisante dans la mesure où elle ne fait que constater le mauvais usage que l'homme fait de son libre-arbitre sans évoquer ce qui explique la possibilité de ce mauvais usage. Nous exposons ici les arguments de Bayle, car ils expriment bien ceux des adversaires d'Augustin. Bayle reproche à Dieu d'avoir créé l'homme libre, car en le faisant libre, il a prévu la possibilité pour l'homme de faire mauvais usage de sa liberté. En effet, estime-t-il, si Dieu est omniscient, il a créé l'homme en sachant qu'il commettrait le mal. Et s'il est souverainement bon et tout puissant, pourquoi ne l'avoir pas empêché de le faire ? Telle est l'objection de Bayle à ceux qui se servent du libre-arbitre pour expliquer la présence du mal. Le Dieu omniscient savait que l'usage de la liberté deviendrait néfaste pour l'homme, il aurait dû alors le lui retirer². Vue sous cet angle, l'explication du mal par le libre-arbitre est nécessairement en contradiction avec les attributs divins de bonté, de toute-puissance et d'omniscience. Pour Bayle, même si la liberté n'entraîne aucune nécessité à pécher, c'est déjà trop qu'elle implique chez l'homme la possibilité de défaillir.

Face à cette objection, Augustin tient que le libre-arbitre constitue incontestablement une perfection, et même s'il est donné à l'homme la possibilité d'en faire un mauvais usage, il convient de louer Dieu de lui avoir octroyé cette perfection. Songe-t-on, interroge Augustin, à blâmer le Créateur d'avoir donné des yeux à l'homme, bien qu'on le voie souvent les faire servir à des fins honteuses ?³ Pour Augustin, c'est une perfection que d'être capable de se déterminer par son propre choix, c'est-à-dire, de se conformer ou non, par un acte de la volonté libre, à l'ordre voulu par Dieu. Dieu a accordé aux créatures raisonnables

¹ Augustin, « Révisions », trad. G. Bardy, t. XII, *Œuvres de saint Augustin*, chap. IX, §6, p. 325.

² Cf. Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, Albin Michel, 1966, p. 363.

³ Cf. Augustin, *De libero arbitrio*, II. XVIII, 48.

de ne pouvoir se corrompre que si elles le veulent, car elles peuvent, par l'obéissance à leur Seigneur, se conserver dans l'ordre qui leur convient. Toutefois, reconnaît Augustin, cette perfection n'est pas totale, car elle comporte une limite essentielle, la peccabilité. Que le libre-arbitre soit un bien moyen dont nous pouvons faire un mauvais usage, la quatrième Méditation nous le suggère. Descartes y montre en effet que nous ne pouvons reprocher à Dieu de nous avoir donné une faculté dont nous faisons mauvais usage. « Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre-arbitre ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes »¹. Une chose peut être bonne ou mauvaise suivant l'usage qu'on en fait. L'ellébore est tantôt un aliment bienfaisant, tantôt un remède et tantôt un poison ; il en est de même du sel et de l'eau de mer. Les choses ne deviennent mauvaises que par le mauvais usage que l'on en fait². Dans l'ordre de l'univers, il n'y a rien de mal, tant que l'homme en jouit comme il doit le faire, c'est-à-dire en ordonnant tout à Dieu comme à sa fin dernière. Mais dès qu'il renverse l'ordre des fins, qu'il se soustrait au plan universel, aussitôt les biens de la nature deviennent pour lui l'instrument de son supplice : en méprisant Dieu son Créateur, il se retranche lui-même de l'ordre, de telle sorte que ce qu'il perd l'empêche de jouir de ce qu'il garde.³ Ce faisant, l'homme agit, non sous la contrainte, mais par liberté qui met en jeu la volonté, car la liberté est indissociable de la volonté.

1.1.1.2.2 La liberté : un acte de volonté

Pour Augustin, la liberté est un acte de la volonté.

Il n'y a rien qui soit plus en notre pouvoir que la volonté : elle est à notre portée la plus immédiate, sans rien qui nous sépare d'elle, dès que nous voulons en user. Si nous pouvons dire que ce n'est pas par notre volonté que nous vieillissons, mais par nécessité, si nous pouvons dire que ce n'est pas par volonté que nous mourons, mais par nécessité, nous ne pouvons, même au comble de l'extravagance, prétendre ne pas vouloir par notre volonté⁴.

La volonté est ancrée en nous et s'oppose à la nature. "Nature" équivaut à "contrainte" tandis que "volonté" équivaut au "pouvoir de faire ou non". Augustin transfère

¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion 1979, p. 304, aussi p. 308.

² Cf. Augustin, *De Moribus Manichaeorum*, VIII, 13.

³ Cf. Augustin, *De Civitate Dei*, II.

⁴ Augustin, *De libero arbitrio*, III.III, 7.

ainsi le problème du mal du domaine de la nature à celui de la liberté ou de l'acte¹. C'est ce que défend le philosophe dans le *De duabus animabus*. Il y oppose "faire mal par nature" et "faire mal" par volonté. Augustin introduit une remarque de nature à ébranler le système de Mani. Si on fait écrire à quelqu'un des propos inconvenants à son insu et pendant son sommeil, ou malgré lui et par pure violence, personne n'osera l'en rendre responsable, parce qu'en aucun de ces cas, il n'a voulu le mal. Autrement dit, on ne saurait inculper un homme dont quelqu'un, pendant son sommeil, s'est servi de sa main pour lui faire écrire quelque vilaine chose, de même qu'on ne peut accuser un homme, non pas endormi cette fois-ci, mais conscient et qu'un plus fort a ligoté, pour lui faire écrire quelque vilaine chose. Cet homme, certes, a eu connaissance du mal qui est commis, mais puisqu'il ne l'a pas voulu, cela ne peut lui être compté. Bref, on ne peut accuser ni condamner celui à qui l'on fait commettre quelque chose de mal sans qu'il le sache ou sans qu'il soit en état de résister ; l'accuser serait une injustice. Au contraire, si un homme s'est endormi ou s'il a demandé qu'on lui liât les mains, en prévoyant ce qui allait arriver, pour dégager sa responsabilité, nul ne peut le disculper, parce qu'alors son acte a été volontaire². Si, sachant d'avance l'usage qu'on ferait de ses mains et à dessein, notre dormeur se laisse aller à un sommeil profond, après s'être saoulé, de peur de se réveiller, nul ne peut nier sa culpabilité. Augustin déduit de cela que c'est dans la volonté seule qu'il peut y avoir de péché. Cela est d'autant vrai que la justice tient les hommes pour coupables par le seul fait de leur volonté mauvaise, même quand ils n'ont pu réaliser leurs desseins³. L'intention vaut l'acte, dit-on souvent. Si les âmes dont parlent les manichéens sont incapables de vouloir, alors elles le sont tout autant de pécher. On n'aurait objectivement aucune raison de les juger mauvaises. Si au contraire, elles possèdent la volonté, alors, elles se portent vers quelque objet et ne le peuvent que parce qu'elles le trouvent bon. Une telle tension, estime Augustin, constitue déjà un bien réel⁴. Pour lui, les âmes sont mauvaises parce qu'elles se livrent au péché, ce qu'elles ne pourraient pas si elles n'étaient capables de volonté. Elles sont bonnes, mais elles ne s'identifient pas au Bien suprême, pour cela, elles peuvent toujours se porter vers le mal⁵, c'est-à-dire vers le péché qui est un acte de volonté, suivant la définition qu'en donne Augustin.

¹ Chez Augustin, l'aveu est important pour comprendre la conceptualisation du mal comme acte. Autrement dit, c'est par l'aveu que la liberté reconnaît le mal comme de son domaine, c'est-à-dire comme *acte* et non comme *nature*.

² Cf. Augustin, *De duabus animabus*, X, 12-13 et 16.

³ *Ibid.*, X, 13.

⁴ *Ibid.*, XVI.

⁵ Augustin, *De duabus animabus*, XVII.

La définition que donne Augustin du péché en fait un acte volontaire : « Le péché est la volonté de conserver ou d'acquérir ce qu'interdit la justice et dont on est libre de s'abstenir »¹. Lorsque nous voulons, nous voulons quelque chose et c'est vers cette chose que se porte notre esprit. Cette chose, ou nous l'avons, ou nous ne l'avons pas ; si nous l'avons, nous cherchons à la conserver ; si nous ne l'avons pas, nous voulons l'acquérir. En d'autres termes, quiconque veut, veut soit acquérir quelque chose, soit ne pas perdre quelque chose. Aussi, aucun péché n'est possible sans la volonté. Personne ne mérite châtement pour avoir voulu ce que la justice ne défend pas. On ne mérite ni blâme ni châtement si on n'enfreint pas à la justice². Il faut donc admettre que c'est le péché qui est l'origine et la source du mal, comme le dit l'Apôtre : « La racine de tous les maux est la cupidité ; certains pour s'y être livrés, se sont égarés loin de la foi et se sont engagés dans beaucoup de tourments » (1 Timothée 6, 10). Augustin fait sienne cette affirmation. Pour lui, si Dieu a créé toutes choses bonnes, il n'a pas fait le péché qui vient plutôt de notre volonté et de notre liberté. Dieu a tout ordonné et s'il y en a qui s'opposent à l'ordre établi par Dieu, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu obéir à la loi de Dieu.

Que la volonté soit à l'origine du mal, les manichéens eux-mêmes l'affirment sans le savoir. La thèse manichéenne de la race des Ténèbres jalouse du Royaume de la Lumière, fait observer Augustin, supposerait que les âmes mauvaises ont une volonté, ce mouvement non contraint de l'âme en vue de ne pas perdre ou d'acquérir quelque chose. Comme nous l'avons évoqué plus haut, il tient que dans la thèse manichéenne, ce quelque chose était bon ou jugé tel, sinon il n'aurait pas pu être désiré par la race des Ténèbres. Il y a dans ces âmes, soit la connaissance, soit la conjecture du bien. Et même si une telle conjecture du bien visait à nuire, cela ramène, insiste Augustin, à sa définition de la volonté, car qui veut nuire, veut priver autrui de quelque bien en vue de son propre bien à soi. Le Royaume des Ténèbres, en se précipitant vers le Bien du Royaume de la Lumière, fût-ce pour lui nuire, aspirait donc au bien, car « vouloir ou désirer et même à tort ou méchamment, sous-entend toujours quelque inclination pour ce qu'on croit être un bien ». Les manichéens se contredisent donc, car ils affirment à leur insu l'action de la volonté qu'ils semblaient combattre. Le mal en tant que principe, comme ils le conçoivent, ne peut désirer le bien que contradictoirement, à moins d'entendre le mal au sens augustinien, c'est-à-dire venant de la liberté. Dans ce cas, le mal serait une aspiration au bien, mais qui a mal tourné comme le dit

¹ Augustin, *Révisions* I, XV, 4.

² Augustin, *De duabus animabus*, XI, 15.

Plotin « Les torts que se font les hommes ont pour cause leur aspiration au bien ; comme ils ne peuvent l'atteindre, ils s'égarent et se tournent les uns contre les autres »¹.

Les manichéens se contredisent aussi au sujet de la pénitence. Ils admettent la possibilité, voire la nécessité de la pénitence². Pour Augustin, il est vain et paradoxal d'admettre une possibilité de pénitence, tout en niant le caractère volontaire du péché. Car s'il existe une nature contraire à Dieu, le péché ne saurait nous être imputé, à nous qui avons été envoyés dans cette nature, non pas par notre volonté, mais par Dieu lui-même. Si, suivant la doctrine manichéenne, la nation des Ténèbres ne pèche pas car elle accomplit sa nature, de même que la nature de la lumière ne pèche pas car, ce qu'elle fait, elle y est forcée, il n'y a aucun péché que Dieu puisse punir ni aucun péché que puisse remettre la pénitence. Pour Augustin, parler de pénitence, c'est parler de faute, et s'il y a faute, il y a volonté. « S'il y a pénitence, c'est qu'il y a culpabilité ; s'il y a culpabilité, c'est qu'il y a volonté ; s'il y a volonté dans le péché, ce n'est pas une autre nature qui nous contraint »³. Pour les confondre, Augustin pose à ses adversaires, la question de savoir laquelle, parmi les deux âmes se repent, la bonne ou la mauvaise. Si c'est la première, elle se trouve déjà sujette au mal ; si c'est la seconde, elle ne se conçoit pas sans quelque bien. Aucune, poursuit Augustin, ne peut regretter sa conduite que si elle a mal agi sans y être forcée, et le regret qu'elle éprouve constitue un acte essentiellement bon⁴. Si l'âme est contrainte de faire le mal, ce n'est pas elle qui fait le mal, car ce serait sot d'accorder le pardon à l'innocent et non pas au coupable. Un tel péché ne saurait être péché, faute de volonté libre en l'âme, car il n'y a pas de péché là où le choix de la volonté n'est pas libre. « N'est-ce pas sottise que de dire que c'est la nation des Ténèbres qui a péché et que c'est à moi (l'âme) qu'est accordé le pardon des péchés ? »⁵. L'âme mauvaise n'aurait commis aucun mal qui mérite qu'elle fasse pénitence et mériter le pardon, si elle n'a pas de péché. C'est l'objection que fait Augustin à Fortunat :

[...] supposé que cette nature contraire constitue la totalité du mal et que le péché ne puisse venir que d'elle, n'est-ce pas elle seule qui doit subir le châtement, et non l'âme, à laquelle le péché n'est pas imputable ? Or si tu dis que c'est elle seule qui mérite le châtement, et non pas l'âme, je demande : à qui la pénitence a-t-elle été imposée ? Qui a reçu l'injonction de faire pénitence ? Si

¹ Plotin, *Ennéades*, III, 2 (4).

² Augustin, *Contra Fortunatum* XXI.

³ Augustin, *Contra Felicem*, L.II. C. VIII.

⁴ Cf. Augustin, *De duabus animabus*, XXII, 23.

⁵ *Ibid.*, 21.

c'est l'âme qui a reçu cette injonction, c'est donc d'elle que procède le péché : elle a péché par sa propre volonté¹.

Bref, Augustin soutient que la notion de pénitence se rapporte nécessairement au péché comme acte volontaire. C'est du moins en cela que peut se résumer son analyse des suites du péché, c'est-à-dire de la peine due au péché. Si le péché ne vient pas de Dieu, la peine due au péché quant à elle se rapporte à la justice de Dieu. S'il est bon et a tout créé bon, il est juste que Dieu punisse le péché. « De même en effet que Dieu a tout créé par sa bonté, de même par sa justice, il ne laisse pas les péchés impunis »². Si on peut admettre que de Dieu viennent la récompense et le châtiment, c'est au sens où il n'a pas créé la corruption, mais s'est réservé le droit de livrer à la corruption celui qui s'est lui-même corrompu par le péché³. L'homme ne peut être méritant qu'à condition de faire le bien par sa volonté et non par nécessité. « S'il faut que le bien résulte, non de la nécessité, mais de la volonté, il fallait que Dieu donnât à l'âme le libre-arbitre »⁴. Si Dieu n'avait pas donné le libre-arbitre, il n'y aurait aucune raison de punir, ni aucun mérite à bien faire ; le commandement divin de faire pénitence pour les péchés n'aurait pas de sens. Car « quiconque ne pèche pas volontairement, ne pèche pas du tout »⁵. En somme, aux yeux d'Augustin, les manichéens se contredisent quand ils admettent la possibilité de la pénitence, car si l'on mérite la peine en péchant malgré soi, comme ils le prétendent, alors on doit mériter la récompense en faisant le bien sans le vouloir. Ce qui est impossible, car la récompense n'est accordée qu'à l'acte qui procède de la bonne volonté. Le mérite vient de ce que nous faisons le bien par notre volonté et il n'y a pas de péché dès lors qu'on ne pèche pas par sa propre volonté. On ne peut donc soutenir que les âmes sont mauvaises par nature et qu'elles n'ont commis aucun péché. Pour l'évêque d'Hippone, cela relèverait de la folie. Ce serait extravagant de dire qu'elles ont péché sans le vouloir. Tout le monde en effet, reconnaît à la fois que la condamnation des âmes mauvaises est juste et que celle des âmes qui n'ont pas péché serait injuste, car l'acte punissable suppose la volonté qui par définition, exclut toute contrainte.

La volonté et la contrainte s'excluent. La volonté consiste en « un mouvement de l'âme, exempt de toute contrainte »⁶. Augustin soutient que la définition de la volonté doit

¹ *Ibid.*, 21

² *Ibid.*, 20

³ Cf. Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti*, XXXVIII, 44.

⁴ Augustin, *Contra Fortunatum*, 15.

⁵ *Ibid.*, 20

⁶ Augustin, *De duabus animabus*, X, 14.

spécifier l'absence de contrainte. En effet, le contraint est le contraire du volontaire, dans le sens où nous disons que la gauche est le contraire de la droite, mais non dans le sens où le noir est le contraire du blanc. Il s'explique : la même chose ne peut pas être en même temps noire et blanche, mais le même homme placé entre deux autres est à la gauche de l'un et à la droite de l'autre. Le même homme occupe simultanément l'une et l'autre position, non pas par rapport à lui-même, mais par rapport aux deux autres. Cette analogie permet à Augustin d'affirmer qu'un même esprit peut être à la fois contraint et voulant. Cela ne veut nullement dire qu'il peut à la fois ne pas vouloir et vouloir une seule et même chose, mais qu'il peut se trouver contraint à agir et voulant ne pas agir, c'est-à-dire que son âme a simultanément les deux directions, mais dont chacune se rapporte à un objet différent. De ce point de vue, la volonté suppose la délibération, au regard de laquelle il est impossible d'admettre la doctrine manichéenne des deux âmes. Aux yeux d'Augustin, il n'y a qu'une seule âme, qui par sa libre volonté, peut se porter dans un sens ou dans l'autre. Cela est conforme à la définition de la délibération comme une réflexion destinée à peser le pour ou le contre avant de prendre une décision. En effet, c'est le même moi qui considère l'un et l'autre parti et qui choisit l'un ou l'autre, car le plus souvent, nous hésitons entre l'un qui est convenable et l'autre qui nous plaît. Rien d'étonnant à cela, « car nous sommes ainsi faits que nous pouvons être, en raison du corps, sollicités par le plaisir et, en raison de l'esprit, par l'honnêteté »¹. La contrariété que constate l'homme ne vient pas de lui, mais des objets qui s'offrent à lui au même moment. Aussi, au lieu de deux sortes d'âmes, Augustin parle volontiers de deux sortes de biens qui ne sont ni les uns ni les autres étrangers au Dieu Créateur. Ces deux sortes de biens peuvent affecter la même âme par divers côtés, par sa partie inférieure ou supérieure ou par sa partie extérieure ou intérieure, bref, par ce qu'Augustin nomme choses charnelles ou choses spirituelles.² Pour lui, la théorie des deux âmes ne peut donc être soutenue. Même dans le cas où elle serait admise, il ne s'en suit pas que l'une soit radicalement mauvaise et l'autre absolument parfaite. La première peut n'être que viciée, suite à une déchéance librement consentie dont l'exemple est susceptible d'entraîner la seconde. Augustin donne un certain nombre d'exemples assez significatifs pour étayer son argumentation. La démarche du cheval est belle, assurément, et pourtant, si un homme se mettait à l'imiter, il ne mériterait pas pour cela de manger du foin. Le crieur public a raison de donner sa pleine voix, mais un sénateur qui prendrait modèle sur lui passerait, à juste titre, pour un fou. L'exemple de la lune et celui du soleil sont tout autant

¹ *Ibid.*, XIII, 19.

² *Ibid.*, XIII, 19.

parlants. La lune a un charme qui lui est propre. On ne saurait admettre que le soleil lui ressemble, s'il le pouvait. Enfin « si l'amour des choses sensibles convient à une âme simplement capable de sentir, il répugne en un esprit créé pour la contemplation du pur intelligible »¹.

Au regard de ce qui précède, la remarque de Ricœur à propos de l'analyse augustinienne de *voluntas*, à savoir qu'« Augustin, tout en pensant la volonté comme libre-arbitre, continue néanmoins à la concevoir dans une perspective cosmologique, comme la forme que prend, dans l'homme, la tendance qui oriente toute créature vers sa fin »², n'est pas tout à fait justifiée. Il semble qu'Augustin ait pensé la radicalité du mal plus que Ricœur ne le pense. Tel est du moins l'avis d'Isabelle Bochet pour qui la disjonction entre le mal et l'affectif est déjà effective dans la pensée augustinienne³. Le livre II des *Confessions* met en évidence que le mal peut être *voulu* pour lui-même, qu'il réside dans un désordre de la volonté. Pour elle, ce que Paul Ricœur énoncera à propos de Kant, à savoir que « le mal n'est pas quelque chose, mais la subversion d'un rapport »⁴, se trouve déjà énoncé par Augustin. Pour ce dernier, le mal ne se trouve pas dans les choses, mais dans l'activité de celui qui use de ces choses. Le mauvais usage de la volonté consiste dans un renversement des priorités. Augustin affirme que le mal est essentiellement de l'ordre de la perversion, car il consiste à détourner un être de sa propre fin, c'est-à-dire à prendre le moyen pour la fin, la partie pour le tout. On pourrait résumer en ces quelques mots le contenu des ouvrages anti-manichéens de saint Augustin : « Un mal qui cesse d'être une substance pour devenir une privation ou la déviation d'un bien et qui reste cependant cette propension dans le monde parce qu'existe, comme derrière lui le démon : non pas un principe du mal, mais créature dévoyée »⁵. Augustin détruit la possibilité du dualisme manichéen. Il fait voir ce qu'a de primaire et d'inacceptable toute opposition tranchée entre le Bien et le Mal. Il refuse au mal toute réalité positive. Le mal provient d'une défection (c'est-à-dire d'une inclination de ce qui a plus d'être vers ce qui a moins d'être) de notre libre-arbitre. Le mal vient de la liberté. C'est le mal moral dont le mal physique n'est que la conséquence.

¹ Cf. *Ibid.*, XX.

² Cf. Isabelle Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1982, pp. 102-114.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 70-76.

⁴ Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 299.

⁵ *Œuvres de saint Augustin 17, Six traités anti-manichéens*, *op. cit.*, p. 17.

1.1.1.2.3 Le mal physique vient du mal moral

Il semble qu'il y ait une structure cosmique du mal, une cruauté de la nature qui font naître en l'homme un sentiment de doute concernant sa destinée. Gabriel Marcel parle de "l'invitation à trahir" qui paraît inhérente à la structure de notre univers, du moins quand nous la confrontons avec l'intention foncière de l'homme, celle de son appétit de vérité et de bonheur. Il y a un côté de notre monde qui nous affronte comme chaos : c'est le mal métaphysique leibnizien qui en réalité, ne constitue pas un mal. Ce que Leibniz entendait par "mal métaphysique" ou "mal universel" (celui de la nature en général) est un caractère de l'essence même de l'homme qui fait partie inhérente de la nature des choses et que l'on comprend comme un élément nécessaire de notre univers. Il s'agit d'une limitation qui n'est pas un mal, car elle n'est pas une privation, mais simple négation d'une perfection plus grande. Elle ne saurait être considérée comme un mal, car alors, comme le remarquait déjà saint Thomas d'Aquin, toutes les créatures seraient mauvaises, par cela même qu'elles sont créature¹. Cette limitation n'est pas un mal, même si elle peut expliquer le mal physique qui se traduit par la souffrance. En effet, le mal physique affecte le corps en le privant de son intégrité. Ce mal, qui est l'une des raisons fondamentales qui amène les hommes de toutes époques à douter, voire nier l'existence de Dieu, se manifeste généralement à travers la douleur concrète et empiriquement ressentie : perte d'un être cher, blessures ; mais aussi par les catastrophes naturelles telles que les incendies, inondations, tremblements de terre, ouragans, cyclones, etc. Augustin voit dans la douleur un effet et une condition de l'ordre physique. C'est elle en effet qui avertit que l'ordre physique est troublé et qu'il doit être rétabli².

Le mal physique ne concerne pas exclusivement les êtres humains. Il peut concerner les animaux, il peut même concerner des êtres naturels sans affecter l'homme. Ainsi en est-il d'un cataclysme dont personne ne souffre. Aussi, quand bien même le mal physique affecte l'être humain, il n'est pas pour autant imputable, car il diffère du mal moral ou mal proprement humain, c'est-à-dire de celui qui est libre. Mais si le mal physique n'est pas

¹ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, q. 48, a. 5. S'il est vrai qu'à un certain moment, saint Augustin a soutenu que l'ordre entraîne nécessairement l'existence du mal, une de ses réponses familières était que le mal disparaît en quelque sorte si l'on considère l'ensemble des choses. « L'univers est un magnifique poème et, comme tel, il se compose nécessairement de phrases et de mots inégaux, coupés de silences, et chaque mot lui-même, de syllabes brèves et longues : le rythme implique cette diversité et chacun des éléments, si infime soit-il et si médiocre en lui-même, contribue à réaliser la beauté totale [...] Tous les êtres sont donc ordonnés à la beauté de l'univers, de telle sorte que ce qui nous heurte dans le détail ne pourrait que nous plaire extrêmement, si nous considérons le tout » ; Régis Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, *op. cit.*, p. 34.

² Cf. Régis Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, *op. cit.*, p. 34.

imputable, Augustin invite toutefois à ne pas le dissocier du mal moral. Pour lui, les défauts physiques de la création ne sont rien d'autre que les justes punitions pour le mal issu de la liberté humaine. Il estime que nos souffrances, loin d'accuser Dieu, ne font que traduire l'équité de ses jugements¹. Dans le *De libero arbitrio*, il traite de la liberté de la volonté non en tant que qualité anthropologique et morale, mais comme condition de la possibilité de l'homme d'être puni pour ses délits par un Dieu équitable à l'aide des maux dans l'univers. Mais il va plus loin. Le mal physique n'est plus la seule conséquence du mal moral, le mal métaphysique l'est aussi. Pour punir le mal moral, Dieu se sert des défauts de la création, c'est-à-dire du mal métaphysique. Il y a là, une évolution dans la pensée d'Augustin. Il établit un lien entre le mal métaphysique, le mal physique et le mal moral. Le mal physique, causé par l'instabilité de la nature, devient désormais un mal, mais à condition de le maintenir en lien avec le mal moral, le seul véritable mal. Autrement dit, s'il est causé par l'instabilité de la nature, le mal physique naît du mal moral. Il n'est pas seulement la nécessaire conséquence de la limitation originelle de l'être créé, il est aussi la suite du péché d'Adam et il est éprouvé comme un châtement. « La peine du péché consiste en la révolte des créatures que l'homme détourne de leur fin »². En décrivant le mal physique comme suite du péché d'Adam et éprouvé comme un châtement, Augustin passe de la conception du mal comme perversion de l'ordre de la nature à la perversion de la volonté. Pour lui, tout étant ordonné au bien de l'univers, le mal réside dans le mauvais usage qu'en font les créatures. Le mal est une perversion, un désordre introduit dans la nature physique. « Toutes les natures, dès lors qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce et un certain degré d'harmonie intérieure, et partant elles sont bonnes. Quand elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de leur nature, elles servent l'être qu'elles ont reçu [...] »³. En usant mal des créatures, les êtres raisonnables manquent à leur fin autant qu'ils renversent l'ordre de l'univers.

Ces considérations, Augustin les a développées dans ses premiers écrits influencés par le néo-platonisme. De caractère purement philosophique et quoique pertinentes en elles-mêmes, elles font abstraction de toute notion de péché. Relisant vers la fin de sa vie le *De Ordine*, il n'y trouve désormais qu'une solution purement esthétique du problème du mal, car elle laissait de côté l'essentiel, le problème du péché. Dorénavant pour Augustin, le mal dont nous souffrons est un mal parce qu'il résulte d'une perversion de la volonté. L'origine

¹ Augustin, *Confessions*, I. VII.

² Cité par Régis Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, op. cit., p. 45.

³ Augustin, *De Civitate Dei*, XII.V, 7.

concrète des maux qui nous accablent ne peut être attribuée qu'à la mauvaise volonté de la créature. « Les maux ne sont pas naturels ». Le mal véritable, le seul qui puisse recevoir proprement le nom de mal, c'est le péché. Il est le seul véritable mal et les irrégularités de l'univers ne sont un mal qu'en tant qu'ils dépendent du péché. Ainsi, avec la notion de péché, le mystère du mal reflue du dehors au-dedans de l'âme. En un mot, pour Augustin, le mal physique n'existe pas indépendamment du mal moral qui seul est imputable. Il n'y a vraiment qu'un seul mal, celui du péché ; les maux de l'univers sont châtements du péché. Seul le mal moral mérite proprement le nom de mal. En dehors du péché, comme défaillance de la volonté, on ne verrait dans le mal physique qu'un corollaire de l'essentielle diversité des êtres créés, ordonnée au bien total de l'univers. Cette conception augustinienne du mal comme péché, Ricœur l'a qualifiée de "vision éthique du mal". Une telle vision impute la responsabilité à l'auteur du mal.

1.1.2 Une vision éthique du mal

Avant la polémique antipélagienne, l'interprétation augustinienne du mal était dominée par l'affirmation selon laquelle le mal n'a pas de nature, n'est pas substance. Face à la gnose qui identifie le mal à la "mondanité" du monde, Augustin avait martelé que le mal vient de nous, de notre seul arbitre qui désigne « non pas tant le pouvoir de décider entre le bien et le mal, mais le pouvoir de choisir entre un bien supérieur et un bien inférieur »¹. Le mal n'est pas substance, il est l'acte par lequel la volonté se détourne de toute substance pour s'attacher aux réalités passagères². À l'opposé des manichéens, qui considéraient le mal comme l'affrontement entre deux natures contraires, Augustin y voit plutôt un affrontement entre deux volontés téléologiquement opposées, mais ne faisant finalement qu'une seule. Dans la faute « je suis l'un et l'autre », tour à tour appelé par le bien et tenté par le mal. Il n'y a pour Augustin ni dualité des natures, ni dualité des âmes comme le pensaient les manichéens. Le mal est le fait de la liberté de la volonté. Selon Ricœur, Augustin, « en mettant ainsi en prise directe [...] la puissance du *néant* contenue dans le mal et la liberté à l'œuvre dans la volonté, a radicalisé la réflexion sur la liberté jusqu'à en faire le pouvoir originaire de dire *non* à l'être, le pouvoir de "défaillir", de décliner, de tendre vers le néant »³. Ce faisant, dit Ricœur, Augustin va plus loin qu'Aristote qui, dans l'*Ethique à*

¹ Augustin, *De libero arbitrio* II. XIX, 54.

² Cf. *Confessions*, VII, 16.

³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., pp. 297-298.

Nicomache « élabore les concepts de préférence [...], de choix délibéré, de désir rationnel, non de liberté ». Ricœur va jusqu'à conclure que « la subjectivité moderne commence avec la médiation augustinienne sur la puissance de défection de la volonté libre ». Aussi, Augustin a-t-il élaboré ce qu'il appelle une "vision éthique du mal". « J'entends par vision éthique du mal, écrit-il, une interprétation selon laquelle le mal est repris dans la liberté aussi complètement qu'il est possible ; pour laquelle le mal est une invention de la liberté [...], une explication du mal par la liberté et de la liberté par le mal »¹. La vision éthique du mal chez Augustin se résume en une liberté capable du mal, c'est-à-dire d'un mal qui soit le fait de la liberté. Si la gnose est un mythe tragique transposé en savoir, Augustin représente avant Kant la première tentative cohérente d'une "vision éthique du mal", c'est-à-dire d'une explication de la liberté et du mal l'un par l'autre. Cette conception met en avant la responsabilité de l'auteur du mal. Il s'agit d'une vision purement éthique où l'homme est intégralement responsable. Augustin rejette du côté de l'homme la responsabilité du mal en en situant l'origine dans la volonté perverse. Comme il le dit dans le *Contra Julianum* « Tu cherches d'où est venue la volonté mauvaise ? Tu trouveras l'homme »². Mais la vision éthique du mal semble ne rendre compte que de l'aspect "actuel" du mal, comme dirait Kierkegaard. Elle semble ne faire aucun cas du tragique du mal qui suggère l'impossibilité de boucler la réflexion sur le mal avec le seul concept de volonté mauvaise. Aussi, après avoir défendu la "vision éthique du mal" contre le manichéisme, Augustin se devait-il de défendre la vision tragique contre le pélagianisme. À la vision éthique du mal qui est celle de la polémique anti-manichéenne, succède la vision du tragique à l'occasion de la controverse anti-pélagienne.

1.2 La vision tragique du mal

Il y a une "vision éthique du mal", mais cette dernière ne saurait occulter la vision tragique, c'est-à-dire le "mal déjà là", dans lequel je nais, que j'éprouve en deçà de l'éveil de ma conscience, c'est-à-dire un mal irréductible aux culpabilités individuelles³. Quelque chose ne passe pas dans la "vision éthique du mal" : elle thématise seulement le symbole du mal actuel, la déviation contingente, sans prendre en compte le "mal déjà là". Or, le mal n'est pas seulement actuel, il n'est pas seulement le mal de l'instant. La vision éthique

¹ *Ibid.*, pp. 296-297.

² Augustin, *Contra Julianum*, chap. 41.

³ Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 300.

s'oppose à cette vision tragique où « l'homme n'est plus auteur, mais victime d'un Dieu qui lui-même pâtit, si même il n'est pas cruel ». La vision tragique du mal est présente dans les Écritures, aussi bien dans le corpus vététotestamentaire que néotestamentaire. À côté d'une ligne "volontariste" (« j'ai placé devant toi bien et mal, vie et mort, choisis la vie et tu vivras »), il y a une ligne "misérabiliste" qui traduit l'expérience de l'homme de misère. Ezéchiel souligne la faiblesse de l'homme, le caractère mauvais de son cœur. Le psaume, pour sa part, déclare qu' « il n'y a pas de juste, pas même un seul ». Saint Paul, dans le Nouveau Testament, souligne l'opposition chair-esprit (Romains 8, 1-17), la lutte intérieure qui divise l'homme : « Je ne fais pas le bien que je veux, je fais le mal que je ne veux pas » (Romains 7, 19). Il y a une résistance de la loi du péché, inscrite dans nos membres, à la loi de l'Esprit. L'homme semble soumis à une expérience de la captivité, l'expérience d'être livré au prince de la mort. Dans les Saintes Écritures, le péché d'Adam semble être la trace la plus explicite de la "vision tragique du mal". La "vision éthique du mal" qui tend vers la contingence du mal rencontre la confession du péché, « confession paradoxale d'une initiative et d'un esclavage, d'un acte et d'une impuissance en quelque sorte constituée »¹. Bref, la lutte pour une reprise intégrale du mal dans la liberté que Ricœur a appelée lutte pour une "vision éthique du mal" rencontre une limite, « celle du "mal déjà là", du mal potentiel, du mal originel », en un mot du péché originel, concept qu'Augustin a longuement analysé.

1.2.1 Augustin et le péché originel

1.2.1.1 *Le péché originel avant la controverse pélagienne*

Le concept de péché originel révèle que si la "vision éthique du mal" est centrale chez Augustin, elle n'est pas totale ni exclusive². Le concept de péché originel trace une limite à la "vision éthique du mal" qui ne tient pas compte de l'archétype de ce mal actuel qu'est Adam et que nous imitons chaque fois que nous commençons le mal³. Elle ne prend pas en compte l'antécédence du mal, le "mal déjà là" qu'est le péché originel qui, comme péché hérité du premier homme, irréductible au mal actuel, semble la condamner. Dans *Le Conflit des interprétations*, Ricœur rapporte une affirmation de la Confession de foi de la

¹ Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon, avec un inédit de Paul Ricœur, Logique, éthique et tragique du mal chez saint Augustin*, Editions Facultés jésuites de Paris, 2013, p. 61.

² Cf. *Ibid.*, pp. 59-60.

³ Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 300.

Rochelle : « Nous croyons que toute la lignée d'Adam est infectée de cette contagion, qui est le péché originel et un vice [...] » (art. 10). Cette définition du péché originel correspond à la conception augustinienne de ce concept. Augustin emploie des expressions telles que *naturale peccatum* ou encore *per generationem* ou *generatim*, qui indiquent qu'il ne s'agit pas du péché actuel, mais de « l'état de péché dans lequel nous nous trouvons exister de naissance ». Il s'appuie sur des textes bibliques, notamment pauliniens : « De même que par un seul homme, le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes, parce que tous ont péché [...] ». (Romains 5, 12). Dans *Vetus latina*, il comprend ainsi le verset 12 « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et ainsi (le péché) est passé dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché »¹. Dans cette interprétation, la figure d'Adam est plus que le paradigme du mal présent. Elle figure l'antériorité du mal à tout mal actuel. Adam est pour tous les hommes l'homme antérieur et pas seulement l'homme exemplaire. Il symbolise l'antériorité du mal à l'égard de tout homme, ayant lui-même son antérieur dans la figure du serpent². La définition augustinienne du péché originel met en jeu le schème de l'héritage qui implique l'idée de perpétuation, d'une tare héréditaire transmise à tout le genre humain par un seul homme. Il parle non seulement de "peine héritée" ou "d'habitude mauvaise", « mais d'une "culpabilité héritée" et donc d'une faute méritant châtement, antérieure à toute faute personnelle et liée au fait même de la naissance ». Il s'agit d'une situation dans laquelle l'homme se trouve enfoncé, une puissance par laquelle il est lié, tenu captif ; bref, une situation qui traduit une impuissance fondamentale, la distance du *je veux* au *je peux*. C'est le péché comme misère³. Ainsi, le mystérieux mouvement de solidarité dans le mal était déjà présent chez Augustin, avant même la controverse anti-pélagienne. En marge de la "vision éthique du mal", Augustin avait élaboré le concept du péché originel. Cette élaboration n'est donc pas contemporaine de la controverse anti-pélagienne. Le péché originel plonge dans l'expérience vive d'Augustin. Il est lié non d'abord à des circonstances externes, mais à sa pensée et à son expérience. Ce serait donc une erreur, estime Ricœur, que d'attribuer l'élaboration classique du concept de péché originel à la polémique anti-pélagienne. La doctrine du péché originel a été élaborée dans le *Traité à Simplicien* (397), soit à peu près 15 ans avant le premier traité anti-pélagien (le *De peccatorum meritis et*

¹ Sur l'exégèse de Romains 5, 12, voir Stanislas Lyonnet, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1969, pp. 94-99.

² Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 300.

³ *Ibid.*, p. 278.

remissione contre Celestius) qui est de 414-415¹. « Le nœud *existential* met Augustin aux antipodes de Pélagie, avant même de l'avoir rencontré »².

1.2.1.2 La controverse pélagienne

On sait comment la doctrine augustinienne du libre-arbitre a été utilisée par Pélagie. Selon lui, le libre-arbitre est un don inamissible du Créateur fait à l'homme au moment de la création. Dieu donne à l'homme la faculté de vouloir, c'est-à-dire de choisir entre le bien et le mal. Mais à l'homme appartient le pouvoir et le faire. Pélagie distingue trois moments de la liberté : le pouvoir, le vouloir et l'exécution. Si le pouvoir relève de Dieu, c'est à l'homme qu'il revient de vouloir et d'accomplir. Au regard de la justice de Dieu, mais aussi pour sa dignité, l'homme doit mériter son salut par lui seul. Bref, Pélagie défendait une contingence absolue du mal. Pour lui, l'homme est pleinement libre et se détermine librement et sciemment par ses œuvres et mérites. Tout ce qui pourrait affaiblir ce don inamissible de Dieu qu'est la liberté doit être écarté, qu'il s'agisse de la grâce du Christ³ ou du péché originel⁴. Pour Pélagie, il est contraire à la justice de Dieu qu'un homme créé par lui ait à porter un péché dont il n'est pas responsable.

La controverse s'organise autour de l'interprétation du péché "en Adam" évoqué par saint Paul dans l'Épître aux Romains (5, 12-14). Alors qu'Augustin comprend l'équivalence paulinienne (« de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde »), comme *in quo omnes peccaverunt* (Adam est celui en qui tous ont péché), pour Pélagie, chacun pêche pour soi et Dieu ne saurait punir un homme pour un péché qu'il n'a pas commis. En d'autres termes, si pour Augustin, le "en Adam" signifie qu'Adam a transmis un mal dont la suite des hommes est infectée, Pélagie quant à lui, refuse toute culpabilité transmise par un autre. Il condamne l'absurdité de la transmission physique d'une qualité morale et refuse l'inculpation de tous les hommes pour une faute qu'ils n'ont pas commise. Pour lui, le "en Adam" n'est qu'un exemple de mal, comme le Christ l'est pour le bien. Il réduit la causalité d'Adam pour la mort à un exemple et interprète la causalité du Christ pour la vie de la même façon. C'est du moins ainsi que Pélagie comprenait le fameux parallèle de saint Paul entre

¹ Cf. Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon, op. cit.*, p. 108.

² *Ibid.*, p. 113.

³ Pélagie ne nie pas la grâce, mais il lui confère une valeur exemplaire et non rédemptrice. La grâce est un secours purement extérieur et donc incapable de guérir ou de mouvoir la volonté.

⁴ Cf. Paul Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin : Image, Liberté, Péché et Grâce*, Paris, Médiasèvres, 2004, p. 105.

Adam et le Christ. Le "en Adam" de la Bible ne peut signifier qu'un rapport d'imitation. Le "en" doit être identifié à un "comme". "En Adam" veut dire comme Adam. Pécher en Adam, signifie « une imitation extérieure par une liberté chaque fois autonome et responsable ». Il s'agit d'une faute individuelle qui est, à chaque fois, une imitation de la faute initiale. Bref, Pélagie soutient que la liberté ne peut qu'imiter, mais non "hériter" comme le pense Augustin, car alors, elle se trouverait déjà liée. La notion augustinienne du péché originel ferait alors du péché une nature, une substance. Si, comme l'affirme Augustin, nous avons en nous un péché que nous n'avons pas commis librement, alors ce péché n'est pas issu de la liberté et s'il n'est pas issu de la liberté, il est nature, il est une substance. Or, on ne peut imputer une nature, on impute ce qui relève de la volonté libre de l'auteur. Pour Pélagie, cette volonté libre ne rencontre aucun obstacle chez l'homme, de sorte qu'il est entièrement en son pouvoir de pécher ou de ne pas pécher : « Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie ».

En somme, à la conception augustinienne du péché originel, Pélagie oppose qu'on ne peut hériter de la faute de ses parents. Le péché originel n'est pas transgression de génération en génération. Il ne saurait l'être, car il est contraire à la justice de Dieu que l'homme soit coupable d'un péché qui lui est étranger¹. On ne peut accuser que des actes imputables à un agent qui se tient pour leur seul auteur. La faute désigne un coupable. « [...] L'imputabilité est une capacité, cette aptitude, en vertu de laquelle des actions peuvent être mises au compte de quelqu'un »². On le voit, la vision pélagienne accorde toute l'importance à la libre décision de l'homme, capable de faire le bien et le mal, mais évacue le côté ténébreux du péché comme puissance englobant tous les hommes. Il est évident qu'une telle vision, exclusivement éthique du mal, ne prend pas en compte le tragique du mal, c'est-à-dire le "mal déjà là". Augustin, à la faveur de sa critique de la conception pélagienne, va déployer sa vision du mal. L'usage par Pélagie de la doctrine augustinienne du libre-arbitre va obliger Augustin à des révisions dans lesquelles il revient sur le caractère originel du péché.

¹ « Qu'avez-vous à répéter ce proverbe au pays d'Israël : les Pères ont mangé des raisins verts et les dents des fils ont été agacées ? Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, vous n'aurez plus à répéter ce proverbe en Israël. Voici : toutes les vies sont à moi, aussi bien la vie du père que celle du fils, elles sont à moi. Celui qui a péché, c'est lui qui mourra » ; Ezéchiel 18, 2-4 ; Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 1974.

² Paul Ricœur, *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 596.

1.2.1.3 *Le péché originel après la controverse pélagienne*

Augustin, indique Ricœur, est au cœur du rapport entre logique, éthique et tragique. Dans une "logique" de l'être, le mal est *néant* : il est alors possible. Dans une "vision éthique", le mal est *perversion de la liberté* : il est alors réel au sens d'actuel. Dans une "vision tragique", le mal est péché originel : il est alors nécessaire au sens de fatal.¹ Tout essai sur le mal chez saint Augustin doit donc prendre en compte ces trois dimensions. Un essai qui omettrait l'une des dimensions, surtout l'une ou l'autre controverse, manquerait l'essentiel. On pourrait être tenté de s'arrêter à la première polémique, celle de la lutte anti-manichéenne, sous prétexte qu'elle serait plus philosophique à cause notamment de l'idée de liberté, alors que la deuxième vision, celle de la lutte anti-pélagienne, serait plus théologique à cause du péché originel. Or, ignorer ce double mouvement de la conception augustinienne du mal, c'est-à-dire la phase anti-manichéenne et la phase anti-pélagienne, souligne Ricœur, serait manquer la quintessence même de la réflexion augustinienne sur le mal.

Augustin avait affirmé que le péché n'est pas nature, n'est pas substance, mais volonté. Mais il a aussi reconnu la "vision tragique du mal" en insistant sur le péché originel. Au regard de la controverse pélagienne, il faut maintenant trouver un rapport qui synthétise à la fois la position du mal actuel et la persistance du "mal déjà là" ; « rapport qui s'objective dans les antinomies de la volonté et de la génération, de la liberté et de la nature, de la position et de la propagation »². Augustin va tenter de concilier les deux visions, éthique et tragique du mal, ce qui devrait l'amener à combattre sur deux fronts. Il est l'un des témoins, sinon le témoin privilégié de la période où le concept du péché originel a été élaboré. Il est le protagoniste de l'élaboration classique de ce concept. « Il est, précise Ricœur, le témoin de ce grand moment historique où le concept s'est noué ; c'est lui qui a mené d'abord le combat anti-manichéen, puis le combat anti-pélagien, et c'est dans ce combat sur un double front que s'est élaboré le concept polémique et apologétique de péché originel »³. Il s'agit d'un combat bien difficile : il n'est pas aisé de mener ce combat sur deux fronts sans paraître se contredire. D'une part, en combattant Mani, en affirmant contre lui que les âmes ne peuvent aucunement être mauvaises par nature, Augustin semblait donner raison à Pélage. L'affirmation de la liberté de la volonté pouvait faire croire que ce péché de nature que récusait les pélagiens n'existait pas. C'est d'ailleurs ce dont s'est saisi Pélage qui était dans la ligne du volontarisme des écrits anti-manichéens, pour juger inutile

¹ Cf. Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon*, op. cit., p. 63.

² *Ibid.*, p. 124.

³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 267.

le baptême administré aux enfants. Il estimait que les enfants n'ont pas de péché originel qui devrait leur être remis par le baptême, parce qu'ils n'ont pas encore l'usage du libre arbitre de la volonté. Pour cela, il rejette le baptême des enfants *in remissionem peccatorum*, refusant que le péché d'Adam puisse devenir celui des enfants "par génération". D'autre part, si Augustin objectait à Pélage le texte de saint Paul qui fait de nous, par nature, des "enfants de colère", il risquait de se faire traiter de manichéen. Car si on prend le mot "nature" au sens propre, il est vrai que nous avons été créés sans défaut. Mais si on considère notre origine, Adam, nous nous découvrons par nature enfants de colère¹. Augustin semble ainsi rechuter dans le manichéisme, du moins par l'affirmation du péché originel. « Tu ne te laveras jamais des mystères de Manès », dira Julien d'Eclane à Augustin. Aussi, dans les *Révisions*, Augustin a-t-il dû préciser sa conception du péché originel. Il devra désormais défendre la liberté et le péché originel, la liberté malgré le péché originel. À travers le concept du péché originel, il va faire de la faute actuelle, l'expression du juste châtement d'un autre péché plus libre et plus volontaire contracté par l'homme en tant qu'enfant d'Adam.

1.2.1.3.1 La volonté à l'origine du péché originel

Pour Augustin, le péché originel n'a pas pu exister sans une décision de la volonté, lorsqu'a été accomplie la transgression du commandement divin. Le péché que les enfants ont contracté d'Adam en vertu de leur origine et qui les tient exposés au châtement, n'a pas pu exister sans la volonté². Les enfants sont tenus pour coupables, parce qu'ils tiennent leur origine de celui qui n'a pas fait ce qu'il pouvait faire, à savoir observer le commandement divin. Ils sont tenus pour coupables, non pas à cause de leur volonté personnelle, mais à cause de leur origine, Adam qui a péché par sa propre volonté ; et lorsqu'il eut péché par sa volonté, le péché entra par lui dans le monde. En un mot, ils sont tenus pour coupables, parce qu'« ils descendent d'un homme qui a péché volontairement, puisque le libre mouvement de l'esprit pour faire et pour ne pas faire ne lui faisait pas défaut et qu'il avait le souverain pouvoir de s'abstenir d'un acte mauvais »³. Le péché originel est ainsi appelé péché parce qu'il a été commis à la suite d'un péché et qu'il est le châtement d'un péché. « Ce n'était pas moi qui en étais l'artisan, mais le péché qui habitait en moi, une punition

¹ Cf. Augustin, *Révisions*, I, XV, 6.

² *Ibid.*, I, XV, 2.

³ *Ibid.*, XV, 6.

d'un péché commis dans un état de plus grande liberté, parce que j'étais un fils d'Adam »¹. Ainsi, l'œuvre de la volonté qui aboutit au « cela c'est moi qui l'ai fait ; c'est moi qui l'ai voulu », ne saurait être remise en cause. Si saint Paul a semblé mettre l'accent sur la dimension d'impuissance, s'il parle de la « loi du péché qui est dans nos membres », il ne voulait nullement communiquer une expérience de captivité qui induit l'idée d'une contagion par une substance mauvaise venant du dehors. Quand l'apôtre dit : « Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui l'accomplis, mais le péché qui habite en moi », ou encore « La chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair, de telle sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez » (Galates 5, 17), ou encore « Je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui me rend captif de la loi du péché et de la mort. Malheureux que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Galates 6, 14), le péché dont parle l'apôtre à travers ces affirmations ne vise pas l'élimination de l'action de la volonté en l'homme. Il ne s'agit pas d'une force corruptrice qui vient d'ailleurs et aliène l'homme, pas plus qu'il ne s'agit d'une force qui nie le libre-arbitre et la responsabilité de l'homme pécheur. Par cette formule, l'apôtre veut affirmer que « celui qui fait le mal se trouve, du fait de la faute initiale d'Adam, dans une situation telle que sans la grâce du Christ, il péchera infailliblement, mais librement »². En d'autres mots, ce n'est pas parce que le péché n'est pas dans la volonté que l'apôtre a écrit : « Ce que je ne veux pas, je le fais ». Par ces paroles, il ne nie pas le libre-arbitre. Comment le pourrait-il, lui qui déclare que le vouloir est à ma portée ? Il voulait signifier que si le vouloir est en notre pouvoir, accomplir le bien ne l'est pas. « Je sais que le bien n'habite pas en moi – c'est-à-dire dans ma chair ; je sens en moi la volonté –, mais non pas le pouvoir d'accomplir parfaitement le bien » (Romains 7, 18). L'épisode du vol des poires relaté dans les *Confessions* exemplifie cet état de choses, c'est-à-dire notre incapacité à faire le bien que nous voulons et la facilité à faire le mal que nous ne voulons pas.

Pour Augustin, si l'homme n'accomplit pas parfaitement le bien, c'est parce qu'il demeure encore dans la concupiscence du péché. Autrement dit, le péché originel est transmis par le mouvement de la concupiscence. Il s'agit d'un dynamisme peccamineux qui découle de la faute originelle. Si, dans le baptême, la culpabilité est détruite, la fragilité demeure, contre laquelle tout fidèle qui accomplit de bons progrès lutte avec le plus grand zèle. Augustin en parle en ces termes :

¹ Augustin, *Confessions*, VIII, 10.

² Charles Baumgartner, *Le péché originel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 85.

« Parce que l'homme a mangé du fruit défendu, il est désormais incapable de faire le bien qu'il voudrait faire, soit parce que le non-respect du commandement divin a effacé la capacité à distinguer le bien du mal, soit parce que, par ce premier péché, la volonté s'est détournée du bien et que cette aliénation est devenue disposition naturelle, habitude »¹.

La concupiscence est donc l'autre nom de l'habitude installée dans la chair. Selon Augustin, la nécessité à laquelle nous sommes soumis après Adam vient de l'habitude. « Lorsqu'Adam eut péché par sa libre volonté, nous qui sommes ses descendants avons été soumis à la nécessité ». Augustin dit en substance :

« Aussi longtemps que nos actes ne sont pas soumis au jeu de l'habitude, nous avons la liberté de les poser ou non. Mais dès que nous avons usé de cette liberté pour faire quelque chose et que l'âme est saisie par la douceur pernicieuse du plaisir produit par son acte, l'âme se trouve si bien prise dans les chaînes de l'habitude qu'ensuite elle ne peut vaincre l'obstacle qu'elle s'est créé à elle-même par le péché »².

Augustin répond pour ainsi dire au problème de la faiblesse de l'homme divisé décrit dans l'Épître aux Romains au chapitre 7 : cette faiblesse vient de la transmission du péché d'Adam et de l'habitude mauvaise, l'habitude elle-même venant de la liberté : « ce sont eux-mêmes qui se sont fait cela à eux-mêmes, parce que contre eux, une loi habite leurs membres »³. C'est par leur libre volonté que les hommes prennent une habitude et une fois prise, ils ne peuvent aisément s'en défaire. C'est le cas de celui qui, ayant fait le souhait de ne pas jurer, se surprend à le faire, parce que sa langue en a contracté l'habitude au point qu'il ne semble plus libre, mais plutôt jouet d'une passion. En réalité, il n'est pas un jouet, parce qu'il a eu la liberté à l'origine. Si, depuis la faute originelle, l'habitude de poser des actes mauvais est si contraignante qu'on a du mal à s'y opposer, on ne peut pas pour autant dénier à l'homme tout pouvoir de sa volonté sur l'habitude elle-même. S'il est devenu jouet de l'habitude, c'est parce qu'il a accepté librement d'en être l'esclave alors qu'il pouvait le refuser. L'habitude ne saurait donc s'identifier à une causalité mauvaise, car elle est susceptible d'être corrigée. La neige froide ne peut être chaude, du moins tant qu'elle demeure neige, mais elle peut fondre au contact de la chaleur. Elle cesse alors d'être neige et peut devenir chaude. Donc, à l'habitude mauvaise installée dans la chair, dès que l'âme est illuminée par Dieu, on peut voir se succéder une habitude bonne. Augustin interprète sous le

¹ Augustin, *Confessions*, livre II, 4.

² Augustin, *Contra Fortunatum* 22.

³ Augustin, *Contra Felicem*, L.II, C. VIII.

même angle le récit évangélique des deux arbres largement mis en avant dans l'argumentaire des manichéens et sur lequel il n'est ici pas superflu de revenir. Augustin reconnaît que c'est en toute vérité que le Seigneur a dit des deux arbres, le bon et le mauvais, qu'ils ont chacun leur fruit, c'est-à-dire que le bon ne peut donner de mauvais fruits et que le mauvais ne peut pas donner de bons fruits. Le bon arbre, aussi longtemps qu'il est bon, ne peut donner de mauvais fruits, ni le mauvais de bons fruits, aussi longtemps qu'il est mauvais. Mais si le bon arbre devient mauvais, il ne sera plus capable de produire de bons fruits comme auparavant, mais seulement de mauvais fruits. Il en est de même du mauvais arbre qui deviendrait bon. Pour Augustin, tant que nous vivons selon la chair, nous sommes sous l'emprise de notre habitude, de sorte que nous ne faisons pas ce que nous voulons, mais dès que la grâce de Dieu nous a soumis à sa volonté, nous sommes affranchis¹. Le dynamisme du péché agit comme une "chaîne". Tout péché est en quelque sorte un péché qui commence, puisque l'acte du péché met la volonté dans une faiblesse qui la conduit à commettre d'autres péchés. « J'étais enchaîné non par des fers étrangers, mais par les fers de ma propre volonté », car « de la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'habitude, et de la non résistance à l'habitude naît la nécessité ». L'acte de pécher crée une inclination perverse qui se répète et qui affecte toute la personnalité en définissant toute son orientation morale². Ainsi, à l'encontre de Pélagé pour qui la liberté ne contracte pas d'habitudes, c'est-à-dire une liberté sans nature acquise, sans habitude, et qui désigne l'idée d'une volonté qui recommence chaque fois avec chaque homme et avec chaque acte, Augustin « recourt à une explication à la fois psychologique par l'habitude et théologique par les mystérieuses pénalités qui pèsent sur le genre humain »³, c'est-à-dire la superposition du schème de l'héritage au niveau du genre humain dans son ensemble et de celui de l'habitude au niveau individuel. Lorsqu'on ne peut accomplir ce qu'on veut, cela vient certes de la transmission du premier péché d'Adam, mais aussi de l'habitude mauvaise qu'on s'est soi-même donnée. En somme, Augustin a établi une relation entre les conséquences du péché d'Adam et l'habitude mauvaise : « [...] ce qui en Adam fut volontaire, en nous est devenu naturel [...] »⁴. Le péché originel est « une qualité de la volonté transmise comme nature ». En d'autres termes, « la mauvaise volonté de l'homme devient notre nature et nous fait coupables »⁵. Nous sommes tous pécheurs à un double sens : d'une part parce que nous

¹ Cf. Augustin, *Contra Fortunatum* 22.

² Cf. Paul Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, op. cit., p. 111.

³ Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon*, op. cit., p. 114.

⁴ Augustin, *Contra Adimantum*, I, 21.

⁵ Augustin, *Contra Julianum*, VI, 10, 28.

commettons des péchés personnels, et d'autre part, parce que ces péchés personnels se fondent sur une tendance au péché et une corruption intérieure qui en est la source. En résumé, même après avoir amorcé la spéculation sur le péché originel, Augustin a poursuivi la ligne volontariste. « Alors qu'aucune grande philosophie de la totalité ne peut rendre compte de l'inclusion de la contingence du mal dans un dessein signifiant du tragique »¹, « l'idée d'une habitude contractée du libre-arbitre, fournit à Kant, le symbole de la conciliation de la contingence et de l'antécédence du mal »².

L'interprétation augustinienne d'Exode 20 et d'Ezéchiel 18, est ici suggestive. Augustin concilie les deux textes bibliques qui s'opposent apparemment, le livre de l'Exode qui évoque une punition des enfants à cause du péché des parents et celui d'Ezéchiel qui affirme la rétribution personnelle. On peut respectivement lire dans Exode 20, 5 : « Je suis un Dieu jaloux : chez ceux qui me haïssent, je punis la faute des pères sur les fils, jusqu'à la troisième et quatrième génération » et dans Ezéchiel 18, 1-4.20

« Qu'avez-vous à répéter ce proverbe au pays d'Israël : les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils en sont agacées ? Par ma vie, oracle du Seigneur, vous n'aurez plus à répéter ce proverbe en Israël [...] Celui qui a péché, c'est lui qui mourra ! Le fils ne portera pas la faute de son père : la justice sera la part du juste, la méchanceté, celle du méchant ».

Ou encore, comme on peut lire dans le livre de Jérémie : « En ces jours-là on ne dira plus les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées, mais chacun mourra pour son propre crime. Tout homme qui aura mangé des raisins verts, ses propres dents seront agacées. » (31, 29-30). Augustin situe ces deux passages sur le même plan. D'une part le texte d'Exode suppose que les enfants ont continué de pécher puisqu'ils sont punis et d'autre part, celui d'Ezéchiel précise qu'un fils vertueux ne peut être châtié pour les péchés de son père. « Ce fils (le vertueux) ne mourra pas à cause des fautes de son père, il vivra. » (Ezéchiel 20, 17).³ On le voit, la conciliation augustinienne de ces deux textes s'achève dans le triomphe de la "vision éthique du mal". Si les parents ont péché, les enfants ont continué l'œuvre des parents et c'est à ce titre qu'ils sont punis (texte de l'Exode) : d'autre part, le texte d'Ezéchiel précise que le fils vertueux ne saurait être puni, puisqu'il n'a pas perpétué l'œuvre peccamineuse de son père. En définitive, il faut dire que si l'homme naît mauvais, ce "mal déjà là" est encore une conséquence de la volonté, par participation et

¹ Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 307.

² Cf. *Ibid.*, p. 304.

³ Cf. Augustin, « Contra Adimantum », in *Œuvres de saint Augustin*, op. cit., p. 209.

non plus par position actuelle. Comme le dit Ricœur, « l'antitype de la régénération fait apparaître la volonté comme affectée par une constitution passive impliquée dans son pouvoir actuel de délibération et de choix »¹. À propos de la vision augustinienne du mal, on peut retenir qu'Augustin distingue deux étapes dans l'interprétation du mal : l'approche volontariste dans la polémique anti-manichéenne et l'approche du péché originel dans la polémique anti-pélagienne. Ces deux étapes correspondent respectivement à la "vision éthique du mal" et au retour au tragique. La vision éthique du mal est une « interprétation pour laquelle le mal est une invention de la liberté » ; le retour du tragique tient compte du "mal déjà là" ; ce qui met en question « l'assurance, la certitude de soi, la prétention critique, [...] la présomption de la conscience morale [...] »². Le concept indique que le mal est irréductible à une somme de responsabilités. « La figure d'Adam désigne la représentation d'un singulier collectif qui désigne le *potentiel non individué* : non pas une propagation de quelque chose d'individuel, mais enveloppement de l'individu dans ce potentiel trans-personnel [...], un mal qui ne se laisse pas analyser en culpabilité individuelle »³.

1.2.1.3.2 Une quasi-nature du mal

Pour intégrer le schème de l'héritage à celui de la contingence, Augustin voit dans le péché originel « d'une part une culpabilité de caractère personnel méritant juridiquement la mort, et d'autre part, une tare héritée de naissance, une culpabilité héritée d'une faute méritant châtement, antérieurement à toute faute personnelle et liée au fait même de la naissance »⁴. Il avait d'abord parlé de *pénalité héritée*. Mais il passe de l'idée d'une peine héritée à celle d'une *culpabilité héritée*, et donc « d'une faute méritant châtement, qui pourtant n'est pas une culpabilité actuelle, mais une culpabilité de nature et donc une culpabilité effective avant toute faute personnelle et dans le sens de la propagation par génération de cette culpabilité effective »⁵. Ce faisant, estime Ricœur, Augustin incorpore à la description de la volonté mauvaise telle qu'elle a été élaborée contre la gnose, le thème d'une quasi-nature du mal. Si lors de la controverse manichéenne, il avait affirmé que le

¹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 303.

² Cf. *Ibid.*, p. 300 et 305.

³ Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon*, op. cit., p. 125.

⁴ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 274.

⁵ *Ibid.*, p. 275. Pour ce paragraphe, cf. Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon*, op. cit., pp. 116-

péché n'est pas nature, mais volonté, à la faveur de la controverse pélagienne, il incorpore à la volonté une quasi-nature du mal. L'interprétation augustinienne du concept du péché originel révèle un intérêt certain, à savoir que le mal ne se laisse pas analyser en culpabilité individuelle¹ ; Augustin a saisi quelque chose que Pélagie avait méconnu, à savoir qu'il y a une quasi-nature dans la volonté : « le mal est une sorte d'involontaire au sein même du volontaire, non en face de lui, mais en lui ». Mais cette interprétation semble insuffisante. C'est du moins l'avis de Ricœur qui estime que, par son interprétation, du point de vue formel, Augustin a fait un retour sur le terrain même de la gnose qu'il combattait. « La notion augustinienne du péché originel s'est déployée à l'occasion de la controverse anti-pélagienne dans le double sens de la juridisation de la culpabilité originelle et de l'interprétation biologique de la solidarité de tous les hommes en Adam »².

1.2.2 Critique ricœurienne de l'interprétation augustinienne du péché originel

Paul Ricœur, chez qui la question du mal est comme un fil d'Ariane qui permet de comprendre sa pensée, prend une distance critique à l'égard de la conception augustinienne du péché originel. Selon lui, celle-ci est quasi-agnostique dans sa forme. « Foncièrement anti-agnostique, la théologie du mal s'est laissée entraîner sur le même terrain de la gnose et a ainsi élaboré une conceptualisation comparable à la sienne. L'anti-gnose est devenue une quasi-gnose »³. En effet, le concept est devenu un symbole rationalisé et figé dans la lettre d'un mythe conceptuel. Comme tel, le contenu de la gnose est dénié, tandis que la forme du discours de la gnose est maintenue, celle d'un mythe rationalisé qui, au point de vue épistémologique, ne diffère en rien de la structure de la chute valentinienne, de la ténèbre manichéenne ou de la matière plotinienne. « Le paradoxe doctrinal se double ainsi d'un paradoxe méthodologique : l'anti-gnose du mal en acte s'enferme dans la quasi-gnose du péché originel »⁴. Il y a comme une quasi-nature qui pourrait faire penser à une origine du mal distincte de l'origine du bien. Comme l'écrit Ricœur,

le mythe étiologique d'Adam est la tentative la plus extrême pour dédoubler l'origine du mal et du bien ; l'intention de ce mythe est de donner consistance à une origine radicale du mal distincte

¹ Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon, op. cit.*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 119.

³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 267.

⁴ Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon, op. cit.*, p. 62.

de l'origine plus originaire de l'être-bon des choses [...] Cette distinction du radical et de l'originaire est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique¹.

Augustin, selon Ricœur, conjoint dans le concept de péché de nature deux notions hétérogènes, celle d'une transmission biologique par voie de génération et celle d'une imputation individuelle de culpabilité. Le concept est pris comme une culpabilité héritée ; comme tel, il bloque dans une notion inconsistante une catégorie juridique et une catégorie biologique. De ce point de vue, il n'est pas différent des concepts de la gnose, du moins sur le plan épistémologique : « Anti-gnostique à son origine et par intention, puisque le mal reste intégralement humain, le concept de péché originel est devenu quasi-gnostique à mesure qu'il s'est rationalisé ; il constitue désormais la pierre angulaire d'une mythologie dogmatique comparable, au point de vue épistémologique, à celle de la gnose »². En effet, « la vision augustinienne se caractérise [...] par une conception collective du mal, mais elle ne prend pas en compte, la dimension collective du salut et corrélativement, ne manifeste guère la *surabondance* de la grâce par laquelle Dieu réplique à l'*abondance* du mal »³ : l'élection est par grâce (nul ne sait pourquoi Dieu fait grâce à tel ou tel et non pas à cet autre), la perte est par droit. « C'est pour justifier cette perte de droit qu'Augustin a construit l'idée d'une culpabilité de nature, héritée du premier homme, effective comme un acte, et punissable comme un crime »⁴.

« Il faut l'avouer, dès Augustin, la bifurcation était prise ; pour la théologie dominante, le péché est peut-être collectif, mais la grâce est sûrement privée et intérieure. La Cité de Dieu se recrute à travers la *massa perditā*, la *massa iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis*, – *massa tota vitiata, damnabilis, damnata*. Seule l'Eglise émerge et surnage comme "corps" de salut de cette masse agglutinée des damnés. »⁵.

L'essentiel pour Augustin, note Ricœur, c'est l'universelle réprobation : le choix de la miséricorde faite à certains est inscrutable, tandis que la justice de l'universelle réprobation est intelligible. La *massa* exprime la vision d'une humanité constituée dans un état de péché. « L'allégorie de la *massa* exprime l'inertie de la culpabilité héritée et celle du jugement divin »⁶. Il en est ainsi parce qu'Augustin a sans doute compris le texte latin de

¹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 219.

² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 276.

³ Isabelle Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, op. cit., p. 14.

⁴ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 276.

⁵ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 123.

⁶ Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, p. 197.

l'Épître aux Romains 5, 12 : *in quo omnes peccaverunt*, comme signifiant « en qui tous ont péché » et non « du fait que tous ont péché ». Dans le premier cas, tous les hommes seraient contenus dans les reins d'Abraham, dans le second la responsabilité individuelle est maintenue. Une telle interprétation demeure problématique, car on ne peut faire d'Adam « à la fois un individu concret bien déterminé et un universel concret qui contient en lui toutes les différences entre les hommes et toute l'histoire »¹. Ce que reproche Ricœur à Augustin, c'est la place donnée à la réprobation qui devient l'antitype de l'élection. Cette réprobation l'aurait conduit à poser la culpabilité d'Esäu avant même sa naissance et à parler de la *massa peccati*, qui ne mérite effectivement que la réprobation. Il y a un changement de perspective. Il ne s'agit plus comme dans Romains 5, de l'opposition de deux hommes, mais de la dualité de deux choix de Dieu, et donc d'une prédestination, puisqu'il s'agit d'un libre choix de Dieu ne dépendant pas des œuvres, un libre choix pris dans une alternative : réprobation ou élection : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esäu » (Romains 9, 10-29). La grâce de l'élection précède tout mérite. Esäu est puni, Jacob le méritait aussi et ce n'est que par grâce qu'il ne l'est pas. Tous les hommes ont une dette d'expiation envers la divine justice, dette que Dieu peut exiger ou remettre sans commettre d'injustice. Bref, Ricœur reproche à Augustin son pessimisme et une compréhension presque exclusivement individualiste de la grâce. Le jugement de Ricœur sur la conception augustinienne du péché originel est sans appel :

il s'agit d'une idée intellectuellement inconsistante [...] en tant qu'elle mêle deux univers de discours : celui de l'éthique ou du droit et celui de la biologie » ; « intellectuellement scandaleuse, en tant qu'elle retourne en deçà d'Ézéchiël et de Jérémie, à la vieille idée de la rétribution et de l'inculpation en masse des hommes » ; « intellectuellement dérisoire, en tant qu'elle relance l'éternelle théodicée et son projet de justifier Dieu².

Ricœur reconnaît que le concept de péché originel a une apparence rationnelle trompeuse : « rien n'est plus rebelle à une confrontation directe avec la philosophie que le concept de péché originel, car rien n'est plus trompeur que son apparence de rationalité ».³ Ce concept appartient à une période marquée par le développement de la gnose et ses prétentions à connaître les mystères de Dieu et de la destinée humaine. Il appartient à l'âge de la gnose au sens où il « tente de rationaliser l'expérience chrétienne du mal radical de la même manière que la gnose érigea en "connaissance", son interprétation pseudo-

¹ Cf. Paul Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon Saint Augustin*, op. cit., p. 78.

² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 302.

³ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 12.

philosophique du dualisme originaire, de la chute de Sophia ou de tout autre entité antérieure à l'homme »¹. Aussi Ricœur n'entend pas mener une critique destructive². Selon lui, c'est faute de moyens conceptuels qu'Augustin n'a pas su penser la position du mal comme un saut qualitatif, comme un événement, un instant. Il ne disposait pas de l'appareil conceptuel capable de rendre compte adéquatement de sa découverte : « le cadre néoplatonicien de sa pensée ne lui permet pas d'inscrire et de stabiliser l'opposition *nature-volonté* dans une conception cohérente »³. Au regard de ce manque de moyens conceptuels, on peut comprendre qu'Augustin n'ait pas pu aller jusqu'à une formalisation du principe de la moralité qui seule, permet de dépasser toute confusion entre le mal et l'affectif⁴. Aussi Ricœur n'a-t-il pas critiqué en bloc la conception augustinienne du péché originel. Son but n'est pas de critiquer pour critiquer, mais de montrer que le faux savoir est en même temps vrai symbole. Si Pélage a sans doute raison sur le terrain de la rationalisation quand il dit que chacun est responsable de soi, si Augustin semble avoir échoué sur ce plan, car la contre-gnose du mal volontaire est devenue nouvelle gnose de la volonté héritée, « il a, toutefois fait passer à travers cette mythologie quelque chose d'essentiel à la compréhension du mal et qui ne pourrait être récupéré que par une nouvelle lecture, non mythologique, mais symbolique du mythe adamique »⁵. En d'autres termes, l'interprétation augustinienne du péché originel est réductrice sur le plan du savoir, mais féconde sur le plan du symbole. En réalité, Ricœur ne relève le caractère quasi-agnostique de l'interprétation augustinienne du péché originel que pour inviter à le « briser comme faux savoir, afin d'en recueillir l'intention au titre rationnel du "mal déjà là" »⁶ :

L'échec du savoir est l'envers d'un travail de récupération du sens, par lequel sont retrouvés l'intention "orthodoxe", le sens droit, le sens ecclésial du péché originel [...] qui n'est plus du tout savoir juridique, savoir biologique ou, pire encore, savoir juridico-biologique concernant quelque monstrueuse culpabilité héréditaire, mais symbole rationnel de ce que nous déclarons de plus profond dans la confession des péchés⁷.

¹ *Ibid.*, p. 12.

² La critique de Hans Blumenberg semble plus acerbe, qui voit dans le dogme du péché héréditaire d'Augustin un réinvestissement de la place fonctionnelle du démiurge, contre-principe au Dieu bon. Augustin réintroduit selon lui la responsabilité du principe absolu qu'il visait à éliminer.

³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 298.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 298-299.

⁵ Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon*, op. cit., p. 101.

⁶ Cf. Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 301.

⁷ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 266.

Quand Ricœur parle de symbole rationnel, c'est au sens où les concepts n'ont pas de consistance propre, mais renvoient plutôt à des analogies, non par défaut de rigueur, mais par excès de signification :

Ce récit a une puissance symbolique extraordinaire, parce qu'il condense dans un *archétype* de l'homme tout ce qui est éprouvé de façon fugitive et confessé de façon allusive par le croyant ; loin que cette histoire explique quoi que ce soit, – sous peine de n'être qu'un mythe étiologique comparable à toutes les fables des peuples –, elle exprime par le moyen d'une création plastique, le fond exprimé – et inexprimable en langage direct et clair – de l'expérience humaine ¹.

Il s'agira donc selon lui de défaire le concept, c'est-à-dire le détruire comme concept, pour comprendre l'intention de sens. Ricœur pense qu'en interprétant la quasi-gnose du péché originel et en introduisant cette interprétation au cœur de la réflexion philosophique, on pourra « sauver le *sens* de l'entreprise augustinienne et élever au niveau du *paradoxe existentiel* ce qui se cache sous un pseudo-savoir »². Ce qu'il convient en définitive de retenir dans l'analyse augustinienne du péché originel, c'est que le mal précède ma prise de conscience. Pour Ricœur, comme le dit Isabelle Bochet, la conception augustinienne du péché originel « met en lumière l'excès de signification que l'expression comporte par sa "ténébreuse richesse analogique" »³ :

sa force est de renvoyer intentionnellement à ce qu'il y a de plus radical dans la confession des péchés, à savoir que le mal précède ma prise de conscience, qu'il est inanalysable en fautes individuelles, qu'il est mon impuissance préalable : il est à ma liberté ce que ma naissance est à ma conscience actuelle, à savoir toujours déjà là ⁴.

Le récit de la Chute véhicule une vérité qui n'est pas historique, une transposition au genre humain, de l'expérience d'Israël comme l'expérience tragique de l'exil⁵. Ricœur ne nie pas l'antécédence du mal. Ce qu'il reproche à Augustin, une fois encore, c'est de placer cette puissance du mal antécédent sous une apparence rationnelle. Ce qui manque à Augustin, c'est à Kant que Ricœur rapporte le mérite de l'avoir accompli. S'il associe historiquement deux noms au sujet de la vision éthique du mal : Augustin et Kant, c'est à ce dernier qu'il attribue le dépassement accompli de la gnose.

¹ *Ibid.*, p. 279.

² Isabelle Bochet, *Paul Ricœur : mal et pardon*, *op. cit.*, pp. 62-63.

³ Cf. Isabelle Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 29.

⁴ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 301 et 302.

⁵ Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 279.

2 Le dépassement du dépassement : Kant

On s'accorde à dire de Ricœur qu'il est un penseur inclassable, parce qu'il se plaît à mettre en dialogue des penseurs les uns avec les autres sans nécessairement se lier à la pensée d'un seul. Toutefois, sa préférence pour Kant ne saurait être dissimulée. La pensée de Ricœur au sujet du mal est un prolongement de la philosophie kantienne ou plus précisément, une réappropriation des réflexions kantienne. Il se rattache à Kant notamment pour ce qui est du mal radical. Il fait sienne la conception kantienne du mal radical comme perversion de la maxime du bien. Le mal est une inversion de la bonne volonté en volonté mauvaise qui privilégie nos intérêts personnels et sensibles. Comme Kant, il pense que le mal est un choix libre, mais inassignable dans le temps et que c'est précisément ce qui fonde la liberté de ce choix.

2.1 Kant et la "vision éthique du mal"

Aux yeux de Ricœur, non seulement Kant a su élaborer le cadre conceptuel qui a fait défaut à Augustin, en spécifiant les concepts pratiques de *Wille*, de *Willkür*, de "Maxime", mais il a aussi réussi, grâce au formalisme moral, à penser le mal comme radical¹. Kant portait ainsi à son achèvement un mouvement amorcé déjà par Aristote qui, dans l'*Ethique à Nicomaque*, était en route vers une formalisation du bien et du mal. Absente du kantisme jusqu'en 1793, la théorie du mal radical apparaît avec *La Religion dans les limites de la simple raison*. Aucun précédent ne pouvait inciter Kant à mettre en avant une telle théorie. Aussi est-elle apparue comme un fait nouveau, surprenant qui n'a pas manqué d'indigner ses contemporains et leur donna l'impression d'une trahison². En effet, la théorie du mal radical a été élaborée dans le contexte des Lumières où la doctrine du péché originel qui aborde la question de l'origine du mal et de la dépravation qui en résulte était non seulement minimisée, mais aussi niée. Kant commence par éliminer ce qui ne saurait être désigné comme origine du mal.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 298.

² Cf. Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 48.

2.1.1 Les fausses origines du mal

2.1.1.1 La sensibilité "contient trop peu"

Pour Kant, le mal ne se trouve ni dans la sensibilité dont nous ne sommes pas responsables¹, ni dans la perversion de la raison, car une telle perversion aurait pour but d'éteindre la loi morale elle-même. Les stoïciens avaient localisé le mal dans la sensibilité et faisaient d'elle la source de toute souffrance. Pour Kant au contraire, le mal ne peut avoir sa source dans l'irrationalité des passions. Le mal moral ne peut avoir pour origine les inclinations sensibles, car elles renvoient au naturel, à l'animal, à l'instinct, et non à la liberté. Le résultat du formalisme kantien, c'est la disjonction du mal et de la sensibilité² : il met fin à la confusion entre le mal et l'affectif, entre le mal et le passionnel ; les inclinations sensibles, les penchants psychiques, les désirs sont moralement neutres. Les passions, telles que l'amour-propre ou passion du valoir, l'ambition ou passion du pouvoir, la cupidité ou passion de l'avoir, ne constituent pas le mal en elles-mêmes. Les inclinations sensibles ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises et peuvent servir au bien comme au mal, car elles sont en nous sans que nous les ayons voulues. Elles n'ont pas de rapport avec le mal : au contraire, elles sont ce qui donne la possibilité à l'intention de s'éprouver comme intention vertueuse. En d'autres termes, les inclinations naturelles qui résultent de la sensibilité n'ont pas de rapport direct avec le mal. Au plus, peuvent-elles être des occasions d'accomplir le mal. Kant ne condamne pas la sensibilité, mais il rejette les théories morales qui s'appuient sur elle pour fonder le devoir³. Les inclinations sensibles ne sont pas mauvaises en elles-mêmes. La faute se trouve plutôt dans la complaisance du moi volontaire à leur endroit, une complaisance qui ne correspond toutefois pas à une dépravation de la raison. Autrement dit, la disjonction du mal et de la sensibilité ne porte pas non plus Kant à chercher l'origine du mal dans une dépravation de la raison. Le mal, s'il ne vient pas de la sensibilité, ne peut pas non plus résider dans la subversion de la raison.

¹ Cf. Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 3, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1994, p. 78.

² *Ibid.*

³ Cf. Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 69.

2.1.1.2 La raison "contient trop" pour être à l'origine du mal

S'il n'est pas besoin d'invoquer le diable pour expliquer la majeure partie de nos mensonges, il y a un mensonge systématique, comme celui pratiqué dans les régimes totalitaires, qui aboutit à une dépersonnalisation totale des hommes. Un tel mensonge ne peut-il pas être qualifié de diabolique, au regard surtout de « l'indicible horreur des camps de concentration » qui, selon Hannah Arendt, « marque l'apparition d'un mal inconnu de nous auparavant » ? Or, pour la tradition philosophique, il est difficile de concevoir un mal radical.

Ceci paraît vrai non seulement de la théologie chrétienne qui attribuait au diable lui-même une origine céleste, mais aussi de Kant, le seul philosophe qui, dans l'expression qu'il forgea à cet effet, dut avoir soupçonné l'existence d'un tel mal, qu'il s'empressa toutefois de rationaliser par le concept d'une "volonté perverse" explicable à partir des mobiles intelligibles¹.

Kant rejette l'hypothèse diabolique. Pour lui, le mal ne manifeste que la méchanceté (*Bösartigkeit*) de la nature humaine, sans atteindre à la malignité ou au caractère maléfique (*Boshheit*) d'une intention diabolique². Mentionnons d'entrée de jeu que du point de vue pratique, la pensée semble ne pas être préparée pour rendre compte d'une forme maléfique de l'action humaine. L'introduction du concept de volonté diabolique en philosophie paraîtrait un scandale pour la pensée, une contradiction qui mettrait en difficulté l'effort de cohérence, d'unicité et de systématisme de la raison. En d'autres termes, d'un point de vue pratique, l'hypothèse d'un mal diabolique remettrait en question la liberté, la loi morale et la nature raisonnable qui sous-tend celle-ci. « Si ce mal monstrueux était possible, s'il venait à se présenter dans l'expérience, c'en serait fini de l'humanité de l'homme, de tout espoir d'un retour au bien, d'une avancée vers la fin ultime que prescrit la Loi »³. Kant aurait-il été influencé par ces considérations d'ordre pratique ? N'est-ce pas ce que semble suggérer Jacob Rogozinski pour qui la thèse du rejet de l'hypothèse diabolique n'aurait pas été vraiment démontrée par Kant. La démarche de Kant, selon lui, semble relever plus d'une sorte d'"exorcisme" que d'une analyse philosophique. C'est ainsi qu'à propos du régicide, de l'exécution dans les formes légales de Louis XVI, Kant, dans la *Doctrine du droit* n'évoquera la possibilité de l'hypothèse diabolique que pour la récuser aussitôt, comme un acte qu'il est impossible à l'homme de commettre. Mais plus qu'une simple question

¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 201.

² Cf. Kant, *La religion*, I, 3, traduction J. Gibelin, *op. cit.*, p. 80.

³ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, PUF, 1999, p. 280.

d'influence, le refus kantien de l'hypothèse d'une volonté diabolique repose sur d'autres mobiles. Pour Kant, cette hypothèse ne peut être soutenue, car ce serait situer le mal dans une dépravation de la raison. La notion de raison maléfique est contradictoire, et ceci pour bien des raisons :

Tout d'abord, aux yeux de Kant, il ne peut y avoir en l'homme l'intention de faire le mal pour le mal. Le mal ne peut jamais avoir une détermination qui atteigne la volonté au point de la rendre maléfique. L'idée d'un être diabolique qui choisirait le mal pour le mal se détruit elle-même, puisqu'elle renferme l'idée d'une raison qui se serait libérée de la loi morale qu'elle pose pourtant elle-même nécessairement en vertu de sa propre essence. Le fondement du mal ne peut être posé comme une corruption de la raison morale législatrice, comme si celle-ci pouvait détruire en elle-même l'autorité de la loi et nier l'obligation qui en découle¹. Ensuite, l'hypothèse maléfique ne permettrait pas de fonder le mal moral, car un être diabolique ne saurait être ni raisonnable, ni libre. On ne peut même pas dire que l'être diabolique est un être qui n'est plus raisonnable. Une telle affirmation laisserait entendre qu'il peut y avoir passage d'un état libre à un état diabolique. Kant récuse expressément une telle assertion. Un être diabolique ne peut être doué de liberté et un être doué de liberté ne peut devenir diabolique. Enfin, il existe une limite à la liberté dans le mal. La liberté ne peut jamais se renier et s'anéantir complètement elle-même. L'homme ne renonce pas à la loi morale "en rebelle"², au contraire, elle s'impose à lui de manière irrésistible. La volonté humaine demeure assujettie à la loi à l'instant même où elle la transgresse. Bref, l'homme n'invente pas la loi morale, elle s'impose à lui avec une nécessité inconditionnée. Non seulement il la comprend sans y être contraint, et donc de façon autonome, non seulement il comprend qu'elle l'oblige, mais aussi qu'elle oblige tout sujet rationnel. En somme, si, pour Kant, l'homme, comme être rationnel ne saurait être intrinsèquement mauvais et corrompu de part en part, c'est parce qu'il porte en lui la loi morale. L'homme n'a pas en lui les moyens d'être diabolique, car la loi morale est en lui un "fait de la raison". Elle se présente comme un *factum* qui s'impose à la volonté. L'homme n'a pas le choix de se soumettre à la loi de même qu'il ne peut éviter d'entendre la voix de la conscience. Dire que la loi morale s'impose à la volonté, c'est dire que la vertu possède l'homme et non le contraire, car alors l'homme aurait eu le choix. Qu'il se décide ou non de lui obéir, ce choix présuppose déjà une soumission initiale à la loi dont l'homme reconnaît l'autorité même lorsqu'il la

¹ Cf. Kant, *La religion*, I, 3, traduction J. Gibelin, *op. cit.*, p. 79.

² Cf. *Ibid.*

transgresse. L'autorité de la Loi vient du fait que ce n'est pas le sujet qui se donne la Loi. Elle lui est donnée comme s'il la recevait d'un Autre.

Pour démontrer la faiblesse de l'hypothèse diabolique, Kant met l'accent aussi sur un motif interne à sa doctrine, à savoir l'incorruptibilité de la "disposition à la personnalité", celle qui fait de l'homme un être moral et responsable. En effet, des trois dispositions au bien que distingue le philosophe de Königsberg, seules les deux premières, la disposition à l'animalité et la disposition à l'humanité peuvent être viciées. La troisième, c'est-à-dire la disposition à la personnalité, qui est l'aptitude à exister comme être moral mû par le respect de la loi, ne peut être corrompue¹. La disposition à la personnalité, c'est l'aptitude à ressentir du respect pour la loi morale. Elle n'est pas tant ce qui nous dispose à respecter la morale que l'installation de cette loi en nous. En d'autres termes, c'est la disposition qui fait de l'homme un être moral capable d'admettre dans ses maximes le respect de la loi comme mobile déterminant de son action. La doctrine du mal radical, souligne Jean-Louis Bruch, est faite d' « un double caractère d'intransigeance et de mesure : intransigeance parce que le mal atteint la racine même de la conduite de tous les hommes en corrompant le fondement des maximes ; mesure, parce que la disposition originelle au bien subsiste entière, que l'impératif moral n'est jamais étouffé ni obscurci, et que le mal n'est jamais recherché pour lui-même »². Aussi le mal n'est pas un abîme de malignité. C'est un « mal trop humain »³, c'est-à-dire qui n'excède pas l'humain et qui rend ce dernier responsable. En somme, la théorie kantienne du mal radical soutient que le mal provient d'un choix libre, d'une décision volontaire pour le mal (sinon il ne saurait nous être imputé), sans que cette volonté-pour-le-mal ne soit volonté du mal, c'est-à-dire ne se décide pour le mal en tant que mal. Pour donner un fondement au mal moral en l'homme, la sensibilité contient trop peu, car écartant les motifs qui peuvent naître de la liberté, elle fait de l'homme un être animal. En revanche une raison maligne, une volonté absolument mauvaise, qui libère de la loi morale contient trop, car érigeant en motif l'opposition à la loi, elle transforme le sujet en un être diabolique. Aucun des deux cas, selon Kant, n'est applicable à l'homme⁴. Il décèle plutôt dans le concept du mal radical la possibilité d'une opposition de la liberté à elle-même en tant qu'opposition réelle.

¹ *Ibid.*, p. 72.

² Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, *op. cit.*, p. 70.

³ Cf. Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, *op. cit.*, p. 267

⁴ Cf. Kant, *La religion* I, 3, traduction de J. Gibelin, *op. cit.*, 1983, p. 80.

2.1.2 Une opposition réelle

Comme Leibniz, Kant avait tout d'abord défendu la thèse selon laquelle l'ordre du monde tend vers le bien et donc que le mal n'existe pas en réalité. Le mal n'existe pas, tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Le monde tel qu'il se présente à nous est le plus parfait que nous puissions avoir. Cette conception leibnizienne, Kant l'a défendue en 1759 dans *l'Essai de quelques considérations sur l'optimisme*. Il y soutient comme Leibniz que considérer le mal comme une injustice relève d'un jugement limité à l'égoïsme humain. Le plan de Dieu vise en réalité le bien général de la nature et à ce titre, l'homme ne peut valablement justifier sa révolte contre Dieu. Mais quatre ans plus tard, il amorce une critique de la conception leibnizienne du problème du mal dans *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*. Dans cet *Essai*, Kant expose sa théorie de l'opposition réelle. Le mal, qui sur le plan logique et formel était absence d'être et donc non-être, va devenir une réalité spécifique. Il s'oppose ainsi à Augustin qui avait défini le mal comme ce qui va de ce qui a plus d'être vers ce qui a moins d'être, c'est-à-dire vers le néant. Aux yeux de Kant, le concept augustinien de *defectus* semble trop négatif pour rendre compte de la puissance positive du mal. En effet, Augustin, tout en insistant sur le caractère non substantiel du mal, assigne à la volonté mauvaise une forme propre de causalité, une cause non efficiente, mais déficiente. Chez Kant, contrairement à Augustin, il ne saurait être question de *defectus*. Des "ténèbres", il n'est pas possible de dire qu'elles orientent "défectivement" l'arbitre puisque aucune causalité ne rend compte du mal. Kant distingue la privation *privatio* par opposition et le défaut comme absence de causalité réelle.

J'appelle privation (*privatio*), la négation – conséquence – d'une opposition réelle ; toute négation ne découlant pas de cette sorte d'incompatibilité doit porter ici le nom de défaut (*defectus*, *absentia*). La dernière ne réclame pas de principe positif, mais seulement le défaut de principe positif ; quant à la première, elle possède un véritable principe de position et un principe égal qui lui est opposé¹.

À l'opposition logique ou contradiction, qui consiste à affirmer ou à nier simultanément le prédicat d'un sujet (S est P et non P), Kant ajoutait ainsi une deuxième forme d'opposition, l'opposition réelle qui est « telle que deux prédicats d'un sujet sont opposés, mais ne se contredisent pas ». Il différencie deux modes d'opposition auparavant confondus, l'opposition logique par contradiction et l'opposition réelle sans contradiction.

¹ Cf. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Paris, Vrin, 1972, p. 28.

La première n'aboutit qu'à un non-sens logique, l'"absolument rien" (*nihil negativum*), la seconde est une opposition de deux tendances "possibles en même temps" et qui s'annulent réciproquement, par exemple la rencontre en un corps de deux forces égales de direction opposées. Les deux prédicats sont tous deux affirmatifs tout en étant opposés. Voici en termes plus clairs, comment Kant montre la différence entre l'opposition logique et l'opposition réelle : la première, c'est-à-dire l'opposition logique, la seule considérée jusque-là, consiste en ce que quelque chose est affirmé et nié en même temps d'un objet. Comme l'énonce le principe de contradiction, la conséquence de cette connexion logique n'est *absolument rien*. L'opposition logique ainsi décrite diffère de l'opposition réelle, qui désigne une opposition où deux prédicats d'une chose sont opposés, mais non pas par le principe de contradiction. Si ce qui est posé par l'un est supprimé par l'autre, la conséquence n'en est pas moins quelque chose. Ainsi la force motrice d'un corps d'un côté et un effort égal du même corps dans une direction opposée ne sont pas contradictoires. Comme prédicats, ils sont possibles en même temps dans un corps. La conséquence, c'est le repos, qui n'est pas rien, mais quelque chose ; ce repos n'est pas un manque de mouvement, mais le résultat de l'affrontement de deux mouvements contraires et égaux. Ainsi, si en haute mer, un navire n'arrive pas à se déplacer proportionnellement à la force qui le pousse, c'est qu'un courant marin l'en empêche. La masse du navire freine de "soi-même" sa vitesse en s'opposant activement au courant. Si comme dans l'opposition logique, la conséquence en est également rien, c'est en un autre sens, au sens d'un "rien relatif", d'un rien = 0, ou *nihil privativum*. Cela correspondrait dans notre exemple à un repos conçu comme zéro-de-mouvement, mais un zéro qui *existe*, "qui est quelque chose", d'un zéro comme effet réel d'une opposition réelle. Pour Kant, le mal relève de ce type d'opposition. Aussi applique-t-il les concepts de l'opposition réelle à la philosophie pratique, faisant du vice non pas une simple négation, mais une vertu négative. Le vice est opposition à la loi intérieure (conscience morale ou loi positive) qui se trouve ainsi transgressée. Dans la logique de l'opposition réelle, comme l'écrit Rogozinski,

l'existence d'une "non-vertu", comme opposée de la vertu, requiert, pour rendre compte de l'absence ou plutôt de la privation d'actions bonnes ou mauvaises, la position d'une contre-force capable de réduire son effet à zéro, d'un non-mal ou d'un anti-mal qui fasse loi contre le mal et qui est la Loi elle-même comme principe positif de l'action bonne ¹.

¹ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi, op. cit.*, p. 24.

Dans l'*Essai*, Kant donne l'exemple d'un homme qui ne secourt pas celui qu'il voit dans le besoin. Pour que cette omission soit possible, il faut qu'il y ait une véritable action intérieure engendrée par des mobiles qui s'opposent en lui à la loi positive de l'amour du prochain inscrite dans le cœur de tout homme. Une telle omission n'est possible que s'il y a une véritable action intérieure engendrée par des mobiles. L'opposition réelle repose donc sur l'existence effective d'une force négative qui neutralise ce à quoi elle s'oppose. L'une des originalités du mal radical kantien, c'est que Kant passe d'une détermination du mal comme absence ou manque à une détermination comme principe positif qui s'oppose à ce qui lui fait face. Le mal est radical parce que, face au motif que constitue la loi morale, il se dresse tel un motif antagoniste. Il est une opposition au bien et non une simple absence de bien. Cette distinction entre l'opposition logique et l'opposition réelle restait masquée chez Augustin pour qui l'*ad non esse* du mal est réduit à l'*ex nihilo* de la créature ; la polémique anti-manichéenne lui a en effet fait accentuer le défaut d'être du mal, plutôt que sa positivité. Or du défaut d'être, il n'y a pas de passage à l'opposition en acte. Aussi Kant fait-il du défaut (négatif) une privation (positive). Il fait du mal un acte qui n'a pourtant pas une nature, une position qui n'est pas substance¹. Contrairement à Augustin chez qui déficience constitutive et défaillance volontaire se disent par le même *nihil*, chez Kant, il n'y a point de place pour le néant. Le mal requiert la présence d'un motif contraire. Le mal n'est pas rien, il n'est pas simple défaut, simple absence d'ordre, il est positivité en tant qu'il est quelque chose de *posé* qu'il faut supprimer. Kant aura ainsi accompli le dépassement de la privation au sens leibnizien, mais aussi du néant augustinien.

En résumé, chez Kant, il n'est plus question d'un simple défaut, c'est-à-dire du simple effet d'une absence. La limitation, la privation, autrefois conçue comme défaut de grandeur, est dorénavant considérée comme une grandeur négative, une véritable grandeur d'opposition, le $-A$ au $+B$. Une grandeur est dite négative par rapport à une autre, du moins au sens mathématique, « en tant que l'une fait disparaître dans l'autre une grandeur égale à elle-même »². Comme nous l'avons dit, le 0 obtenu par la soustraction d'une grandeur à une grandeur égale n'est pas un rien absolu, mais un rien relatif, qui ne signifie pas l'absence de grandeur, mais l'annulation de deux grandeurs opposées. « Les grandeurs négatives ne sont pas des négations de grandeurs, mais des forces réelles, de même que le déplaisir n'est pas seulement un défaut de plaisir, mais une souffrance réelle »³. Bref, le mal se présente sous

¹ Cf. Isabelle Bochet, *Paul Ricœur, Mal et pardon*, op. cit., p. 95.

² Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, op. cit., p. 23.

³ Michaël Foëssel, *Le scandale de la raison*, op. cit., p. 96.

l'apparence du Rien, mais d'un Rien qui est l'effet = zéro du heurt des opposés qui s'annulent, c'est-à-dire d'un Rien qui existe, qui ne se réduit pas à l'absolument-rien du *nihil negativum*, mais au Rien du *nihil privativum*. Pour détruire une force physique ou morale, estime Kant, il faut une force antagoniste, c'est-à-dire une opposition réelle impliquant un principe effectif de résistance. Le non bien tout comme le non amour n'indique pas seulement l'absence d'un motif moral, mais la présence d'un motif contraire. Toutefois, Kant n'élève pas le principe de l'opposition réelle au même statut originaire que le bien. S'il en était ainsi, si le principe du mal pouvait définir une qualité du caractère de l'homme, s'il était placé au niveau formel d'un vrai principe, alors le mal serait diabolique. Or, Kant a formellement combattu l'hypothèse d'une cause diabolique. S'il applique au mal la thématique de "grandeurs négatives", ce n'est en aucun cas dans le but de lui attribuer une substance, mais pour reconnaître au mal une certaine positivité. Comme l'écrit Fœssel « le recours aux grandeurs négatives permet surtout à Kant d'envisager le rapport qui s'établit entre la positivité de la loi morale et une décision qui semble la contredire »¹. La thèse kantienne, celle de l'opposition réelle, loin donc de déresponsabiliser le mal, ne fait qu'en confirmer l'imputabilité. Si le mal ne vient ni de la sensibilité ni de la dépravation de la raison, il est une activité positive de la liberté.

2.1.3 La liberté à l'origine du mal

Kant visait un objectif : celui de rendre le mal imputable à l'homme². C'est pour cela que le mal ne saurait venir ni de la sensibilité ni de la dépravation de la raison. Le mal proprement humain n'est ni la méchanceté animale, trop naturelle pour être humain, ni la perversité démoniaque, trop réfléchie pour être le mal humain. « Le problème consiste à penser le niveau spécifiquement humain du mal ». Le mal ne relève ni du démoniaque ni de l'animalité. Aucun des deux niveaux n'est applicable à l'homme, car tous deux sont situés hors du champ de la liberté humaine, qui seule rend compte du mal. Avec l'affirmation de la liberté comme source du mal, nous pouvons dire avec Ricœur que Kant a développé une "vision éthique du mal". La conception kantienne du mal fait écho à ce qu'entend Ricœur par "vision éthique" à savoir, une « vision selon laquelle le mal est repris dans la liberté aussi complètement qu'il est possible ».

¹ *Ibid.*, p. 96.

² Monique Castillo, *Kant*, Paris, Vrin, 1997, p. 164.

2.1.3.1 *Un mal de liberté*

2.1.3.1.1 Il n'y a de mal que moral

Kant procède à une redéfinition du mal qui inscrit ce dernier dans un cadre moral. Le mal n'acquiert sa pleine signification que dans son rapport à la liberté. Dire qu'il n'y a de mal que moral, c'est passer d'une métaphysique de la substance à une métaphysique de la relation. Si le mal est producteur d'effet, c'est dans la mesure où il modifie un être et non une substance. Le mal commis par l'un est subi par l'autre. C'est donc dans la relation entre les êtres qu'il faut penser le mal, mais en distinguant d'une part entre le mal physique, c'est-à-dire le mal subi, et d'autre part le mal moral, c'est-à-dire le mal commis : *ce que l'homme fait à l'homme* comme le dit Myriam Revault d'Allonnes. Pour Kant, si le mal moral aussi bien que le mal physique sont une réalité, ils ne sont pas comparables, car seul le mal moral constitue réellement un mal. Ricœur invite en ce sens à ne pas confondre le mal physique et le mal moral. Il faut les dissocier car ils posent des problèmes différents, quand bien même il est possible de les associer¹. Le mal physique renvoie à une expérience qui met en présence des conditions différentes de celles du mal moral. Seul en effet, le mal de liberté constitue un scandale, et ceci sous un double aspect : il est à la fois obstacle à la promotion du souverain bien et signe inverse de la liberté autonome. Il constitue une remise en cause de l'effectivité de l'exigence pratique. Il s'oppose aux exigences pratiques de la raison et constitue de ce fait un obstacle à la raison pratique. Pour Kant, seul un tel mal, c'est-à-dire le mal de la liberté, est imputable. Le mal physique ne l'est pas, car il n'engage pas l'usage de la liberté de l'homme.

2.1.3.1.2 Seul le mal moral est imputable

Dans le mal physique, l'homme est soumis à la loi de la nature où il ne peut être que passif. Dans le mal moral au contraire, l'individu est soumis à la loi de la liberté où il fait usage de sa volonté ; ce qui met en jeu sa responsabilité. Dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant note qu'avec le mal physique, l'homme est simplement victime,

¹ Il semble que s'il faut distinguer le mal physique du mal moral, on ne peut vraisemblablement pas les dissocier, du moins de manière absolue. Augustin l'avait compris, qui avait invité à ne pas les dissocier pour autant. Il semble difficile de les dissocier au regard par exemple de la définition de la douleur et de la souffrance : la douleur est une atteinte physique localisée alors que la souffrance envahit tout l'organisme et transforme entièrement notre manière d'être.

tandis que le mal moral relève du non-respect des principes qui régissent les actions. C'est que le mal moral qualifie un acte, qui non seulement est contraire à la loi, mais aussi et surtout repose sur un principe mauvais, c'est-à-dire sur la décision d'agir contrairement à la loi morale. Le mal moral est un mal commis par un être moralement imputable, car seuls les actes d'êtres dotés de liberté peuvent avoir une qualification morale et si le mal n'a pas de qualification morale, alors le sujet est innocent. À l'état de nature, il ignore les critères du bien et du mal. On ne peut qualifier le tigre ou le lion de cruels parce qu'ils mangent d'autres animaux avec lesquels ils partagent le même espace de vie. Par contre, un homme qui se comporterait de la sorte envers des êtres humains comme lui serait qualifié de méchant, de cruel ou de tyrannique. De même, lorsque le lion mange une antilope, on ne peut qualifier cet acte de coupable, car la nature du lion ne lui permet pas de choisir autre chose. Il n'est pas herbivore. L'homme est l'unique créature capable d'accomplir des actions mauvaises. La culpabilité ne peut concerner que des agents libres. Bref, seules les actions d'êtres dotés de liberté peuvent recevoir une qualification morale. L'imputabilité, comme dit Ricœur, est essentiellement humaine et c'est elle qui est le fondement de la vision éthique du mal. Cette vision éthique du mal est celle de Kant. Ricœur définit en effet la vision éthique comme « ... une vision selon laquelle la liberté est révélée dans ses profondeurs comme pouvoir-faire et pouvoir-être [...], une liberté capable de l'écart, de la déviation, de la subversion, de l'errance »¹. Les caractéristiques de la liberté kantienne que nous allons explorer, à savoir l'autonomie et l'hétéronomie de la liberté, sont l'expression de la profondeur de l'analyse kantienne de ce concept. Elles révèlent le caractère éthique de la conception kantienne du mal.

2.1.3.2 Caractéristiques fondamentales de la liberté

À propos du mal, il importe de distinguer entre deux modalités de la faculté de désirer : l'arbitre qui élabore les maximes et la volonté pure qui impose la loi comme unique critère de la moralité de l'intention. Cette distinction est nécessaire ; elle permet de mettre en regard le pouvoir d'autodétermination de la raison pratique et la possibilité constante d'échapper à ce pouvoir grâce au privilège accordé aux mobiles sensibles. Il y a, en d'autres termes, un acte pur par lequel la volonté pure pose la loi comme universelle ; elle diffère de

¹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 297.

l'acte par lequel la volonté humaine se conforme à la loi ou la transgresse. L'acte par lequel la volonté pure pose la loi comme universelle s'identifie à l'autonomie de la liberté.

2.1.3.2.1 L'autonomie de la liberté

Etienne Gilson, dans son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, a décelé une difficulté de vocabulaire : dans la liberté de l'être créé, il faut distinguer deux aspects : la *libertas*, qui est avant tout amour du Bien et le *libre arbitre*, qui est pouvoir de choix. La racine de la liberté n'est pas le choix entre le bien et le mal, mais essentiellement l'amour du Bien. Si la liberté n'existe que là où il y a la possibilité de choisir entre le bien et le mal, alors Dieu n'est pas libre, puisqu'en lui il n'y a pas de possibilité de pécher. Pour Augustin, si la possibilité de pécher est inhérente à la finitude, elle n'est pas première, elle n'est qu'une perversion du libre-arbitre, car la racine du libre-arbitre, c'est de vouloir le bien, d'être orienté vers la liberté. Augustin entend toujours par *libertas*, la liberté bonne. Cette considération s'apparente à celle de Kant pour qui la liberté est d'abord liberté d'autonomie au sens où elle signifie la capacité, pour l'être doté de raison, de se donner ses propres lois et de se régir d'après elles : c'est la volonté législatrice. « Le sujet (*Untertan*) soumis à la Loi, demeure en même temps le Sujet (*Subjekt*) de la Loi, "législateur dans un règne des fins". Il importe de bien comprendre ce que Kant entend par volonté législatrice. Il faut se référer pour cela à la distinction qu'il établit entre le législateur et l'auteur de la Loi. Pour lui, sauf dans le cas où les lois sont arbitraires, le législateur n'est pas leur auteur. Le législateur respecte la loi et la fait respecter sans en être l'auteur, parce que les lois ne tirent pas leur origine de l'arbitre, mais de la nécessité pratique. Les lois morales peuvent être soumises à un législateur au sens où ce dernier a le pouvoir de déclarer qu'elles constituent en même temps une loi de sa volonté et conséquemment de veiller à leur exécution, et d'obliger tous les hommes à agir en conformité avec elles.

Il semble que Kant ait emprunté la conception de la liberté comme autonomie au *Contrat social* de Rousseau : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »¹. Il y a toutefois une différence entre Rousseau et Kant. Chez Rousseau, le Peuple-Souverain est l'auteur de la loi dans la décision de la volonté générale, tandis que pour Kant, si le sujet peut se donner la Loi, c'est au sens où le Peuple est législateur et doit se soumettre à l'autorité absolue du Souverain de l'Etat, en obéissant à ses lois, comme s'il en était lui-

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, Livre I, chapitre 8, Union générale des éditions, 1973, p. 78.

même l'auteur. Lorsque Kant désigne la volonté autonome comme législatrice, donatrice-de-Loi, cela ne signifie pas qu'elle en soit l'auteur, car dans ce cas, la loi serait positive et arbitraire, autrement dit, l'auto-donation de la loi serait une création libre de la volonté. La Loi deviendrait un simple décret contingent et arbitraire du sujet que celui-ci est en droit de révoquer à son gré. Bref, pour Kant, celui qui commande au moyen d'une loi ne saurait en être l'auteur, mais simplement le législateur. Au plus, il n'est auteur que de l'obligation instaurée suivant la loi. Comme l'écrit Rogozinski,

L'autonomie, en son sens kantien authentique, ne serait pas l'autonomie absolue d'un Sujet souverain créateur de la Loi, mais une autonomie "hétéronome", l'*auto-hétéronomie* d'un sujet se soumettant à une Loi dont il n'est pas l'auteur, qu'il n'a pas créée, mais qu'il reçoit et fait sienne comme si c'était sa Loi ¹.

La liberté n'est pas qu'autonomie, c'est-à-dire autoposition de la loi. Elle est aussi libre-arbitre impliquant une prise de position par rapport à la loi. En effet, l'autonomie de la volonté, contrairement à celle de la volonté divine, reste simplement humaine, impliquant une contingence de l'acte par lequel l'être fini se détermine en vertu de la loi morale. Dieu seul est parfaitement libre, l'homme est *libertas* parce qu'il est appelé à participer à la *libertas* divine. L'autonomie de la volonté représente le plus haut degré de la liberté, tandis que le libre-arbitre n'est qu'une liberté dégradée et inférieure. L'homme, parce qu'il est un être fini, possède une liberté en devenir qui n'atteint pas d'emblée sa fin et qui doit collaborer à son propre devenir, d'où le libre-arbitre qui, chez l'homme, est pouvoir de choix.

2.1.3.2.2 L'hétéronomie de la liberté

L'hétéronomie de la liberté se fonde sur la double appartenance de l'homme au monde intelligible et sensible, ce qui oblige à distinguer en lui une volonté autonome législatrice et le libre-arbitre. « Traversée par le clivage des deux mondes, la volonté du Sujet se divise en une pure volonté intelligible qui est bonne, et une volonté "affectée de désirs sensibles", impure et par conséquent mauvaise »². Si l'homme était membre uniquement du monde intelligible, ses actions seraient parfaitement conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure. Le mal provient de ce qu'il appartient aussi au monde

¹ Jacob Rogozinski, *Le don de la Loi*, op. cit., p. 189.

² *Ibid.*, p. 87.

sensible ; tout provient de la présence sous la volonté bonne, d'une autre volonté impure et hétéronome. En d'autres termes, l'homme a le pouvoir d'agir selon la représentation d'une loi, mais il a aussi le pouvoir d'agir contre elle. La volonté humaine, en tant que *Wille*, veut la loi, mais elle peut en tant que *Willkür* ne pas la vouloir. La volonté législatrice autonome (*Wille*) se donne la Loi, alors que la volonté de l'arbitre (*Willkür*) choisit librement les maximes. Bref, si les lois procèdent de la volonté, le libre-arbitre lui, procède des maximes.¹ En réalité, *Wille* et *Willkür* ne constituent pas en l'homme deux facultés distinctes ou deux sortes de volonté. Ce sont deux aspects complémentaires de la volonté humaine selon qu'elle est envisagée comme volonté législatrice ou arbitraire. La volonté désigne l'instance universalisante, normative par elle seule, quand l'arbitre contribue à l'élaboration subjective des règles². Il s'ensuit que le fondement du mal réside dans une règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire une maxime.

On invoque souvent le libre-arbitre pour rendre compte de la présence du mal dans le monde, mais surtout pour en rendre l'homme responsable. Le libre-arbitre de notre volonté est la cause du mal que nous faisons, du fait qu'il est indépendant. Le pouvoir qu'a la volonté arbitraire d'adopter des règles subjectives d'action et d'agir en fonction d'elles garantit l'indépendance de la volonté humaine à l'égard de toute influence. La volonté n'est jamais immédiatement déterminée. Elle demeure libre de sa détermination de l'action à accomplir³. Le libre-arbitre est seulement influencé, mais non pas déterminé par les mobiles sensibles. La volonté est affectée par la sensibilité, sans jamais être nécessitée par elle, car entre les mobiles sensibles de l'action s'interpose toujours le choix libre de la maxime. Il n'y a de mal moral que si le sujet se détermine librement. La transgression relève de ce pouvoir de choisir, de se décider pour ou contre la Loi qui fait que seul le libre-arbitre peut être libre. Il n'en va pas ainsi de la volonté pure qui est toujours déterminée parce que, lorsque la loi morale parle, il n'y a plus objectivement de choix libre portant sur ce que l'on doit faire. En d'autres termes, la volonté pure n'est pas réellement libre, parce qu'elle n'est pas liée à l'action, mais seulement à la loi de la raison pratique avec laquelle elle s'identifie. Plus exactement, portant seulement sur la loi, la volonté n'est pas l'instance du choix et par

¹ Cf. Kant, *Introduction à la Métaphysique des mœurs*, IV, 3, p. 473.

² On a pu comparer le rapport *Wille* et *Willkür* à celui qui existe entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif dans le domaine juridique. *Wille* et *Willkür* sont deux aspects de la volonté qui diffèrent entre eux comme le pouvoir législatif diffère du pouvoir exécutif. La pertinence de l'analogie, observe Michaël Fœssel, réside dans le fait que chez Kant, comme d'ailleurs chez Rousseau, le pouvoir législatif prime sur le pouvoir exécutif, le législatif ayant pour but de limiter l'arbitraire de l'exécutif, surtout quand il se mue en despotisme ; Cf. Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison*, op. cit., p. 81.

³ Cf. Kant, *La religion*, I, 3, Traduction de J. Gibelin, op. cit., p. 83.

conséquent, ne peut être dite ni libre ni non libre¹. Contrairement à cette volonté qui ne choisit pas, mais désigne la nécessité associée à la loi morale, dans le *Willkür*, la notion d'arbitraire est forte². Le *Willkür* a en propre de décider à sa guise (*nach Belieben*³), c'est-à-dire presque par caprice, en privilégiant une impulsion plutôt que l'autre, en privilégiant le mobile sensible.

Ainsi en va-t-il de l'arbitre-humain qu'il convient de distinguer de celui de l'animal. « Un arbitre est simplement animal (*arbitrium brutum*), s'il ne peut être déterminé autrement que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement* »⁴. Un tel arbitre, dénué de liberté, est de l'ordre de l'animalité. Il ne diffère pas du déterminisme de l'instinct où l'impulsion tient lieu de mobile, sans qu'aucun choix ne soit décelable. À l'inverse, l'arbitre humain demeure potentiellement libre en tant qu'il « peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles »⁵. Il est le pouvoir d'accueillir des mobiles, influencé, mais non pas déterminé, par le sensible. Le libre-arbitre humain est précisément un libre-arbitre, parce qu'il peut être déterminé par la raison pure, tandis que l'animal est nécessairement déterminé par la sensibilité : elle lui est imposée par sa nature. En d'autres termes, tandis que l'animal est déterminé par la seule sensibilité, chez l'être humain, la détermination par la raison est une possibilité qui lui est offerte de par sa liberté. Le verbe pouvoir indique ici une spécificité propre à l'homme : l'être humain est un être hybride, à la fois raisonnable et sensible. Comme être raisonnable, il n'est pas lié comme les autres animaux à une conduite unique et peut donc choisir à lui-même sa propre conduite. C'est dire que l'homme par nature n'est pas un être moral, il n'est ni bon, ni mauvais moralement. Le caractère qu'il adopte pour lui-même ne peut être qualifié moralement que parce qu'il résulte d'un choix libre. En somme, le choix est une possibilité proprement humaine, en ce sens que l'arbitre humain se distingue de l'instinct autant qu'il se distingue de la volonté divine où il n'y a ni obligation ni devoir, et dont aucun mobile sensible ne vient perturber l'autodétermination par la loi. On comprend, de ce fait, que la liberté divine soit une liberté illimitée, tandis que la liberté humaine est limitée.

¹ Cf. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Ak. VI, 226, 178.

² Cf. Pierre Osmo, « Kant et la liberté de l'arbitre », in Michèle Cohen-Halimi (dir.), *Kant, La rationalité pratique*, Paris, PUF, 2003, pp. 55-92.

³ Cf. Kant, *Métaphysique des mœurs*. Ak. VI, 213, 161.

⁴ Kant, « Critique de la raison pure », A 802/B 830, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1980.

⁵ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Ak. VI, 226, 179.

2.1.3.2.3 Limites de la liberté humaine

2.1.3.2.3.1 Finitude de la liberté humaine

Ce qui caractérise la finitude de la liberté humaine, c'est la possibilité de choix. Le choix est une capacité inhérente à la finitude des âmes. La liberté est une faculté de choix. Elle ne mérite son nom que parce qu'elle a le choix entre le bien et le mal. Elle est un pouvoir attaché à notre nature et valable pour le bien comme pour le mal. Bref, la possibilité de choisir une maxime atteste une limitation d'un être dont la nature subjective du libre-arbitre ne s'accorde pas d'elle-même avec la loi objective de la raison pratique. En posant l'homme comme libre, note Ricœur, Dieu le pose comme liberté finie, « en ceci que cette liberté est originairement orientée, non pas sans doute par ce que nous appelons des "valeurs", qui sont des produits culturels déjà très élaborés, mais par un principe de hiérarchisation et de préférence parmi les valeurs »¹. Jean Nabert définit aussi la finitude comme possibilité pour un sujet d'adopter plusieurs mobiles d'action. L'être humain n'étant pas lié comme l'animal à une conduite unique entièrement dictée par la sensibilité, il est doué de liberté ; pas une liberté infinie, mais finie, dans la mesure où l'être humain n'est pas déterminé comme l'être divin à se conduire uniquement suivant la loi de la raison. En tant qu'être sensible, l'être humain possède une volonté douée de la faculté de choisir une maxime conforme ou contraire au principe moral ; il n'est pas déterminé à suivre la loi morale comme le serait la volonté d'un être parfait². Il y a finitude du libre-arbitre humain et plénitude de la liberté de l'être infini³. En un mot, il faut entendre par finitude, le fait que la liberté implique nécessairement une alternative, un choix à opérer entre les mobiles sensibles et la loi de la raison. L'intention de l'homme par rapport à la loi morale n'est jamais indifférente.

Mais la finitude n'est pas synonyme de destin ou de fatalité. Déjà pour Augustin, si la limitation originelle de l'être rend le mal possible, elle n'est pas le mal lui-même. Pour lui, malgré la condition de faillibilité inhérente à l'originelle imperfection de l'être tiré du néant, le libre-arbitre est tel qu'en péchant l'homme porte seul la responsabilité de sa faute et des maux qui en dérivent⁴. La finitude de la liberté humaine ne constitue pas une excuse au mal commis, parce que le choix du bien est toujours possible. Malgré la finitude, le choix du mal n'est pas mécaniquement déterminé. Kant, et à sa suite Ricœur, contrairement à

¹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., pp. 232-233.

² Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ Cf. Augustin, *De libero arbitrio*, III. XX, 54.

Leibniz qui distinguait trois figures du mal (le mal physique, le mal moral et le mal métaphysique), n'en présentent que deux : la "faillibilité" chez l'un et le "penchant au mal" chez l'autre ; ni l'une ni l'autre ne constituant une fatalité. Dans *Finitude et Culpabilité*, Ricœur montre que, quand bien même nous sommes imparfaits et limités, nous demeurons responsables de nos actes. Si par "finitude", il entend que l'homme n'est pas un être parfait, qu'il est faillible et sujet à la faute et à l'erreur, il n'est pas nécessairement pécheur du fait de sa finitude. Le tout dépend de l'attitude qu'il adopte envers sa propre finitude. Bref, pour Ricœur, l'homme ne commet pas le mal par une sorte de nécessité liée à sa finitude. Il dispose d'un pouvoir de décision qui fait que l'acte lui est attribué. Il ne peut donc se disculper en accusant une causalité métaphysique pour expliquer ses actes. Disons, pour conclure, que la liberté humaine est finie, car lorsque l'homme délibère, sa volonté oscille tantôt vers le bien, tantôt vers le mal. Le choix par lequel il institue la maxime suprême de ses actions se présente sous la forme d'une alternative, de sorte que la liberté peut devenir une liberté d'autonomie ou une liberté d'hétéronomie.

2.1.3.2.3.2 *Impuissance de la liberté humaine*

La disposition primitive de l'homme est bonne, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit déjà bon. Mais, selon qu'il admet ou non dans sa maxime les mobiles compris dans cette disposition, il est responsable de sa bonté ou de sa mauvaïeté. En d'autres mots, l'homme est bon par disposition naturelle, mais il ne le sera effectivement que lorsqu'il aura accueilli en sa maxime la loi morale comme mobile. On peut dire de l'homme qu'il est "préformé" pour le bien, sans pour autant conclure que son essence soit bonne. L'anthropologie humaine est téléologiquement orientée, mais cette orientation n'est pas une détermination¹. Si l'homme est prédestiné au bien, mais peut néanmoins pencher vers le mal, c'est à cause de l'impuissance de la liberté. L'impuissance de la liberté traduit l'énigme d'une volonté captive, impuissante à se délivrer elle-même. Elle indique la difficulté pour l'homme d'opter spontanément pour le terme positif de l'alternative. C'est ce que révèle Kant dans sa réflexion sur l'arbitre. Il définit le mal comme une forme d'" impuissance ». *L'Essai sur le mal radical* part d'une situation de l'arbitre qui se caractérise par son impuissance à choisir le bien. Si la volonté pure est par elle seule au principe d'une législation positive, la possibilité de s'écarter d'une telle législation équivaut à une impuissance. Comme l'écrit Jean Nabert : « C'est marque d'impuissance que l'idée d'un choix au sein de la raison, car le

¹ Cf. Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison*, op. cit., p. 143.

choix atteste que l'hégémonie de la raison n'est pas absolue, et on ne peut l'entendre que d'un être qui, étant à la fois raison et sensible, peut introduire des motifs sensibles dans le contenu de ses maximes »¹. C'est que, pour Kant, le mal s'enracine si profondément en l'homme qu'il est incapable de l'extirper par ses propres forces. Si un retour au bien est possible, cela échappe au pouvoir du sujet autonome. Il y a un paradoxe dans les notions de "destination" et de "penchant". C'est sans doute ce qu'exprime autrement Rousseau quand il dit que l'homme est "naturellement bon", mais devient mauvais en régime de civilisation.

L'impuissance est l'autre nom de la fragilité. La fragilité est le premier des trois degrés du penchant au mal que distingue Kant, les deux autres étant l'impureté et la perversion. La fragilité traduit la faiblesse du cœur humain, lorsqu'il s'agit de se conformer aux maximes adoptées. Elle est exprimée par la plainte de l'apôtre : « J'ai bien la volonté, mais l'accomplissement fait défaut, c'est-à-dire : J'accueille le bien (la loi) dans la maxime de mon arbitre, mais ce bien qui, objectivement, dans l'Idée (*in thesi*), constitue un motif invincible, est subjectivement (*in hypothesi*) quand il s'agit de suivre la maxime, le motif le plus faible (comparé à l'inclination) »². La fragilité signifie que l'homme n'a pas toujours le pouvoir de surmonter ses inclinations. Mais si la liberté est impuissance, cette dernière ne saurait disculper le coupable. Si, face à elle, Kant envisage la possibilité d'une assistance surnaturelle, c'est-à-dire de la grâce, ce n'est nullement pour disculper la responsabilité humaine. En effet, la grâce n'est jamais qu'un adjuvant extérieur, un *parergon* appelé à compléter et à soutenir l'œuvre de sa propre liberté sans prétendre la remplacer. Ce qui importe, c'est ce que chacun doit faire pour se rendre digne de ce recours³. Mais la fragilité de la nature humaine ne peut fonder le mal moral, encore moins l'impureté. Seul le troisième degré, c'est-à-dire la perversion du cœur humain, peut expliquer le mal moral, même si elle se laisse comprendre à partir de sa fragilité et de l'impureté de son vouloir.

2.1.3.3 Le mal est perversion

Au-delà de la fragilité et de l'impureté, le mal est une perversion (*Verkehrung*), distorsion formelle à la Loi. Dans le mal, il y a un détournement de notre disposition originare à la Loi. À la racine du mal, nous ne découvrons pas un principe maléfique, ni une volonté mauvaise, mais une « puissance d'aversion affirmative » ou encore la forme pure

¹ Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994, pp. 220-221.

² Kant, *La religion*, I, 2, Traduction de J. Gibelin, Paris, *op. cit.*, p. 83.

³ Kant, *Religion*, I, Remarque générale, traduction J. Gibelin, *op. cit.*, p. 86.

d'une perversion originaire qui détourne et distord la Loi dans le mal¹. Cette perversion réside dans l'inversion des mobiles : c'est le renversement de la relation adéquate des motifs d'action². La liberté pour Kant est le pouvoir de renverser l'ordre. Comme l'écrit Ricœur, « le schème biblique de l'écart, opposé au schème orphique de l'extériorité affectante, reçoit son équivalent rationnel dans l'idée kantienne de la subversion de la maxime »³.

2.1.3.3.1 L'inversion des motifs

L'homme trouve en lui la loi morale, mais il dépend aussi, en vertu de sa disposition naturelle, des motifs de la sensibilité qu'il reçoit, d'après le principe subjectif de sa maxime. Autrement dit, l'être humain accueille dans sa maxime deux mobiles, celui de la loi morale et celui de la sensibilité⁴. Si on isole ces motifs sans tenir compte de relation qui les lie, on peut affirmer que l'homme est parfois bon, lorsqu'il se règle sur la loi morale, parfois mauvais, lorsqu'il adhère aux motifs sensibles comme suffisants à eux seuls. Mais le problème, c'est que l'homme trouve toujours en lui les deux motifs à la fois de sorte que, s'il s'écarte de la loi morale, ce n'est pas que celle-ci cesse d'exister, mais il s'est donné les moyens de la faire passer au second plan. Pour Kant, le mal consiste à inverser les mobiles. Le mal est une forme de perversité par rapport à l'ordre moral de hiérarchisation des mobiles décrétés par la raison pratique. Il consiste à intervertir les termes de la hiérarchie éthique en préférant le motif sensible à la loi morale. L'homme devient mauvais, lorsqu'il renverse l'ordre éthique des motifs. Être méchant, ce n'est pas faire le mal pour le mal, c'est faire passer l'amour-propre avant la loi morale. Ainsi, Kant écarte le problème du choix des maximes pour se concentrer uniquement sur celui du rapport entre les motifs : un rapport d'inversion, une inversion de l'ordre de la subordination. Le serf-arbitre s'affirme « comme pouvoir de l'écart, du renversement de l'ordre »⁵. Le mal réside dans la subversion d'un rapport.

¹ Cf. Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., p. 304.

² Cf. Kant, *La religion*, I, 2, Traduction de J. Gibelin, op. cit., p. 74.

³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 299.

⁴ Cf. Kant, *La religion*, I, 2, Traduction de J. Gibelin, op. cit., p. 69.

⁵ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 299.

2.1.3.3.2 La subordination

Le mal ne peut provenir que de la relation entre les deux motifs, notamment de leur rapport de subordination et « toute la question est de savoir *duquel des deux motifs l'homme fait la condition de l'autre* »¹. Un sujet sera dit mauvais lorsque, tout en maintenant le motif rationnel, il inverse (*umkehrt*) l'ordre éthique des motifs et subordonne son respect pour la Loi au motif sensible. L'homme admet en sa maxime l'un et l'autre des motifs. Au cas où il jugerait chacun de ces motifs suffisant pour la détermination du vouloir, il serait en même temps bon et mauvais moralement. Ce qui est contradictoire, car cela suppose que la différence des maximes reposerait sur la différence des motifs, c'est-à-dire de la matière des maximes. Par conséquent la différence entre l'homme bon et l'homme mauvais ne doit pas se trouver dans la différence des motifs, mais dans leur subordination, c'est-à-dire dans leur forme. Il y a une réduction de la loi morale à un motif second, de sorte que le mal radical est un conditionnement de l'absolu par le relatif. Préférer son cheval à son cocher est mauvais comme l'observe Malebranche ; non pas que le cheval soit intrinsèquement mauvais, mais parce que le cocher en tant qu'homme a une valeur supérieure. Dire que le mal est subordination, c'est dire qu'il n'est pas d'abord défini par la matière, c'est-à-dire le contenu d'un acte, mais plutôt par une certaine façon de vouloir. Le mal découle d'une certaine façon de vouloir, d'une forme de la volonté qui subordonne la loi morale à un mobile inférieur. La "perversion" concerne plus la forme que le contenu du vouloir, de sorte que c'est dans la forme que la volonté se donne à elle-même, qu'il faut chercher le mal. Bref, le mal est subordination parce qu'il consiste pour l'homme à se déterminer en fonction de motifs purement empiriques et intéressés pour y subordonner la loi morale que pourtant il porte en lui. Dans le sens où la loi morale implique que les autres motifs lui soient toujours absolument subordonnés, le mal consiste à subordonner la loi morale aux motifs tirés de l'intérêt particulier. Il inverse en lui-même, par sa seule intention, la subordination légitime qui seule peut fonder la morale. Non qu'il admette à côté des motifs sensibles la loi morale, mais les privilégiant, il en fait la condition de l'obéissance à la loi, au lieu de donner à cette dernière son adhésion comme condition suprême de la satisfaction des motifs sensibles². Nous avons affaire à l'inversion de l'ordre de la subordination. Le mal ne saurait résider dans la matière, car alors l'homme serait un simple champ de bataille où s'affronteraient des forces homogènes, de sorte que ses actions ne peuvent lui être imputables : il serait dans ce

¹ Kant, *La religion*, I, 2, Traduction de J. Gibelin, *op. cit.*, p. 79.

² Cf. *Ibid.*

cas à la fois bon et mauvais. Le mal réside plutôt dans la forme, c'est-à-dire dans la subordination des mobiles, ce qui implique l'hétérogénéité de ceux-ci et conjointement, le rôle absolu du libre-arbitre. Il est question chez Kant d'un rapport extérieur de subordination qui n'affecte pas les termes de ce rapport, mais laisse intacte la bonté de nos dispositions originaires, de sorte que « cette torsion fautive est notre tort ».

L'inversion de l'ordre de la subordination des motifs révèle que la liberté est susceptible de se retourner contre elle-même, de compromettre son essence. La liberté fait d'elle-même un usage qui contredit son essence rationnelle : elle devient capable de se retourner, de faire naître en elle quelque chose qui lui est radicalement opposé. Si l'homme a la faculté de se donner des règles universelles, il est capable de ne pas s'y astreindre. D'un côté, il peut reconnaître les règles et leur caractère originaire, et de l'autre librement les transgresser. C'est dire que le mal est le signe de l'inadéquation entre l'essence de la liberté et son existence. La liberté, en choisissant le mal, nie sa propre destination. Le mal radical désigne cette servitude qui s'introduit dans la liberté. En résumé, nous pouvons dire que si, du point de vue philosophique, moral, religieux et politique, la liberté se présente comme une preuve de la dignité humaine, si elle est censée gouverner les rapports entre les hommes, elle révèle ses limites, la fragilité de ses fondations. Malgré leur différence de pensée, les penseurs qui ont eu à réfléchir sur la liberté ont fait face au problème inattendu du retournement de la liberté contre elle-même. « La thèse d'un choix initial du mal, écrit Rogozinski, implique une paradoxale auto-détermination à l'hétéronomie, où la volonté autonome paraît se retourner contre elle-même, se renier librement, transgressant ainsi le principe métaphysique d'une volonté souveraine qui ne peut errer »¹. Mais comment le sujet arrive-t-il à pervertir l'ordre des motifs ? Pourquoi est-il enclin à trouver davantage de force dans la considération de ses intérêts plutôt que dans l'observance de la loi morale ? Quelle est en l'homme cette force active, cette opposition réelle susceptible de renverser la prégnance de la loi morale ? Cette force ne serait rien d'autre que le mensonge. La perversion que constitue la subordination s'accomplit grâce au mensonge qui, en tant qu'acte délibéré, est imputable.

¹ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., pp. 185-186.

2.1.3.4 Perversion et mensonge

Kant, avons-nous vu, distingue trois degrés du penchant au mal : la fragilité, l'impureté et la perversion. Cette dernière, selon Kant, est mensonge. En effet, si par fragilité, on entend que l'homme n'a pas toujours la force de surmonter ses inclinations, l'impureté, qui traduit le fait que l'homme peut obéir à la loi morale pour des motifs qui n'ont aucun rapport avec elle, joue un rôle de premier plan dans la perversion.

2.1.3.4.1 Le rôle déterminant de l'impureté

Le lien qu'établit Jean-Louis Bruch entre les trois degrés du penchant au mal révèle le rôle déterminant de l'impureté. La fragilité, qui est plus exactement une faiblesse, constitue une forme entièrement vide ; ce sont les deux derniers degrés qui lui donnent une détermination. L'impureté donne un contenu à la fragilité. Elle n'est pas à proprement parler un degré qui s'ajoute à la fragilité, mais elle la détermine. Quant à la perversion, au regard de l'impureté qui ne fait que juxtaposer les maximes, elle constitue un degré supérieur du penchant au mal, du fait qu'elle renverse l'ordre de subordination des maximes. Mais en réalité, poursuit Jean-Louis Bruch, il n'est pas possible de juxtaposer des maximes hétérogènes : l'impureté implique déjà la perversion des maximes. Elle n'est certes pas encore de la mauvaiseté, mais elle en fonde la possibilité. C'est elle qui permet à l'homme de se persuader que ses actions sont bonnes, alors que l'intention ne l'est pas. C'est dire, conclut-il, que « ces trois degrés du penchant au mal constituent en réalité l'explication progressive de ce penchant [...], l'impureté, c'est-à-dire le mensonge, en est la forme essentielle que la fragilité permet et dont la perversion analyse la structure »¹. L'impureté du cœur humain consiste en ce que l'homme n'a pas donné son adhésion à la loi seule comme motif suffisant, mais il admet d'autres motifs extérieurs afin de déterminer l'arbitre à ce qu'exige le devoir. Aussi, chez Kant, le mensonge est-il toujours une expérience typique de l'impureté. L'impureté fait du mal un mensonge. Le mal radical n'abolit jamais la loi morale et donne ainsi lieu à des stratégies d'auto-justification, de mensonge à soi-même et à autrui. Il s'accomplit comme bonne conscience et mauvaise foi.

¹ Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, op. cit., p. 68.

2.1.3.4.2 Le mal est mensonge

La Bible, souligne Kant, date le premier crime par lequel le mal est entré dans le monde, non pas un fratricide (Caïn), mais le mensonge. Le récit vététotestamentaire de la chute, comme le note Jean-Louis Bruch, en donne une parfaite illustration : « Lorsque le serpent dit à Eve, "vous ne mourrez certainement pas, mais Dieu sait que du jour où vous mangerez de ce fruit, vos yeux s'ouvriront", non seulement il ment, mais aussi, il accuse Dieu de mensonge, et mine ainsi la confiance originelle de l'homme en son Créateur »¹. Dans *l'Insuccès de tous les essais philosophiques de Théodicée*, Kant rapporte qu'un philanthrope, parti de l'idée que les hommes sont naturellement bons et cherchant à le vérifier dans des lieux moins corrompus, était arrivé à la conclusion que « l'homme sous le rapport de la bienveillance serait suffisamment bon si seulement il ne témoignait pas d'un fâcheux penchant à la duplicité »². Le mal relève de la duplicité de la nature humaine. Il est mensonge, duplicité par laquelle le cœur humain se dupe lui-même sur ses bonnes et ses mauvaises intentions. Comme le dit Ricœur, le mal suprême n'est pas chez Kant, « [...] l'infraction grossière d'un devoir, mais la malice qui fait passer pour vertu ce qui en est la trahison ; le mal du mal, c'est la justification frauduleuse de la maxime par la conformité apparente avec la loi, c'est le simulacre de la moralité »³. Pour Kant, le mensonge renforce l'imputabilité du mal. Le mal est imputable car le mensonge est un acte délibéré. La comparaison du mensonge et de l'erreur est très suggestive à ce propos. Dans *Hippias*, Platon montre qu'il y a plus d'intelligence et de savoir dans le mensonge que dans l'erreur. L'erreur est de l'ordre de l'ignorance tandis que le mensonge implique la connaissance de la vérité et l'habileté à la dissimuler. Le caractère délibéré du mensonge se révèle aussi dans la tendance à s'excepter, car mentir c'est choisir de s'excepter. L'homme mauvais n'est pas celui qui veut le mal, mais celui qui a une tendance secrète à s'excepter lui-même. La faute morale consiste pour l'homme à être conscient de la loi morale, tout en admettant dans ses maximes une occasionnelle déviance par rapport à elle⁴. Pour Kant, la faute morale est toujours exception, c'est-à-dire commise par quelqu'un qui reconnaît la valeur de la loi morale, mais prétend s'en excepter juste pour cette fois. Le choix du mal est un acte par lequel le sujet s'excepte d'une législation dont il ne peut pourtant pas ne pas reconnaître le

¹ *Ibid.*, p. 512.

² Kant, *Insuccès de tous les essais philosophiques de Théodicée*, trad. Festugière, 157-158 ; Ed. Ac., t. VIII, p. 271.

³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 299.

⁴ Kant, *La religion*, I, 2, Traduction de J. Gibelin, op. cit., p. 76.

caractère impératif. Nous mentons toujours à titre exceptionnel, précisément parce que la loi morale ne cesse de parler en nous au moment même où nous lui désobéissons. Le mensonge a deux règles : l'une pour tout le monde (ne mens pas) et l'autre pour soi-même (mens)¹. L'homme admet la loi qui lui enjoint de ne pas mentir, tout en faisant exception à cette loi pour lui-même, à un moment donné de son existence. Bref, mentir, c'est s'arroger un droit que l'on refuse à autrui, c'est contredire un principe auquel on reste attaché et dont on ne peut vouloir qu'il soit universellement contredit.

Au total, dans l'analyse kantienne du mal, la liberté est révélée, selon les termes de Ricœur, comme "pouvoir-faire" et "pouvoir-être", comme « liberté capable de l'écart, de la déviation, de la subversion, de l'errance ». Nous pouvons à ce titre dire avec Ricœur que Kant a développé une "vision éthique du mal" où l'homme est intégralement responsable. Kant reprend en effet en l'explicitant, la vision éthique augustinienne du mal. Le mal relève de la liberté humaine et comme tel, il est imputable. Pour lui, le mal n'est pas diabolique, il est perversion de la volonté humaine qui procède du mensonge dont le caractère délibéré rend le mal imputable. L'*Essai* situe l'origine du mal dans un acte de liberté, renouant ainsi avec l'approche du premier Augustin, celle des traités anti-manichéens, qui ne reconnaissait qu'un mal volontaire et actuel entièrement imputable à la liberté humaine. Mais, comme Augustin, Kant s'est heurté aux limites de la "vision éthique du mal", c'est-à-dire à l'énigme d'un mal "toujours déjà-là". Chez lui aussi, la vision éthique du mal allait être remise en cause par l'épreuve d'un mal "toujours-déjà-là", d'avant toute volonté humaine, d'un mal toujours de retour.

2.2 Kant et la "vision tragique du mal"

Comme souligné plus haut, si Ricœur relève le caractère quasi-gnostique de l'interprétation augustinienne du péché originel du point de vue formel, c'est en définitive, pour « inviter à le briser comme faux savoir, afin d'en recueillir l'intention à titre rationnel de ce mal "déjà-là" ». Cette précédenace du mal a été reconnue et amplement analysée par Kant.

¹ *Ibid.*, p. 76.

2.2.1 Kant et la précedence du mal

Augustin avait reconnu une antécédence du mal. Pour lui, « si le mythe adamique est anti-gnostique, il réaffirme pourtant de lui-même quelque chose de tragique » : l'antécédence du mal. L'homme n'est pas à l'origine du mal, il le trouve et le continue. C'est ce qu'a voulu signifier Ricœur lorsque, distinguant les schèmes du péché et de la culpabilité, il affirme que selon le schème de la culpabilité, le mal est un acte que chaque individu "commence", alors que le schème du péché traduit une situation "dans quoi" l'humanité est prise comme un collectif singulier¹. À l'instar d'Augustin, Kant reconnaît une précedence du mal. Le mal est à la fois "posé" maintenant et toujours "déjà là". Il y a une antériorité du mal à lui-même ; le mal se précède lui-même. S'il est ce que chacun commence à son tour, il demeure ce que chacun trouve avant de continuer. Chez Kant, écrit Myriam Revault d'Allonnes, « la thématique du mal radical contient le paradoxe de quelque chose qui est déjà là et dont nous sommes néanmoins responsables, d'une responsabilité renouvelée »². Le penchant au mal est chez Kant, ce qui représente la précedence du mal. Chez lui, si le mal est le fait d'une décision de l'arbitre, il se présente pourtant à l'analyse philosophique sous la figure d'un « penchant qui semble précéder chacun de nos choix ». Le penchant au mal appartient à l'essence de la liberté humaine, précédant en ceci tout acte déterminé. Ainsi, comme Augustin qui passe du mal actuel au péché originel, Kant remonte de la maxime mauvaise du libre-arbitre au fondement de toutes les maximes mauvaises³. Mais à la différence de la précedence augustiniennne qui est temporelle, le penchant au mal kantien est intemporel.

2.2.2 L'origine rationnelle du mal

2.2.2.1 Une causalité intelligible

Kant a instauré une théorie du double caractère. Cette théorie admet la validité du double usage de la causalité, une causalité naturelle et une causalité libre. En effet, toute cause efficiente doit avoir un caractère, c'est-à-dire une loi de causalité sans laquelle elle ne serait nullement cause. Dans cette théorie, Kant distingue un "caractère dans le phénomène" ou *caractère empirique*, soumis aux lois naturelles et un "caractère de la chose en soi" ou

¹ Cf. Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 105.

² Cf. Myriam Revault d'Allonnes, *Fragile humanité*, Paris, Aubier, 2002, p. 41.

³ Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 301.

caractère intelligible, comme loi de la causalité par liberté, qui serait la cause transcendante du premier. Le caractère empirique est le caractère par lequel les actes du sujet, comme phénomènes, seraient absolument enchaînés avec d'autres phénomènes, suivant les lois constantes de la nature. D'après son caractère empirique, le sujet serait, comme phénomène, soumis à toutes les lois de la détermination opérée par la liaison causale. Quant au caractère intelligible, c'est le caractère par lequel le sujet serait la cause de ses actes, comme des phénomènes, mais sans être lui-même soumis aux conditions de la sensibilité¹.

Le but de Kant est de montrer que ces propositions sont vraies toutes les deux dans des perspectives différentes. La catégorie de la causalité est capable de s'appliquer indifféremment à un objet en général, qu'il soit phénomène ou chose en soi ; il est possible à la catégorie de causalité de garder un sens univoque dans deux domaines hétérogènes. Ainsi, une action donnée, par exemple un mensonge pernicieux, pourra être considéré sans contradiction selon les deux points de vue : selon le caractère empirique, comme la conséquence d'un enchaînement nécessaire de causes déterminantes et en même temps, selon le caractère intelligible, comme une décision libre, imputable à son auteur, qui sera jugé « entièrement coupable à l'instant où il ment ». Dans la troisième antinomie qui met en jeu la causalité par la liberté, la solution critique a consisté à penser une "synthèse de l'hétérogène", c'est-à-dire la rencontre en un même effet empirique de la causalité phénoménale et d'« une causalité qui n'est pas phénomène bien que son effet se rencontre dans le phénomène ». Ainsi, pour Kant, l'acte libre est quelque chose qui commence dans le temps à partir d'un principe en qui "rien ne commence". La liberté est ce principe intemporel en nous qui a un après mais pas un avant. C'est pour rendre compte de cette rencontre de deux causalités hétérogènes en un seul effet que Kant élabore la théorie du "double caractère", centrée sur la notion d'un "choix du caractère intelligible". Le caractère intelligible indique que le fondement du mal ne peut se trouver en aucun objet déterminant l'arbitre par une inclination, ni dans un penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire une maxime. La spéculation sur les conditions de possibilité subjective du mal commis dépassent la réalité empirique pour penser ce qui peut se fonder sur la liberté. La causalité intelligible est indéterminée, suprasensible et intemporelle.

¹ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction de Tramesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944, pp. 397-398.

2.2.2.1.1 Une causalité non déterminée

Le concept de causalité intelligible désigne le caractère qu'un sujet se donne à lui-même et qui détermine la loi de la causalité de son vouloir. Lié au concept de liberté transcendantale qu'il contribue à éclairer, il désigne une forme de causalité qu'on ne peut toutefois pas réduire à une cause déterminée. Le caractère intelligible est une causalité de la chose en soi, une causalité non connue de nous et qui explique l'origine insondable du mal. En effet, il induit la possibilité d'un événement originaire, d'un "premier commencement" indépendant de la série causale passée. Puisque le mal ne peut être expliqué par une succession de causes, son origine demeure insaisissable. Le fondement premier (*erste Grund*) subjectif de l'admission des maximes morales demeure insondable pour nous¹. En d'autres termes, le caractère intelligible signifie qu'il est impossible de décider théoriquement de l'origine du mal. Celle-ci est inscrutable et « il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord venir ». Pour Kant, le mal relève d'une décision de l'arbitre qui s'ancre dans l'intelligible. Il est un acte de la liberté qui précède tout acte particulier de l'arbitre. Le mal est radical en ceci qu'il s'origine dans la dimension intelligible du vouloir. Cette radicalité vient de la liberté qui est la capacité d'agir sans être soumis à la loi de la causalité naturelle. L'inscrutabilité du mal, l'impossibilité d'aller à la racine du mal consiste, comme le souligne Ricœur, en ceci que « le mal qui toujours commence par la liberté est toujours là pour la liberté ». Il se présente comme un acte qui exprime quelque chose de la liberté humaine sans révéler son essence. Pour cette raison précisément, il n'est pas sans mystère : il est impossible de justifier le pourquoi de la volonté, de même qu'il est impossible de rendre raison de la raison. « Nous ne pouvons pas plus expliquer pourquoi le mal a corrompu en nous la maxime suprême, bien que cette corruption soit notre acte propre »². Bref, inexplicable, le mal l'est en premier lieu parce qu'il procède d'un acte libre, car il n'y a que les événements arrivant suivant le mécanisme de la nature qui soient susceptibles d'explication. La décision par laquelle le sujet humain choisit de soumettre ou non ses maximes au critère rationnel de l'universalité est inexplicable par des enchaînements de causalité. L'origine du mal ne se trouve ni dans l'imperfection des créatures, ni dans un événement métahistorique (le péché originel), elle est libre et ne s'identifie pas à une causalité naturelle, sinon le penchant au mal serait lui-

¹ Emmanuel Kant, *La religion*, I, 2, Traduction de J. Gibelin, *op. cit.*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 75.

même naturel. Or pour Kant, il se distingue d'un simple "penchant physique", fondé sur les inclinations.

Pour Kant, le penchant au mal n'a rien de naturel. Il ne renvoie donc pas au péché originel, mais à quelque chose d'insondable. *La religion dans les limites de la simple raison*, observe Ricœur, a « le mérite d'écarter tout naturalisme dans la conception d'un penchant "inné" au mal, dans la mesure où ce penchant est une "manière d'être de la liberté qui lui vient de la liberté" »¹. L'intérêt philosophique de *l'Essai sur le mal radical*, poursuit-il, c'est d'avoir opéré la critique du péché originel en tant que faux-savoir. Selon Kant, l'être humain est marqué par le penchant au mal, mais cette notion du penchant n'explique pas le mal en nous, mais signifie plutôt que nous ne pouvons pas remonter jusqu'au premier acte mauvais qui, commis librement par nous, fonde la possibilité de tous les autres. Par "penchant au mal", Kant entend un fondement subjectif de détermination de l'arbitre qui est antérieur à toute action et qui n'est pas encore lui-même une action. Le penchant est une sorte d'action originaire, une auto-détermination de la volonté, qui joue le rôle de principe à l'égard des actions concrètes². Il est le principe formel de tout acte contraire à la loi. Il est aussi bien l'acte de la liberté par lequel la maxime suprême (conforme ou contraire à la loi) trouve son adhésion dans l'arbitre que celui par lequel les actes sont exécutés conformément à la maxime. En un mot, chez Kant, tout naturalisme est écarté à propos du penchant au mal qui, s'il peut être dit donné "avec la naissance", donc inné, est tout aussi contingent, c'est-à-dire acquis ou contracté³. Le penchant est à la fois inné et demeure toujours contingent, il précède chacun de nos choix et peut être l'objet d'une reprise. Il est à la fois "inné" et "librement contracté", étranger à la nature humaine et universellement présent dans l'humanité. Dire que le penchant est contingent, c'est affirmer qu'il n'est pas objectivement, mais subjectivement nécessaire. C'est du moins ce qu'on peut retenir de l'analyse comparative du penchant au mal avec la disposition au bien. La disposition au bien appartient à la structure originelle de l'être raisonnable : « La disposition originaire est une disposition au bien »⁴. Comme telle, elle est inhérente à la nature humaine. Quant au penchant, il est une tendance contingente librement contractée. En assimilant le mal radical au penchant, Kant pose qu'il n'appartient pas originairement à la nature humaine et par conséquent l'homme n'est pas corrompu en son fond. Le penchant au mal relève d'une

¹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., pp. 303-304.

² Kant, *La religion*, I, 2, Traduction de J. Gibelin, op. cit., p. 75.

³ *Ibid.*, p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

décision et de l'acquis, d'un enracinement postérieur au bon principe ; il n'est pas originel de sorte qu'on peut dire que la disposition au bien est notre nature au sens statique, ce qui est simplement en nous, tandis que le penchant au mal est notre nature au sens dynamique, ce que nous avons fait et faisons de nous-mêmes. En d'autres termes, les dispositions constituent la possibilité de la nature, c'est-à-dire qu'elles déterminent en quelque sorte ce que la nature fait de l'homme, quand le penchant définit ce que l'homme fait de lui-même. Il est alors moralement qualifiable et se distingue de la disposition naturelle en ce qu'il doit pouvoir nous être imputé. « Il est notre fait propre ». Si l'homme a en lui des penchants mauvais, le choix du mal n'est pas mécaniquement déterminé en lui. Même désigné comme penchant propre à l'homme, le mal relève d'une décision de l'arbitre qui s'ancre dans l'intelligible. S'il se présente à l'analyse philosophique sous la figure d'un penchant qui semble précéder chacun de nos choix, il est le fait d'une décision libre. Malgré son caractère inextirpable, il demeure toujours au pouvoir de l'homme et il dépend de lui de l'emporter contre un tel penchant dans la série de ses actes. « Toute action mauvaise doit, lorsque l'on en recherche l'origine rationnelle, être considérée comme si l'homme était passé immédiatement de l'état d'innocence à elle, car quelle qu'ait été sa conduite antérieure, son action est cependant libre ». ¹En somme, Kant a soutenu le caractère non naturel du penchant, fondement de la causalité indéterminée, de sorte que même si l'existence de ce penchant peut être montrée (*dargetan*) par des preuves empiriques, la nature (*Beschaffenheit*) et le fondement (*Grund*) de ce penchant doivent être reconnus *a priori*. Bref, le penchant au mal est le fondement de l'action antérieurement à tout usage de la liberté dans l'expérience. Il renvoie à l'intelligible qui n'est pas un fait de l'expérience, mais se situe en dehors de toute expérience. Autrement dit, si l'expérience confirme nos jugements, elle ne peut jamais découvrir la racine du mal dans la maxime suprême du libre-arbitre par rapport à la loi, car il s'agit d'une action intelligible précédant toute expérience sensible.

¹ *Ibid.*, p. 82.

2.2.2.1.2 Une causalité supra-sensible

Dans la première *Critique*, Kant avait soutenu que certains concepts dont celui de la causalité perdent toute signification dès lors qu'on se hasarde à les sortir du champ de l'expérience sensible¹. Seule la relation de ces concepts à l'intuition empirique par la médiation du schématisme de l'imagination peut leur conférer une valeur objective et un sens. Catégories et concepts ne signifieraient absolument rien, si on ne peut pas en montrer la signification dans les phénomènes². Par le concept de "schème", Kant avait défini le caractère empirique de l'homme, non comme un pur phénomène parmi les phénomènes, mais comme "le schème sensible"³ de son caractère intelligible. Pour lui, la causalité de la chose en soi ne brise pas la liaison causale des phénomènes. Or, au moment de donner une "solution critique" à la troisième antinomie, Kant introduit la notion de "causalité supra-sensible"⁴. Par cette notion, il affirmait désormais que la nature du mal ne saurait être intelligible au niveau de l'expérience. Il est impossible de comprendre la racine du mal à partir de ses manifestations phénoménales. Kant conçoit ainsi le mal radical comme un mal qu'on ne peut observer comme un objet. On n'a jamais vu le mal à visage découvert, en face de soi. Il n'existe pas de préceptes concrets, techniques ou psychologiques permettant de le combattre. Si le mal était connaissable comme on connaît tel ou tel objet, il serait possible de l'empoigner et de le combattre comme un ennemi visible⁵. Comme le note Jean-Louis Bruch, c'est en donnant de ses manifestations une représentation particulièrement discrète que le mal facilite l'admission de son universalisation à l'espèce humaine⁶. Le mal radical n'apparaît jamais de façon spectaculaire parce qu'il est pensé dans l'ordre de la liberté ; c'est pour cela qu'il ne peut être objet d'observation. Il n'est pas une force naturelle qu'on peut étudier objectivement en vue d'obtenir des résultats vérifiables et apodictiques. Bref, la causalité suprasensible indique que la liberté relève de l'ordre de l'intelligible. Il ne peut y avoir de liberté dans l'ordre des phénomènes, régi par une causalité naturelle. Dans le monde comme ensemble de phénomènes, il n'y a pas de liberté. Et s'il n'y a pas de liberté dans le monde des phénomènes, il ne saurait y avoir aucune dépendance de la liberté vis-à-vis du temps. Dire qu'il n'y a pas de liberté dans le monde des phénomènes, c'est donc

¹ Cf. Kant, *Critique de la raison pratique*, traduction de Tremesaygues et Pacaud, *op. cit.*, p. 472.

² Cf. *Ibid.*, p. 218.

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ Cf. Kant, *Critique de la raison pratique*, Traduction de Jean-Pierre Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 67.

⁵ Cf. Karl Jaspers, « Le mal radical chez Kant », in *Bilan et perspectives*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 197.

⁶ Cf. Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, *op. cit.*, p. 71.

affirmer l'indépendance de la liberté à l'égard du temps. En effet, la liberté est un fait intelligible et, comme telle, elle est intemporelle. Le concept de "caractère intelligible" permet à Kant d'affirmer l'intemporalité de l'origine du mal. Avec le caractère intelligible, on se trouve renvoyé à un type de détermination non temporelle, dont la caractéristique est d'échapper au temps.

2.2.2.1.3 Une causalité intemporelle

2.2.2.1.3.1 *Le caractère intemporel du mal*

Chez Kant, avons-nous souligné, le penchant au mal est à la fois inné et contingent. Le terme "inné" souligne l'intemporalité de l'acte intelligible par lequel l'homme choisit librement la maxime suprême de ses actions. Aussi, pour lui, la liberté est-elle indépendante à l'égard du temps, car le penchant au mal, s'il est acquis, ne l'est pas dans le temps, mais dans l'intelligible. L'origine insondable du mal se fonde sur le caractère intemporel du penchant au mal. Le penchant au mal est un fait intelligible, qui n'est connaissable que par la raison, sans aucune condition de temps. Kant pense l'idée de cause en dehors du rapport temporel de succession, car dans une succession temporelle, il ne pourrait être question de liberté¹. Au sujet d'un homme qui ne peut s'empêcher de battre sa femme à cause de sa "mauvaise éducation" ou de ses "mauvaises fréquentations"², on peut dire que son acte n'est pas une faute, puisque ce n'est pas un acte, mais le simple effet de causes antérieures qui ne dépendent pas de lui. De ce point de vue, ce fut une erreur pour le spinozisme de prendre l'homme pour un simple phénomène naturel en prétendant que s'il était possible de scruter jusqu'au fond tous les phénomènes de sa volonté, on pourrait prédire toute action humaine avec certitude. Spinoza a cru pouvoir réduire l'homme à son existence phénoménale, que ce soit dans son corps ou dans sa pensée. Pour Kant au contraire, la liberté de l'homme ne peut être un phénomène mais relève du caractère intelligible.

Intemporel signifie justement que dans le caractère intelligible « rien ne naîtrait ni ne périrait ». L'action libre n'est pas précédée d'une autre action dans le temps. Elle commence par elle-même à agir sans l'intervention préalable d'une autre cause qui la déterminerait à son tour à l'action suivant la loi de l'enchaînement causal. En d'autres termes, la causalité de la liberté n'est pas soumise à une autre cause qui la déterminerait suivant le temps, car la liberté est transcendante, c'est-à-dire indépendante de toute causalité naturelle. Lorsque

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues, *op. cit.*, p. 188.

² *Ibid.*, pp. 405-406.

Kant dit que le mal est radical, il entend que le mal appartient au caractère intelligible, ce qui implique qu'il ne soit pas acquis dans le temps : il faut donc le dire "inné", existant en l'homme dès sa naissance. Le fondement du mal ne peut se déduire de quelque acte premier du libre arbitre accompli dans le temps, car au même titre que la liberté qui l'effectue, le choix de la maxime suprême est intemporel. Bref, Kant vise à soustraire le domaine pratique à la temporalité, car ce choix ne serait plus libre s'il était soumis aux conditions du temps. L'origine du mal est renvoyée à elle-même, c'est-à-dire à la liberté qui la rend inassignable dans le temps. Le mal n'est pas choisi dans le temps : ce choix advient dans ce que Kant appelle de manière significative un "Instant", qui implique que la liberté est non seulement l'indépendance à l'égard des conditions empiriques, mais encore le pouvoir de commencer inconditionnellement une action. En résumé, Kant tient que dans le temps compris comme forme a priori de la sensibilité, la succession temporelle ne concerne que la connexion naturelle des phénomènes et non les choses en soi, le caractère empirique de l'homme et non son caractère intelligible¹. C'est pour cela qu'il est vain de chercher dans le temps l'acte premier du libre-arbitre. Il est vain de rechercher aux actes libres une origine temporelle, car le déroulement temporel de notre histoire ne nous livre jamais que des fautes particulières qui impliquent cette faute première, qui est intemporelle. « L'idéalité du temps, commente Jacques Havet, enlève à la nécessité naturelle toute portée ontologique et arrache au déterminisme le sujet véritable pour lui conférer une causalité intelligible et intemporelle qui, n'étant pas soumise à cette condition d'avoir à commencer d'agir, est la véritable liberté »².

2.2.2.1.3.2 Difficultés de la théorie kantienne du caractère intemporel

L'affirmation du caractère intemporel de la liberté ne va pas sans difficultés. Pour Kant, le choix du mal radical est un choix intemporel, une décision unique et immuable, qui détermine la totalité de nos actions. L'unité temporelle totale de l'existence se détermine selon le choix du caractère intelligible. Il s'agit d'un choix qui engage tout l'usage de la liberté, de la naissance à la mort ; d'une décision qui, quoiqu'elle ne soit pas prise dans le temps, doit néanmoins être envisagée comme l'origine d'une série phénoménale. En d'autres termes, commente Rogozinski, le choix du caractère intelligible détermine le *Lebensweise*, c'est-à-dire le style singulier d'une existence. La donation du temps qui se décide dans

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues, *op. cit.*, p. 208.

² Jacques Havet, *Kant et le problème du temps*, Paris, Gallimard, 1946, p. 10.

l'*Augenblick* se rejoue sans cesse à travers l'existence¹. N'est-ce pas ce qu'exprime l'adjectif "radical" : il traduit le choix du caractère intelligible, qui décide de notre caractère empirique, de toutes nos actions dans le monde sensible. La radicalité du mal désigne sa profondeur intelligible qui l'inscrit en amont de chaque action temporelle et même de chaque intention. Si nos fautes proviennent du libre choix de maximes mauvaises par l'arbitre empirique (*libertas phaenomenon*), elles présupposent une archi-décision initiale, c'est-à-dire le choix originaire d'une maxime suprême mauvaise, librement adoptée par l'arbitre intelligible (*libertas noumenon*). Bref, l'arbitre intelligible est la cause du caractère empirique, premier concept forgé par Kant pour expliquer la causalité de la raison. Le caractère empirique désigne une causalité « en tant qu'elle fait apparaître, à travers ses effets dans le phénomène, une règle d'après laquelle on peut en inférer les motifs rationnels qui la fondent »².

L'hypothèse kantienne peut se résumer en ces termes : Le caractère intelligible, s'il ne peut jamais être connu immédiatement, puisque nous ne pouvons percevoir une chose qu'en tant qu'elle apparaît, devrait être conçu conformément au caractère empirique. Celui-ci témoigne d'un arbitre qui se phénoménalise et dont il est possible de reconstituer *a posteriori* la règle. Il s'agit d'une règle qui est simplement induite des actions d'un individu telles qu'elles sont observables. De ce point de vue, Schopenhauer a sans doute raison de comparer la théorie kantienne des caractères à la formule scolastique *Operari sequitur esse*, c'est-à-dire que les actions de chaque être sont des conséquences nécessaires de son essence. Lors du choix de la maxime suprême de ses actions, l'homme choisit son *esse* et de ce choix dérivent nécessairement toutes ses actions. La liberté n'appartient pas au caractère empirique, mais au caractère intelligible et le caractère empirique ne ferait que développer les déterminations du caractère intelligible. La contingence de l'action découle de la contingence du choix, mais une fois le choix réalisé, l'action en dérive nécessairement. Cette conception kantienne pose problème, car elle semble exclure toute contingence des actions visibles. L'affirmation du caractère intemporel du choix de la maxime pose bien des difficultés, car si le choix de la maxime est un choix intemporel qui détermine la totalité de nos actions temporelles, la question se pose de savoir dans quelle mesure les actions visibles peuvent être considérées comme libres et donc imputables. En d'autres termes, s'il est vrai que les actions visibles découlent du caractère intelligible, peuvent-elles être encore considérées comme libres ? Selon Schopenhauer, elles ne sauraient être libres, car le

¹ Cf. Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., p. 323.

² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, A 549/B 577, 505.

caractère intelligible, loin de révéler la liberté, ne fait que l'asservir. C'est pourquoi, tout en soulignant le mérite de Kant d'avoir fait la distinction entre le caractère empirique et le caractère intelligible, il utilise cette même distinction pour renforcer le déterminisme et ruiner la liberté. Il renverse le sens du double caractère en déduisant de l'atemporalité du caractère intelligible son immuabilité et conséquemment son manque de liberté, puisqu'il s'agirait d'un «acte de volonté extérieur au temps et donc indivisible et inaltérable»¹. Jacob Rogozinski pour sa part, observe qu'il est difficile de comprendre comment une causalité intemporelle, immuable décret de prédestination, peut manifester la liberté et une liberté transcendante comme puissance de commencer de l'absolument nouveau. Le problème devient plus préoccupant avec la deuxième *Critique*, puis la *Religion* qui font intervenir la notion d'un choix intemporel². La théorie kantienne de l'intemporalité du caractère intelligible semble contradictoire. Rogozinski la qualifie de pétition de principe et y voit une « doctrine obscure et controversée, qui soulève plus de problèmes qu'elle ne permet d'en résoudre »³. Une telle théorie, estime-t-il, est difficile à admettre, car elle semble reposer sur l'analogie. Pour lui, le concept d'une causalité supra-sensible ne serait que l'*analogon* de la causalité naturelle, transposée métaphoriquement hors de son champ d'application. Seule, l'analogie peut nous permettre de nous forger un concept de ce que nous ne pouvons connaître. Pour explorer la terre inconnue de la raison pratique, Kant ne pouvait se passer de concepts importés de la connaissance théorique (en premier lieu celui de la causalité), qui allaient lui servir de base pour la restauration pratique des Idées, notamment celle de la liberté. L'analogie implique une identité de rapport entre deux déterminations hétérogènes⁴. Or, il n'est pas certain qu'il y ait le moindre rapport entre la causalité phénoménale et la pseudo-causalité nouménale ; rien donc ne garantit qu'un tel transfert soit légitime. Pour Rogozinski, la notion de caractère intelligible semble contradictoire, au sens où elle asservit la liberté plus qu'elle ne la fonde. Pour lui, la thèse de l'intemporalité serait une solution de détresse qui asservit la liberté à une nécessité plus implacable que le mécanisme de la nature.

Kant élève aussi la conversion au-dessus de la temporalité empirique en la concevant comme aussi radicale que le mal. Comme le mal radical, la conversion ne s'insère pas dans le temps des phénomènes, dans l'enchaînement continu de la série causale. L'une-fois-pour-

¹ Arthur Schopenhauer, *Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Gallimard, 2009, § 55, pp. 368-399.

² Cf. Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., p. 55.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, pp. 60-61.

toutes de la décision pour la maxime suprême et l'une-fois-pour-toutes du choix d'un retour au bien ont lieu hors du temps. La doctrine kantienne de la conversion implique une révolution intemporelle, c'est-à-dire relevant du choix du caractère intelligible et donc impossible à situer dans le temps. Kant limite l'événement de la conversion au monde intelligible en supposant qu'elle se traduit sur le plan des phénomènes par une réforme graduelle, un « progrès continu du mal vers le mieux », mais c'est seulement du point de vue de Dieu que cette conversion se rassemblerait dans l'unité de l'*Instant*. « Ce n'est que dans l'action continuée et dans le devenir que (l'homme) deviendra un homme de bien » mais « pour celui auquel cette infinité du progrès est une unité, je veux dire Dieu (...), la transformation peut être regardée comme révolution »¹. En un mot, la conversion reste un choix du caractère intelligible, impossible à situer dans le temps et rien ne nous garantit qu'elle ait déjà lieu ou que nous puissions espérer l'atteindre en cette vie. Kant admet la persistance après la conversion d'un passé impossible à dépasser, d'une dette irrémissible. La conversion ne parvient pas à revenir sur le passé pour le racheter de l'infinité de sa dette. Le mal radical est toujours en l'homme, inextirpable. L'homme nouveau, quelle que soit sa constante persévérance à vivre en conformité à la Loi, est incapable à tout jamais d'effacer sa dette.

Parmi tous les dangers auxquels quelqu'un peut s'exposer ou dans lesquels il peut tomber, celui d'enfreindre le devoir, quand on s'y expose, est de beaucoup plus grand ; (...) du fait qu'il ne peut être compensé et effacé par aucun mérite et est ainsi d'une certaine façon moralement immortel².

La thèse de l'intemporalité du choix du caractère intelligible qui a conduit Kant à le représenter comme pré-temporel, comme un penchant "inné", « existant en l'homme dès la naissance » et persistant même après la conversion, semble contradictoire, au sens où elle a pour conséquence, puisqu'il s'agit d'une décision unique et immuable, que ce choix semble irrévocable, engageant « tout l'usage de la liberté », de la naissance à la mort. Aussi pour Rogozinski, la thèse de l'intemporalité du caractère intelligible se révèle-t-elle intenable, opposée à toute visée éthique, puisqu'il s'ensuit que tous les hommes sont radicalement mauvais, à jamais. Or si le choix du mal était irréversible, l'impératif qui nous commanderait de nous en délivrer demanderait l'impossible et la Loi serait illusoire. S'il y a une Loi, un nouveau choix du caractère intelligible doit être possible. Ce qui semble exclu dans

¹ Kant, *La religion*, I, Remarques générales, Traduction de J. Gibelin, *op. cit.*, p. 89.

² Kant, *Opus Postumum*, traduction de François Marty, Paris, PUF, 1986, p. 285.

la conception kantienne du caractère intelligible où rien n'arrive, où il n'y a « ni avant ni après »¹. « Le choix du tort et celui de la Loi seraient absolument simultanés, comme les deux faces d'un acte unique et, à la limite, deviendraient indiscernables »². Par conséquent, l'idée même d'une "révolution éthique", c'est-à-dire d'une "conversion intemporelle", se trouve privée de sens, car comme le dit L. Brunschvicg, « la conversion implique la dualité radicale du vieil homme et de l'homme nouveau, un renversement d'attitude et d'être entre ce qu'il était autrefois et ce qu'il est depuis, une séparation, par l'*Übergang*, entre l'avant et l'après, c'est-à-dire le temps lui-même en son essence et à sa racine »³.

La conclusion de Rogozinski est sans équivoques : il y a eu un glissement chez Kant qui semble motivé par le projet de "sauver la liberté". « La liberté étant la clé de voûte du système, on admet par avance et sans examen la validité du double usage de la causalité, double usage qui au contraire, semble compromettre la possibilité même d'une philosophie pratique »⁴. En introduisant la notion de causalité supra-sensible, de causalité du caractère intelligible « où il n'y a ni avant ni après », ni cause, ni effet déterminables, Kant dissocie le sens des catégories de leur usage. Il opère une disjonction radicale entre la série des phénomènes conditionnés et sa condition hétérogène située entièrement en dehors de cette série. La deuxième *Critique* s'en tient à l'opposition rigide entre sensibilité et supra-sensible, entre le domaine de la nature soumis au temps et celui de la liberté. Cette opposition est renforcée par *L'Essai sur le mal radical* où "l'origine rationnelle" (*Vernunftsprung*) du mal, « acte intelligible, connaissable seulement par la raison sans aucune condition de temps », est opposée à l'"origine temporelle" (*Zeitursprung*) des actions empiriques ayant une cause dans le temps »⁵. Il s'agit là, relève Rogozinski, d'une volte-face qui traduit une "équivoque ontologique" de la pensée kantienne oscillant entre une perspective classique qui privilégie l'entendement qu'elle oppose à une sensibilité "aveugle" et une perspective nouvelle qui fonde les concepts dans la phénoménalité.⁶ Kant avait en effet soutenu qu'il n'y a pas de clivage entre les deux caractères empirique et intelligible, que la constance du caractère empirique ne dérive pas de l'uniformité des conditions phénoménales, mais doit être conçue comme la manifestation de la constance du caractère intelligible. Il avait, en d'autres termes, soutenu que le caractère intelligible est

¹ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., pp. 320-321.

² *Ibid.*, p. 321.

³ Léon Brunschvicg, « L'Idée critique et le système kantien », in *Etudes sur Kant*, Paris, A. Colin, 1924, p. 194.

⁴ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., p. 54.

⁵ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues, op. cit., p. 398.

⁶ Cité par Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., p. 57.

incompréhensible, c'est-à-dire impossible à connaître, sinon en ce qui nous est indiqué par le caractère empirique. Dans la *Critique de la raison pure*, il avait indiqué que le caractère empirique est le signe sensible ou le schème du caractère intelligible, que les catégories de l'entendement n'ont qu'un usage empirique dans leur application aux phénomènes, et non un usage transcendantal qui les rapporterait « aux choses *en général et en soi* »¹. La *deuxième Critique* contredit donc fortement la première où Kant avait défendu que toute catégorie se fonde dans un schème et que le schème de la causalité consiste dans la succession temporelle. Bref, Kant avait soutenu que la causalité ne saurait faire abstraction de la temporalité. « Hors du temps, point de causalité ». C'est du moins l'enseignement de la première *Critique* ou plutôt de *l'Analytique*. Il y a donc eu un glissement chez Kant, motivé par le projet de préserver la possibilité d'une philosophie pratique fondée sur une Loi de liberté. Pour sauver la liberté, il fallait justifier l'application de la catégorie de causalité au suprasensible, sans quoi la troisième antinomie resterait sans solution. La deuxième *Critique* applique la notion équivoque de suprasensible au *factum* de la Loi pour en déduire la réalité objective pratique de la liberté. Pour sauver la liberté et la Loi de la liberté, Kant affirme qu'on ne peut admettre une temporalité de l'éthique. Une telle temporalité impliquerait que chacune de nos actions est déterminée par tout l'enchaînement des causes passées. Il s'interdit d'envisager une temporalité pratique, parce qu'elle semble s'opposer à la liberté. La mise en suspens de la condition temporelle apparaît pour Kant, comme une condition de la loi morale elle-même. En réalité, c'est pour sauver la liberté que Kant a dissocié la temporalité pratique du temps des phénomènes, régis respectivement par les lois de la causalité empirique et le temps de la liberté. Seul en effet le temps de la liberté, c'est-à-dire de la décision implique que « l'action aussi bien que son contraire doit être au pouvoir du sujet, à l'instant où l'acte s'accomplit ». Quant au temps des phénomènes, c'est-à-dire le temps de la non-liberté, il désigne une succession linéaire continue de "points-de-temps" ; or « toute action qui se passe en un point-de-temps est nécessairement sous la condition de ce qui était dans le temps qui a précédé ». Contre donc la thèse de l'intemporalité du caractère intelligible qui, pour délivrer la liberté du poids du passé, la situe hors du temps, il faut affirmer que le temps ne peut se définir qu'en termes temporels et que toutes ses déterminations fondamentales, qu'il s'agisse de l'antériorité du mal radical, de la conversion ou de l'impératif de progresser vers la fin ultime toujours à venir, supposent la temporalité ; même la notion d'"origine rationnelle" censée s'opposer à l'"origine temporelle", suppose

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues, *op. cit.*, p. 218.

l'*Ur-Sprung*, le surgissement originaire du temps. Pour n'avoir pas su faire place à une temporalité pratique, la *Critique* s'est réinstallée dans une opposition rigide entre sensible et suprasensible, entre le domaine de la nature soumis au temps et celui de la liberté. Or, « faire abstraction de la temporalité serait réduire la causalité à une simple forme logique. Dès lors on ne pourrait plus distinguer la cause de l'effet et toute détermination causale disparaîtrait »¹. Il ne suffira pas, estime Rogozinski, d'affranchir la liberté de la causalité pour éliminer les apories de la causalité supra-sensible ; ce ne serait qu'une demi-mesure incapable de défaire le nœud paradoxal de la liberté et de la temporalité. Considérant que l'idée même de la liberté transcendantale ne peut se définir qu'en termes temporels, il préconise de ne pas dissocier la temporalité comme forme de la sensibilité et une liberté supra-sensible. Il n'est rien de plus absurde qu'une "puissance de commencer" dans un monde où il n'y a "ni avant, ni après" ; rien de plus incompréhensible que le commandement de progresser sans cesse vers le Bien ; rien de plus flou que la notion même d'un "nouveau choix" du caractère intelligible, là où tout progrès, tout changement sont exclus. En l'absence d'un schématisme pratique, l'usage pratique des catégories demeurerait illégitime, les concepts purs ne peuvent avoir une signification objective. Sans un schématisme pratique, ils ne seraient rien d'autre, sinon des "titres vides". Faute d'un troisième terme, c'est-à-dire d'un élément originaire commun aux deux domaines, toutes les tentatives du passage de l'un à l'autre risquent d'être vouées à l'échec². L'opposition rigide entre la pureté de la raison et l'impureté du sensible, entre le monde des phénomènes sensibles soumis à la nécessité de la nature, et le monde intelligible qui est le domaine de la liberté, donne lieu à une absence de démarcation (ou une démarcation insuffisante) entre temporalité originaire et intra-temporalité. Or, il faut reconnaître que le temps comme tel n'est pas (intra-) temporel, ne passe pas, ne s'écoule pas "dans" le temps, mais sans être pour autant intemporel³. Ceci implique qu'il faut penser la raison pratique comme une raison pure temporelle, c'est-à-dire sensible et finie, ce dont il ne saurait être question pour Kant qui, dans le chapitre sur la "*Typique*" de la deuxième *Critique*, fixe des limites précises au schématisme pratique : la figuration de la loi morale exige de recourir à un symbole *tel qu'il ne fasse pas intervenir la considération du temps*. Ce formalisme éthique requiert une règle qui ait un sens dans le sensible, mais dont l'énoncé soit libre de toute considération temporelle.

¹ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., pp. 57-58.

² Cf. *Ibid.*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 322.

Somme toute, si Kant a pu, en rupture avec les dogmatismes et les empirismes, affirmer une sensibilité pure, celle des formes a priori de l'espace et du temps, il n'a pas eu l'audace de maintenir ce concept neuf d'une sensibilité non empirique lors du passage à la philosophie pratique qui identifie au contraire le sensible à l'impur. Il aura manqué à Kant de distinguer plus rigoureusement l'existence *dans* le temps, prise dans la connexion intra-temporelle des phénomènes et la temporalité comme telle. Il lui aura surtout manqué

d'aborder cette temporalité originaire, non plus seulement à partir du passé, compris lui-même inauthentiquement comme chaîne causale de la nécessité, mais depuis cet horizon du temps qui reste "en mon pouvoir", depuis l'ouverture de l'avenir qui s'offre toujours à nouveau à une décision libre, dont l'effraction toujours possible reflue sur mon passé et le transfigure en liberté¹.

Que penser de ces critiques ? Il convient de noter que la question du temporel et de l'intemporel constitue une aporie majeure. D'une part, la raison ne peut s'empêcher, en réfléchissant sur le temps, de penser à la question de la succession, même au sujet de l'Être premier², en même temps qu'elle semble incapable de se résigner à sa condition chronologique. Il y a toujours eu et il y aura toujours dans le monde une métaphysique, de sorte que l'homme semble n'être jamais satisfait par rien de temporel³. Il s'agit là d'un besoin de la raison : un désir indomptable dont elle ne peut se passer. D'autre part, le savoir semble ne pouvoir être donné comme réalité que dans le temps ; n'ayant que le temps pour matériau, la raison voudrait s'en satisfaire, mais « si le temps limite les prétentions de la raison sur le terrain du savoir, la raison « restreint les prétentions de la sensibilité »⁴ dès qu'il s'agit de la morale. Ceci montre que l'idée du temps précédant l'éternité est pour la raison à la fois insupportable et incontournable. L'intemporel constitue pour la raison théorique un objet inaccessible, mais inévitable. À ce titre, on ne peut reprocher à Kant d'avoir convoqué le concept d'"intemporalité" pour expliquer la liberté. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est de n'avoir pas admis de milieu entre le temps éparpillé en moments distincts et l'intemporel : d'avoir clivé la temporalité comme forme de la sensibilité et une liberté suprasensible intemporelle. En effet, aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'usage pratique lui-même ne peut envisager l'éternité que dans le temps. Comme le dit Sartre « il n'est pas vrai que l'intemporalité de l'être nous échappe : elle est au contraire donnée dans

¹ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit., p. 60.

² Guillaume Pigeard de Gurbert, *Kant et le temps*, Paris, Editions Kimé, 2015, p. 56.

³ Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues, op. cit., p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 229.

le temps, elle fonde la manière d'être du temps universel »¹. Le projet de Kant, mais aussi son mérite, est de montrer que le temps n'est lié qu'à notre existence phénoménale, laquelle n'a de valeur qu'en tant qu'elle est, grâce à la loi morale, en contact avec l'intemporel².

Cette temporalité pratique originaire, Kant l'a entrevue, lorsqu'il thématiza dans *l'Essai sur le mal radical* l'exigence d'un nouveau choix du caractère intelligible, mais ne l'a point formalisée. Il a au contraire défendu le caractère intemporel du penchant. Une telle affirmation, il est vrai, semble paradoxale. Mais il convient de saisir ce que Kant entend par "caractère intemporel" et comment il permet de fonder la liberté. Le caractère intemporel n'est pas un événement passé dont nous nous contenterions de subir les conséquences, il est réeffectué à chaque acte de la volonté : si le penchant au mal, l'acte au premier sens est inextirpable (considéré selon la matière), il est susceptible d'être évité de plusieurs manières. En réalité, la liberté nouménale, loin d'être une causalité intemporelle de la Chose qui produit toute la série phénoménale, est plutôt le pouvoir de changer à chaque instant le caractère empirique, c'est-à-dire de nous faire libres par un effort soutenu dans une vie temporelle³. Parce que ce caractère a été accompli hors du temps, je puis choisir à chaque instant l'être que je suis. L'*instant* est le moment privilégié où l'être raisonnable réitère *librement* son choix. Il est responsable des actes qu'il accomplit, parce qu'il peut être autre ; il est responsable, car c'est à chaque instant qu'il choisit son être. Il est libre d'être ce qu'il est à chaque moment de son histoire. C'est dire que le choix intemporel ne livre pas l'être au déterminisme du passé⁴. L'homme cède au mal autant qu'il le choisit. La transgression de l'impératif implique non seulement que nous étions déjà mauvais, mais que nous avons librement décidé de le devenir, « d'une décision toujours en acte, réitérée à nouveau à chaque instant ». Ainsi, selon Kant, l'une-fois-pour-toutes de l'acte intelligible qui fait de l'homme un être mauvais est conciliable avec la possibilité de la conversion où la référence à la liberté est maintenue. C'est ce que révèle l'interprétation par Jacques Havet, de la notion kantienne de la conversion en rapport avec l'*instant* kantien. Ce dernier se réfère à la troisième hypothèse du *Parménide* qui est très éclairante pour comprendre la conception kantienne de l'*instant*.

Tel est bien en effet, semble-t-il, le sens de l'instantané : c'est le point de départ de deux changements inverses. Car ce n'est point de l'immobilité encore immobile que sourd le changement ;

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 256.

² Cf. Alain Boyer, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2001, pp. 285-286.

³ Jacques Havet, *Kant et le problème du temps*, *op. cit.*, p. 15.

⁴ Cf. Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, *op. cit.*, pp. 158-159.

ce n'est point du mouvement encore mû que part la transition. C'est bien plutôt cette nature étrange de l'instantané, qui, sise dans l'intervalle du mouvement et de l'immobilité, hors de tout temps, est justement, et le point d'arrivée et le point de départ pour le changement du mobile qui passe au repos comme celui de l'immobile qui passe au mouvement [...] Pendant qu'il change, il ne saurait être en aucun temps, pas plus qu'il ne saurait être ni mû ni immobile¹.

C'est dire que la conversion n'occupe pas une place dans le temps, mais elle est donnée en chaque instant de notre perfectionnement temporel. L'*instant* kantien, tout comme l'*exaiaphnès* du *Parménide*, n'est pas dans le temps, parce qu'il donne son coup d'envoi au temps. À l'intérieur de cet "*instant*", est donnée la direction vers un passé, l'antériorité absolue du péché et la direction vers un avenir, l'affranchissement de la volonté. L'*instant* indique que le présent n'est pas un maintenant qui se succède, mais la genèse transcendante du temps par cet acte libre de se porter vers un avenir en niant son présent, qui tombe du coup dans le passé. En d'autres termes, chaque instant éclate en deux directions, l'une posant l'antériorité absolue et le caractère révolu du mal, l'autre, l'avenir de la sainteté. En définitive, la conversion ne comporte pas deux actes nouveaux séparés par un intervalle de temps, elle est un acte unique, mais qui ne réside pas en un moment de notre histoire, de sorte que nous ne pouvons pas faire abstraction de la nécessité de nous convertir sans cesse. L'imperfection de l'homme est permanente ; aussi la rédemption exige une victoire de tous les instants sur le mal radical. C'est à chaque instant que nous nous faisons méchants pour nous convertir au bien². En somme, la théorie du caractère intemporel implique qu'en sa racine le mal nous aura précédés comme un fond opaque qui échappe à notre prise et qu'il demeure toutefois une faute qui doit nous être imputée, du fait de son origine rationnelle réaffirmée par Kant dans son interprétation du péché originel.

2.2.2.2 L'origine rationnelle du péché originel

Comme Augustin, Kant, avons-nous dit, reconnaît une antécédence du mal, en l'occurrence dans le penchant au mal. Kant souligne ce qui, dans la narration symbolique du livre de la *Genèse*, indique la préexistence du penchant au mal : c'est le serpent. Il représente le "mal déjà là". Le mal doit avoir existé avant Adam et Eve, autrement il n'y aurait pas eu un serpent de la tentation et un arbre de la connaissance du bien et du mal dans l'Eden. Le serpent symbolise quelque chose de l'homme et quelque chose du monde. Ce

¹ Platon, *Parménide*, p. 156, -d, e.

² Voir Jacques Havet, *L'idée critique et le système kantien*, op. cit., pp. 201-207.

"mal déjà-là" qu'est le serpent indique que nul ne commence absolument le mal, que le mal est une tradition, pas seulement un événement. Augustin, en consacrant presque tout le livre XI du *De Genesi ad litteram*, au verset 24 du livre de la Genèse : « Le serpent était le plus avisé de tous les animaux qui étaient sur la surface de la terre », remarquait déjà que l'origine du mal vient de plus loin qu'Adam. Sans le serpent, il n'y aurait pas eu de péché, ce qui n'est pas un détail du texte, comme le prouve la malédiction du serpent. « L'évocation du serpent indique que, si Adam est responsable de l'entrée du péché dans le monde, s'il est celui qui a ouvert la brèche, le mal le transcende toutefois ».¹ Si Adam est celui par qui le péché est entré dans le monde, le péché était déjà là. Le serpent est le symbole d'une « liberté apparemment maîtresse de ses choix et néanmoins captive d'un mal qui la précède »². Le texte de la Genèse attribue au péché une cause extra-humaine. Le serpent est "dehors" d'une façon radicale et même multiple³. Il (le texte) fait du péché une réalité qui déborde l'homme, dépossédant ce dernier de son propre péché ; ce que récuse Augustin et plus encore Kant. Le philosophe de Königsberg montre que chez Adam comme chez tout homme, le péché originel est un péché d'adhésion. « Le serpent figure cet aspect de passivité de la tentation flottante à la frontière du dehors et du dedans que le Décalogue déjà appelle "convoitise" »⁴. C'est le schème de la séduction : la tentation est une sorte de séduction par le dehors. Le mal vient à l'homme comme le "dehors de la liberté" de sorte que commencer, c'est continuer.

Kant s'oppose ainsi à l'hypothèse d'un séducteur qui serait la cause du mal. Le serpent ne figure pas cette face du mal qui ne peut être reprise dans la liberté. La convoitise n'est pas ce dehors qui investit notre liberté et qui nous excuse, comme semble l'insinuer la réaction d'Eve qui, interrogée par Dieu, après l'acte fatal a voulu se justifier : « C'est le serpent qui m'a séduite » ; elle est plutôt une pseudo-extériorité du désir qui se déresponsabilise en rejetant au dehors « la tentation qui flottait à la frontière du dedans et du dehors ». L'homme projette son désir dans l'objet désirable et se lie lui-même, tout en

¹ Paul Beauchamp, *Etudes sur la Genèse*, Fourvière-Lyon, 1971, p. 42.

² Michaël Fœssel, « La contingence du mal », in *Magazine littéraire*, n° 390, Septembre 2000, p. 44.

³ On trouve dans les paroles du Christ, l'affirmation de l'extériorité du mal : dans les synoptiques, l'accent est mis, avec une égale force sur le cœur mauvais (Marc 7, 21-22 ; Mathieu 7, 11 ; 12, 33-34) ou sur l'adversaire. À la question des disciples de savoir qui a semé de l'ivraie parmi la bonne semence, Jésus répond : « C'est un Ennemi qui a fait cela ». La prière du Seigneur met l'accent sur le pouvoir du Tentateur « Ne nous soumet pas à la tentation, mais délivre-nous du Mauvais ». Lors de la Passion, les disciples étaient exposés aux pièges du Tentateur « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment (Luc 22, 31).

⁴ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 240.

accusant l'objet pour se disculper lui-même¹. Le serpent n'a pas été le séducteur exclusif d'Eve. Si elle est séduite, c'est parce qu'elle s'est laissée séduire. Saint Jacques indique que chacun est éprouvé par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre : « Que personne, lorsqu'il est tenté, ne dise : c'est Dieu qui me tente ; car Dieu ne peut être tenté par aucun mal et lui-même ne tente personne. Mais chacun est tenté quand il est attiré et amorcé par sa propre convoitise (Jacques. 1, 13-14). Dans le cadre d'une analyse relative à la souillure, Ricœur parle du schème de l'infection qui « signifie que la séduction par le dehors est ultimement une affection de soi par soi, une auto-infection, par quoi l'acte de se lier se mue en état d'être lié »². Le schème de l'infection signifie ce liement de soi par soi. « Le serpent serait une part de nous-mêmes que nous ne reconnaissons pas ; c'est la séduction de nous-mêmes par nous-mêmes, projetée dans l'objet de séduction »³. Cette interprétation ricœurienne indique au bout du compte que le serpent représente la projection psychologique de la convoitise. On peut trouver une trace de ce processus dans le *Phédon* de Platon : « Et le merveilleux de cette clôture [la prison des passions corporelles], la philosophie s'en est rendu compte, c'est qu'elle est l'œuvre du désir et que celui qui concourt le plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même »⁴. L'homme se rend donc méchant par consentement. Pour Kant, quoique le mal semble m'atteindre du Dehors et d'Avant, il doit être de ma faute et rester en mon pouvoir. La liberté est libre par rapport à toute détermination extérieure. Si la séduction, l'extériorité indique que l'homme ne saurait être le méchant absolu, il est néanmoins méchant, du fait qu'il s'est laissé séduire.

Si l'*Essai sur le mal* reconnaît la validité de la parole paulinienne selon laquelle « en Adam tous ont péché », il en restreint la portée. Adam a inauguré le mal, mais nous y persistons du fait de l'existence du penchant. Et puisque ce penchant n'a rien de naturel, le schème de l'hérédité n'est d'aucune aide pour nous le figurer. Ce qui pour Adam, est "chute dans le péché" doit être représenté comme le résultat de la mauveté innée de notre nature. Il s'agit en réalité d'une représentation et non d'une explication, autrement le commencement du mal ne « naîtrait pas de la liberté, mais du péché », ce qui est contradictoire. Pour Kant, le péché originel perd sa fonction étiologique traditionnelle. Il le vide de tout contenu dogmatique et théologique pour en faire un symbole pratique. Tout au plus peut-on dire que le péché actuel est au péché originel ce que le mal commis

¹ Cf. *Ibid.*, p. 241.

² Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 149.

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ Platon, *Phédon*, 82d.

ponctuellement est au choix intelligible qui le fonde. La précedence physique du mal n'est que le symbole du caractère intemporel de son origine, de son caractère inassignable à la nature humaine. L'histoire humaine ne se laisse pas aborder en termes d'origine temporelle, puisqu'elle commence avec le mal. Ce qu'il y a de vrai dans le dogme du péché originel, reconnaît Kant, c'est l'affirmation de l'existence réelle du mal qui n'est ni un simple défaut, ni un simple effet de notre imperfection, mais qui peut être qualifié de radical parce que voulu par nous. Le mythe adamique révèle cet aspect mystérieux du mal : si chacun de nous trouve le mal déjà là, en lui, hors de lui, avant lui, chacun de nous le commence. Ce qu'on peut retenir de la conception augustinienne du péché originel, c'est la forme de précedence du mal qu'il met en scène, mais cette précedence doit être envisagée comme symbole et non comme cause. Adam, par des raisonnements subtils, a fait tomber le commandement divin au rang d'obéissance conditionnée. Ce qui le conduit à admettre hypocritement dans sa maxime la prépondérance de l'impulsion sensible sur le motif de la loi. Kant interprète le péché originel comme une faute morale et le commandement divin comme une loi morale dont Adam aurait été conscient, mais dont il aurait décidé de s'excepter. Il confirme ainsi sa définition du mal comme subversion des maximes de la volonté. Le péché d'Adam et d'Eve, comme tout acte mauvais, revient à subordonner la loi morale à la satisfaction d'inclinations sensibles.

Il existe donc une forme de précedence du penchant au mal sur chacun de nos actes, mais cette antériorité n'est pas temporelle. S'il en était ainsi, le mal serait inscrit dans une nécessité inconciliable avec la décision de l'arbitre. Kant refuse de prendre l'histoire du péché d'Adam comme une représentation temporelle. L'histoire d'Adam n'est pas une transgression inscrite dans le temps. Elle ne constitue pas l'explication véritable de l'origine du mal, qui est plutôt rationnelle, intemporelle. Le serpent figure l'impossibilité d'accéder au commencement du mal. L'adoption des maximes bonnes ou mauvaises est libre ; elle ne peut être déterminée par une cause naturelle, et demeure pour nous insondable. L'effet étant rapporté à une cause qui lui est unie par une loi de liberté, l'origine ne peut être temporelle, mais seulement rationnelle. Pour Kant, le mal a sa source dans une décision absurde de la liberté, qui ne peut être déduite car alors, elle aurait une sorte de nécessité et une rationalité contraire à sa nature. L'origine du mal est insondable : le schème de l'hérédité est incapable de nous la figurer. L'existence d'actions moralement mauvaises ne peut pas trouver son origine dans un péché originel transmis héréditairement, car on ne peut imputer à un sujet

que ce qu'il a lui-même commis. Aussi, recherchant l'origine du mal, Kant élimine tout d'abord, comme la plus inadéquate, la solution qui en ferait un péché héréditaire.

De quelque sorte que puisse être l'origine du mal moral en l'homme, la façon la plus incongrue de toutes de se représenter son extension et son développement parmi tous les membres de notre espèce et à toutes les générations est celle qui consiste à se le représenter comme étant survenu de nos premiers parents en nous par transmission héréditaire ¹.

2.2.2.3 *L'origine rationnelle comme fondement de l'imputation*

Pour Kant, seule l'origine rationnelle peut fonder la liberté. Le mal radical implique un unique choix originaire qui, pour nous être imputable, ne peut être une nature, mais un fait de liberté et doit avoir été admis par le libre-arbitre. En rationalisant le mal par le concept d'une volonté perverse, explicable à partir de mobiles intelligibles, Kant n'entendait nullement en atténuer la radicalité, au contraire, cette hypothèse dévoile une possibilité, celle de rendre l'homme responsable du mal moral. Pour Kant, l'origine du mal est insondable. Vouloir y trouver une origine empirique serait lui enlever son essence, qui justement parce qu'elle est inconnaissable, doit nous être imputée². C'est seulement dans la mesure où le tort se donne hors du temps qu'il peut nous être imputé. Si au contraire, on le conçoit comme donné dans le temps, alors il n'est plus notre tort, mais le simple effet d'une connexion causale nécessaire. Toute interprétation, avertit Jean Nabert, « qui ferait retomber l'origine du mal sous l'empire des lois qui servent à l'explication des phénomènes, nous dispenserait de prendre à notre charge la responsabilité des actions singulières et visibles par lesquelles le mal se manifeste dans notre conduite »³. En retenant l'origine rationnelle comme fondement de l'imputation, Kant indique, comme le souligne Myriam Revault d'Allonnes, que « le deuil de la causalité, lié à l'idée d'un fondement sans fondement, n'implique en aucun cas

¹ Kant, *Religion*, I, 4, traduction de J. Gibelin, *op. cit.*, p. 82.

² Kant fait la distinction entre "imputation" et "responsabilité". Le concept de responsabilité renvoie à l'idée d'une causalité entre un agent et ses actes. Pour Kant, une telle causalité est indéterminée. Le concept d'imputation est plus explicite, qui contient tout d'abord une idée, celle de devoir rendre des comptes. L'imputation est donc « le jugement par lequel quelqu'un est tenu pour l'auteur d'une action qui dès lors devient un acte et tombe sous le coup des lois. Parler de l'imputation revient donc à remonter de l'action à l'acte, et cela est à son tour rendu possible par la postulation de la spontanéité de l'arbitre. Dans la mesure où la question de l'origine du mal consiste à passer du mal comme événement au mal comme acte libre, on peut faire intervenir le concept d'imputabilité. Dans le cadre des concepts explicités plus haut, l'imputation comme telle renvoie au caractère empirique, tandis que l'imputabilité relève du caractère intelligible, la référence à l'intelligible permettant de franchir l'écart qui sépare le fait de son attribution » ; Michaël Foessel, *Le scandale de la raison*, *op. cit.*, p. 105).

³ Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970, p. 184.

que l'on déclare irresponsables (ou "moins" responsables) les auteurs du mal »¹. C'est le conditionnement du penchant au mal dans l'intelligible qui fonde l'imputabilité du mal. La mise en suspens de la question de l'origine temporelle apparaît comme la condition de l'imputation de la maxime au sujet agissant : « Quant à l'origine rationnelle de ce penchant au mal, elle demeure pour nous impénétrable parce qu'elle doit nous être imputée et que par suite ce fondement suprême de toutes les maximes exigerait à son tour l'admission d'une mauvaise maxime »². Kant l'a plusieurs fois répété : l'assignation du mal à l'arbitre intelligible est une nécessité à la fois logique et morale. Selon Ricœur, c'est par la régression à l'infini des causes que Kant a accompli le dépassement de la gnose initié par Augustin.

2.2.2.4 L'origine rationnelle du mal : le dépassement du dépassement

En quoi la doctrine kantienne constitue-t-elle un dépassement de la gnose qui approfondit le geste augustinien ? À cette question, Ricœur répond : « Kant accomplit Augustin ; d'abord, en ruinant définitivement l'enveloppe gnostique du péché originel ; ensuite, en tentant une déduction transcendantale des maximes mauvaises ; enfin, en replongeant dans le non-savoir la recherche d'un fondement du fondement »³, c'est-à-dire en assignant une "origine rationnelle" au mal. Le dépassement kantien de la gnose consiste dans un renoncement à connaître l'origine du mal. La référence à l'origine insondable constitue une réplique à la gnose au sens où la gnose, en tant que l'ensemble des tentatives visant à connaître l'origine du mal, mais surtout à lui conférer une consistance substantielle, rend impensable le mal comme fait de la liberté. Cette prétention à une maîtrise totale de l'origine décharge l'être humain de toute responsabilité. Par la précedence non temporelle, Kant s'oppose à la gnose qui prétend révéler l'origine du mal. Le non-savoir persistant prend une importance décisive pour la question de l'origine du mal. Lorsqu'on prétend l'avoir atteinte dans la finitude du temps, c'est justement en ce moment qu'on l'a perdue. La profondeur de l'origine se perd dès qu'on veut lui donner la solidité d'un savoir total. La mise en suspens de la question de l'origine temporelle de l'action apparaît comme la condition minimale de l'imputation de la maxime au sujet agissant. On peut donc interpréter l'analyse kantienne de l'origine du mal comme une réplique à la gnose⁴. Le caractère anti-agnostique de la théorie

¹ Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme, essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 55.

² Kant, *La religion*, I, 4, traduction J. Gibelin, *op. cit.*, p. 85.

³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 304.

⁴ Cf. Michaël Fœssel, *Le scandale de la raison*, *op. cit.*, p. 105.

kantienne du mal radical se dévoile le mieux dans l'interprétation que fait Kant du péché originel. Dans la mesure où cette interprétation récapitule toute sa théorie du mal radical, celle-ci constitue une réplique à la gnose. Kant s'oppose à la façon augustinienne d'interpréter le dogme chrétien du péché originel qui, initialement tourné contre la gnose, risque de soustraire le mal à la liberté des hommes. C'est le caractère intemporel du mal qui permet à Kant d'opérer le dépassement de la gnose. Pour lui, le mal radical n'est pas le péché originel. Il n'est pas une transgression inscrite dans le temps dont l'homme hériterait dans la succession du temps. Il est une décision de la volonté inaccessible à l'expérience. En d'autres termes, tandis que l'interprétation augustinienne du péché originel débouche sur une antécédence temporelle du mal, Kant, en localisant le mal dans l'intelligible, fait du péché originel une précedence non temporelle.

Nous pouvons conclure en ces termes : contre le tragique du mal gnostique, Augustin et Kant ont défendu une "vision éthique du mal". À cet égard, l'assimilation des terreurs du XXème siècle à une "récidive gnostique" peut paraître surprenante. Et pourtant c'est la thèse que défend Eric Voegelin. « L'essence de la modernité lui apparaît comme un retour du gnosticisme »¹. Au regard du déterminisme gnostique, la question se pose de savoir ce que peut bien vouloir signifier une telle hypothèse. Aux yeux de Voegelin, les terreurs du XXème siècle seraient-elles un mal inéluctable comme le mal gnostique ? Si à cette question, une réponse négative s'impose (sinon il n'aurait pas affirmé que le déclin de la civilisation moderne n'est pas irréversible), son interprétation du totalitarisme comme une "récidive gnostique" n'invite-t-elle pas à réfléchir à nouveaux frais à la question de la responsabilité des criminels totalitaires ? C'est ce que nous nous proposons d'analyser dans la troisième partie.

¹ Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, Paris, Seuil 2000, p. 17.

TROISIÈME PARTIE

GNOSE, MAL TOTALITAIRE ET RESPONSABILITÉ

1 Gnose et mal totalitaire

1.1 Les terreurs du XXème siècle

1.1.1 Le XXème siècle : le siècle des génocides

Une tentation permanente guette l'homme moderne, celle du complexe de supériorité des temps modernes par rapport à des temps antiques barbares et rétrogrades. Analysant la chasse aux sorcières, Jacob Rogozinski décrit cette tentation en ces termes :

Nous sommes tellement certains de la supériorité des Temps modernes que nous considérons la chasse aux sorcières comme un phénomène archaïque en la rejetant dans les ténèbres d'un Moyen Âge barbare, peuplé de paysans crédules et de moines fanatiques ¹.

Pour le philosophe, la chasse aux sorcières est un phénomène moderne, mis en œuvre et mené par l'Etat au nom d'une conception politique de la souveraineté. « Les pires tueries, précise-t-il, ont eu lieu à l'époque de Descartes »². La barbarie n'est donc pas l'apanage des temps antiques ; les temps modernes n'y échappent pas. À ce sujet, Joël Kotek et Pierre Rigoulot ont écrit un livre au titre très évocateur. L'ouvrage intitulé *Le siècle des camps. Détention, concentration, extermination. Cent ans de mal radical*, n'a d'autre but que de montrer, à travers l'analyse des horreurs survenues au XXème siècle, que ce siècle peut à juste titre être appelé le siècle des camps. Il peut l'être, à cause des exterminations de masse atroces perpétrées au cours de ce siècle. C'est bien en effet en ce siècle que s'est produite la Shoah, de même que les campagnes d'extermination à grande échelle menées en URSS et dans la Chine communiste, ainsi que d'autres épisodes d'extermination de masse. Le XXème siècle est le siècle des guerres mondiales et des totalitarismes de droite et de gauche : hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, les génocides d'Auschwitz, du Rwanda, du Cambodge etc.³ Ces exterminations ont coûté la vie à des millions, voire des dizaines de millions de victimes. Que le XXème siècle soit le siècle des camps, Zygmunt Bauman l'affirme sans ambages. Pour lui, une "tendance génocidaire généralisée" est à l'œuvre dans la Modernité. En témoigne son affirmation dans le premier chapitre de son ouvrage *Postmodern Ethics* : « L'ère moderne est fondée sur le génocide et a persévéré dans les

¹ Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la terreur*, Paris, Cerf, 2015, p. 21.

² *Ibid.*

³ Pour une liste exhaustive des exterminations de masse perpétrées au XXème siècle, voir Abram de Swaan, *Diviser pour tuer. Les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, Paris, Seuil, 2016, p. 10 et 11.

génocides »¹. Bauman se reporte à d'autres épisodes génocidaires, se livrant entre autres à des remarques incidentes sur le Rwanda et le Congo. Mais l'argument le plus fort qu'il tient est la Shoah, la Terreur soviétique, venant en deuxième position : elles constituent les terreurs totalitaires du XXème siècle.

1.1.2 Les terreurs totalitaires

Les régimes totalitaires sont des systèmes politiques qui placent au premier plan le collectif au détriment de l'individu. Ils visent à créer un homme nouveau, inséré dans des sociétés uniformes sans libertés ni pluralisme. Aussi se caractérisent-ils essentiellement par l'existence d'un parti unique, d'une police répressive, d'une propagande omniprésente et d'un culte du chef. Il s'agit notamment de l'URSS, de l'Italie et de l'Allemagne qui adoptèrent des régimes qui s'imposèrent par voie légale et devinrent par la suite totalitaires en supprimant toute opposition et en encadrant la population. Le pouvoir est aux mains d'un seul parti et même d'un seul homme qui devient le leader incontesté du pays. En URSS, Staline a instauré un régime autoritaire et bureaucratique, qui consacre la légitimité de son culte. Il dispose d'une police politique, le NKVD qui traque tous les opposants. Des purges eurent lieu dans le rang des membres du Comité central puis chez les cadres militaires et administratifs. La terreur fait des millions de victimes. En Italie, Mussolini crée un climat de violence par les Chemises Noires. Il durcit sa dictature après la montée de l'opposition suscitée par l'assassinat du député socialiste Matteotti qui avait dénoncé les fraudes et la violence fasciste. Les "lois fascistissimes" abolissent la démocratie et le pouvoir appartient alors au Duce. Le Parti fasciste devient le parti unique. Une police politique, l'OVRA (organisation de vigilance et de répression de l'antifascisme) est créée et les opposants sont pourchassés et déportés aux îles Lipari. En Allemagne, Hitler transforme le Parti ouvrier allemand en Parti national-socialiste des travailleurs allemands (NSDAP) dont il devient le chef unique et tout-puissant. À partir de 1925, il réorganise le parti nazi et décide de suivre

¹ Cité par Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 61. Zygmunt Bauman né en Pologne le 19 novembre 1925 et mort le 9 janvier 2017 à Leeds (Royaume-Uni), est un sociologue, professeur émérite à l'université de Leeds. Durant les années autour de la chute du mur de Berlin, il publie une trilogie qui est à la base de sa critique de la modernité. Il met en évidence l'essence totalitaire de la modernité. Selon lui, le "projet moderne" a consisté à confier à l'État l'ensemble des outils d'organisation et de régulation de la vie sociale. Il parle à cet égard d'"État jardinier" destiné à trier entre éléments utiles et nocifs. Dans cette optique, la Shoah est un phénomène typiquement moderne de par sa nature organisée et bureaucratique. Il rejoint de ce point de vue la thèse de la "banalité du mal" de Hannah Arendt.

la voie légale, comme Mussolini, pour arriver au pouvoir. Le Parti nazi remporte les élections législatives de 1932 et Hitler est appelé par le président, le maréchal von Hindenburg, à former un gouvernement. Les opposants sont envoyés dans des camps de concentration. Hitler et ses compagnons prennent le contrôle de l'Etat et le 2 août 1934, à la mort d'Hindenburg, Hitler se fait proclamer président du Reich (décision plébiscitée à 90% par les Allemands). L'idéologie nazie repose sur le slogan "ein Volk", (elle s'appuie sur une prétendue supériorité de la "race aryenne" pour justifier l'antisémitisme) ; "ein Reich" (elle s'appuie sur le pangermanisme pour justifier son désir de réunir à l'Allemagne toutes les populations de langue et de sang allemand et d'étendre le territoire vers l'est) et "ein Führer" (un seul chef dispose de tous les pouvoirs et tous lui doivent obéissance). Ces composantes de l'idéologie nazie rappellent le sentiment de supériorité des gnostiques des premiers siècles à l'égard des non-gnostiques. Les uns étaient assurés d'être sauvés tandis que les autres étaient inéluctablement destinés à la damnation éternelle. De ce point de vue déjà, la thèse d'Eric Voegelin selon laquelle les terreurs totalitaires seraient une récidive de la gnose mérite d'être prise au sérieux.

1.2 Gnose et terreurs totalitaires

Si, dès le XIX^{ème} siècle, la réflexion philosophique, notamment allemande, s'est considérablement penchée sur la question de la gnose, au XX^{ème} siècle le concept de "gnose" a été davantage utilisé dans des contextes larges notamment en philosophie et en politique¹. En politique, c'est à Eric Voegelin que revient le mérite d'avoir fait le lien entre la gnose et les terreurs totalitaires. Son originalité est de traduire la crise de la modernité en termes de gnosticisme. Pour lui, les Temps modernes seraient, à leur insu, une récidive de la gnose. Dans *La nouvelle science du politique*, il montre que la modernité politique est profondément marquée par le gnosticisme. Dans *Les Religions politiques*, il interprète les idéologies modernes en termes de "religions politiques", issues elles-mêmes d'un long processus de sécularisation. À ses yeux, le totalitarisme est né sur le terrain de la sécularisation. Il est le couronnement du mouvement de la sécularisation. Aussi, convient-il, pour mieux saisir le lien entre gnose et totalitarisme, de resituer ce dernier dans ce contexte.

¹ Cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2012, p. 271.

1.2.1 La sécularisation : terreau du totalitarisme

1.2.1.1 La querelle de la sécularisation

1.2.1.1.1 La sécularisation : une immanentisation

La notion de "sécularisation" est récente et apparaît dans la philosophie politique allemande au XX^{ème}, avec Karl Löwith, Hans Blumenberg et notamment Carl Schmitt. C'est précisément dans l'ouvrage *Théologie politique* de ce dernier qu'apparaît pour la première fois le terme de sécularisation qui ne serait rien d'autre qu'une immanentisation. La sécularisation consiste, selon Carl Schmitt, « dans le processus visible depuis la fin du Moyen Âge, qui voit des activités ou des dimensions de la vie reliées à la sphère religieuse, se couper de toute référence au sacré et à la transcendance »¹. C'est un dépérissement, dans la vie privée comme dans la vie publique quotidienne, des liens religieux, ou encore

le retrait du religieux comme sphère dominante de la vie sociale, le basculement vers une société structurée sur des bases laïques à prétention rationnelle, avec, en corollaire, un problème tout aussi massif, celui de la transformation ou de la disparition des représentations religieuses².

En effet, la religion devenant de plus en plus incapable de répondre adéquatement aux nouvelles questions, l'humanité a voulu chercher des réponses ailleurs, dans l'ordre immanent de la rationalité et non plus dans un ordre transcendant. Confrontée à l'insatisfaction des réponses chrétiennes aux questions morales, scientifiques et intellectuelles, la sécularisation apparaît l'instance où le monde et l'histoire humaine peuvent se comprendre à partir d'eux-mêmes, de manière immanente. La loi est issue du monde ici-bas et non plus imposée par un ordre tout-puissant divin et transcendant : l'homme devient l'auteur de sa propre loi. Le "Dieu est mort" de Nietzsche reflète parfaitement l'esprit de la sécularisation où Dieu n'est plus l'"étoile polaire" qui peut guider la vie des hommes. Cette formule nietzschéenne est l'expression de la perte de tout pouvoir efficient du monde supra-sensible. Si le Dieu du monde du Moyen Âge avait une dimension infinie, dans les Temps modernes, « c'est le monde qui prend cet attribut de Dieu, l'infini est sécularisé ». En réalité, la sécularisation, telle qu'elle a été conçue dans la pensée allemande

¹ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 12.

² Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, op. cit.*, p. 14.

du XIX^{ème} siècle est comprise d'abord sous les espèces d'une *mondanisation*¹ du christianisme pour devenir par la suite émancipation complète. Carl Schmitt insiste sur cet aspect : pour lui, la sécularisation n'est qu'un transfert de données religieuses dans la sphère profane.

1.2.1.1.2 La sécularisation-transfert

Si Carl Schmitt reconnaît que la sécularisation peut effectivement recouvrir l'idée d'un déclin du religieux comme secteur dominant de la vie sociale, s'il admet que les temps modernes se caractérisent par un retrait du religieux, ou en d'autres termes que la sécularisation donne lieu à la reconstruction des institutions sur une base rationnelle, le concept selon lui, vise d'abord « un mouvement de transformation ou de transfert de schèmes, de valeurs ou de concepts religieux ou théologiques au plan mondain ». ² Dans la *Théologie politique*, Schmitt désigne dans la sécularisation un transfert de notions et schèmes religieux. Pour lui, toute élaboration conceptuelle du politique renvoie à une thèse théologique : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts sécularisés ». Enoncée par Carl Schmitt pour la première fois en 1922, cette proposition représente la forme la plus dominante de la thèse de la sécularisation, aussi bien au regard des faits qu'elle contient, que des conséquences qu'elle inaugure³. Pour Schmitt, tous les concepts de la politique moderne ont été transférés de la théologie à la théorie de l'Etat. Ainsi, la référence au "législateur souverain", renvoie au concept du Dieu "souverain et omnipotent" ; la notion d'une "puissance souveraine", d'une instance qui juge sans pouvoir être jugée, aurait été transférée du Dieu au roi.

Il est clair, note Ernst Kantorowicz, que la doctrine de la théologie et du droit canon, qui enseigne que l'Eglise et la société chrétienne en général sont un corpus mysticum, dont la tête est le Christ, a été transposée par les juristes de la sphère théologique à celle de l'Etat, dont la tête est le roi⁴.

Selon la théorie schmittienne, le déisme des Lumières, dont le Dieu laisse les hommes à leur liberté, serait le soubassement théologique de la pensée de l'Etat

¹ « La "mondanisation" est l'"incarnation" dans l'ordre temporel-politique, de principes jusqu'alors affirmés sous une forme religieuse (chrétienne) abstraite » ; Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 30.

² Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 46.

³ Cf. Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 46.

⁴ Cité par Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 130.

constitutionnel ; l'unité mystique du roi avec son royaume serait le transfert à la sphère politique par les juristes, de la vision mystique du mariage du Christ avec l'Eglise universelle ou du mariage de l'évêque avec son église locale ; l'égalité démocratique viendrait de l'idée de l'égalité des âmes devant Dieu ; la révolution serait une sécularisation du messianisme ; le progrès aurait pris le relais de la Providence et l'idéologie, celui du dogme ou de la gnose ; le pouvoir intellectuel, avec ses mises à l'index, ses canonisations et ses hiérarchies, serait l'héritier du pouvoir spirituel ; les savants, les substituts des prêtres, la mort pour la patrie, le substitut de la mort pour Dieu. Bref, Schmitt postule l'idée de la genèse religieuse de toutes les idées modernes d'ordre politique. Sa conception implique qu'il y ait toujours un transfert entre les représentations de la sphère religieuse ou théologique vers la sphère profane ou séculière. Ce qui suppose qu'il y ait un noyau fondateur commun aux deux schèmes, qui au bout du compte, serait le noyau théologique dont tout tirerait racine. L'histoire apparaît comme une continuité à partir du principe fondateur qu'est la théologie, où la politique trouve sa source ; tout s'opère en transfert : transfert de la substance, transfert de contenu, transfert de fonction : du Dieu tout-puissant au législateur, de l'ascèse monacale à l'éthique moderne du travail, du monarque (comme représentant du pouvoir divin) au président de la République¹. La sécularisation se révèle en définitive une religion de substitution. L'homme se substitue à Dieu. Schmitt insiste sur le fait que d'un sujet à l'autre, les "prédicats" sont transférés sans changer la structure qui sous-tendait la religion chrétienne.

Schmitt n'est pas le seul à proclamer que l'incroyable succès du monde est dû en grande partie à son arrière-plan chrétien. Comme lui, Karl Löwith et Leo Strauss repèrent dans la sécularisation, la transposition et l'immanentisation de l'*eschaton* chrétien dans les philosophies de l'histoire². La sécularisation n'est pas la substitution d'une conception neuve du monde à la vision religieuse, encore moins une quelconque rupture d'avec des croyances rejetées et dévaluées, mais « la persistance structurante du religieux et sa transmission adaptative ». Cela ne revient pas à poser simplement que le politique dérive du religieux, mais que le religieux affecte encore le politique. Bref, la sécularisation désigne

¹ Pour ce paragraphe, voir Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 36-37.

² Il faut entendre par "immanentisation", le fait que l'homme se sauve par lui-même et accède à la félicité sur terre grâce à une philosophie ou par le biais d'une organisation sociale nouvelle. Plus besoin d'institutions politiques et religieuses, plus besoin d'obéir aux autorités si imparfaites que celles-ci désignent, il suffit désormais de suivre le prophète de la Nouvelle Ère et d'attendre le chef charismatique qui la réalisera. Quant au terme "Eschaton" : du grec "*eskata*", fin des temps, il désigne la victoire du Christ sur la mort et, d'une certaine façon, le terme et l'accomplissement de l'Histoire. En théologie, on parle d'eschatologie et en langage biblique de la fin des temps.

essentiellement un transfert de contenus, de schèmes et de modèles élaborés dans le champ religieux. Elle signifie que la religion continue d'irriguer à leur insu les Temps modernes dont la prétention d'auto-fondation n'est qu'illusoire. Les Temps modernes ne sont pas des Temps nouveaux, conscients de leurs fondements, mais le moment où s'effectue un changement de plan, une « *mondanisation du christianisme* »¹. Le monde moderne est moins un monde émancipé du christianisme qu'un monde chrétien sécularisé. Monod fait remarquer que

si le retrait de la religion comme force sociale est reconnu comme un trait caractéristique du monde moderne, l'intérêt se porte essentiellement sur la manière dont ce retrait manifeste se compense par toutes sortes de transferts de représentations, d'élaborations conceptuelles et institutionnelles, théologiques et ecclésiales, qui se retrouvaient sous une forme "laïcisée" dans de multiples champs sociaux².

En un mot, pour Carl Schmitt, Karl Löwith, Leo Strauss et les autres, la modernité n'est pas parvenue à se détacher de la religion et des questions qui lui sont afférentes. L'âge moderne méconnaît son propre fondement. Ce qu'il perçoit comme auto-fondation n'est en réalité que la dépendance d'une transcendance cachée, de sorte que le XXème siècle qui allait, selon les rationalistes du XIXème siècle, connaître la fin des religions aurait été essentiellement religieux. En soutenant que le monde moderne, pour son incroyable succès, est redevable à son arrière-plan chrétien, Carl Schmitt et ses pairs remettent en question « l'auto-confirmation de l'autonomie et de l'authenticité du monde moderne par la science et la technique »³. Cette remise en question est contestée vigoureusement par Hans Blumenberg qui récuse l'idée d'une persistance structurante de schèmes religieux. À l'encontre d'un Carl Schmitt pour qui la modernité n'apparaît pas comme une nouveauté, mais comme une simple opération de transfert conceptuel d'un schème à l'autre, Blumenberg défend la thèse d'une sécularisation qui implique une rupture et une nouveauté.

¹ Cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 23.

² Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 33.

³ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 127.

1.2.1.1.3 La sécularisation-rupture

Blumenberg s'est opposé à la thèse d'une sécularisation-transfert soutenue par Carl Schmitt pour défendre la thèse d'une sécularisation-rupture. Schmitt a décrété illégitime la modernité dans sa prétention à être moderne, c'est-à-dire en rupture et novatrice. Dans *La légitimité des Temps modernes*, Blumenberg réfute cette théorie "délégitimatrice" qui réduit l'âge moderne à une série d'emprunts cachés et affirme la nécessité de penser la légitimité des Temps modernes : une époque qui se pense en rupture avec les champs anciens et qui est novateur.

Quoi que nous entendions par sécularisation, celle-ci ne peut en aucun cas être considérée, d'un point de vue historique, comme un processus de sécularisation au sens strict du terme ; car la modernité n'a pas cédé un au-delà contre un ici-bas, et elle n'a pas même, strictement parlant, gagné une vie terrestre, actuelle, en échange d'une vie future, dans l'au-delà ; elle a été, dans le meilleur des cas, renvoyée à celle-ci¹.

Les Temps modernes, estime Blumenberg sont légitimes, car « ils sont une époque où s'est définitivement imposée la raison ainsi qu'une détermination naturelle de l'homme »². Ils ne constituent nullement une reprise de schèmes religieux, mais opèrent une réelle rupture qui ouvre sur une nouveauté. La contre-thèse de Blumenberg est que la pensée moderne n'est pas une persistance de catégories anciennes, mais rupture radicale avec le religieux antérieur. La modernité est légitime dans sa prétention d'authenticité et de rupture. La pensée moderne ne se constitue pas à partir de schèmes théologiques chrétiens, mais rompt de manière décisive avec le régime de pensée chrétien. Blumenberg trouve des limites à l'interprétation selon laquelle la modernité se serait bornée à transposer dans la sphère profane des éléments sacrés empruntés à la tradition chrétienne. Pour lui, l'interprétation qui affirme la continuité cachée d'une substance théologico-politique à l'âge post-religieux recèle des insuffisances. À ses yeux, les transferts dont parle Schmitt et autres ne sont que de simples analogies, et donc ne peuvent tenir lieu d'arguments forts dans la compréhension des structures politiques modernes. Ce que récuse Blumenberg, ce n'est peut-être pas, comme le remarque Monod, la possibilité d'influences lointaines ou d'emprunts adaptés – ceci serait sans conséquence pour la légitimité de la pensée moderne –, mais la thèse qui affirme que le religieux originel est préservé. Il refuse que la sécularisation de X en Y fasse de X l'explication de Y et de Y quelque chose de dérivé. Cette thèse en effet, conduit

¹ *Ibid.*, p. 17.

² Cf. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, *op. cit.*, p. 433.

nécessairement à la conclusion que les Y de la modernité sont autre chose que ce qu'ils croient être ; ce que récuse vigoureusement Blumenberg. Selon lui, si des rapprochements entre des éléments du religieux et ceux de la modernité sont possibles, ils ne devraient qu'ouvrir à la nouveauté.

À propos de cette nouveauté, la notion de curiosité est essentielle chez Blumenberg. La modernité est légitime parce qu'elle réhabilite la curiosité théorique qui, en tant que projet de connaissance et de maîtrise par l'homme de la nature qui l'entoure, rompt avec l'*ethos* religieux. Il y a un caractère novateur de la connaissance moderne : la curiosité théorique valorise le dépassement du connu, du traditionnel, de l'admis. « La curiosité est la marque d'un être fini qui a des prétentions infinies »¹ ; elle arrache la modernité au contexte créateur de sens de la transcendance. Comme le souligne justement Monod,

la dé-divinisation complète de l'univers paradoxalement produite par la radicalisation de l'idée de puissance divine ouvre ainsi un nouvel espace de jeu pour la curiosité humaine : « si le monde comme création ne se laisse plus rapporter à l'homme comme l'expression de la prévenance divine », il devient possible de l'explorer dans tous ses recoins et dans toute son étendue sans secret.²

Même le concept-clé de "réoccupation" qu'emploie Blumenberg ne diminue en rien la radicalité de cette nouveauté. Si par réoccupation, il entend que la pensée rationnelle ne change pas de terrain, mais l'occupe en construisant du nouveau sur les mêmes fondations, ce nouveau est toutefois appelé à s'affronter radicalement aux anciennes fondations d'où il a émergé. S'il y a dans la modernité, reconnaît Blumenberg, une certaine persistance de schémas pré-modernes, « c'est pour permettre à une pensée nouvelle de prendre la place du mode de penser éliminé », pour verser en quelque sorte « un vin nouveau dans de vieilles outres ». Bref, si l'humilité à l'égard de la connaissance révélée s'impose, le fait que le monde apparaît comme un problème pour la raison humaine suscite un besoin inédit de maîtrise. Certes, reconnaît Blumenberg, la rationalité moderne n'est pas toujours à même de répondre à l'excès de questions, elle a néanmoins permis de les poser et de les libérer ainsi de l'obscurantisme. On comprend que pour les adeptes de la sécularisation-transfert, la sécularisation rupture, essentiellement attribuée à la raison, ne soit pas sans dangers. Le déni de la persistance structurelle du religieux est, selon Schmitt, à l'origine de la crise de la modernité. Les contradictions de la modernité proviennent de la dénégation de la perpétuation de schèmes religieux.

¹ *Ibid.*, p. 464.

² Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, op. cit.*, p. 268.

1.2.1.2 Dangers de la sécularisation

Pour Carl Schmitt, la persistance structurante du religieux et l'exaltation auto-suffisante de la raison qui l'accompagne entraînent inmanquablement une perte de substance et de validité. Le XX^{ème} siècle en effet, apparaît comme le siècle où la raison semblait s'installer définitivement parmi les hommes et où les idées de progrès s'étaient emparées de l'activité humaine. Ce règne de la raison au XX^{ème} siècle est sans nul doute le couronnement de l'effort entrepris depuis le XVIII^{ème} siècle. Le propre de la raison est de mener une "enquête rationnelle libre" dans tous les sujets, y compris la religion, en exigeant que tous les débats se fondent sur la raison et la rationalité. Tout dans l'univers, même Dieu, doit obéir aux lois de la nature. Malgré cette suprématie accordée à la raison, le XX^{ème} siècle apparaît paradoxalement comme le siècle de la barbarie, un siècle marqué par des modes de violence politique inédits, dans une forme, « de vie humaine où tout est possible » comme le dit Arendt. Bauman a vu juste quand il note que

Le processus de civilisation qui conduit à une rationalité de plus en plus universelle est un phénomène ambivalent en soi : il a non seulement pour effet de promouvoir des formes d'existence sociale humaines et légitimes, mais aussi de faciliter la "rationalisation" de l'usage illimité de la violence en la débarrassant de toute interférence de normes éthiques ou d'inhibitions d'ordre moral ¹.

Ceci est d'autant vrai que le XX^{ème} siècle, "le siècle de la raison", a basculé dans la déraison, provoquant des terreurs d'une cruauté sans précédent. La raison, entrée dans un processus historique de domination de la nature externe et interne de l'homme, devient comme incapable de dire aux hommes comment vivre. Ses succès semblent n'avoir lieu que dans le domaine des sciences naturelles et de la technique, mais non celui de la morale ou de la politique. Tout se passe comme si la modernité, dont le but est de donner à la raison la légitimité de la domination politique, culturelle et symbolique et de remplacer Dieu par une autorité venant de l'homme, semble n'avoir pas tenu ses promesses. Cette thèse de l'abandon d'un sens éthique du monde, d'une perte de substance et de validité est aussi et surtout celle d'Eric Voegelin. Comme beaucoup de ses contemporains, il a diagnostiqué la crise de la modernité dans la sécularisation qui recèle des dangers, notamment le totalitarisme. Pour lui, les régimes totalitaires sont nés sur le terrain de la sécularisation. Les idéologies scientistes telles que le marxisme et le positivisme sont nées sur le sol de la sécularisation. Il en est de même des mouvements de masse totalitaires. Les totalitarismes

¹ Zygmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, Paris, Editions Complexe, 2008, p. 22.

sont fondamentalement des "religions politiques", c'est-à-dire « des politiques qui se sont réapproprié l'élément religieux au lieu de se subordonner à lui ». Elles culminent dans ce qu'il dénonce chez Hegel : la "révolte égophanique".¹ Pour Voegelin, le totalitarisme n'est pas un accident de l'histoire, il est la conséquence d'un processus de désintégration spirituelle enclenché depuis la fin du Moyen Âge. Aussi, on ne peut poser correctement la question des totalitarismes contemporains qu'en les référant à une crise religieuse de l'Occident. En effet, la société est organisée autour de symboles qui traduisent l'expérience du rapport de la conscience à un ordre transcendant ; de ce fait, la réflexion politique est indissociable d'une réflexion anthropologique sur la religion. Dès lors, plus les êtres humains cherchent le salut de façon immanente, plus ils s'éloignent de l'esprit. Pour Voegelin, la modernité se déploie sous le double signe d'un progrès perpétuel et d'une mort de l'esprit. Si le concept central de la sécularisation est le progrès, la mort de l'esprit en est le prix. La grave crise que traverse l'Occident a sa source « dans la sécularisation de l'esprit, dans la séparation d'un esprit devenu seulement mondain d'avec ses racines ancrées dans la religiosité »². Par la sécularisation, l'homme se voit amputé de sa dimension spirituelle. Il est spirituellement détruit. Bref, pour Voegelin « la modernité s'enracine dans la tentative politique violente de faire descendre le paradis sur terre ». Ceci conduit à l'avènement de ce qu'il appelle les "religions politiques" notamment les régimes totalitaires qui sont une caractéristique majeure des Temps modernes.

1.2.2 Gnose et temps modernes

1.2.2.1 *Les temps modernes comme temps gnostiques (Voegelin)*

Eric Voegelin, né le 3 janvier 1901 à Cologne en Allemagne et mort le 19 janvier 1985 à Stanford, est un philosophe américain d'origine autrichienne, spécialiste de philosophie politique. Il reste relativement peu connu du public français alors même qu'il est considéré comme un penseur majeur dans les milieux conservateurs américains. Dès janvier 1933, il réfute le biologisme prétendument scientifique des Nazis à travers notamment deux ouvrages *Race et Etat* et *L'idée de race dans l'histoire des idées depuis Ray jusqu'à Carus*. En 1938, parut *Les religions politiques*, fruit de ses méditations sur les idées de progrès et d'humanité véhiculées par les Lumières censées avoir mis fin à la barbarie et à

¹ C'est-à-dire le fait que l'homme se détourne des théophanies pour se replier sur son ego ou encore la « focalisation sur l'épiphanie de l'ego, éclipant celle de Dieu ».

² Eric Voegelin, *Religions politiques*, Paris, Cerf, 1994, p. 25.

l'obscurantisme du Moyen Âge. Voegelin réalisa que le national-socialisme était le produit de la sécularisation¹. Il s'assigna alors la tâche de « découvrir l'origine de l'émergence des idéaux modernes en retrouvant les expériences humaines du passé ». C'est à *Akhenaton*, le dieu du soleil des Egyptiens que Voegelin renvoie comme à la plus ancienne religion politique d'une grande civilisation : la religion ne s'intéresse plus seulement au destin de l'âme individuelle ; elle sort du domaine "eschatologique" et "personnel" pour entrer dans le domaine politique, en revêtant le gouvernant d'une aura de sacralité. Mais Voegelin propose d'élargir le concept du religieux de manière à pouvoir rendre compte non seulement des religions rédemptoristes, mais aussi d'autres apparitions que nous croyons percevoir comme religieuses dans le développement des Etats.

L'originalité de Voegelin consiste à interpréter la modernité en termes de gnosticisme. La modernité lui apparaît comme la victoire du gnosticisme.² Selon lui, la vision gnostique devient hégémonique en Occident avec les Lumières et « les temps modernes seraient plus justement appelés Temps gnostiques ». À ses yeux, le scientisme, avec son orgueil immanentiste, est l'un des mouvements gnostiques les plus forts de la société occidentale moderne.³ L'immanentisation, le rejet de la transcendance, ainsi que le déni de la persistance du religieux sont pour Voegelin des traits gnostiques modernes. La modernité met en scène l'individu qui devient lui-même son propre fondement et sa propre fin, indépendamment de toute référence à une transcendance. Le salut devient personnel. Alors que la gnose antique, au nom de la transcendance divine, refusait l'immanence de Dieu au monde, la gnose moderne, au nom de l'immanence, rejette toute transcendance dans l'univers des hommes. Contrairement à la gnose antique qui possède un sens religieux qui renvoie à des objets de foi, la gnose moderne renvoie à des objets de raison. La foi lui paraissant incertaine, la spéculation néo-gnostique abandonne la transcendance et confère à l'homme et à son action dans le monde, la signification d'un accomplissement eschatologique. Les symboles de la religiosité supramondaine sont bannis et remplacés par un langage scientifique intramondain⁴. Le sacré est déplacé dans une hiérarchie immanente de l'être. Mais si la sécularisation est qualifiée de gnostique par Voegelin, Hans Blumenberg

¹ *Ibid.*, p. 26.

² Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, *op. cit.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 185.

⁴ Voegelin appelle "supramondaines" "les religions spirituelles" qui trouvent le *Realissimum* dans le fondement du monde. Toutes les autres qui trouvent le divin dans des éléments partiels du monde, il les désigne comme "intramondaines".

y voit au contraire un dépassement de la gnose. Il récuse la thèse voegelinienne des Temps modernes comme temps gnostiques.

1.2.2.2 Les temps modernes comme dépassement de la gnose (Blumenberg)

Blumenberg estime que la pensée moderne est moins une reprise de la gnose que son dépassement. Il voit dans le dogme du péché originel d'Augustin, un réinvestissement de la place du démiurge, contre-principe au Dieu bon. Certes, Augustin a permis de préserver la Création des attaques de la gnose, mais le prix de ce sauvetage n'était pas seulement le péché de l'homme, mais « la résignation que lui imposait sa responsabilité dans l'état du monde »¹. L'approche augustinienne empêche l'homme de transformer le monde à son avantage.² Selon Blumenberg, la gnose, dans son souci d'exempter Dieu de la responsabilité du mal, continue de faire peser une ombre sur le monde. « Le non-sens de l'auto-affirmation était l'héritage de la gnose non dépassée, mais seulement "traduite" »³. Les Temps modernes, selon lui, tendent justement à « surmonter ce trait gnostique persistant pour légitimer la domination rationnelle et la transformation du monde en attendant de la liberté humaine l'élimination progressive des maux, et d'abord de ce mal qu'est l'absence de liberté ».⁴ En un mot, pour Blumenberg, la modernité se comprend comme un dépassement décisif de l'obstacle mis par la gnose à la transformation du monde. En déplaçant le mal du monde vers le cœur de l'homme, la doctrine augustinienne n'a pas débarrassé les chrétiens du mépris du monde. Ce sont les modernes qui lèveraient définitivement l'hypothèse gnostique. Dans *La querelle de la sécularisation*, Jean-Claude Monod propose une synthèse de cette querelle sur le caractère gnostique ou non des Temps modernes en montrant que, si sur le plan de la formulation générale, on peut faire des reproches à Voegelin, sur le plan politique, il convient de prendre sa thèse au sérieux.

¹ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 147.

² Cf. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 147.

³ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 147.

⁴ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 273.

1.2.2.3 *La synthèse de Jean-Claude Monod*

À propos de la querelle de la sécularisation, Monod pense que la seule sécularisation-transfert semble insuffisante à rendre compte des circuits complexes de l'histoire. Le désenchantement du monde ne se confond pas avec le processus de sécularisation¹. Il montre qu'on peut douter de l'émancipation radicale à l'égard de la religion. Dans l'histoire moderne et contemporaine, le rapport entre la religion et la politique est si complexe qu'on ne peut pas penser prématurément que nous en avons fini avec la religion. Aussi la modernité, aussi légitime et fructueuse que soit la rupture qu'elle opère avec la pensée religieuse, peine à se procurer une légitimation effective. Monod analyse alors un autre type de sécularisation, la sécularisation-neutralisation²: c'est-à-dire « un certain mode de retrait de la place dominante occupée par la religion et un certain transfert de ses schèmes qui n'épuise cependant pas le contenu idéal de la société sécularisée »³. Il s'agit d'une sécularisation « non prise dans un rapport passionnel à une religion qui est à la fois combattue et reconduite sous une nouvelle forme ». Pour lui, on ne peut penser l'histoire à partir d'une continuité sans faille, pas plus qu'on ne peut la penser en fonction d'une rupture absolue. On ne peut nier la survivance de certains contenus religieux dans la modernité, mais on ne peut pas non plus les affirmer sans ambiguïté. Autant il est difficile de prouver qu'il y a eu rupture, autant il est difficile de le nier, car si l'histoire se renouvelle à partir de véritables nouveautés, ces dernières demeurent cependant étroitement associées à des phénomènes de transfert de schèmes anciens.

La pensée moderne du progrès n'est pas réductible à une forme d'eschatologie sécularisée, pas plus que les concepts politiques modernes ne sont simplement des concepts théologiques sécularisés. [...] Il y a une complexité de ces notions qui s'accordent mal au « ceci n'est que cela » du théorème. La société moderne a ses propres sources, elle ne vit pas de dettes oubliées, même si elle a tendance à oublier ses dettes. Toute la difficulté, consiste à mettre en lumière cet oubli sans tomber dans le substantialisme historique et la négation des ruptures⁴.

Quant à la désignation des Temps modernes comme "temps gnostiques", elle a suscité bien des oppositions. On a pointé du doigt le caractère équivoque et discutable du terme du "gnosticisme" pour décrire le savoir moderne. On a objecté à Voegelin non

¹ Cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 109.

² *Ibid.*, p. 290.

³ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 290.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

seulement le caractère flou de sa catégorie de gnose, mais aussi que son idéaltype ne semble correspondre à aucune doctrine attestée dans l'Antiquité. Chez lui, toute chose et son contraire sont gnostiques : la science, la superstition, etc. Il applique le concept de gnose si largement que toute la pensée moderne s'y engouffre : les puritains, les libéraux, les hégéliens, les positivistes, les marxistes, les anarchistes, les fascistes etc. Toutefois, discerne Monod, on ne saurait occulter la pertinence de la thèse de Voegelin dans le domaine politique. Si Blumenberg s'est opposé à la thèse voegelinienne, pour lui « substituer une construction non moins surprenante, à savoir que les Temps modernes seraient la deuxième *Überwindung* de la gnose, un dépassement plus réussi que le dépassement partiel opéré par le christianisme médiéval »¹, c'est parce qu'il a laissé de côté la dimension politique de la thèse, pour ne considérer que la formulation générale des Temps modernes comme nouvelle gnose.

« Chez Voegelin, il s'agissait d'abord là d'une thèse politique [...] contre ce qu'il avait lui-même désigné comme les "religions politiques" du XXème siècle, soit le nazisme et le communisme, dont le trait commun "gnostique" serait de donner du mal une figure identifiable et "expulsable", celle d'une "race" (juive) ou d'une "classe" (bourgeoise) censée tenir les rênes du monde, et d'organiser une vision du monde autour du combat contre cet agent du mal [...]. »²

Dans cette perspective, on peut effectivement parler de l'idéologie totalitaire comme une récidive gnostique.

1.3 Le totalitarisme : une récidive gnostique

Nous l'évoquions plus haut, le lien entre gnose et totalitarisme a été repéré par Voegelin. Les origines de l'interprétation voegelinienne s'inscrivent dans le cadre de la montée sur la scène politique des mouvements de masse bolchévique, fasciste et nazi³, c'est-

¹ *Ibid.*, p. 272.

² *Ibid.*

³ Au nombre des terreurs du XXème siècle, nos analyses prendront essentiellement en compte les terreurs totalitaires. Les régimes totalitaires constituent une secte activiste qui, se considérant comme représentant la vérité gnostique, organisent la civilisation en un empire sous sa domination. Mais parmi les terreurs totalitaires, nous ferons davantage référence au nazisme hitlérien, car de toutes les opérations d'extermination de masse du XXème siècle, la Shoah représente l'horreur absolue. Comme le souligne Abram de Swaan, « Le pire mal qu'on puisse commettre aujourd'hui est la violence : torture, viol, assassinat. Meurtres violents à grande échelle et génocide représentent le paroxysme du mal, et la Shoah, l'heure la plus sombre de l'histoire humaine » ; Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, *op. cit.*, p. 93. Saul Friedländer pour sa part, rapportant l'avis des historiens, souligne que pour ces derniers, il y avait quelque chose de spécifique et d'incomparable dans l'extermination des Juifs ; Cf. Saul Friedländer, *Réflexions sur le nazisme*, Paris, Seuil,

à-dire les régimes totalitaires. Définis comme « gouvernement des activistes gnostiques, les totalitarismes sont la forme ultime d'une civilisation progressiste » ; ils doivent « être compris comme le terme du voyage que constitue la quête gnostique d'une théologie civile »¹. C'est sous cet angle qu'il faut peut-être comprendre la pensée de Jacques Maritain qui affirme « qu'il convient d'aller chercher assez loin dans le passé les racines et la première vertu germinative des idées qui gouvernent le monde aujourd'hui »². La gnose a des similitudes avec les doctrines modernes, avec les idéologies dominant notre époque, de telle sorte que la plupart d'entre elles peuvent être déchiffrées dans les documents gnostiques.

1.3.1 Totalitarisme et gnose antique

La gnose peut être caractérisée selon les critères de connaissance, du dualisme ou de l'anticosmisme. Nous nous proposons d'établir la similitude entre la gnose antique et le totalitarisme suivant ces trois critères. Du point de vue de l'anticosmisme, il y a, comme dans la gnose antique, un principe anti-cosmique inhérent aux terreurs du XXème. À l'instar du gnostique antique, le gnostique moderne déteste le monde considéré comme mauvais. De cette haine du monde, découle un dualisme comme dans la gnose antique. L'expression la plus forte et la plus visible en est la partition du monde en deux races : d'une part les gnostiques, c'est-à-dire les bons, et d'autre part les non gnostiques ou les méchants. À l'instar des puritains, les néo-gnostiques se considèrent comme des élus ; ce sentiment engendre une séparation radicale entre eux et le reste du monde. Celui-ci, (le monde) est incapable, en lisant l'Écriture, de la comprendre, quand eux (les puritains) illuminés par l'Esprit sont capables d'en pénétrer l'intelligence³. Bref, la logique totalitaire immanentise le sens de l'existence en érigeant la classe, la science ou l'Etat, et notamment la race comme le *Realissimum*⁴ à partir duquel s'ordonne le monde. Elle se fixe comme objectif de subordonner toute la réalité à une idée totalisante, la société sans classe ou la race pure. Pour y parvenir, elle se dote d'un unique instrument, le parti, constitué d'une minorité (une élite)

2016, p. 117. En un mot, nous ferons davantage référence au nazisme hitlérien, parce qu'il est l'idéologie raciale dans sa forme la plus extrême.

¹ Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 226.

² Jacques Maritain, *Trois réformateurs*, Paris, Plon-Nourrit, 1925, p. 4.

³ Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science de la politique*, op. cit., p. 195.

⁴ Le concept du *Realissimum* désigne la quintessence de toutes les réalités, le principe de l'être dans lequel tous les prédicats sont réels.

considérée comme supérieure aux masses¹ : d'un côté les "ignorants" et de l'autre les gnostiques, c'est-à-dire les "connaissants", dotés d'un savoir absolu. Du point de vue de la connaissance, nous trouvons la prétention à tout expliquer : l'explication de tous les événements historiques, « l'explication totale du passé, la connaissance totale du présent, et la prévision certaine de l'avenir »². La gnose antique aussi bien que celle moderne trouvent toutes deux leur unité dans la prétention à un savoir absolu, à la différence que l'une cherche ce savoir dans la transcendance et l'autre dans l'immanence. Livré à un combat contre un dieu mauvais, le salut du cosmos et celui des hommes, dans la gnose ancienne, dépendent du triomphe de l'élément divin en l'homme. Pour la gnose antique, nous avons notre origine et notre but dans l'éternité, ce que ne saurait concevoir la gnose moderne. Comme l'a, à juste titre, souligné Hans Jonas si

l'avoir-été-jeté (*Geworfenheit*) heideggerien serait à rapprocher de la conception valentinienne selon laquelle « la vie a été déjetée dans le monde, la lumière dans la ténèbre, l'âme dans le corps [...] » c'est bien à cette différence près que, contrairement à la conception heideggérienne, « nous avons une origine dans l'éternité et un but dans l'éternité », arrière-plan métaphysique qui est absent des nihilistes modernes, et qui a pour conséquence la perte d'un présent authentique³.

C'est dire, comme l'a bien perçu Voegelin, que la nouvelle gnose n'est pas un pur retour à la gnose ancienne. De fait, si l'ancien gnosticisme des premiers siècles appelait au rejet total du monde terrestre, le gnosticisme moderne entreprend de le transformer en éliminant les "impurs". La gnose moderne attend le salut d'un Dieu qui n'est pas créateur et qui a le droit d'anéantir le cosmos qu'il n'a pas créé. D'où son caractère subversif à l'égard du monde. Et c'est ce qui fait la spécificité de la gnose moderne.

1.3.2 Spécificité de la gnose moderne

1.3.2.1 Une figure du mal

La spécificité de la gnose moderne réside dans le fait qu'elle fait du mal, non seulement une figure identifiable, mais encore expulsable, celle par exemple d'une "classe" (bourgeoise) ou d'une "race" (juive), contre laquelle il faut organiser un combat. Il faut

¹ Cf. Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps. Détenion, concentration, extermination. Cent ans de mal radical*, Paris, J.C. Lattes, 2000, p. 36.

² Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 298.

³ Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 16.

exterminer la classe ou la race en question. L'extermination de masse est une caractéristique propre de la gnose moderne. Elle est une caractéristique primordiale des Temps modernes comme le souligne Bauman. Les Juifs en ont été une cible privilégiée.

1.3.2.1.1 L'antisémitisme

L'antisémitisme consiste en une lutte menée contre les Juifs dont les étapes vont de l'exclusion à l'extermination. Pour ce qui est de l'exclusion, les Juifs devaient disparaître du champ d'action et de pensée des Allemands. Ils ne pouvaient plus biologiquement faire partie de la société "aryenne" environnante. Ils n'avaient pas le droit de se marier avec des "Aryens". La possibilité d'avoir des contacts économiques avec les autres membres de la société allemande leur était strictement interdite. Cette exclusion constitue déjà une persécution qui se prolonge par la concentration géographique des Juifs. Enfin vient la phase d'extermination : les Juifs sont le seul groupe que le système décide d'exterminer totalement, jusqu'au dernier. Il s'agissait en effet,

d'éliminer les Juifs du champ économique, culturel et social, et surtout celui des rapports sexuels avec des Aryens, bref les mettre à l'écart pour éviter tout contact avec la société environnante ; les concentrer géographiquement dans un lieu d'où ils ne pourraient plus sortir et où, éventuellement, ils ne pourraient plus se reproduire ; enfin, tous les exterminer physiquement¹.

Au tournant du siècle, l'antisémitisme meurtrier, qui ne visait pas l'assimilation et l'intégration des Juifs, mais leur disparition et leur extermination, n'était pas plus répandu et plus virulent en Allemagne que dans d'autres pays européens. Il était endémique en Europe de l'Ouest comme de l'Est. Mais seul le régime de l'Allemagne nazie en fit un élément fondamental de son idéologie officielle, mobilisant les institutions d'Etat dans l'organisation d'un génocide. Le 1^{er} septembre 1939, jour du déclenchement de la guerre, Hitler donne l'ordre de tuer en masse les malades en Allemagne. En vertu de cet ordre, 100.000 Allemands environ ont été tués. Cette opération fut suspendue en 1941, car Hitler changea de cible. L'organisation créée en vue d'éliminer les malades fut désormais consacrée à l'élimination à grande échelle des Juifs². C'est envers les Juifs qu'Hitler a commis son plus grand crime. Dans *Mein Kampf*, on peut suivre l'assimilation descendante du Juif, tout d'abord au sous-homme, puis à l'animal, enfin à l'infection. Il suffit à Hitler de ressentir les

¹ Saul Friedländer, *Réflexions sur le nazisme*, op. cit., p. 25.

² Cf. Sebastian Haffner, *Considérations sur Hitler*, Paris, Perrin, 2016, p. 180.

Juifs comme des êtres différents pour établir la conclusion : « Puisqu'ils sont différents, il faut qu'ils disparaissent ». Le Juif, en effet, n'a pas de *Seelengestalt* (de forme ou de figure de l'âme), et donc pas de *Rassengestalt* (de forme ou de figure de la race). Il est l'homme de l'universel abstrait, opposé à l'homme de l'identité singulière et concrète. En d'autres termes, le Juif n'est pas simplement un type défectueux, il est l'anti-type, l'absence même de type. « Le Juif, renchérit Rosenberg, n'est pas l'antipode du Germain, mais sa "contradiction". À ce titre il représente un danger présent dans toutes les bâtardisations, qui sont aussi des parasitages »¹. Il représente un danger au point où il est assimilé au mal absolu, d'où sa diabolisation.

1.3.2.1.2 La diabolisation

1.3.2.1.2.1 *Le clivage de l'ambivalence*

Nous appuyant sur l'ouvrage de Rogozinski *Ils m'ont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur*, nous analyserons trois schèmes qui méritent d'être pris en compte dans le processus de diabolisation à savoir le clivage de l'ambivalence, le schème de la contagion et le schème du complot. Dans cet ouvrage, Rogozinski montre que ce qui a longtemps protégé les Juifs, comme d'ailleurs d'autres cibles tels les lépreux et les sorciers, était leur statut ambivalent pendant des siècles. Une intense ambivalence caractérisait la relation des chrétiens aux Juifs. Ces derniers étaient à la fois considérés comme "meurtriers du Christ" et comme témoins de sa Passion, nécessaires à l'économie du Salut². Tout comme les lépreux qui, tout en étant objet d'abjection, étaient considérés comme des "martyrs du Christ", tout comme les sorciers dont on pensait qu'ils pouvaient faire aussi un usage bénéfique de leurs pouvoirs, les Juifs, identifiés comme les bourreaux du Christ, étaient en même temps considérés comme "la chair et les os" du Sauveur. L'ambivalence du sacré, remarque Rogozinski, est un a priori de l'histoire, un phénomène universel. De même que c'est la rupture d'une ambivalence initiale qui génère les figures antagonistes du souverain et de l'ennemi, de même c'est le clivage de l'abjection et du sacré qui expliquerait le passage de l'exclusion à la persécution. Le clivage de l'ambivalence a sans doute rendu possible, le passage d'un antisémitisme modéré et un antisémitisme meurtrier. Il fait remarquer que c'est paradoxalement la religion de l'Amour qui, en accentuant

¹ *Ibid.*, pp. 55-56.

² Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison, op. cit.*, p. 308.

l'antagonisme entre Dieu et Satan, aurait favorisé la diabolisation de l'ennemi et le déchaînement de la haine persécutrice.

En refusant de reconnaître la persistance d'un restant et son ambivalence, en dissociant de manière toujours plus tranchée ses figures abjectes de ses figures sublimes – en transformant l'archange Lucifer en Satan – la configuration théologico-politique dominante en Occident a favorisé la diabolisation des victimes, la désignation d'ennemis absolus voués à l'extermination ¹.

Tel était déjà le point de vue de Schmitt pour qui la politique d'hostilité absolue trouve sa source très en amont de notre modernité. Elle serait de provenance théologique, se référant, en le sécularisant, à l'antagonisme entre Dieu et le diable ou, plus exactement, au dualisme gnostique du bon et du mauvais Principe². Toutefois, précise Rogozinski, ce clivage du divin ne suffit pas à lui seul à rendre compte du passage de l'exclusion à la persécution et à l'extermination. Il faut aussi se référer aux aprioris historiques de la société occidentale : « ses schèmes fondamentaux, sa manière de démarquer le pur et l'impur, le bénéfique et le maléfique, le même et l'autre, le propre et l'étranger : de délimiter le restant du Corps collectif »³. Les aprioris de la société occidentale diffèrent par exemple de ceux de la civilisation hindoue où une relation énigmatique demeure entre la part abjecte de l'élément hétérogène et sa part sacrée⁴. L'Inde assure une inclusion partielle de ses Intouchables, à travers leur exclusion tandis qu'en Occident, les tentatives d'inclusion totale se renversent régulièrement en exclusion et en persécution⁵ et en extermination. Bref, contrairement à la civilisation hindoue qui maintient l'ambivalence, la civilisation occidentale a tendance à la cliver. Un tel clivage accroît l'importance de la part abjecte au détriment de la part sacrée.

1.3.2.1.2.2 *Le schème de la contagion*

Les nazis considéraient les Juifs comme une infection contagieuse. Déjà dans l'Antiquité, des auteurs hostiles aux Juifs avaient prétendu que Moïse et les Hébreux étaient des lépreux chassés d'Égypte. Au XIV^{ème} siècle, cette même accusation a resurgi, mais sous une autre forme. Les Juifs sont cette fois soupçonnés d'être les complices des lépreux, conspirant avec eux pour infecter les chrétiens. Les crimes imputés aux lépreux l'étaient

¹ Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison, op. cit.*, p. 402.

² Cf. Carl Schmitt, *Théologie politique, op. cit.*, pp. 173-178.

³ Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison, op. cit.*, pp. 344-345.

⁴ Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison, op. cit.*, p. 350.

⁵ *Ibid.*, p. 356.

aussi envers les Juifs : inceste, infanticide, sous-tendus par des schèmes de contamination et de purification par le sang¹. Mais le schème de la contagion semble n'impliquer qu'une propagation involontaire du mal. Comme tel, il semble moins imputable que le schème du complot qui en revanche suppose une volonté délibérée de nuire. Si le schème de la contagion renvoie à la conception gnostique d'une nature mauvaise, celui du complot peut s'accorder avec la position augustinienne qui attribue le mal à une décision libre².

1.3.2.1.2.3 *Le schème du complot*

Non seulement les Juifs sont accusés de contaminer les autres, ils sont aussi soupçonnés de tramer des complots. Le Juif est précisément une personne pour laquelle « ce qu'il veut vraiment » n'est jamais clair. Ses actions sont toujours suspectées d'être guidées par des motifs cachés, par exemple la domination du monde³.

Ce qu'il y a de commun entre les nazis et la chasse aux sorcières, c'est non seulement une volonté d'anéantir une engeance maléfique, mais aussi une diabolisation de leurs victimes, la même hantise d'un Ennemi caché, d'une conspiration travaillant en secret à corrompre la société pour s'emparer du pouvoir⁴.

Les schèmes de contagion et de complot sont les deux positions fondamentales qui déterminent en Occident la relation à l'Ennemi diabolique. Avec le clivage de l'ambivalence, ils facilitent la diabolisation, c'est-à-dire la transformation de l'ennemi réel en ennemi absolu. La désignation d'un ennemi absolu implique sa diabolisation, la détermination d'une essence mauvaise, celle d'un être qui ne peut faire que le mal⁵. Carl Schmitt a établi une distinction entre l'*ennemi réel* et l'*ennemi absolu*. L'ennemi réel est une cible délimitée dans l'espace et le temps, un adversaire provisoire qui a pu être auparavant un ami, un allié, et pourra le redevenir par la suite, tandis que l'ennemi absolu se présente comme l'objet d'une hostilité illimitée, comme un "ennemi du genre humain", un « monstre inhumain qu'il ne suffit pas de repousser, mais qui doit être anéanti définitivement »⁶. En

¹ « On prétend au Moyen Âge que, depuis qu'ils avaient répandu le sang sacré du Christ, les Juifs avaient été condamnés par Dieu à souffrir d'hémorroïdes, d'un flux de sang permanent comparable à celui des menstrues féminines et qu'ils s'efforçaient de s'en guérir en absorbant le sang d'enfants chrétiens » ; Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, *op. cit.*, p. 323.

² Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, *op. cit.*, p. 316.

³ Cf. Slavoj Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris, PUF, 2016, p. 220.

⁴ Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, *op. cit.*, p. 17.

⁵ Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, *op. cit.*, p. 187.

⁶ Carl Schmitt, « Théorie du partisan », in *La Notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 294-295.

d'autres termes, la désignation de l'ennemi réel vise simplement à le repousser par-delà une frontière ou une limite spatiale, tandis que la désignation d'un ennemi absolu conduit à le poursuivre au-delà de toute limite assignable, à le *per-sécuter*, à l'exterminer¹. Le Juif diabolisé, auquel on impute les plus infâmes transgressions, est assimilé à un ennemi absolu. La diabolisation des Juifs était déjà radicale depuis le XIII^{ème} siècle, lorsque se multiplient les accusations de profanation d'hosties et de crime rituel. Ils n'étaient plus seulement considérés comme des adorateurs du diable, mais *identifiés* à lui. Comme le rapporte Rogozinski,

Alors que, dans l'iconographie des siècles précédents, rien ne les distinguait des chrétiens, on commence à leur assigner une physionomie particulière où prédominent nez crochus et barbes pointues. Peu de temps après, on leur attribua des cornes et queue, en les rapprochant d'animaux associés au diable comme le bouc, le scorpion, la chauve-souris. Inversement, on va figurer des démons au nez crochu portant la rouelle des Juifs².

De même que durant des siècles, aucune persécution n'a été possible sans une diabolisation de l'ennemi, de même, les exterminations de masse au XX^{ème} siècle n'ont pas été possibles sans la diabolisation. Voegelin a donc vu juste quand, au sujet de la violence totalitaire, il explique que l'un des soubassements religieux du national-socialisme est la supposition qu'il existe du Mal dans le monde ; non pas le mal comme mode déficient de l'être, mais comme une véritable substance maléfique, voire satanique, face à laquelle « l'opposition ne peut être menée qu'à partir d'une force aussi puissante ». La diabolisation a été secrètement à l'œuvre dans une époque éclairée où les hommes ont cessé de croire en l'existence du diable³, mais sans renoncer pour autant à diaboliser leurs ennemis, de sorte que contrairement à Baudelaire pour qui « la plus belle des ruses du diable est de nous persuader qu'il n'existe pas », il faut dire que « la pire ruse du diable est de nous persuader *qu'il existe*, et qu'il y a parmi les hommes des êtres "diaboliques" qu'il faut éliminer »⁴. C'est seulement à cette condition que le règne terrestre parfait rêvé par les néo-gnostiques pourra être instauré.

¹ Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, op. cit., p. 186.

² Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, op. cit., p. 257.

³ Paradoxalement, observe Rogozinski, c'est à des hommes des temps modernes, affranchis des anciennes croyances en l'immortalité de l'âme, au diable et à l'enfer qu'il revenait de réaliser le purgatoire ou l'enfer sur la Terre. Paradoxalement, c'est des hommes qui consacraient toute leur vie à lutter contre le diable, qui entreprenaient de créer en ce monde une réplique de l'enfer ; Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, op. cit., p. 255.

⁴ *Ibid.*, p. 288.

1.3.2.2 *L'instauration d'un règne parfait sur Terre*

1.3.2.2.1 Tendances millénaristes

L'originalité de la *Nouvelle Science du politique*, disait Arendt, est d'interpréter les idéologies contemporaines à la lumière de la conception gnostique des premiers siècles : comme les "pneumatiques" des premiers siècles, ou Joachim de Flore au Moyen Âge, les idéologies contemporaines ont délaissé la transcendance, pour accomplir le règne du paradis sur Terre par l'intermédiaire des activistes gnostiques. La spéculation gnostique abandonna la transcendance pour conférer à l'homme ainsi qu'à son action dans le monde, la signification d'un accomplissement eschatologique. La gnose moderne comporte une Révélation eschatologique, faite d'un récit prophétique de la fin des temps et d'un combat mystique qui opposera un monde scélérat à un monde de justes dont la victoire est assurée. À l'instar de la conception chrétienne qui interprète les catastrophes climatiques, les épidémies ou les invasions comme un « syndrome apocalyptique qui devait précéder le retour du Christ et le millenium »¹, on retrouve dans la gnose moderne, le thème de l'imminence eschatologique, selon lequel le triomphe apparent du Mal prépare la restauration du Paradis². La symbolique du renversement et du nouveau monde qui naîtra sur les ruines du monde présent, ont marqué les "eschatologies politiques" : « la Nouvelle Création s'élèvera sur les ruines de la première » ; ceci fait écho à l'Apocalypse de Jean (21, 1-5) : « le premier ciel et la première terre ont disparu [...]. J'entendis alors une voix clamer du trône : de mort il n'y en aura plus ; de cris et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé ». Bref, le dualisme gnostique moderne a de fortes affinités avec le manichéisme. Le mal ici-bas ne venant pas du vrai Dieu, mais d'un mauvais démiurge, on attend la venue d'un Sauveur, d'un "Empereur des derniers jours". Comme l'écrit Jean-Pierre Sironneau, « Les idéologies politiques modernes ne font que reprendre, sur un mode plus ou moins sécularisé, le scénario millénariste »³. Le millénarisme de jadis se sécularise en totalitarisme. Communistes et nazis ont été obsédés par cette vision d'une lutte finale imminente qui allait éradiquer les méchants.

¹ Eliade Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 89.

² La force spirituelle de l'âme qui, dans le christianisme, était consacrée à la sanctification de la vie, est désormais tournée vers la création beaucoup plus séduisante, plus tangible et beaucoup plus facile, du paradis terrestre ; Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 187.

³ Jean-Pierre Sironneau, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 221.

Cette thèse est défendue par Voegelin. Il décèle les origines lointaines des mouvements de masses modernes parmi les mouvements eschatologiques du Moyen Âge, en l'occurrence celui du moine calabrais Joachim de Flore. Selon lui, la gnose moderne trouve sa source principale dans la théologie trinitaire de l'abbé calabrais. L'eschatologie trinitaire de Joachim de Flore préside à l'auto-interprétation de la société politique moderne. Joachim en effet, dit avoir découvert le sens de l'histoire du salut. Il y a trois Règnes : celui du Père, qui correspond au règne de la colère ; celui du Fils qui est le règne du rachat et de la grâce ; et celui de l'Esprit qui va régner sur terre avant que les temps ne soient accomplis. Cette théologie de l'histoire projette le mystère de la Trinité sur le mystère des fins dernières. Joachim proclame la réalisation du règne final du Saint-Esprit comme étant l'âge de la perfection advenue sur terre. Toute la pensée moderne découlerait aux yeux de Voegelin de ce paradigme eschatologique ternaire qui inaugure la tendance à vouloir immanentiser le sens ultime de l'existence. La prophétie millénariste de Hitler dériverait de la spéculation joachimite. Bref, la gnose moderne se retrouverait dans le découpage de l'histoire en trois périodes (Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes) avec l'idée que l'humanité va arriver à un stade où, pleinement consciente d'elle-même, elle peut atteindre un état de plénitude. Le monde libéral serait la réalisation du nihilisme préfigurant le temps de l'*Antéchrist*, contre lequel il n'y a plus qu'à opposer la puissance d'un *Katechon*¹ qui prendra la figure concrète d'un homme devenu Dieu².

¹ Le *katechon* (du grec : τὸ κατέχον, "celui qui retient"), est un concept biblique qui s'est ensuite développé en une notion de philosophie politique. Le terme se trouve dans 2 Thessaloniens 2, 6-7 où il est question de la Révélation de l'Antéchrist censée précéder l'avènement du Christ. Cette Révélation doit être subordonnée à la suppression de "quelque chose" ou de quelqu'un qui le retient et l'empêche de se manifester pleinement. À partir de la lettre de saint Paul, Schmitt construit sa propre notion du *katechon*. Dans sa *Théologie politique*, la figure du *katechon* est celle qui, par son action politique ou par son exemple moral, arrête le flot du déclin, la satanisation totale de ce monde de l'en-deçà. Schmitt valorise cette figure, au contraire de certains théologiens de la haute Antiquité qui jugeaient que la figure du *katechon* était une figure négative parce qu'elle retardait l'avènement du Christ, qui devait survenir immédiatement après la victoire complète de l'Antéchrist.

² Pour ce paragraphe, voir Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., pp. 164 et ss.

1.3.2.2.2 La redivinisation

La redivinisation est une conséquence de la dédivinisation¹ dont le christianisme serait le principal responsable. Tel est le point de vue de Heidegger, mais aussi de Voegelin pour qui les origines de la redivinisation moderne résident dans le christianisme lui-même. Voegelin montre que le christianisme, avec la distinction du spirituel et du temporel, est à la racine d'une dédivinisation de la sphère du politique qui entraînera des tentatives gnostiques de redivinisation². En effet l'opposition établie par saint Augustin entre la Cité de Dieu et la Cité terrestre fit qu'il n'y eut plus grand-chose à espérer ici-bas. L'avènement de la modernité correspond à la destruction du dualisme augustinien de la Cité de l'Homme et de la Cité de Dieu. Conséquemment, l'immanentisation de l'*eschaton* chrétien se manifeste sous la forme d'un achèvement du temps et, corrélativement, de la divinisation empirique de l'homme. L'abandon de la transcendance s'accompagne, en quelque sorte, d'une divinisation de l'histoire, voire de l'homme. Les nouvelles religions gnostiques cherchent à réaliser l'expérience directe et immédiate de la conscience divine ; elles offrent à l'homme et à la société une expérience intérieure régénérante et divinisante. Pour la gnose antique, le pneumatique est divin, possédant un savoir divin, absolu. La gnose moderne atteint son point culminant avec l'idée que l'homme est devenu Dieu. L'être humain unit dans sa personne les deux natures de Dieu et de l'homme. Il est le nouvel Homme-Dieu, le nouveau messie. Le gnosticisme antique diabolise la nature quand le gnosticisme moderne la divinise. En d'autres termes, la division gnostique antique maintenait la référence à Dieu quand les néo-gnostiques se réclament du statut divin. La gnose moderne, en immanentisant le savoir absolu, fait du néo-gnostique un activiste divin à propos duquel Voegelin parle de "surhomme quasi auto-divinisé". Les néo-gnostiques se présentent à la fois comme dieu, son prophète et l'exécutant activiste de sa volonté.

Dans les *Religions politiques* Voegelin compare analogiquement les idéologies bolchevik et nazie à la plus ancienne religion politique, la religion du culte du soleil, inventée et imposée jadis aux Egyptiens. Ces idéologies lui apparaissent comme un retour à

¹ La dédivinisation est l'éloignement ou la mise en fuite des dieux, aussi bien les dieux grecs que des divinités dites païennes qui habitent le monde avant l'avènement du christianisme. Pour Voegelin, par dédivinisation, « il faut entendre le processus historique au cours duquel la culture polythéiste mourut d'atrophie, et où l'existence humaine dans la société se réordonna en fonction de l'expérience de la destination de l'homme vers la vie éternelle dans la vision béatifique, par la grâce du Dieu transcendant au monde ». Par contre, par "redivinisation", il ne faut pas entendre une renaissance de la culture polythéiste au sens gréco-romain. Les origines de la redivinisation moderne résident plutôt dans le christianisme lui-même, et proviennent de composantes que l'Église universelle a supprimées comme hérétiques.

² Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science de la politique*, *op. cit.*, p. 161.

ces religions antiques où le prince est un dieu et où religion et pouvoir ne font qu'un. En effet, se renfermant sur elles-mêmes, elles disqualifient tout rapport à Dieu, devenant ainsi « la source d'un sacré s'exprimant dans un *Volksgeist* que pourra incarner un paraclet gnostique ». Ce dernier s'érige lui-même en Jugement dernier de l'humanité, c'est-à-dire ayant droit de vie ou de mort sur tout être humain. Ainsi en est-il de Hitler qui se faisait de lui-même l'image d'un quasi-dieu, indispensable et irremplaçable. Tout fut consciemment construit par lui sur l'idée qu'il était irremplaçable, sur un éternel "moi et le chaos". Le 22 août 1939, devant ses généraux, il justifia sa décision inébranlable de déclencher la guerre en prétendant entre autres du rang de sa personnalité et de son autorité incomparable, qui feraient peut-être défaut plus tard : « Nul ne sait combien de temps il me reste à vivre ». Et quelques mois plus tard, le 23 novembre, devant les mêmes, exhortés à préparer plus rapidement les plans de l'offensive à l'ouest, il dit :

Le dernier facteur qu'il me faut mentionner, toute modestie mise à part, c'est ma propre personne : irremplaçable. Aucune personnalité militaire ou civile ne pourrait se substituer à moi. Les tentatives d'attentat peuvent se renouveler [...] Le sort du Reich ne dépend que de moi. J'agirai en conséquence¹.

En somme, les sociétés gnostiques totalitaires se considèrent comme les représentantes d'une vérité transcendante. Puisqu'elles revêtent un caractère divin, elles peuvent légitimement, dans leur prétention d'instaurer un règne parfait ici-bas, non seulement transformer la société et l'homme², mais aussi les anéantir. Le plus grave danger du gnosticisme moderne avait repéré Voegelin, est qu'il repose sur un monde rêvé hâté par le recours à la violence. Pour le révolutionnaire gnostique, l'avènement du royaume requiert une lutte à mort.

1.3.2.3 Le totalitarisme : un mal nouveau

1.3.2.3.1 L'inédit du mal totalitaire

Peut-on parler d'"inédit" à propos du mal totalitaire ? La question mérite d'être posée du fait que depuis toujours, les hommes ont multiplié les massacres à l'encontre de leurs congénères par les guerres et les batailles, mais aussi par l'extermination des ennemis. Les

¹ Cité par Sebastian Haffner, *Considérations sur Hitler*, op. cit., p. 43.

² Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 214.

exemples de massacres de masse survenus au cours de l'histoire des hommes sont nombreux : les meurtres, y compris les massacres systématiques d'un groupe par un autre, étaient fréquents dans les sociétés préhistoriques¹. Tout au long de l'histoire humaine, pendant ou à la suite de périodes de guerres, non seulement des groupes d'hommes en armes ont tué leurs ennemis armés et organisés sur les champs de bataille, mais aussi des hommes, des femmes et même des enfants inorganisés et incapables de se défendre contre les violences à eux infligées. Les Israélites, les Grecs et les Romains par exemple, rapporte Abram de Swaan, se targuaient des tueries qu'ils avaient fait subir à leurs ennemis vaincus. Ces derniers, une fois défaits, étaient souvent tués ; la population locale est non seulement dépouillée de ses biens et chassée, mais aussi mise à mort après que les femmes eurent été violées. Seul l'esclavage pouvait sauver les vaincus d'une mort certaine. On peut voir dans ces massacres de véritables cas d'extermination de masse. Mais s'agissait-il de génocides, au sens moderne du terme? Certes, les termes de "nation", de "race", d'"ethnie" ou de "religion" qui définissent légalement le génocide, n'avaient pas encore les connotations qui leur sont associées de nos jours ; néanmoins, l'extermination de tout un groupe au motif que ses membres apparaissent à tel ou tel égard comme « différent » était courante au cours du Moyen Âge. Les armes meurtrières n'étaient évidemment pas aussi perfectionnées qu'aujourd'hui, mais nous savons que, dans un très récent passé, des millions d'êtres humains ont, en l'espace de quelques mois, été tués au moyen d'armes moins perfectionnées : pierres, matraques, barres de fer, machettes, pistolets ou fusils de chasse. La violence de masse ne semble pas l'apanage de la modernité. L'extermination de masse s'est répétée au fil des temps. Il y a eu des génocides sans modernité. Les révolutions des Temps modernes, confirme Rogozinski, n'innovent pas autant qu'on le croit : « elles accentuent une dynamique de désincorporation-réincorporation qui se poursuit depuis des siècles en Occident, avec ses phases d'intégration et de pacification, suivies de phases d'exclusion et de terreurs »².

Et pourtant, les événements qui ont eu lieu dans l'Allemagne hitlérienne entre 1941 et 1945 ne rentrent pas dans le cadre des classifications politiques traditionnelles. Ce mal défie tous les présupposés économiques, historiques, psychologiques. Il n'a rien de commun avec ce que l'on a pu jusqu'ici dire du mal : non seulement il dépasse tout ce que l'on pouvait imaginer, mais encore, il désarme nos schémas intellectuels³. L'attitude des nazis

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., pp. 97-98.

² Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, op. cit., p. 398.

³ Cf. Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, pp. 34-35.

rompt avec la rationalité moderne. Il y a, « dans ce pouvoir de mort démultiplié, une capacité d'inédit et d'innommable ». Ce qui caractérise le totalitarisme, c'est tout d'abord la mise en place d'un plan d'extermination systématique. Ceci diffère du caractère dispersé et sporadique des épisodes des terreurs précédentes. Le totalitarisme a ceci de particulier : elle ne vise pas l'élimination d'un l'adversaire précis, mais l'extermination totale d'une entité. C'est le cas des Héréros en Afrique du Sud-Ouest, des Arméniens, des Tutsis, mais surtout des Juifs. Tout a été mis en œuvre pour supprimer ces peuples : hommes, femmes, enfants ont été traqués et éliminés systématiquement, indistinctement et totalement.

Jamais auparavant, s'indignent Joël Kotek et Pierre Rigoulot, un Etat n'a décidé et annoncé sous l'autorité de son responsable suprême qu'un certain groupe humain devait être exterminé, autant que possible dans sa totalité – les personnes âgées, les femmes, les enfants et les nourrissons inclus –, et appliqué cette décision à la lettre avec tous les moyens dont il disposait ¹.

Le mal totalitaire ensuite, ne semble pas répondre aux logiques classiques de châtement et de culpabilité. L'ampleur des crimes perpétrés et la dimension arbitraire ou gratuite des massacres n'avaient rien à voir avec ce que les victimes avaient fait ou n'avaient pas fait, rien à voir avec la culpabilité ou le mérite.

Au seuil de la chambre à gaz, l'innocence et la culpabilité n'étaient plus des produits du comportement humain ; aucun crime humain imaginable n'aurait pu être à la mesure d'une telle punition, ni aucun péché n'aurait pu coïncider avec cet enfer où le saint comme le pécheur se trouvaient également réduits au statut de futurs cadavres².

Dans le système totalitaire, l'innocence et la culpabilité sont devenues accidentelles, « elles excèdent tout ce que l'on peut dire en termes de vice ou de vertu, de faute ou de châtement, de mérite ou de rétribution ». « L'innocence est au-delà de la vertu et la culpabilité au-delà du vice »³. Notre tradition semble impuissante à concevoir un tel mal. « Nous n'avons rien, dit Arendt, à quoi nous référer pour comprendre un phénomène dont la réalité accablante brise toutes les normes communes », un phénomène où basculent les repères de la cohérence et de l'incohérence ; bref, il n'y a rien à quoi nous référer là où il n'y a pas de question "pourquoi" ? Ou encore, là où à la question « Est-ce que je peux demander pourquoi la chambre à gaz ? », ne peut répondre que cette autre question : « Pourquoi êtes-vous né ? ».

¹ Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps, op. cit.*, p. 465.

² Myriam Revault d'Allonnes, *Fragile humanité*, Paris, Aubier, 2001, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 155.

Au regard du plan systématique d’extermination et du caractère accidentel de l’innocence et de la culpabilité, on peut donc parler du caractère inédit du mal totalitaire. Mais une telle affirmation suscite des questions philosophiques, car ce serait d’une manière ou d’une autre affirmer que l’homme devient plus ou moins méchant au cours de l’Histoire. Or, avertit Michaël Fœssel, faire une histoire de la méchanceté au sens « où l’homme deviendrait plus ou moins méchant au cours de l’Histoire est une entreprise extrêmement aventureuse ». Certes, ce que les individus peuvent manifester extérieurement en termes de violence évolue selon les mœurs et les lois en vigueur, toutefois cela ne nous dit rien du ressort moral intérieur de leurs actions. Se référant à Kant, il montre que « la méchanceté comme telle n’a de sens que renvoyée à une décision libre de l’homme en faveur ou en défaveur du bien ». Et parce que cette décision est libre, elle n’a pas d’histoire. Kant avait montré que la liberté est étrangère au temps et à la causalité naturelle qui structurent notre expérience. Malgré le déterminisme scientifique voire sociale, il distingue deux plans distincts : celui des phénomènes où il n’y a aucune place pour l’action libre, et celui des décisions fondamentales du sujet qui n’admet aucun déterminisme. Or le choix de la méchanceté se situe sur ce second plan. La méchanceté se situe sur un plan intelligible sur lequel aucun progrès de civilisation n’a de prise. S’il en était autrement, on n’aurait pas pu voir, au cœur du XX^{ème} siècle, une nation comme l’Allemagne, qui était culturellement l’une des plus avancées, s’engager dans une méchanceté extrême¹. Que dire de la nouveauté du mal totalitaire ? Sur quel plan la situer ? La situer sur le plan moral, serait affirmer que l’homme moderne est plus méchant que l’homme de l’antiquité ou du Moyen Âge. Ce qui serait absurde. Il n’est pas certain que le plan systématique d’extermination et le caractère accidentel de l’innocence et de la culpabilité qui, parce que se rapportant à l’aspect moral traduiraient l’inédit du mal totalitaire, n’aient rien à voir avec l’essor des techniques administratives. Si le phénomène génocidaire est en lui-même aussi vieux que la civilisation, on ne peut nier que la modernité a opéré la liaison entre génocides et nouvelles idéologies et technologies². Il faut admettre qu’au XX^{ème} siècle, la puissance de l’administration, des moyens logistiques, de la technologie militaire et de la propagande ont considérablement accru la performance génocidaire de l’Etat. Une machine industrielle destinée à tuer des êtres humains s’était installée. La terreur était érigée en technique et organisée de façon

¹ Au sujet de la question de savoir si l’homme peut être plus ou moins méchant suivant les époques, voir Adèle Van Reeth, Michaël Fœssel, *La méchanceté*, *op. cit.*, pp. 140-142.

² Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, *op. cit.*, p. 100.

rationnelle et systématique¹. Jamais jusqu'alors de telles installations n'avaient été conçues, construites et mises en fonctionnement. On a affaire à une véritable bureaucratisation de la barbarie. En un mot, la différence tient sans doute au fait que les techniques administratives des siècles passés étaient encore moins perfectionnées, et que les registres d'état civil étaient, s'agissant du groupe de population ciblée, peu développés. « Sans les instruments de la modernité, écrit Saul Friedländer, les nazis auraient eu beaucoup plus de mal à accomplir leur tâche ». Mais, s'empresse-t-il d'ajouter « ce n'est pas la modernité en tant que telle qui explique ce qui se passe »².

Une telle approche, nous en sommes conscients, pose inévitablement d'autres problèmes. Si l'essor des technologies nouvelles explique pour ainsi dire l'ampleur de la barbarie moderne, on pourrait croire qu'un essor plus important de la technologie dans l'avenir pourrait laisser présager une barbarie encore plus cruelle. Or, on ne saurait admettre une telle prédiction, car la méchanceté, comme nous l'avons admis avec Kant, relève de la liberté. Et si la méchanceté n'a de sens que renvoyée à une décision libre de l'homme en faveur ou en défaveur du bien, on ne saurait prédire le choix qu'opérera la liberté face à l'essor de la technologie dans l'avenir. On ne peut se prononcer que sur le choix du moment. Ce qu'on peut aujourd'hui dire de la modernité, c'est qu'elle a choisi de nouer une liaison entre génocides et nouvelles idéologies et technologies par la mise sur pied d'une barbarie déshumanisante.

1.3.2.3.2 La déshumanisation

La déshumanisation est le premier danger de la gnose décelé par Voegelin. Elle consiste à rendre non-humain ce qui est humain. Il fallait ignorer l'humanité des victimes, les réduire à des objets de mépris et de haine. Le totalitarisme déshumanise les victimes en détruisant en elles la personne morale et juridique. Il invalide les notions et concepts philosophiques de bien et de mal. « La légitimité totalitaire accomplit la loi de l'Histoire ou de la Nature sans la traduire en normes de bien et de mal pour la conduite individuelle ». L'homme n'est plus sujet de droit. Ceci s'applique en particulier au Juif qui, dépossédé de tout statut juridique, n'est plus un sujet de droit, mais un "hors-la-loi" livré à l'arbitraire des bourreaux. Puisqu'on voulait éliminer les Juifs de la planète, fait remarquer Hannah Arendt,

¹ La Shoah est un phénomène typique moderne qui ne peut être compris en dehors du contexte des tendances culturelles et des réactions techniques de la modernité.

² Saul Friedländer, *Réflexions sur le nazisme*, op. cit., pp. 156-157.

il fallait commencer par les séparer de l'Etat, car on peut faire tout ce que l'on veut des apatrides. Cette séparation consiste en une privation progressive des droits, le premier pas essentiel sur la route qui mène à la domination totale, étant de tuer en l'homme la personne juridique. L'homme n'est plus perçu comme homme, mais comme un être vil et malfaisant auquel aucun principe éthique ou juridique ne saurait donner droit à une quelconque protection.

Dans les camps d'extermination, on éliminait non seulement les victimes, mais on les réduisait à l'état d'inhumanité. Tout y est ordonné pour conduire l'individu à la désagrégation totale. Il s'agissait, comme l'a noté Primo Levi, de pousser à son terme, la destitution humaine de sorte qu'il revient aux Juifs eux-mêmes de mettre les Juifs dans les fours. « Il fallait démontrer que les Juifs, une sous-race, des sous-hommes, se pliaient à toutes les humiliations, allant jusqu'à se détruire eux-mêmes [...], leur faire partager une complicité destinée à les rendre de ce fait inhumains »¹. On force les victimes à se conformer, de leur vivant, à l'état de chose. On désigne du nom de "musulman", le détenu à bout de force, maigre et décharné, survivant dans un état voisin de la mort. Cette dénomination désigne celui qui a atteint le fond de la déchéance physique et morale de sorte que le maintenir en vie coûterait plus cher que de l'anéantir². Par ailleurs, les camps, outre l'extermination, servaient à faire des expériences médicales. Ces expériences étaient réalisées sur des Juifs, car ils étaient considérés non comme des humains, mais comme des corps étrangers à la communauté nationale, des êtres nuisibles, abjects. « Un Juif fait partie d'une race à part, en marge de l'humanité et inassimilable... »³ Par la déshumanisation des victimes, le système totalitaire révèle l'existence d'une nouvelle criminalité que les hommes ne peuvent ni punir ni pardonner, précisément parce qu'elle est inhumaine. En s'efforçant de prouver que tout est possible, les régimes totalitaires ont mis en place l'existence de crimes à la fois impunissables et impardonnables.

Si les crimes nazis ne doivent pas être pardonnés, suggère Vladimir Jankélévitch, c'est que leur monstruosité les a rendus "irréparables", et qu'à ce titre le commandement d'amour inconditionnel qui est la vérité du pardon a fait l'épreuve insurmontable de son impossibilité dans les camps de la mort.⁴

¹ Myriam Revault d'Allonnes, *Fragile humanité*, op. cit., p. 18.

² Cf. Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps*, op. cit., p. 365.

³ *Ibid.*, p. 402.

⁴ Cité par Marc Crépon et Frédéric Worms, *La philosophie face à la violence*, Paris, Editions des Equateurs, 2015, pp. 184-185.

Une criminalité que les hommes ne peuvent ni punir ni pardonner, des crimes à la fois impunissables et impardonnables, en un mot, une criminalité inhumaine, c'est-à-dire étrangère à toute considération morale, c'est ainsi qu'Hannah Arendt qualifie les crimes totalitaires.

1.3.2.3.3 Un crime impunissable et impardonnable

Si, en assimilant les terreurs du XXème siècle à une récurrence de la gnose, Voegelin ne considère pas le mal néo-agnostique comme inéluctable¹, son interprétation des terreurs du XXème comme récurrence gnostique invite peut-être à réfléchir à nouveau frais à la question du mal et la responsabilité des auteurs de crimes. La résurgence moderne de la gnose, en dépit du progrès des connaissances scientifiques, montre que les questions fondamentales qu'elle pose, notamment le problème du mal et de la responsabilité, sont des questions récurrentes. Comment en effet envisager la question de la responsabilité quand on a détruit en l'homme la personne juridique en le mettant hors de la loi de son propre pays ? Comment envisager la question de la responsabilité quand on a anéanti en l'homme la personne morale, rendant du coup impossible tout choix relatif au bien et au mal ? Quelle responsabilité imputer à un individu que l'on force à choisir entre dénoncer ses amis ou envoyer toute sa famille à la mort ? Là où il n'est plus question de choisir entre le bien et le mal, mais entre le meurtre et le meurtre, que devient la notion de responsabilité ? Que dire d'un mal où l'on parvient à rendre les hommes superflus et à les transformer en échantillons interchangeables ? Peut-on encore parler de meurtre quand, au-delà de la vie, les meurtriers détruisent le fait même de l'existence en effaçant toute trace de leur crime ? Quelle peut enfin être la signification de la notion de crime, face à une production massive de cadavres, à une extermination industrielle et planifiée ?

Ces questions nous confrontent à un mal inédit où le crime se révèle à la fois impunissable et impardonnable. Pour les nazis, les Juifs étaient des bêtes malfaisantes qui devaient être anéanties, sans que leur mise à mort ne puisse être considérée comme un crime. Nous sommes là dans un registre où la notion philosophique de "morale" est invalidée. Cette invalidation donne nécessairement lieu à une conduite amoralisée. La gnose

¹ Pour Voegelin, le déclin de la civilisation moderne n'est nullement irréversible ; une conversion est possible, c'est-à-dire la restauration des droits de la conscience par opposition au dogmatisme dénué de toute réalité. Il voit même une lueur d'espoir dans les démocraties anglaise et américaine qui ont su résister à la vague du gnosticisme au XVIIIème siècle par le rejet du dogmatisme théologico-métaphysique ; Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 24.

antique considérait déjà que le pneumatique se trouve délivré du joug de la loi morale. De ce fait, toutes choses lui sont permises, puisque le *pneuma* est sauvé en son essence et ne saurait être souillé par des actes, ni intimidé par la menace du châtement des Archontes. Le gnostique moderne est animé de la conviction que le combat contre les forces sataniques en vue de l'instauration d'un règne parfait sur Terre ne peut se faire sans la ruse, le mensonge, la manipulation cynique des masses ; « on ne peut pas combattre un ennemi absolu et incorrigible avec de la moralité et des sentiments d'humanité »¹. Voegelin assimile les terreurs du XXème siècle à une récurrence gnostique, à cause de cette caractéristique amoralité du principe anti cosmique de la gnose. Non pas que cette attitude, comme nous venons de le souligner, soit absente de la gnose des premiers siècles. Elle était le résultat d'une certaine conception de la liberté gnostique : de l'idée que le Bien est inconnu, résulte qu'il n'y a plus d'acte permis ou défendu en général ; l'important, c'est de connaître, d'être renouvelé intérieurement. Les Simoniens, les Carpocratens, les Nicolaites, les Valentiniens, les Marcosiens, se considéraient comme libres de faire tout ce qu'ils voulaient. Quant aux Caïnites, ils enseignent d'accomplir des actions blâmables sans aucune crainte, pourvu qu'elles soient accomplies de manière résolue. Mais si l'attitude amoralité n'était pas totalement absente de la gnose antique, la gnose moderne l'a portée à son paroxysme. Elle peut être considérée comme la conséquence d'une certaine conception de la liberté gnostique des premiers siècles. En un mot, la gnose moderne nous met face à un crime à la fois impunissable et impardonnable, un crime perpétré sur des hommes considérés comme des inhumains et donc moralement inqualifiable. Face à ce genre de mal impunissable autant qu'impardonnable, un mal que ne pourrait expliquer aucune motivation humaine : ni l'intérêt personnel, ni la culpabilité, ni la convoitise, ni le ressentiment ou l'appétit de puissance ; face à un mal que « la colère ne peut venger, que l'amour ne peut endurer ni l'amitié pardonner » ; bref, face à un mal qui se tient hors de la vie et de la mort, la question se pose de savoir « comment se réconcilier avec l'irréconciliable ». Cette difficulté, voire impossibilité de réconcilier l'irréconciliable nous confronte en définitive à la difficulté d'imputation du mal totalitaire.

¹ Eric Voegelin, *Les religions politiques*, op. cit., p. 25.

2 L'imputation du mal totalitaire : une question complexe

À propos des criminels de masse, une question hante souvent les esprits, celle de savoir s'ils sont des êtres normaux. On est bien souvent tenté de déceler en eux une pulsion qui les possède. Que dire des tueurs de masse ? Comment les qualifier ? Voilà une question que suscite bien souvent l'existence des mouvements totalitaires. Deux hypothèses explicatives semblent se dégager, quand bien même l'une comme l'autre paraissent insatisfaisantes. La première consiste à voir dans les tueurs de masse des bêtes, des monstres, des psychopathes. Parce qu'extrémiste et d'apparence aveugle, l'action meurtrière des bourreaux semble défier la rationalité. Le tueur de masse serait-il fou ? La seconde réponse censée expliquer le comportement des génocidaires invoque le fait qu'il s'agirait d'hommes ordinaires capables de monstruosité. Les tueurs seraient purement et simplement le produit des circonstances, du contexte dans lequel ils sont immergés. Depuis un demi-siècle, fait observer Abram de Swaan, le consensus règne à ce propos dans les sciences humaines : c'est la situation exceptionnelle où ils se trouvaient qui pousse ces hommes ordinaires à agir de la sorte ; le contexte social immédiat dans lequel les meurtriers de masse opèrent, exerce une influence sur leur action¹. Dans le contexte dramatique du nazisme hitlérien, il n'y aurait pas a priori d'exécuteurs ou de victimes, mais plutôt une situation qui transforme des êtres humains en acteurs de l'une ou l'autre de ces catégories².

Ce consensus est relayé par ce que Abram de Swaan a appelé la "doxa Arendt-Milgram-Browning"³. Sociologue néerlandais, professeur émérite à l'Université d'Amsterdam, auteur de nombreux travaux, il tente, dans son dernier livre, *Diviser pour tuer : les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, sorti au Seuil en janvier 2016, de déterminer, à travers l'analyse d'épisodes d'extermination du XX^e siècle, quelles sont les conditions collectives et individuelles qui peuvent mener des hommes « à tuer pendant des jours, des semaines, voire des années ». Selon lui, il n'y a rien d'ordinaire dans ces histoires. Il faut auparavant que des régimes aient mis en place une compartimentation de la société, avec un groupe cible : juif ou tutsi. Les individus prêts à massacrer ont un profil, un passé particulier. Il récuse l'hypothèse selon laquelle les tueurs de masse seraient des "hommes ordinaires" : « Vous et moi, dans les mêmes circonstances, aurions fait la même chose ». Bref, Abram de Swaan récuse le "point de vue situationniste". Il nous paraît intéressant de

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 257.

² Cf. Philippe Breton, *Les refusants. Comment refuse-t-on d'être un exécuter*, Paris, Editions de la Découverte, 2009, p. 74.

³ Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 53.

convoquer cette hypothèse sociologique dans le cadre de notre réflexion sur la responsabilité des criminels totalitaires.

2.1 Le mal totalitaire et le "point de vue situationniste"

2.1.1 La doxa "Arendt-Milgram-Browning"

2.1.1.1 *Hannah Arendt : la banalité du mal*

« Nous sommes tous génocidaires en puissance, mais nous ne nous sommes jamais trouvés dans la situation à même d'actualiser cette potentialité ». C'est ce que semble suggérer la théorie de la banalité du mal d'Arendt. Tout part de l'attitude étonnante d'Eichmann, lors de son procès. Ce qui, chez Eichmann surprend Arendt, c'est le contraste entre l'acte et l'auteur de l'acte, entre le caractère monstrueux d'un acte qui rend tout récit impossible et la médiocrité du criminel. En se rendant au procès d'Eichmann, Arendt s'attendait à rencontrer un monstre inhumain, mais elle n'avait affaire qu'à un homme ordinaire¹. Comme l'écrit Myriam Revault d'Allonnes, « Qu'à l'incommensurable monstruosité du mal absolu réponde l'apparente normalité sociologique et clinique des criminels, est peut-être le paradoxe le plus tragique et le plus terrifiant qui nous soit aujourd'hui donné d'affronter »². Mais Eichmann n'était pas le seul à faire preuve d'une telle médiocrité. Cette dernière caractérise aussi la plupart des exécuteurs, bons pères de famille qui n'étaient ni fanatiques, ni sadiques. Autrement dit, ces actes monstrueux ont été commis par des gens parfaitement normaux qui, dans la vie quotidienne, n'avaient jamais eu affaire à la justice pour de tels motifs. « La vérité, aussi simple qu'effrayante, dit Arendt, est que des personnes qui, dans des conditions normales, auraient peut-être rêvé à des crimes sans jamais nourrir l'intention de les commettre adoptent, dans des conditions différentes, un comportement scandaleusement criminel »³. Il y a une réelle difficulté à imputer un mal aussi banal, car si de bons pères de famille sont devenus exécuteurs de masse n'importe qui, dans les mêmes circonstances, peut le devenir. Au-delà d'Eichmann, c'est l'humanité entière qui semble se trouver sur le banc des accusés. Telle semble en tout cas la signification première qu'on pourrait attribuer à la théorie de la "banalité du mal", à savoir que le mal

¹ Cf. Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 187.

² Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme*, op. cit., p. 38.

³ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 72.

radical n'est pas le fait d'hommes particulièrement mauvais. La banalité du mal ne signifie pas que le mal commis dans les camps est anodin, mais a plutôt révélé que « tout est possible » aux hommes et à chaque homme. Si une personne aussi banale a pu commettre des crimes d'une telle ampleur, n'importe qui, dans les mêmes circonstances, pourrait être capable d'en commettre. Cette théorie de la banalité du mal semble trouver une confirmation dans les expériences de Stanley Milgram¹.

2.1.1.2 Stanley Milgram : l'obéissance à l'autorité

Milgram organisa une expérience de laboratoire qui met en jeu des sujets volontaires chargés d'administrer des décharges électriques de plus en plus fortes à un élève, à chaque fois que ce dernier se trompait en reproduisant certaines séries de mots qu'il s'était efforcé de garder en mémoire. L'expérience et ses nombreuses reproductions montrèrent qu'une majorité de sujets étaient prêts à administrer des décharges électriques que pourtant ils estimaient particulièrement dangereuses voire mortelles, dans le but tout simplement d'obéir à ce que demandait l'expérimentateur. Ces expériences ont conduit Milgram à la conclusion que des gens ordinaires, dépourvus de toute hostilité peuvent, par devoir d'obéissance, devenir de méchants destructeurs. « [...] Si l'autorité leur demande d'agir à l'encontre des normes fondamentales de la moralité, rares sont ceux qui possèdent les ressources intérieures pour lui résister »². Il en est ainsi des génocidaires. Une fois que les recrues se trouvent au cœur d'une situation génocidaire, la probabilité est grande que la majorité d'entre eux, se conformant aux ordres de leurs chefs, se mettent effectivement à tuer. L'idée selon laquelle l'obéissance à une autorité pouvait amener des individus à devenir criminels était déjà largement répandue dans les années 1950. Lors de son interrogatoire, Eichmann ne cessa de répéter devant le tribunal qu'il avait à cœur d'accomplir son devoir, celui d'obéir aux ordres et à la loi. D'ailleurs, prétend-il, il avait suivi, pendant toute son existence, les préceptes moraux de Kant. Il était convaincu, en respectant la loi d'Hitler, de n'avoir fait que son devoir. Il avait toujours été un citoyen respectueux de la loi, car les ordres d'Hitler avaient force de loi dans le Troisième Reich. À l'instar d'Eichmann, très souvent, les

¹ Stanley Milgram né le 15 août 1933 à New York et mort le 20 décembre 1984 est un psychologue social américain. Il est principalement connu pour l'"expérience de Milgram" sur la soumission à l'autorité. L'expérience de Milgram est une expérience de psychologie réalisée entre 1960 et 1963. Cette expérience cherchait à évaluer le degré d'obéissance d'un individu devant une autorité qu'il juge légitime et à analyser le processus de soumission à l'autorité.

² Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann Lévy, 1974, p. 22.

criminels de masse nazis s'acquittent de leur tâche comme d'un véritable travail, spécifié de façon précise, planifié, et qu'ils sont tenus d'accomplir au mieux. C'est comme s'ils ont remis leur conscience morale entre les mains de leurs chefs. Ils ont comme renoncé à tout jugement moral autonome, ne se sentent plus responsables de leurs actes et s'en rapportent, pour toutes décisions, à l'autorité. C'est comme s'ils n'ont jamais fait de choix durant les années qu'ils ont vécues sous le IIIème Reich¹. On comprend qu'ils soient capables de se livrer à n'importe quel acte d'atrocité qui leur a été prescrit et même à des actes ignobles qui ne leur ont pas été expressément interdits. Bref, tant qu'ils sont au service de leurs supérieurs, ils se défont de leurs inhibitions et donnent libre cours à leurs tendances agressives et destructrices. Ils n'ont pas à penser ou à juger, mais simplement à exécuter ce qu'on leur ordonne de faire². Comme le souligne Abram de Swaan, les nazis étaient devenus des zombies totalement soumis à l'emprise de l'idéologie qui les transformait en robots meurtriers : « Une tâche leur avait été donnée, et même si c'était une sale besogne, elle devait être exécutée aussi bien que possible »³. Philip Zimbardo réalisa une expérience semblable à celle de Milgram, à la différence que dans le jeu des rôles de Zimbardo⁴, c'était moins la soumission à l'autorité que le "conformisme" à l'intérieur du groupe qui constituait le centre d'intérêt principal. C'est là sans aucun doute un aspect tout aussi essentiel de la violence de masse. Zimbardo tira de cette expérience la même conclusion que Milgram : « Tout acte, aussi horrible soit-il, commis par quelqu'un peut, dans des circonstances situationnelles déterminées, favorables ou non, être reproduit par chacun d'entre nous ». Les expériences de Milgram et de Zimbardo montrent que les criminels de masse élèvent généralement l'obéissance à leurs supérieurs et la loyauté envers leurs pairs au rang d'idéal. L'expérience de Milgram en particulier, quand bien même ce dernier resta lui-même plutôt réservé dans ses interprétations, devint emblématique.

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 276.

² *Ibid.*, p. 260.

³ *Ibid.*

⁴ L'expérience de Philip Zimbardo a été menée sur la condition carcérale et portait sur un groupe d'étudiants volontaires arbitrairement divisé en "prisonniers" et en "gardiens". Au bout de quelques jours de jeu de rôles, Zimbardo remarqua que les étudiants s'étaient déjà conformés au comportement défini par le script : les prisonniers étaient de plus en plus soumis et les gardiens faisaient montre d'une sévérité croissante, voire d'agressions. La question restait donc ouverte, celle de savoir jusqu'à quelles extrémités seraient allés les groupes en matière de brutalité pour les gardiens et de servilité pour les prisonniers ; Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 46.

2.1.1.3 Christopher Browning : « Des hommes ordinaires »

« Si la situation l'exige, tout individu est un meurtrier ». Ces propos trouvent un écho dans l'analyse de l'historien Christopher Browning dans son ouvrage *Des hommes ordinaires*. Il y a fourni des éléments de preuves historiques qui corroborent les hypothèses philosophiques d'Arendt et les conclusions que Milgram avait tirées de ses expériences. Il s'agit d'une étude sur les commandos d'extermination nazis qui, en Pologne orientale, arrêtaient les Juifs, les évacuaient vers un site d'extermination, les obligeaient à creuser des fosses collectives et les exécutaient sur-le-champ par dizaines de milliers. Browning montre comment de bons pères de famille, étrangers à toute idée nazie se sont emparés de 1800 juifs d'une petite ville de Pologne, en ont désigné 300 pour travailler et ont tué les 1500 restants, femmes, enfants et vieillards. Ce qui est déconcertant, c'est que ces hommes n'avaient pas subi de sélection ni d'entraînement particulier, ils avaient été recrutés de façon plus ou moins arbitraire parmi les citoyens allemands qui n'étaient pas encore appelés sous les drapeaux ni incorporés dans d'autres unités armées. Bref, le cas du 101^{ème} bataillon constitue un cas de recrutement où la prédisposition personnelle ne semble pas avoir été prise en compte dans la sélection des génocidaires. De plus, ces hommes avaient, dans ce cas, dès le départ, la possibilité de se soustraire à la mission qui leur était confiée. Pourtant, seul un petit nombre fit le choix du retrait, les autres ne pouvant même pas imaginer ce en quoi consistait le travail pour lequel ils s'engageaient¹. En d'autres termes, il est vrai que les meurtriers furent dans les premiers temps recrutés parmi les gens de la police allemande au début des exécutions de masse dans l'Est, mais quand les anciens policiers qui composaient le 101^{ème} bataillon furent partis, ceux-ci furent remplacés par des civils recrutés de façon plus ou moins arbitraire parmi les hommes qui n'avaient pas été incorporés jusqu'alors dans d'autres unités. Aussi pour Browning, « le bataillon 101^{ème} représentait, à tous égards, un échantillon représentatif de tous les adultes allemands de sexe masculin non encore enrôlés dans l'une des multiples unités armées du III^{ème} Reich »². S'il ne s'agissait pas d'"hommes ordinaires", il est tout au moins question "d'Allemands ordinaires" comme l'indique le sous-

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer, op. cit.*, pp. 309-310.

² Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101^{ème} bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, Paris, Les belles lettres, 2006, pp. 86-87. Browning est professeur d'histoire à l'University of North Carolina, Chapel Hill.

titre du livre de Daniel J. Goldhagen¹ ; hommes ordinaires ou allemands ordinaires qu'une situation, qu'elle soit du moment ou du passé, a transformés en génocidaires.

Quelques auteurs ont récemment rappelé à l'attention l'influence des expériences historiques collectives et de la culture partagée sur l'ensemble de la population. Dans le cas des génocidaires nazis, ils ont montré l'influence qu'ont exercée la défaite militaire, la crise économique et la propagande antisémite éliminationniste en Allemagne. Durant les périodes d'agitation et de troubles, les individus ont souvent à faire face à une série d'événements qui modifient le cours de leur existence. Il semble que la culture allemande portait depuis longtemps en elle l'empreinte de l'autoritarisme et du militarisme. Après le brusque effondrement de la machine de guerre allemande en 1918, une subculture pétrie de ressentiment et de revanchisme avait vu le jour et s'était développée dans les milieux conservateurs et chez les vétérans. L'hyperinflation des années 1920 et la crise économique mondiale de 1929 contribuèrent à renforcer l'insécurité, la rancœur et le désespoir. C'est précisément dans ce contexte que les nazis prirent le pouvoir et qu'Hitler se mit à clamer son antisémitisme fanatique.

Tradition autoritariste et militariste, guerre perdue, violences politiques, crise économique, antisémitisme viscéral élevé au rang d'idéologie d'Etat : autant de facteurs qui, à l'époque, marquèrent profondément les Allemands et les disposèrent peu à peu à accepter l'extermination massive d'êtres humains qu'ils avaient appris à considérer comme des "sous-hommes" et même des "non-hommes"².

Mettant à profit l'endoctrinement idéologique auquel il avait soumis la population, le régime sur place a suscité des vocations de criminels de masse. La création *ex nihilo* d'un groupe cible semble donc une tâche impossible, elle est la résultante d'une situation donnée.

En résumé, la "doxa Arendt-Milgram-Browning" résume parfaitement ce qu'Abram de Swaan appelle le "point de vue situationniste"³ : si la situation l'exige, tout individu est un meurtrier ; c'est la situation qui transforme des individus en meurtriers de masse. Cette

¹ Daniel Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Paris, Seuil, 1997. Goldhagen, né en juin 1959, est un écrivain américain, ancien professeur d'histoire des idées politiques à l'université Harvard. Il est spécialiste de la Shoah. Selon lui, la question centrale, dans le cas d'un génocide, tient moins à "l'ordre qui a été donné" qu'à l'exécution de cet ordre. L'étude de ces "bourreaux volontaires" sous-tend une grande partie de ses recherches.

² Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, *op. cit.*, p. 50.

³ "Le point de vue situationniste" n'a rien à voir avec l'"Internationale Situationniste" (IS) de Guy Debord qui était une organisation révolutionnaire désireuse d'en finir avec le malheur historique, la société de classes et la dictature de la marchandise. Se situant dans la filiation de différents courants apparus au début du XX^{ème} siècle, l'IS lutte avant tout pour une société égalitaire débarrassée des rapports marchands, c'est-à-dire pour le communisme.

conclusion a eu une influence considérable. L'opinion dominante voit dans les génocidaires des êtres ordinaires que leur situation amène, indépendamment de leur personnalité, à commettre des meurtres à grande échelle. Leur histoire individuelle, dans cette perspective, n'a pas de réel intérêt, puisque c'est leur environnement immédiat qui amène ces individus ordinaires à commettre d'horribles méfaits. Pour la grande majorité des spécialistes de l'extermination de masse, le consensus qui prévaut dans ce domaine de recherche repose sur l'idée que ce sont des hommes ordinaires qui commettent des monstruosité. Dès lors chacun de nous serait, dans des circonstances semblables, capables des mêmes atrocités¹. Cette hypothèse, nous l'avons dit, Abram de Swaan la conteste. Effectivement, d'un certain point de vue, elle pose problème.

2.1.2 Le problème que pose le "point de vue situationniste"

Que chaque homme ait en lui, un potentiel de violence susceptible d'être activé dans des circonstances données, voilà ce qui fait le problème du "point de vue situationniste". La notion de "normalité" perd toute signification, car elle ne permet plus, dans un contexte génocidaire, de différencier les hommes les uns des autres, qu'il s'agisse des meurtriers enragés, de leurs complices irrésolus, des sauveteurs courageux ou de la masse de ceux qui se tenaient à l'écart des événements. Dans le cas du génocide du Rwanda par exemple, la plupart des meurtriers avaient l'apparence des Hutus ordinaires, sauf que ces derniers se tenaient dans leur immense majorité à l'écart des violences. Le problème réapparaît de nos jours, avec la difficulté à cerner le comportement d'individus que rien ne distinguait pendant des années de leurs compatriotes et qui, un jour, décident de commettre un acte terroriste². En définitive, les tueurs ont le même statut que nous. Ceci est moins rassurant que s'ils avaient un statut différent ; cela nous affranchirait de l'idée que nous sommes tous des meurtriers potentiels.

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer, op. cit.*, pp. 307-308.

² Cf. Jenny Raflik, *Terrorisme et mondialisation : approches historiques*, Paris, Gallimard, 2016, p. 206.

2.2 Le mal totalitaire et le "point de vue situationniste"

Le "point de vue situationniste" pose un problème de fond. Ce qui lui fait défaut, c'est l'évaluation de l'importance que peuvent revêtir l'histoire personnelle et les dispositions individuelles susceptibles d'entraîner un comportement génocidaire. Ce sont ces dispositions qui, selon Abram de Swaan, expliquent la diversité de comportement des individus confrontés à une seule et même situation. Les différences de comportement individuel dans une seule et même situation ne dépendent pas uniquement de la situation du moment, mais aussi des expériences antérieures, de l'histoire personnelle et de ce qu'on nomme les "dispositions personnelles" ou la "personnalité spécifique".

2.2.1 La diversité des modalités individuelles d'accommodation

Les meurtriers partagent indubitablement une orientation "socio-culturelle" commune. Ils participent de la même culture et font face aux mêmes problèmes concrets. Ils réagissent probablement aux mêmes besoins et ont également tendance à privilégier les solutions potentiellement destructrices pour les satisfaire. Cela ne doit pas toutefois faire perdre de vue la diversité des modalités individuelles d'accommodation au sein d'une même situation génocidaire. La question critique ici consiste à se demander pourquoi dans les mêmes situations, les meurtriers s'accommodent diversement à la tâche qui leur est assignée. Parmi ceux qui se trouvent embarqués dans une situation génocidaire, certains s'empressent d'obéir aux ordres, pendant que d'autres ne les accueillent qu'avec indifférence, voire à contrecœur. Les recrues du bataillon 101 par exemple "géraient" de façon très différente la situation qui était la leur. Ils n'étaient pas des robots agissant tous de la même façon dans des circonstances identiques. Si la plupart s'adaptaient au bout de quelques jours ou quelques semaines et faisaient tout ce qui leur était demandé, sans ressentir apparemment la moindre émotion, il ne faut pas oublier que certains s'efforçaient de trouver un "accommodement" pour éviter le pire, c'est-à-dire qu'ils agissaient selon les ordres reçus, mais tout en essayant autant que possible de se soustraire aux exécutions volontaires pour accomplir d'autres tâches moins meurtrières. Parfois certains d'entre eux demandaient à changer d'affectation. Sans pour autant être des résistants, ils tentaient simplement de se débrouiller tant bien que mal en évitant du mieux qu'ils pouvaient,

d'accomplir des actions meurtrières¹. En d'autres termes, il existait de multiples formes de contribution au plan imposé d'extermination : certains se firent "bourreaux volontaires", pendant que d'autres se bornaient à effectuer les tâches qui leur étaient explicitement signifiées sans déployer beaucoup de zèle ; d'autres encore mettaient à profit les marges de manœuvre qu'ils avaient entrevues pour s'exonérer de toute participation aux rafles et aux exécutions. Bref, dans une même situation, différentes stratégies d'adaptation restent possibles : certains meurtriers se montrent réticents à la besogne, d'autres tuent avec indifférence, d'autres encore font preuve de zèle.

Tout ceci montre bien que, dans une situation génocidaire, certains individus peuvent, en vertu de certaines caractéristiques personnelles, se trouver plus adaptés que d'autres aux fonctions de garde ou de bourreau. « Ces différences de comportement entre individus placés dans une situation identique ne peuvent s'expliquer que par des différences de dispositions personnelles »². La recherche de ces différences, déplore Abram de Swaan, a été négligée des décennies à cause de la conception selon laquelle « les meurtriers de masse étaient tous des hommes ordinaires ». Au lieu d'étudier de plus près le cas de ces criminels, regrette le sociologue, la thèse qui s'est imposée enjoignait à chacun de faire sa propre introspection, sous prétexte que « vous et moi aurions pu, dans les mêmes circonstances, commettre les mêmes actes ». Qu'il y ait une diversité des modalités individuelles d'accommodation, la sélection des meurtriers en est une indication.

2.2.1.1 La sélection

Si le contexte dans lequel les tueurs furent recrutés diffère d'un épisode génocidaire à l'autre, la sélection prend bien souvent en compte les prédispositions des recrues. Dans le cas du génocide rwandais, la mise en place d'un système de surveillance très élaboré et d'un service de corvée permettait aux notables ruraux de repérer ceux qu'ils pourraient facilement convaincre à rejoindre un commando de tueurs. « Cette sélection déguisée explique en grande partie, comment certains Rwandais sont devenus des meurtriers de masse alors qu'il n'en a été rien pour d'autres ». ³ Dans l'Allemagne nazie et l'Union soviétique de Staline dotées de systèmes bureaucratiques complexes et de services secrets, les génocidaires étaient en grande partie recrutés parmi les spécialistes de la violence. Ils s'engageaient dans ce

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., pp. 272-273.

² Cf. *Ibid.*, pp. 261-262.

³ Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 137.

genre de carrière après une sélection effectuée par les services compétents. Il s'agissait d'individus qui présentaient des traits de personnalité bien définis. Les régimes génocidaires s'empressent d'exploiter tout ce qui, dans les mentalités communes, peut avoir un effet destructeur. Ils sélectionnent des individus qui, ayant vécu dans une société ou sous un régime qui encourageait les violences contre les étrangers par exemple, seraient dès lors plus disposés que d'autres à devenir des meurtriers de masse, car ils sont supposés s'être appropriés les codes culturels de leur environnement social. Mais, une fois sélectionnés, certains meurtriers se montraient plus zélés à la tâche que d'autres. Ils s'auto-sélectionnent pour ainsi dire, après la sélection des services compétents.

2.2.1.2 L'autosélection

Quoique se trouvant tous plus ou moins dans les mêmes conditions, le degré d'obéissance de chacun semble être une affaire de disposition personnelle. Une fois sélectionnés, certains meurtriers s'auto-sélectionnent. L'expérience de Milgram a révélé l'existence d'une minorité potentielle de tortionnaires volontaires, empressés d'obéir, auxquels il ne fallait que quelques semaines pour passer à l'acte. Le 101^{ème} bataillon de réserve de la police allemande n'échappe pas non plus au processus d'auto-sélection. Quoique constituant un cas exceptionnel de recrutement aléatoire, sans sélection explicite, et lors duquel les recrues disposaient au moins d'un moment pour se rétracter, on pouvait y trouver, en plus des unités de volontaires sélectionnés, les pogromes dans lesquels de jeunes hommes s'empressent de prendre part aux massacres aux côtés de professionnels spécialisés dans l'exercice de la violence. C'est dire qu'il y a un mécanisme presque invisible de tri qui sélectionne progressivement ceux qui sont un peu plus enclins que d'autres à la violence, jusqu'à ce qu'ils finissent par se trouver dans un environnement génocidaire¹. En un mot, dans une même situation génocidaire, pendant que les uns résistent, s'exposant ainsi à des risques considérables pour eux-mêmes, les autres sont plus susceptibles d'adopter un comportement meurtrier ; pendant que certains, malgré une forte pression situationnelle, désobéissent, d'autres s'empressent d'obéir sans condition. Autrement dit, pendant que quelques-uns tenaient bons, d'autres au contraire n'avaient pas besoin d'être poussés pour se porter aux avant-postes de l'offensive contre les Juifs. Ils se firent "bourreaux volontaires" et se lancèrent spontanément dans la "chasse aux Juifs", car ils étaient avides de rafles et de

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer, op. cit.*, p. 323.

tueries, prompts à se livrer à des actes de cruauté. Là où intervient un élément d'auto-sélection, une prédisposition personnelle doit nécessairement jouer un rôle dans la décision de participer aux massacres ou de se tenir à l'écart. Il existe manifestement un processus d'auto-sélection pour les atrocités. Comme l'écrit Ervin Staub :

« nombre de criminels directement impliqués ne sont pas en général purement et simplement forcés ou contraints à l'obéissance. Au contraire, ils se présentent spontanément aux dirigeants ou aux décideurs, ou intègrent un mouvement qui les forme et les guide dans leur devenir de meurtriers de masse. [...] Nombre de ceux qui deviennent des acteurs directs dans les tueries ont rejoint spontanément le mouvement, et y assument un rôle qui finit par les amener à commettre des massacres de masse¹.

Tout ceci montre qu'on ne saurait balayer d'un revers de main les dispositions individuelles du génocidaire.

2.2.2 Les dispositions individuelles

Dans les sciences humaines, la compréhension des individus s'opère à partir de leurs dispositions personnelles, telles qu'elles sont déterminées par leur petite enfance et les étapes de leur évolution dans la société. Curieusement, cet axiome est le plus souvent ignoré dès qu'il est question des auteurs de violences de masse. « Les meurtriers de masse sont trop souvent présentés comme s'ils n'avaient pas de passé, pas d'existence antérieure à leur activité de tueurs »². Certes, les génocidaires, tout comme leurs contemporains et concitoyens, ont dû vivre, dans l'histoire de leur société, une période particulière qui a contribué à la formation d'une mentalité collective, de codes culturels communs et de convictions largement partagées ; sous ces rapports, on ne peut le nier, ils sont semblables à la plupart de leurs compatriotes. Mais ils se distinguent toutefois de ces mêmes contemporains, comme ils se distinguent des citoyens d'autres nations dont l'histoire avait suivi une autre trajectoire. On ne peut attribuer une telle différence à rien d'autre qu'aux expériences sociales constituées dès leur plus jeune âge et qui ont ainsi contribué à déterminer chez eux des dispositions individuelles, les rendant plus ou moins aptes au "travail génocidaire". En d'autres termes, si les meurtriers de masse partageaient le passé collectif de leur nation, ils avaient aussi leur propre histoire, faite d'expériences

¹ Cité par Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 263.

² Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 250.

personnelles, d'opinions et de penchants individuels. Chacun d'entre eux était une personne singulière. Ils ont un passé bien à eux, qui a formé leur mémoire, leurs convictions, leurs émotions et leurs idéaux. Aucun d'eux n'était au départ une *tabula rasa*. C'est ce que confirme le sociologue américain Michael Mann. Il conteste lui aussi que les exécuteurs soient des hommes ordinaires, car la plupart d'entre eux avaient déjà une expérience de la violence. L'éducation et la socialisation par la violence, comme le suggère Breton, structurent « la personnalité autour de la vengeance, à la fois comme vision du monde et comme moyen d'action privilégié »¹.

D'un point de vue philosophique, une telle conception suppose d'inférer des dispositions internes à partir des actes ou en termes kantien d'inférer une maxime mauvaise à partir d'actions visibles. Le "point de vue dispositionniste" suppose la possibilité d'une investigation qui mène à la découverte d'une disposition préexistante. De ce point de vue, l'analyse kantienne de la relation entre la légalité et la moralité est on ne peut plus éclairante. Si au début de la théorie du mal radical, Kant avait affirmé qu'on ne doit pas conclure de l'action mauvaise à la maxime correspondante, s'il avait récusé toute preuve empirique, il conclura pourtant par la suite, à partir d'exemples empiriques, que l'homme est fondamentalement mauvais. Il reconnaît ainsi que l'action mauvaise ne peut recouvrir une intention bonne, alors que l'acte conforme à la morale reste moralement ambigu. Il admet que l'acte mauvais ne peut provenir que d'une maxime mauvaise, tandis que d'une action bonne, on ne peut automatiquement déduire une maxime bonne. « Je laisse de côté toutes les actions qui doivent déjà être reconnues comme contraires au devoir ; [...] car pour ces actions jamais précisément la question ne se pose de savoir s'il est possible qu'elles aient eu lieu par devoir puisqu'elles vont même contre le devoir »². Si l'acte vertueux ne prouve pas l'intention vertueuse, l'acte coupable lui, témoigne aussitôt d'une intention coupable, contraire à la loi. En ce sens, il n'y a pas de symétrie entre l'acte vertueux et l'acte mauvais dans leur rapport à l'intention et à la qualité morale de l'agent. Si l'acte extérieurement bon peut bien n'être qu'une contrefaçon, on ne contrefait pas le mal, on ne peut que l'accomplir. Le mal ne peut être contrefait, seul le bien peut l'être. Bref, l'acte matériellement mauvais l'est aussi toujours formellement, tandis qu'il peut y avoir des actions bonnes, légales, mais non morales, c'est-à-dire conformes au devoir et non accomplies par devoir. Les jugements d'imputation en ce sens, du moins pour ce qui est de l'acte extérieurement mauvais, ne sont plus aléatoires, mais certains. Seuls les jugements d'imputation de l'action bonne demeurent

¹ Cf. Philippe Breton, *Les refusants*, op. cit., pp. 223-225.

² Kant, *Fondements*, trad. Delbos, p. 94 ; Ed. Ac., t. IV, p. 397.

ambigus. Nous le voyons, cette analyse kantienne est éclairante quant à la place des dispositions dans le comportement du génocidaire et surtout la possibilité d'inférer du comportement génocidaire des dispositions sous-jacentes. Même s'il ne faut pas être aussi catégorique que Kant, on ne saurait balayer d'un revers de main la problématique des dispositions antérieures que l'endoctrinement idéologique contribue à structurer chez le génocidaire.

2.2.3 Le rôle de l'endoctrinement idéologique

On peut distinguer deux sortes d'endoctrinement : psychologique et idéologique. Du point de vue psychologique, on entraîne les bourreaux à accomplir leur besogne, en leur inculquant une morale rude et brutale qui détruit le sentiment de compassion et les problèmes de conscience¹. Les camps étaient des lieux d'entraînement et de formation où les tueurs devaient apprendre à s'entraîner à la bestialité et où ils sont éveillés aux instincts de haine, de domination et d'oppression². L'alcool leur est, dans de nombreux cas, largement prodigué, de sorte qu'ils agissent en étant ivres. Du point de vue idéologique, pour faire supporter les agissements à la limite du supportable, on inculque le principe d'étrangeté qui consiste à considérer le supplicié non comme un être humain, mais comme un ennemi étranger à toute humanité. On fait comprendre aux recrues nazies qu'il y va de l'intérêt de la race germanique d'éliminer ceux qui lui sont nuisibles. « Détruire l'ennemi, non seulement ce n'est pas pécher, mais c'est œuvrer pour le bien commun, c'est agir pour le grand bénéfice de la race et de la nation germanique »³. Aussi faut-il apprendre à les maltraiter, les humilier, les torturer et pour finir les asphyxier en toute impunité et sans le moindre sentiment de remords. Bref, on construit l'image du groupe ennemi au moyen de motifs historiques ainsi que la justification de l'emploi de la violence au nom d'arguments idéologiques. Après avoir dans un premier temps délimité le groupe cible, intervient le travail de "désidentification" qui va au-delà d'une simple question de "non appartenance". La désidentification vise à inculquer la haine du groupe cible en réactualisant les préjugés. Il s'agit d'un processus associant campagnes de propagande et allégations calomnieuses : on

¹ Cf. Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps*, op. cit., p. 331.

² On peut ici, pour oser une comparaison avec le jihadisme contemporain, évoquer l'importance de la production audiovisuelle et de son contrôle dans le processus de l'endoctrinement. Il semble que les vidéos de Forsane Alizza aient servi de "répétitions générales" pour le passage à la violence ; Cf. Gilles Kepel, Antoine Jardin, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris, Gallimard, 2015, pp. 150-151.

³ Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps*, op. cit., p. 330.

attribue au groupe cible la responsabilité de manipulations et de conspirations infâmes¹. Au fur et à mesure que la "compartmentation" progresse, les opinions et les sentiments à l'égard du "groupe cible" s'intensifient². Parallèlement, l'indifférence aux traitements subis par ce groupe grandit : « ils l'ont mérité ». Une forte désidentification d'avec les autres permet une identification plus étroite avec son propre camp. Les individus font bloc et la loyauté entre eux s'affermi. Dans *Le système totalitaire*, Arendt parle d'un "sixième sens" requis pour percevoir la réalité "plus vraie" dissimulée derrière toutes les choses. Il est précisément fourni par un endoctrinement idéologique spécial auquel on se livre dans les établissements d'éducation créés exclusivement à cet effet. Par l'endoctrinement, les dirigeants totalitaires transforment leurs idéologies en armes grâce auxquelles chacun de leurs sujets pouvait de lui-même se contraindre à "se mettre au pas". Le déploiement des implications idéologiques allaient jusqu'à l'extrême :

une "classe moribonde" était une classe de gens condamnés à mort ; les races qui sont "inaptes à vivre" devaient être exterminées. Quiconque concédait qu'il existe des choses telles que des « classes moribondes » et n'en déduisait pas qu'il fallait en tuer les membres, quiconque accordait que le droit de vivre n'était pas sans rapport avec la race et n'en déduisait pas qu'il fallait tuer les "races inaptes" était purement et simplement, soit un idiot, soit un lâche³.

L'endoctrinement vise en définitive à détruire chez les recrues toute conviction autre que celle de l'idéologie totalitaire. On leur inculque pour ainsi dire une "éthique de conviction" au sens de Max Weber : l'idée que son credo contient sa propre justification et que peu importent les conséquences de l'action, pourvu que l'intention soit bonne. Si au début, beaucoup de génocidaires hésitent, ils durent surmonter leur peur et leur horreur des effusions de sang et des tueries grâce à l'endoctrinement, de sorte qu'avec le temps, la besogne leur fut plus facile à accomplir. Après un certain temps d'endoctrinement, infliger le mal à des victimes peut devenir un comportement normal. Abram de Swaan a vu juste quand il dit que de la torture, il n'est pas nécessaire de tirer des conséquences sur la nature

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 149.

² Il semble que les violences exterminatrices surviennent plus fréquemment dans des sociétés extrêmement compartimentées où le groupe cible se trouve, à tous égards, et à quelque niveau que ce soit, séparé du groupe dominant. Dans de telles sociétés, sur le plan psychologique, les membres du groupe dominant vont s'identifier plus étroitement les uns aux autres et se désidentifier plus nettement des éléments extérieurs que, sous ces aspects, ils perçoivent comme différents. Il semble que toutes les sociétés sont compartimentées jusqu'à un certain point. Les régimes génocidaires intensifient cette compartimentation en intensifiant la séparation des esprits, des hommes et des institutions. En Allemagne nazie par exemple, la race a constitué le dénominateur commun d'identification et de désidentification.

³ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 300.

de l'homme et qu'il vaille mieux de démontrer les mécanismes qui produisent les tortionnaires, comme on analyse « l'enfance d'un chef ». Il apparaît alors que sa "routine" n'est pas tant une affaire individuelle que le résultat d'une fabrique de la haine.¹

2.2.4 Le problème que pose le "point de vue dispositionniste"

Le "point de vue dispositionniste", disions-nous, suppose la possibilité d'une investigation qui mène à la découverte d'une disposition préexistante. Or il s'agit là d'un type d'investigation difficile à faire, car même dans les rares occasions où le comportement de tel ou tel individu impliqué dans un génocide a été consigné dans un rapport, il n'est pas évident d'en inférer ce qu'étaient au juste les dispositions du sujet concerné et, à plus forte raison, de faire remonter ces traits de caractère à un vécu antérieur de la petite enfance ou de l'adolescence. Il semble difficile de conclure sur la base de l'observation du comportement d'un adulte, qu'il existe une disposition préexistante à ce comportement, une impulsion génocidaire innée. Cette difficulté est bien exprimée dans la première approche kantienne de la relation entre la légalité et la moralité. Parce que les jugements d'imputation demeurent aléatoires², Kant, au début de la théorie du mal radical, avait affirmé qu'on ne doit pas conclure de l'action mauvaise à la maxime correspondante.

On peut remarquer d'après l'expérience des actes qui sont contraires à la loi et qui le sont consciemment ; mais on ne peut observer les maximes, même pas toujours lorsqu'il s'agit de soi-même ; par suite, on ne peut établir avec sûreté d'après l'expérience que l'auteur de ces actes est un homme méchant³.

¹ Cf. Marc Crépon et Frédéric Worms, *La philosophie face à la violence*, op. cit., p. 50.

² Les jugements d'imputation sont aléatoires du fait qu'un acte peut être accompli par devoir ou conformément au devoir. Un acte peut être accompli par devoir : il n'a que la représentation du devoir comme motif ; c'est là la moralité authentique. Mais le même acte peut être accompli par intérêt sans changer dans son contenu concret : il est matériellement identique, mais formellement différent de l'acte inscrit dans la logique de la moralité : c'est la légalité. Agir par devoir signifie agir sans intérêt et même contre tout intérêt. Par contre, agir conformément au devoir, tout en sachant qu'il sert un intérêt destructeur des relations éthiques, est un mobile banal. Pour Kant, l'intention et l'acte appartiennent à deux ordres distincts. Un acte bon peut exprimer une intention peu droite, de même une intention bonne peut produire indirectement un acte mauvais. Ainsi le caractère moral ou immoral de l'acte humain est rendu incertain. La valeur de tout choix est suspecte. L'homme ignorera toujours si son choix, même s'il n'y décèle rien de suspect, a été vraiment moral. C'est là, dit Kant, la ruse du mensonge. « Je ne peux savoir ce que je suis véritablement : je ne sais pas, ayant bien agi, si j'ai le droit de me croire bon ». « L'objectivité de la loi est impuissante à me faire savoir si moi-même, quand j'agis, je suis bon ou mauvais. Cela je ne le sais jamais ». On ne peut savoir si un choix est moral, c'est-à-dire si l'acte a été accompli par devoir ou conformément au devoir.

³ Kant, *La Religion*, p. 38, Ed. Ac., t. VI p. 20.

Pour Kant, on peut constater par l'expérience des actions contraires à la loi, mais puisqu'on ne peut observer les maximes, le jugement d'après lequel l'auteur d'un acte mauvais serait un être mauvais, ne peut se fonder avec certitude. Car pour dire d'un homme qu'il est méchant, il faudrait être en mesure de saisir l'intention profonde qui se trouve à la racine des actions mauvaises qu'il accomplit¹. Il faudrait remonter des faits à leur principe, des exemples d'actes ou de mobiles mauvais à l'intention intelligible qui, seule, permettrait d'en rendre compte ; ce qui est impossible, du fait de la profondeur inaccessible de la maxime. Ainsi, si tout homme est responsable des actes qu'il pose, on ne peut jamais, en revanche, savoir s'il est coupable ou non lorsqu'il accomplit un acte mauvais. On ne peut jamais être assuré que son action mauvaise dérive réellement d'une maxime mauvaise. La raison la plus profonde du choix étant inscrutable, on ne peut jamais savoir si l'acte a été accompli par pur devoir ou bien à cause des penchants empiriques dissimulés tels l'orgueil, la peur de la punition, etc. Kant évoque aussi le caractère aléatoire des jugements d'imputation dans sa théorie de la conversion. Celle-ci est à la fois une réforme et une révolution : révolution au plan intelligible de l'intention, réforme progressive au niveau sensible des actes. Les actes bons ne peuvent témoigner de notre véritable conversion. La conversion n'apparaît au niveau des actes concrets que comme simple réforme. De ce fait, l'espérance que suscite la conversion ne pourra jamais se transformer en savoir et demeurera toujours problématique. L'être humain ne peut jamais savoir avec certitude s'il a réellement rétabli dans sa maxime l'ordre moral des mobiles ; à ses yeux, sa conversion est toujours douteuse. Cette analyse kantienne renseigne sur la difficulté de présupposer une disposition interne chez le meurtrier de masse, surtout quand le comportement que nous observons chez lui peut tout aussi bien être expliqué par la situation du moment. Bref, il semble difficile de dire de quelqu'un qu'il est méchant, car d'une part, on court toujours le risque de conclure trop vite de ses actes à son caractère, d'autre part cela suppose que l'on puisse élucider la synthèse précaire entre les dispositions innées et les dispositions acquises. La difficulté est réelle et on peut se demander si c'est elle qui explique que ce type d'investigation n'a pratiquement pas été expérimentée, ni par rapport à la Shoah, ni pour des génocides ultérieurs².

Le "point de vue dispositionniste" pose aussi problème en ce qui concerne l'imputation. La difficulté pourrait se comprendre à la lumière de l'exemple platonicien du

¹ Cf. Kant, *Sur le mal radical dans la nature humaine*, Paris, Editions Rue d'Ulm/Presses de l'Ecole normale supérieure, 2011, §3, p. 9.

² Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer, op. cit.*, p. 52.

mythe d'Er dont nous avons parlé dans la première partie. Pour expliquer qu'il y ait, malgré la supériorité du bien, des méchants, Platon imagine que certaines âmes ont fait un choix mauvais dont elles n'arrivent pas à se délivrer. Dans ce mythe qui clôt la *République*, il raconte que les âmes, avant de s'incarner, ont choisi un mode de vie bon ou mauvais. De ce choix fondamental s'ensuivra toute la série des actions que l'âme réalisera sur terre. Cette image peut, *mutatis mutandis*, être appliquée aux dispositions¹ qui sont, pour ainsi dire, des habitudes librement contractées dont il devient difficile, voire impossible de se défaire. Les dispositions présentent un régime de signification apparemment contradictoire. D'une part, elles relèvent de la liberté : les habitudes ont été librement contractées ; et, d'autre part, du destin : on devient esclave de l'habitude contractée et il semble difficile, voire impossible, de s'en défaire. Une fois que l'on a choisi, par exemple l'égoïsme, ou la cruauté, une fois que l'on s'est soustrait à la force d'attraction du bien, la méchanceté devient un caractère, une habitude de la volonté : « c'est parce qu'il a voulu le mal une fois que le méchant le voudra toujours ». Il faut ici rapprocher le concept d'habitude de celui de "caractère". Le concept de caractère renvoie à l'idée grecque d'*éthos*, c'est-à-dire un mode d'être de l'individu, qui se reflète dans sa manière d'agir et qui est l'expression d'une habitude. La notion clé est ici celle d'*habitus*. « Le caractère compris en ce sens est une sorte de pli donné à la volonté, comme on dit de quelqu'un qu'il a "pris le pli" lorsqu'il maîtrise une activité qui lui était nouvelle. Certes, c'est un pli acquis dans l'expérience, mais sur lequel le sujet n'exerce plus véritablement de liberté. Je ne peux pas, *a priori*, rompre avec mon caractère puisqu'il fait partie de mon patrimoine social et de la manière dont je l'ai intériorisé »². En un mot, le caractère fait la synthèse entre l'inné et l'acquis, entre la liberté et la nécessité : un caractère moral, c'est une disposition choisie. L'*habitus* est une disposition prise par l'âme et dont la tendance à la répétition annihile progressivement la liberté. Ainsi, plus un individu agit méchamment, plus il devient méchant. Autrement dit, chaque fois qu'un méchant produit un acte mauvais, il renforce son caractère, sa disposition au vice. L'habitude du mal-agir peut, par exemple, prendre la figure de l'avarice. Cette dernière est un vice en un double sens : non seulement elle est une maladie de la possession, mais aussi elle motive le refus de faire la charité. À mesure qu'elle est pratiquée et entretenue, l'avarice

¹ Nos analyses portent sur les dispositions acquises. Elles diffèrent des dispositions innées qui relèvent du patrimoine génétique. Le concept de "péché originel" est ici très éclairant. Ce concept implique à la fois la disposition d'un caractère que je n'ai pas choisi et un acte que je commets. Le dogme du péché originel implique que l'homme est coupable de naissance, par hérédité, en tant qu'il est le descendant d'Adam. C'est une sorte de culpabilité quand bien même je n'ai (encore) rien fait. Le concept du péché originel implique un caractère inné, alors que les dispositions relèvent du domaine de l'acquis.

² Adèle Van Reeth, Michaël Fœssel, *La méchanceté. Questions de caractères*, op. cit., p. 16.

devient en quelque sorte une seconde nature, au point qu'on finit par oublier que l'avare l'est devenu au terme d'un certain nombre de choix par rapport à ce qu'est une vie juste et charitable. « Le caractère résulte aussi d'une décision relative à ce qui est une bonne vie. La "vie heureuse" de l'avare est fondée sur le choix en faveur de l'accumulation, la thésaurisation, voire l'expropriation des autres au profit de sa propre richesse. Le paradoxe est que ce choix initial devient une identité »¹.

Les différents aspects relatifs au "point de vue situationniste" et au "point de vue dispositionniste", invitent à tenir compte à la fois de la situation et des dispositions préalables chez le meurtrier de masse. C'est le point de vue d'Abram de Swaan qui refuse d'opposer les deux positions. Il plaide contre des conceptions purement situationnistes. S'il n'y a rien d'étonnant dans le fait que la situation génocidaire fournisse en elle-même une première explication aux actes des tueurs, force est de reconnaître que bien d'autres éléments entrent en ligne de compte pour expliquer le comportement génocidaire : « les expériences personnelles, les dispositions individuelles, les positions sociales qui, dans un contexte génocidaire spécifique, constituent précisément les facteurs décisifs de différenciation »². L'opposition entre situation et disposition n'est pas aussi nette que le laisse penser la littérature consacrée aux auteurs de génocide. "Situation" et "dispositions" ne sont pas diamétralement opposées. « Les dispositions prennent forme en fonction des situations, au fil du temps, et donc au travers de processus sociaux qui résultent eux-mêmes d'innombrables interactions entre des hommes agissant en partie selon leurs dispositions »³. Si le contexte social du moment a un effet décisif, l'importance des prédispositions n'est pas à minimiser⁴.

Les analyses sociologiques d'Abram de Swaan : le "point de vue situationniste" et "le point de vue dispositionniste" apparaissent comme des approches explicatives de la barbarie totalitaire, du moins d'un certain point de vue. Elles nous ont pour ainsi dire renseigné sur le "pourquoi" des actes génocidaires. Mais si la situation et les dispositions expliquent le "pourquoi" des crimes de masse, il reste à expliquer comment le génocidaire passe à l'action, autrement dit, ce qui lui facilite l'accomplissement du meurtre. Comment le génocidaire arrive-t-il à surmonter les résistances psychiques qu'engendre nécessairement la

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, *op. cit.*, p. 139.

³ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁴ De ce point de vue, l'explication basée sur l'obéissance à l'autorité semble totalement décontextualisée, car elle ne prend pas en compte l'analyse globale des processus historiques qui font naître un contexte génocidaire dans lequel les individus obéissent aux ordres d'extermination massive qui leur sont donnés.

barbarie ? Le manque d'empathie, suggère Abram de Swaan, « pourrait peut-être nous fournir des indices permettant d'entrevoir les différences entre la plupart des criminels de masse et l'immense majorité de l'humanité »¹. Le manque d'empathie traduit l'incapacité à ressentir les émotions et les sentiments d'autrui, l'incapacité à se placer du point de vue d'autrui, afin de pouvoir juger de sa conduite et de ses effets sur les autres, comme on peut le constater chez Eichmann. Or, l'incapacité à se placer du point de vue d'autrui traduit la mise à l'écart de la réalité qui est une caractéristique fondamentale de l'illusion². En quoi alors la notion cette-fois-ci philosophique de l'illusion peut-elle contribuer à rendre compte de la barbarie totalitaire ? Peut-elle donner lieu à une nouvelle approche de la responsabilité des criminels de masse ?

2.3 Mal totalitaire et illusion

2.3.1 Le totalitarisme : une illusion

Plusieurs des théoriciens qui critiquent la modernité voient dans la conscience moderne, la dénégarion d'une dette à l'égard de la pensée religieuse. La prétention de fonder la société et la condition humaine sur des fondements neufs ne serait qu'une illusion contredite par le transfert de contenus religieux. Pour eux, les modernes n'ont pas consenti à reconnaître leur dette envers la religion. Pour Voegelin en particulier, la modernité se caractérise comme une fausse conscience. « C'est toute la modernité qui croit qu'elle sait et ne sait pas qu'elle croit ». Comme commente Jean-Claude Monod, les philosophies modernes de l'histoire ne sont rien d'autre que la reprise, à leur insu, de l'eschatologie en une autre langue. Le syntagme "à leur insu" signifie qu'il y a une part de mauvaise foi collective dans cette fausse rupture. En effet, des représentations collectives peuvent donner lieu à une croyance qui peut persister sur une longue durée, quand bien même elle est dénoncée. Ce qui donne sa force à l'illusion collective, c'est le pouvoir d'une croyance qui emporte l'adhésion. Il en est ainsi du totalitarisme qui a massacré des hommes, des femmes, des enfants, tout simplement parce qu'ils étaient Arméniens, Tutsis, Juifs. Le régime soviétique aspirait à créer le régime le plus humain que l'histoire eût jamais connu, le premier régime où les classes auraient disparu. Mais paradoxalement, ce mouvement

¹ Abram de Swaan, *Diviser pour tuer, op. cit.*, p. 323.

² Avec le concept d'"illusion", nous quittons le registre sociologique pour revenir à l'approche philosophique.

n'hésitait devant aucun moyen parce que, d'après la doctrine, seule la violence pouvait créer une telle société. Telle était aussi l'ambition du nazisme hitlérien dont le but est d'instaurer un régime parfait sur Terre. « La légitimité totalitaire se vante d'avoir trouvé un moyen d'instaurer le règne de justice sur la terre, à quoi la légalité du droit positif de son propre aveu, ne pourrait jamais parvenir »¹. La méconnaissance de la réalité joue ici un rôle incontournable.

2.3.1.1 La méconnaissance de la réalité

Selon Voegelin, le totalitarisme construit, en réponse au déficit de sens immanent du monde, un monde imaginaire, c'est-à-dire privé de tout rapport à l'expérience existentielle de la transcendance. On peut, en ce sens, parler d'illusion à propos du totalitarisme. Selon Voegelin, au nombre des dangers que présente le néo-gnosticisme, figure une description erronée de la réalité fondée sur l'interprétation eschatologique de l'histoire. Dans le monde rêvé des gnostiques, la méconnaissance de la réalité est primordiale : une perte de contact avec la réalité et, corrélativement, la création d'images de la réalité. Ce décrochement de la réalité se traduit au niveau social, par la « violence révolutionnaire, la propagande tapageuse, les exécutions capitales », manifestations provenant du fait que la structure de la réalité immanente est interprétée de façon trompeuse. L'interprétation eschatologique de l'histoire débouche sur une description fautive de la réalité ; les conséquences sont irréversibles, car « les erreurs concernant la structure de la réalité ont des conséquences pratiques lorsqu'on fait de cette conception trompeuse le fondement de l'action politique »². Certes, chez les néo-gnostiques, l'attitude à l'égard de la réalité demeure active, mais l'action dans la réalité ne correspond pas à la réalité, car la vision est troublée par le rêve gnostique. C'est ainsi que fonctionne l'illusion : elle n'est jamais une invention totale, mais s'appuie sur un élément réel interprété, transformé, hypostasié. En d'autres termes, les bourreaux ont confondu le monde imaginaire avec le monde réel. Obsédés de remplacer le monde de la réalité par le monde imaginaire transfiguré, ils ont adopté le lexique de la réalité, « tout en changeant sa signification, comme si le rêve était devenu réalité ». Par conséquent, des actions qui, dans le monde réel, seraient considérées comme moralement insensées, compte-tenu de leurs effets concrets, apparaissent tout à fait morales dans le

¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 205.

² Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 230.

monde imaginaire, car les effets visés sont autres. Le fossé entre l'intention et la réalité n'est pas imputé à la doctrine gnostique qui ignore la structure de la réalité, mais à la méchanceté d'un groupe d'hommes qui ne se comportent pas comme ils le devraient¹.

Si la mise à l'écart de la réalité dont parle Voegelin se rapporte à l'expérience existentielle de la transcendance, nous envisageons quant à nous, la mise à l'écart de la réalité du point de vue de l'humanité des victimes, autrement dit, leur déshumanisation². La mise à l'écart de la réalité des victimes, disions-nous, traduit l'incapacité à se placer du point de vue d'autrui. Arendt attribue cette incapacité au manque de pensée et de jugement, c'est-à-dire à l'incapacité à entrer dans la "pensée élargie"³. Alors que Kant parle de mal radical au sens où il se tient à la racine de l'humain, Arendt parle de "banalité du mal", qui désigne plutôt un manque de pensée, de profondeur et de motivations. Pour Arendt, le mal totalitaire est commis par des individus qui n'ont pas de pensée, c'est-à-dire qui ne possèdent pas de racines. La pensée tente d'atteindre la profondeur, de toucher aux racines. Or dans le cas du mal totalitaire, elle ne trouve rien, sinon l'absence de pensée. C'est en ce sens qu'Eichmann peut être qualifié de "banal", parce qu'il n'y avait en lui « aucun fond, aucun sol, aucun enracinement, mais un abîme de niaiseries et d'automatismes ». La méchanceté s'empare de nous, lorsque nous arrêtons de juger et que nous cessons de nous placer du point de vue de l'autre, c'est-à-dire lorsque nous cessons d'imaginer la portée sensible de nos actes. Pour Arendt, une absence radicale de jugement engendre une forme de bêtise qui traduit l'incapacité à la fois de voir le réel et d'être dans un rapport d'humanité et de sympathie avec ceux qui nous entourent. Dans le système concentrationnaire, les atrocités les plus inimaginables ont été perpétrées parce que les criminels ont été incapables de se placer du point de vue de leurs victimes. Ceci est particulièrement vrai d'Eichmann qui, lors de son procès, s'est montré incapable de communiquer et de se mettre à la place de l'autre. Pour Arendt, le manque de pensée ne consiste pas en une erreur de raisonnement, mais bien en une impuissance de l'imagination, l'imagination étant à ses yeux une vertu de la pensée. Le méchant est celui qui, par défaut d'imagination, perd tout contact avec le monde sensible. Il

¹ Cf. *Ibid.*, p. 234.

² Dans une perspective spirituelle et théologique, la mise à l'écart de la réalité de l'humain pourrait être considérée comme la conséquence de la mise à l'écart de l'expérience existentielle de la transcendance, car la mise à l'écart de la réalité de Dieu implique nécessairement la mise à l'écart de celle de l'homme et inversement. « Tout ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, dit Jésus, c'est à moi que vous l'avez fait (Mathieu 25). D'ailleurs, pour Voegelin, l'expérience de la transcendance est indissociable d'une expérience de la communauté ; « tout symbole de la transcendance, pour autant qu'il traduit une expérience authentique de l'existence humaine, est un sacrement » ; Thierry Gontier, *Symboles du politique*, Paris, Editions Michalon, 2008, p. 69.

³ Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris, Gallimard, 2002, p. 41.

se contente alors d'exécuter les ordres, comme ne cesse de le faire Eichmann en permanence, sans voir le lien qui s'établit entre la paperasserie bureaucratique et les êtres de chair et de sang qui sont victimes de ses ordres. Il se comportait comme s'il était seul au monde, comme si seule son existence comptait. Il était incapable de mesurer l'impact de ses actions sur les autres. Eichmann est seul au monde dans la mesure où il est enfermé dans un système à la fois idéologique et bureaucratique qui lui interdit de percevoir le réel qui l'entoure.

Dans *Les Considérations morales*, Arendt fait référence à Socrate, mais un Socrate bien différent de celui que l'on a évoqué jusque-là. Elle relève que ce qui manque fondamentalement à un criminel comme Eichmann, c'est la capacité socratique du "deux en un". Le "deux en un" désigne le redoublement de soi par lequel un sujet se regarde agir et prend la distance avec lui-même. C'est une sorte de dialogue avec soi qui donne à l'individu la capacité de juger ses propres actes. Lorsque disparaît ce type de dialogue, lorsque le sujet adhère sans y penser à ce qu'il fait, il peut commettre des crimes abominables. À aucun moment, ni dans ses témoignages ni dans sa défense à Jérusalem, Eichmann n'a manifesté la moindre distance par rapport à ses propres actes. À aucun moment, ne s'est produit en lui, l'écart socratique qui consiste à examiner sa vie : il était toujours ce fonctionnaire nazi, qui s'est contenté d'obéir aux ordres et qui n'avait d'autre capacité que celle de confondre le bien avec la volonté d'Hitler, la volonté du *Führer* comme il le dit en s'appuyant sur l'impératif catégorique kantien, mais en le déformant profondément : « agis toujours de telle sorte que tu obéisses à la volonté du Führer ».

Ce qui, dans le monde non totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est la désolation ou l'isolement. Dans *Le système totalitaire*, Arendt affirme : « l'isolement peut être le début de la terreur, il est certainement son terrain le plus fertile ; il est toujours son résultat ». Le totalitarisme engendre la désolation dans la mesure où il arrache les individus à la conscience de partager les mêmes expériences. L'homme isolé est exclu du monde des choses. Elle appelle "homme désolé" celui qui se met soi-même à l'écart. Il diffère de l'"homme solitaire" qui tout en étant seul est "ensemble avec lui-même", "se parle à lui-même". La désolation est pire que la solitude car elle empêche d'entretenir un rapport critique avec soi. Dans la solitude, l'homme est "à lui-même", en compagnie de lui-même et donc "deux-en-un", alors que dans la désolation, il est un, mais déserté par tous les autres. L'homme désolé se trouve entouré d'autres hommes avec lesquels il ne peut établir de contact. Le criminel de masse correspond à ce qu'Arendt a appelé la « désolation

totalitaire » : celui qui n'a plus de monde, mais qui confond le monde avec la rationalité instrumentale des ordres reçus¹. En effet si toute pensée, à proprement parler, s'élabore dans la solitude, dans un dialogue entre moi et moi-même, ce dialogue a besoin des autres pour redevenir un ; c'est ce qui manque à l'homme isolé totalitaire, qui nourrit l'idée d'une non-appartenance à la même humanité, au même monde que les victimes. Il s'agit d'une sorte de "désidentification" par laquelle les bourreaux parviennent à se débarrasser du moindre reste de sentiment d'identification en niant toute similitude entre eux et les victimes² et qui contribue grandement à la distanciation psychologique qui facilite la tuerie. On ne tue pas parce que les autres sont des gens inférieurs, mais en revanche pour pouvoir les massacrer, on se persuade qu'ils le sont.

Camarades SS ! dit Himmler, vous savez tous pourquoi le Führer a fait appel à nous. Nous ne sommes pas là pour traiter humainement les porcs qui se trouvent là-dedans. Nous ne les considérons pas comme des hommes de notre espèce, [...] alors qu'on n'attende pas de sentimentalisme de notre part. Si l'un d'entre vous ne supporte pas la vue du sang, il n'a pas sa place parmi nous : qu'il s'en aille³.

La "désidentification", par laquelle les bourreaux parviennent à se débarrasser du moindre reste de sentiment d'identification en niant toute similitude entre eux et les victimes, éclaire d'une lumière nouvelle le manque de sentiments de compassion et de remords ainsi que le manque de tout scrupule chez le bourreau. C'est par leur apparent manque de compassion pour leurs victimes que les meurtriers de masse se distinguent le plus nettement des autres "hommes ordinaires". La perception barbare du crime n'apparaît pas forcément comme telle à la conscience du criminel ; elle peut se muer en une atténuation au sein d'un conflit intérieur, par la conscience d'une certaine légitimité de l'acte⁴. Aux yeux des bourreaux, les victimes n'étaient pas des humains comme eux. Comme le souligne Christopher Browning, à un certain moment, les tueurs en viennent à ne plus être inhibés par le sentiment d'appartenir à la même humanité que leurs victimes. « De tels individus sont inaccessibles à quelque expérience que ce soit ; ils n'éprouvent plus la souffrance qu'ils ont en face d'eux ; ils sont sourds aux paroles et aveugles aux faits »⁵. Eichmann, fait remarquer Arendt, manquait *d'amor mundi*, cet amour qui fait que nous partageons le même monde

¹ En cela, la pensée d'Arendt diffère de celle de Blumenberg. Ce dernier a défini les Temps modernes comme un accroissement de monde, alors qu'Arendt parle de perte de monde.

² Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 278.

³ Cité par Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps*, op. cit., pp. 305-306.

⁴ Cf. Philippe Breton, *Les refusants*, op. cit., p. 107.

⁵ Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, op. cit., p. 189.

avec les autres. Bref, ce qui ressort chez le bourreau et qui le distingue des autres, c'est la fragilité de la compassion, de l'empathie et des sentiments moraux. Il y a chez le bourreau une tendance à se rendre sourd à la voix de la conscience, c'est-à-dire à l'écho de la raison pratique. Le plus difficile, c'est moins le nombre des victimes que la mesquinerie de cet assassinat collectif où les bourreaux sont privés de tout sentiment de compassion.

La neutralisation de la conscience détruit chez le criminel tout sentiment de compassion. Les effets négatifs sont relativisés par le fait que la réalité est transformée, car dans l'illusion, il n'y a pas de perception à proprement parler, la chose n'est pas niée, mais déformée. La victime déshumanisée n'est plus perçue comme être humain, mais comme un animal, un objet, une simple chose. Or la compassion requiert la conscience que la victime est un être humain, sensible comme tout autre à la souffrance. La plupart des génocidaires s'interdisent d'éprouver cette similarité, ce sentiment d'empathie à l'égard de la victime en tant qu'être humain, et par là même, refusaient de se mettre à la place de l'autre en proie à la souffrance. Or, on ne peut compatir aux souffrances des autres que si l'on est capable de s'imaginer ce qu'ils ressentent et de ressentir de l'empathie à leur égard. Si ce manque de compassion caractérise l'instant de l'acte, le remords est un sentiment qui apparaît après l'acte. Ce sentiment est aussi absent chez les bourreaux.

Beaucoup de bourreaux n'éprouvaient aucun remords, car ils avaient perdu la mémoire des actes atroces qu'ils ont perpétrés. Ils se montrent capables d'agir sans remords. Après les tueries, beaucoup sont capables de s'adapter à une société où prévalait un autre état de choses. Il fallait pour cela déployer certaines aptitudes telles que savoir mentir, nier, oublier, s'aveugler soi-même, déformer la réalité, esquiver, bref faire en sorte que la question ne soit jamais évoquée : faire comme si rien ne s'était passé¹.

2.3.1.2 Le dédoublement

Le dédoublement s'oppose au "deux en un" socratique en ce sens qu'il constitue une sorte de "un en deux". Lifton² parle du *doubling* qui permet au génocidaire de vivre avec deux moi : l'un ne sachant pas ce que faisait l'autre. « Le moi originel pouvait désavouer l'autre moi et le laisser de la sorte commettre les pires atrocités sans se compromettre »³.

¹ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 25.

² Robert Jay Lifton, né le 16 mai 1926, est un psychiatre américain. Il s'est notamment illustré dans l'étude des méfaits de la guerre sur la psyché humaine.

³ Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 302.

Beaucoup de criminels de masse réussissaient à poursuivre leur tâche d'extermination en se "dédoublant", en fonctionnant avec un moi "originel" qui restait plus ou moins insensible aux actes de leur moi meurtrier. Une fois le génocide passé, il leur suffisait de revenir à leur moi originel et tenter d'oublier leur passé destructeur. Au cas où ce passé destructeur persisterait, « il leur suffisait de se rassurer que ce n'était pas leur "vrai moi" qui avait agi, mais un double transitoire dont ils ne pouvaient pas être tenus pour responsables dans leur situation présente »¹. En d'autres termes, si après l'épisode génocidaire, les criminels sont pris par un sentiment de remords, il leur suffisait de penser qu'ils étaient alors quelqu'un d'autre, vivant dans un autre univers. Ainsi, c'est en se "dédoublant" comme le dit Robert J. Lifton, que les génocidaires géraient leurs contradictions psychiques. Tant qu'ils réussirent à se "dédoubler", ils purent résister psychiquement.

Lifton fit ces constats lors des interviews approfondies qu'il fit des médecins nazis d'Auschwitz. Il en tira la conclusion que ses interlocuteurs n'avaient pu agir comme ils avaient agi que parce qu'ils étaient parvenus à se dédoubler, à ne pas percevoir leurs actes comme émanant d'eux-mêmes, mais les attribuant à un "autre moi". Une fois dans cette situation, ils ont souvent le sentiment que leur personnage de tueur n'est pas vraiment "eux". Un "moi d'Auschwitz" existait à côté de leur moi originel, qui n'était pas concerné par ce qu'ils faisaient au camp². Les meurtriers parvenaient à compartimenter leur moi criminel, l'isolant de leur identité civile. La conscience en effet peut être à la fois absolument translucide et absolument non identique à elle-même. Voilà ce qu'explique l'illusion. L'illusion explique la structure paradoxale du double, c'est-à-dire être à la fois soi-même et l'autre, autrement dit la scission d'un événement unique en deux événements, scission rendue possible par la propension chez l'être humain de la mise à l'écart du réel. Le double se place du côté du réel pendant que le sujet se place du côté de l'ombre.

Cette scission advient grâce au mensonge intérieur dénoncé par Kant. Par le mensonge, le sujet se trompe lui-même. Cette distance est rendue possible grâce au double caractère *d'homo noumenon* et *d'homo phaenomenon*³ qui caractérise l'homme. S'il est vrai que le mensonge politique est de tous temps, que les progrès et la technique de ce que jadis on appelait "démagogie" et de nos jours "propagande", ont été systématisés et codifiés il y a des milliers d'années, dans l'art du mensonge, les régimes totalitaires semblent avoir innové.

¹ *Ibid.*, pp. 304-305.

² Voir Robert J. Lifton, *Les médecins nazis. Le meurtre médical et la psychologie du génocide*, Paris, Robert Laffont, 1989, pp. 458-470 (chapitre intitulé : « Dédoublement : le marché faustien »).

³ Cf. Anne-Marie Guillaume, *Mal, mensonge et mauvais foi ; une lecture de Kant*, Presses universitaires de Namur, 1995, p. 498.

Tout le progrès technique est mis au service du mensonge : la parole, l'écrit, le journal, la radio, etc. Un tel mensonge est, et c'est là la spécificité du mensonge totalitaire, suicidaire en ce sens qu'il détruit la dignité humaine par la déshumanisation. Kant avait déjà souligné que le mensonge est l'acte par lequel l'homme attente à la dignité de l'humanité en sa propre personne¹. L'impureté nie la dignité de l'homme, le réduisant à l'état animal. Par le mensonge, l'homme se trompe sur son être véritable en se comprenant seulement comme une créature animale. Tout ceci participe de l'illusion du mal totalitaire.

2.3.1.3 L'illusion du totalitarisme

2.3.1.3.1 L'illusion de la transformation de l'homme et de la société

Dans *Science, politique et gnose*, Voegelin parle d'une "résurgence du gnosticisme" chez des auteurs comme Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger. Cela ne signifie pas, précisait-il, que ces penseurs reprenaient explicitement la doctrine de cette hérésie chrétienne, notamment la haine du monde et le désir de s'en échapper par la connaissance, mais que leur interprétation du monde et leur désir de le transformer en proviendrait. La division gnostique des races avec son corollaire d'"activistes divins" chargés de transformer l'homme et la société constitue l'argument fort de l'interprétation voegelinienne des terreurs du XXème siècle en termes de gnosticisme. Le totalitarisme se donne pour objectif de transformer la nature humaine afin de créer un homme nouveau. En réalité, ce n'est pas la politique ou l'économie qui fonde l'institution concentrationnaire, mais la volonté de créer des hommes régénérés. Si la notion de rentabilité s'impose jusqu'à transformer les camps en véritables usines, c'est en raison du caractère permanent que finit par prendre l'institution concentrationnaire. Mais cela ne doit pas faire perdre de vue la visée fondamentale du totalitarisme, celle de remodeler l'homme soit par des mesures d'éducation positive (la propagande), soit par des mesures négatives (l'élimination des "impurs"). Toutes les expériences concentrationnaires totalitaires sont marquées par cette double perspective : pédagogique et terroriste. « Dans le premier cas, la révolution gnostique s'assigne pour but de changer la nature de l'homme et d'édifier une société transfigurée »². Dans le second cas, il s'agit de détruire le cosmos mauvais pour le remplacer par un monde imaginaire. La logique des camps totalitaires, notent Joël Kotek et Pierre Rigoulot, est différente du vieil

¹ Cf. Kant, *Doctrine de la vertu*, p. 103 ; VI, 429, 1.16-17.

² Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 213.

adage « qui n'est pas avec moi est contre moi ». Elle est davantage de l'ordre de la formule : « Qui n'est pas conforme au sens de l'histoire doit être sinon éliminé, en tout cas rééduqué ». Quiconque ne répond pas aux critères sociaux ou raciaux devient un ennemi coupable du plus grand crime, parce qu'il risque de contaminer les autres. « Nous ne voulons pas, dit Himmler, dans le processus d'élimination d'un bacille, être contaminés, tomber malades et mourir ». C'est que le totalitarisme pose en préalable qu'il ne saurait être question de réhabiliter ou de rééduquer des individus par nature impurs. Ainsi, au nom de l'instauration d'un règne parfait ici-bas et maintenant, les crimes les plus atroces apparaissent justifiés. Avant d'être exécuté en 1945, l'un des proches collaborateurs d'Eichmann, l'officier SS Wisliceny, exposa à ses juges ce qu'il croyait être au fondement de la politique nazie d'extermination. C'était d'après lui une erreur de considérer Hitler comme un "politicien cynique" : il était un "mystique" qui envisageait l'histoire comme une lutte à mort entre la race aryenne et le « Principe du Mal incarné par les Juifs »¹.

Comme le dit Hans Jonas, il y a, dans la liberté pneumatique autre chose que l'indifférence et la simple licence : le pneumatique, en violant délibérément les normes démiurgiques, transgresse le dessein des Archontes et contribue paradoxalement à l'œuvre du salut. Voilà ce qui fait l'illusion de l'instauration d'un règne parfait sur Terre. Il y a une illusion de la morale gnostique : vouloir instaurer une société humaine parfaite par l'élimination de l'humain. Et c'est cela l'illusion du totalitarisme. Cette illusion a permis aux crimes les plus effrayants, des purges staliniennes jusqu'à la Shoah, de se perpétrer, paradoxalement au nom d'un idéal de l'Homme Nouveau.

2.3.1.3.2 L'illusion de la souveraineté de l'Histoire et de la Nature

L'Histoire et la Nature sont souveraines. C'est là une conception-clé des régimes totalitaires, prêts à tout sacrifier pourvu que la loi de l'Histoire ou la Nature triomphe. La visée du totalitarisme demeure la réalisation de la loi du mouvement dont le but principal est de soumettre le genre humain aux forces de la Nature ou de l'Histoire, sans connaître l'obstacle d'aucune forme d'action humaine spontanée. Il s'agit de repérer dans le genre humain les ennemis contre lesquels déchaîner la terreur, de sorte « qu'aucun acte libre, qu'il soit d'opposition ou de sympathie, ne peut être toléré, qui viendrait faire obstacle à

¹ Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, op. cit., p. 16.

l'élimination de l'"ennemi objectif" de l'Histoire ou de la Nature »¹. Le totalitarisme sacrifie les individus à l'accomplissement de ce qu'il prétend être la loi de l'Histoire ou celle de la Nature. C'est à cette fin qu'est ordonnée la terreur ; celle-ci permet au totalitarisme de libérer les forces de la Nature ou de l'Histoire. C'est peut-être sous cet angle qu'il faut considérer la question du devoir d'obéissance à l'autorité. L'Histoire et la Nature sont des instances suprêmes auxquelles l'obéissance est due. Hitler ou les donneurs d'ordre ne seraient que les représentants par lesquels les ordres de l'Histoire ou de la Nature parviennent aux criminels de masse. Le totalitarisme « prétend obéir rigoureusement et sans équivoque à la loi de la Nature ou de l'Histoire dont toutes les lois positives ont toujours été censées découler »². Mais si le totalitarisme n'opère jamais sans avoir la loi pour guide – c'est en cela qu'il se distingue des autres formes d'oppression politique telles que le despotisme, la tyrannie, la dictature –, c'est bien en la pervertissant. Le totalitarisme se charge d'exécuter sur-le-champ les sentences de mort que la Nature est censée avoir prononcé contre les races ou les individus "inaptes à vivre", ou l'Histoire contre les "classes moribondes", sans attendre que la Nature ou l'Histoire décide elle-même qui doit être éliminé et quand il doit l'être.

Comme l'écrit ironiquement Voegelin, si quelqu'un d'une opinion adverse tente de convaincre les activistes gnostiques, ils préfèrent s'enfermer dans leurs erreurs et, en guise de réponse, se contentent de répéter les paroles de Jean : « Nous, nous sommes de Dieu. Qui connaît Dieu nous écoute. Quant à vous, vous êtes du monde ». Si on leur fait toucher du doigt leur incapacité à juger de tels problèmes, ils répondront : « Dieu préfère les hommes simples ». Si on leur démontre avec conviction qu'ils sont dans l'erreur la plus absurde, ils répondent : « L'apôtre du Christ lui-même fut tenu pour fou ». Si on les incite de la manière la plus douce à la discipline, ils dénoncent « la cruauté d'hommes assoiffés de sang » et ils s'enferment dans le rôle de « l'innocence persécutée au nom de la vérité »³. Bref, les activistes gnostiques se montrent imperméables à tout raisonnement et toujours prompts à répliquer. En somme, les religions politiques mettent l'homme au service de ce que Voegelin appelle un *Realissimum* (un fétiche plus que réel). L'homme n'est plus qu'un outil, un rouage de la grande totalité : le *Realissimum* est tout et l'individu n'est rien. Pour les théoriciens de la souveraineté de l'Histoire et de la Nature, ce sont elles qui décident, non seulement qui devait être éliminé, mais aussi qui devait subir l'entraînement pour devenir

¹ Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., pp. 288-289.

² *Ibid.*, p. 283.

³ Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 196.

bourreau¹. Comme le souligne Arendt, devant le tribunal de la terreur, « toutes les parties en cause sont subjectivement innocentes : les victimes, parce qu'elles n'ont rien fait contre le système, et les meurtriers parce qu'ils n'ont vraiment pas commis de meurtre, mais ont exécuté une sentence de mort prononcée par un tribunal supérieur »². Ces paroles d'Arendt traduisent merveilleusement l'illusion de la souveraineté de la Nature ou de l'Histoire : des victimes qui n'ont rien fait contre le système et des meurtriers qui n'ont vraiment pas commis de meurtre ; nous avons affaire à l'illusion d'un monde rempli exclusivement d'innocents : les bourreaux et les victimes. Il s'agit là d'un nihilisme qui constitue selon Hans Jonas, une spécificité du principe anti-cosmique de la gnose³.

2.3.1.3.3 L'illusion du nihilisme

Ce qui compte, c'est l'exécution des lois de l'Histoire ou de la Nature, la réalisation d'un mouvement conformément à la loi qui lui est inhérente⁴. Ceci implique que le bien-être des hommes importe peu. Si ce qui compte, c'est la réalisation de la loi du mouvement en vue de la fabrication d'un nouveau genre humain, alors l'individu ne peut qu'être éliminé au profit de l'espèce. Dans le système totalitaire, le caractère superflu des victimes était une idée sous-jacente aux meurtres. La mort n'est plus le principe décisif de l'anéantissement, elle n'est plus apposée sur des visages humains. « Des usines de la mort furent construites, et des personnes y moururent, non en qualité d'individu, mais [...] comme du bétail, comme des choses qui n'auraient ni corps ni âme, ni même un visage sur lequel la mort put apposer un sceau »⁵. La terreur élimine l'individu au profit de "l'espèce", sacrifie les parties au profit du "tout". Mais le nihilisme totalitaire ne consiste pas seulement à affirmer le caractère superflu des seules victimes, tous les hommes sont susceptibles de devenir superflus, du moins s'ils ne rentrent pas dans la dynamique de l'Histoire ou de la Nature, y compris les bourreaux. C'est « en tant qu'ils sont potentiellement réduits à n'être que des échantillons que tous les hommes, sans exception, peuvent devenir superflus, sans dommage pour l'espèce »⁶. Les habitants d'un pays totalitaire sont nécessairement ou exécuteurs ou victimes de la loi inhérente à l'Histoire ou à la Nature. En effet, le cours des choses peut

¹ Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 294.

² Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 289.

³ Cf. Hans Jonas, *La religion gnostique*, op. cit., p. 70.

⁴ Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 289.

⁵ Fred Poché, *Penser avec Arendt et Levinas, Du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chronique sociale, 2003, p. 9.

⁶ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 201.

décider que ceux qui aujourd'hui éliminent des individus soient demain ceux qui doivent être sacrifiés. Chacun doit être apte à jouer tour à tour l'un ou l'autre des rôles : bourreau ou victime.

Le totalitarisme repose sur le principe du "tout est possible", au-delà du "tout est permis" qui maintient encore la distance entre être et devoir. Dans le monde du "tout est possible", les humains sont réduits à l'état d'échantillons interchangeables¹. Le "tout est possible" consiste également dans le fait qu'en plus de faire mourir les hommes que l'on considère comme indignes de vivre, on efface toute trace de leur existence. Non seulement on anéantit leur corps dans les fours crématoires, on efface le souvenir qu'ils pourraient laisser dans la mémoire des hommes. Le meurtre n'était pas suffisant, il fallait que les victimes soient déshumanisées avant d'être achevées. En d'autres termes, l'individu est, par l'anonymat, dépossédé de sa propre mort et du sens de son existence passée. Bref, le système totalitaire triomphe dans la soumission des victimes annihilées même avant la mort, de sorte qu'on peut dire qu'en voulant une autre vie, le totalitarisme veut une vie qui renie la vie.

Voilà qui manifeste le caractère illusoire du totalitarisme. Vouloir une vie qui renie la vie, vouloir une humanité qui renie l'humanité, voilà l'illusion du nihilisme, car comme le dit Philippe Breton, « l'humanité de l'autre n'apparaît probablement jamais autant qu'au moment où on le tue »². Les tueurs de masse ne pouvaient s'empêcher de reconnaître chacune de leurs victimes comme un être humain. Par ailleurs, le bourreau s'illusionne lui-même sur son propre statut, car en déshumanisant sa victime, c'est au fond lui-même qu'il déshumanise. En tentant de déshumaniser sa victime, le meurtrier se rend inhumain. L'inhumain est en effet défini par Spinoza comme la carence de la capacité imaginative à reconnaître l'appartenance à un genre commun. Quand un homme perd cette capacité imaginative, il devient lui-même inhumain. Ainsi, aussi déshumanisées qu'elles aient pu être, les victimes restaient indéniablement des êtres humains. Le bourreau pouvait à tout moment être touché au vif par l'humanité de sa victime. La possibilité d'un conflit intérieur n'était jamais exclue, de sorte qu'on ne saurait dénier toute conscience morale aux meurtriers³. Le fait de tuer plonge, à un moment ou à un autre, l'exécuteur dans un dilemme intérieur où s'affrontent d'un côté une souffrance psychique et de l'autre, le commandement de commettre le meurtre. L'exécuteur éprouve des réticences intérieures sur lesquelles

¹ Cf. Myriam Revault d'Allonnes, *Fragile humanité*, op. cit., p. 191.

² Philippe Breton, *Les refusants*, op. cit., p. 106.

³ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 274.

l'emporte une soi-disant nécessité de tuer. Les bourreaux n'étaient donc pas complètement dépourvus de sens moral envers leurs victimes, ni totalement incapables d'empathie ou de compassion. Au contraire, ils s'en prémunissaient. Mais ils ne pouvaient y parvenir qu'en étant eux-mêmes moins humains, en se fermant à toute émotion¹. En définitive, il y a comme une double illusion, illusion du bourreau sur la personne de la victime et illusion sur sa propre personne, en ce sens que le bourreau croit déshumaniser sa victime alors qu'en réalité, il ne fait que se déshumaniser lui-même. Il y a une illusion du mal totalitaire, matérialisée, comme nous venons de l'analyser, par l'illusion de la transformation de l'homme et de la société, l'illusion de la souveraineté de l'Histoire ou de la Nature. Le moment est peut-être venu d'expliquer pourquoi, au sujet du mal totalitaire, nous parlons d'illusion et non pas d'ignorance.

2.3.1.4 Le mal totalitaire : non une ignorance, mais une illusion

La haine meurtrière et la volonté de destruction que Hitler manifesta envers les Juifs demeurent inaccessibles à tout raisonnement. Les raisons avancées ne rendent pas compte de la genèse d'une telle barbarie. L'ignorance à laquelle Socrate avait attribué le mal n'est plus à même d'expliquer un tel mal. Socrate s'était posé la question de savoir si l'homme peut être méchant volontairement. Il s'agit là d'une question qui s'est posée en philosophie depuis les dialogues socratiques de Platon, une question à la fois morale et métaphysique qui ne consiste pas seulement à se demander si l'homme peut choisir librement d'être mauvais, mais aussi si l'on peut confondre le mal avec la nature. On connaît la réponse de Socrate : on ne peut être méchant volontairement, on ne saurait choisir le mal pour le mal, car cela supposerait que le mal possède une réalité. « Le mal doit être pensée comme un ratage, un détour, un oubli par rapport à ce qui est fondamental, à ce qui a véritablement de l'existence et qui ne peut être que moralement et métaphysiquement positif, à savoir le bien ».² Mais il semble que la thèse socratique selon laquelle le mal est commis par ignorance soit bien fragile, car elle ne rendrait pas compte d'un phénomène typiquement lié à la méchanceté à savoir la récurrence. Nous le savons, on ne saurait imputer un acte commis par ignorance. Là où on ne sait pas, il ne saurait y avoir de faute. Mais que faire de celui qui s'obstine dans le mal, après qu'on lui aurait expliqué et démontré son ignorance, son erreur de jugement ? Que penser de celui qui s'obstine dans le mal après que son ignorance aurait été dissipée ? Il

¹ *Ibid.*, pp. 300-301.

² Adèle Van Reeth, Michaël Foessel, *La méchanceté. Questions de caractère, op. cit.*, p. 27.

y a sans doute une figure fondamentale de l'inconscience et de l'insensibilité que Socrate semble n'avoir pas imaginé, « parce qu'elle est intrinsèquement liée aux formes modernes voire contemporaines de la politique et de l'Etat ». ¹ L'ignorance semble donc insuffisante pour expliquer le mal totalitaire ; l'erreur non plus ne saurait donner une approche compréhensible de ce mal. Si "la banalité du mal" peut renvoyer à la figure socratique du mal comme erreur, l'expression semble plus profonde. Elle désigne la figure beaucoup plus inquiétante de la méchanceté comme manque de pensée, c'est-à-dire comme l'incapacité à se placer du point de vue d'autrui. À ce titre, l'illusion, qui justement se définit comme l'incapacité à se placer du point de vue de l'autre, semble pouvoir mieux rendre compte du génocide totalitaire. Le rapprochement entre différentes formes de l'illusion et les caractéristiques fondamentales du totalitarisme en est une illustration. Ainsi, l'illusion ethnocentrique qui affirme la supériorité de certaines sociétés sur d'autres pourrait être rapprochée de l'idée gnostique de la division des races. Quant à l'illusion humaniste qui fait de l'homme le centre de l'univers, elle peut être rapprochée de la redivinisation, un trait caractéristique de la gnose moderne selon Voegelin. Pour ce dernier d'ailleurs, la redivinisation implique déjà en soi une illusion : le savoir que les hommes ne sont pas des dieux est beaucoup trop profondément ancré pour que la redivinisation puisse apparaître comme l'apparition de nouveaux dieux ². En résumé, on ne saurait attribuer le mal totalitaire ni à l'ignorance ni à l'erreur, car elles ne sauraient expliquer la récurrence, la persistance et l'obstination dans le mal qui caractérise le mal totalitaire. En revanche, l'illusion permet de mieux comprendre ce phénomène, surtout en son concept moderne, celui de l'idéologie. En effet, l'idéologie est un mode de l'illusion. Ce concept permet de mieux définir l'illusion totalitaire au sens où « c'est l'idéologie qui donne son unité à l'organisation totalitaire, puisqu'elle en présente à la fois la fin ultime (la société sans classes, la race supérieure dominant le monde), le sens concret (la lutte contre les ennemis) et la structure pyramidale » ³. Cela, Hannah Arendt l'a bien perçu. Pour elle, l'idéologie est un trait caractéristique du totalitarisme. Si toutes les idéologies contiennent des éléments totalitaires, ces derniers ne sont pleinement développés que par les mouvements totalitaires. Il existe trois éléments spécifiquement totalitaires, propres à toute pensée idéologique :

¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

² Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 15.

³ Claude Polin, *Le totalitarisme*, Paris, PUF, 1982, p. 68.

l'émancipation de la réalité, une prémisse tenue pour axiome dont on déduit tout le reste et la prétention à tout expliquer¹.

2.3.2 L'idéologie totalitaire

2.3.2.1 L'idéologie élimine la réalité

Une idéologie est littéralement ce qu'indique le concept : la "logique d'une idée"². Son objet est l'histoire, à quoi l'"idée" est appliquée. La mise à l'écart de la réalité caractérise l'idéologie au sens où elle donne la prépondérance à l'idée. L'idéologie résulte de la construction fictive d'une "seconde réalité" ou d'un "autre monde". Par l'idéologie, Arendt vise la substitution d'un délire à la réalité. Dans son analyse, le concept désigne une forme de pensée qui est capable de la plus grande cohérence, tout en manquant de la seule chose qui permet à la pensée d'être telle, à savoir un critère quelconque de vérité. Dans leur prétention à tout expliquer, les idéologies ont tendance à occulter la réalité, à ne pas rendre compte de ce qui est. « Le totalitarisme apparaît comme une fuite dans une sorte d'hyperréalité idéologique en comparaison de laquelle la réalité est épiphénoménale »³. Ce qui autorise l'"idée" à tenir ce nouveau rôle, c'est sa "logique" propre, un mouvement qui est la conséquence de l'"idée" elle-même et qui ne nécessite aucun facteur extérieur. Pour la pensée idéologique, les sens nous trompent sur le monde véritable ; aussi importe-t-il de s'émanciper de la réalité que nous percevons au moyen de nos cinq sens pour affirmer l'existence d'une réalité plus vraie qui ne peut être aperçue que par la possession d'un sixième sens⁴. Renaud Fabbri a vu juste quand il note que « les idéologues modernes comme les gnostiques anciens vivent dans un autre monde, une "réalité seconde" qu'ils ont eux-mêmes créée, tissée par leurs rêves, leurs fantasmes et leurs frustrations, perdant ainsi le contact avec l'univers qui les entoure »⁵.

Confrontée à la difficulté d'une élimination pure et simple de la réalité, l'idéologie procède à une transformation de celle-ci. « L'idéologie conduit concrètement à l'épuration

¹ Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 299.

² *Ibid.*, p. 295.

³ Daniel Dagenais, « Le délire totalitaire », in Daniel Dagenais (dir), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Les Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁵ Renaud Fabbri, *Eric Voegelin et l'Orient : millénarisme et religions politiques de l'Antiquité à Daech*, Paris, l'Harmattan, 2015, p. 20.

du réel qu'elle dit en le pliant à un discours qui en tient avantageusement lieu »¹. Elle ne peut atteindre son but, celui de masquer les contradictions réelles de l'organisation sociale, qu'en transformant la réalité elle-même. Elle renvoie toujours à un support objectif, mais qu'elle transforme, entraînant de ce fait, une confusion entre le réellement possible et l'idéalement souhaitable, autrement dit entre le réel et l'imaginaire. C'est ce qu'indique la définition althussienne de l'idéologie. L'idéologie résulte selon Althusser dans « la représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence ». Un tel processus affecte nécessairement la réalité, car en vérité, les idéologies n'ont pas le pouvoir de transformer la réalité. Ainsi en est-il des mouvements totalitaires qui s'efforcent de changer la réalité conformément à leurs prétentions idéologiques. L'idéologie totalitaire accomplit cette élimination de l'expérience réelle au moyen de méthodes de démonstration : les faits sont ordonnés en une procédure absolument logique, « qui part d'une prémisse tenue pour axiome d'où l'on déduit tout le reste ». « Une fois les prémisses établies, le point de départ donné, les expériences ne peuvent plus venir contrarier le mode de penser idéologique »².

2.3.2.2 Idéologie et racisme

Dans l'idéologie, tout est compris dans une progression cohérente de la déduction logique. Les idéologies admettent toujours qu'une seule idée suffit à tout expliquer à partir d'une seule prémisse : aucune expérience ne peut enseigner quoi que ce soit³. La conséquence, du moins pour ce qui est du nazisme est le racisme idéologique nazi. Le racisme hitlérien serait fondé sur la prémisse d'une lutte naturelle et nécessaire entre les races, un combat fondé sur l'idée que les faibles doivent être dominés par les forts. L'idéologie totalitaire nazie est une idéologie raciste⁴. L'opposition entre une race

¹ Cf. André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt* Paris, PUF, 1984, p. 202.

² Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 300.

³ *Ibid.*

⁴ Si des divergences caractérisent les terreurs totalitaires et celles contemporaines islamistes, du fait par exemple que contrairement aux terroristes, les meurtriers totalitaires ne tiennent pas à ce que leurs actions soient largement connues, bien des aspects les rapprochent, au nombre desquels le racisme. À l'instar de l'idéologie totalitaire, l'idéologie islamiste contemporaine a quelque chose à voir avec le racisme. Gilles Kepel évoque notamment la marginalisation des enfants de l'immigration musulmane, qui aurait ouvert les vannes à la salafisation et au djihadisme. « Dans un contexte social où de nombreux musulmans diplômés s'estiment lésés à l'embauche par rapport à leurs camarades "gaulois" ayant parcouru un cursus semblable, mais trouvant plus aisément leur place sur le marché du travail, pareille explication fournit un exutoire à toutes les frustrations [...]. Dans les groupes déstabilisés par les expériences coloniales et migratoires, par la précarité et la pauvreté, par l'infériorité culturelle et symbolique, l'imposition d'une norme religieuse rigoureuse se pose

prétendument "supérieure" et des races d'*Untermenschen* destinées à la mort est un thème majeur de l'idéologie nazie¹. Voegelin parle du racisme comme un trait fondamental du gnosticisme moderne. Dans le principe, le racisme de l'idéologie nazie n'était certes pas plus "totalitaire" que les autres idéologies ; mais il l'est devenu parce que le principe sur lequel il reposait à l'origine, à savoir la lutte des races pour la domination du monde, a fini par l'emporter sur ceux des autres idéologies. La notion de race est un concept-clé dans l'univers mental de Hitler. Pour ce dernier, les seuls agents du devenir historique sont les peuples ou les races et non les classes ni les religions, ni même l'Etat. Aussi « toute l'histoire n'est que l'expression de l'instinct de conservation des races », de sorte que qui veut vivre se doit de combattre ; qui ne veut pas se battre dans ce monde de lutte éternelle, ne mérite pas de vivre, car la limitation de l'espace vital impose de lutter pour la vie. « La nature ne connaît pas de frontières politiques, elle place les êtres vivants les uns à côté des autres sur le globe terrestre, et contemple le libre jeu des forces ».

Hitler semble avoir été influencé par une interprétation de Darwin qui présente la rivalité entre les espèces vivantes comme un phénomène fondamental² : la lutte incessante des races n'est pas un élément de la vie, mais son essence ; le combat, c'est la vie ; il ne se justifie ni par la prospérité (le capitalisme), ni par la justice (le socialisme) qu'il est censé produire. L'idée d'Hitler n'est pas que la fin désirable justifie le moyen sanglant : « il n'y a pas de fin, juste la méchanceté ». Loin d'être une métaphore ou une analogie, le combat est une vérité totale qui montre que les faibles doivent être dominés par les forts. Hitler fait sienne « l'idée aristocratique fondamentale de la nature : la victoire des plus forts et l'anéantissement des plus faibles ou leur soumission inconditionnée ». La théorie de l'hitlérisme se fonde sur une prétendue loi "naturelle" selon laquelle seuls survivent les plus

en restauratrice d'un contrôle social fort » ; Gilles Kepel, Antoine Jardin, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, op. cit., pp. 23-60.

¹ Ce thème s'annonce déjà dans le racisme "biologique" du XIX^{ème} siècle : « Barrès pouvait alors déclarer que la "race indo-européenne" et la "race sémitique" sont en fait des espèces différentes" et en conclure qu'il était inutile de juger le capitaine Dreyfus, qu'il n'y avait qu'à l'abattre, car "il n'y a de justice qu'à l'intérieur d'une même espèce" », cité par Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, p. 200.

² Charles Darwin, fait remarquer Timothy Snyder, avait écrit que l'empire éliminerait les "races sauvages" ; Timothy Snyder, *Terre noire. L'Holocauste, et pourquoi il peut se répéter*, Paris, Gallimard, 2016, p. 16, note 3. Jacques Henry pour sa part affirme que Darwin porte une responsabilité accablante dans la naissance du racisme moderne. Pour Darwin en effet, « les individus sont tous différents, les rejetons ne ressemblent jamais exactement à leurs géniteurs ; parmi ces individus, les plus aptes à la survie survivront mieux que les autres » ; Jacques Henry, *Darwin méconnu. De l'intuition à l'aveuglement, des sciences naturelles au totalitarisme raciste*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2009, p. 20. Jacques Henry est professeur d'histoire et philosophie des sciences. Ayant étudié *L'Origine des espèces*, *La Descente de l'homme*, et *L'Expression des sentiments chez l'homme et les animaux*, il en a tiré, par analyse comparative et par extraction à partir du fouillis sous lequel ces ouvrages se présentent, le système de Darwin tel qu'il s'est progressivement constitué.

aptes. En cela, l'hitlérisme possède quelque chose de commun avec le marxisme, en l'occurrence la prétention d'expliquer toute l'histoire du monde à partir d'un seul point de vue. « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes... », lit-on dans *le Manifeste du parti communiste* ; d'une manière tout à fait analogue, chez Hitler : « Toute l'histoire du monde n'est que la manifestation de l'instinct de conservation des races »¹.

Ceci vaut tout particulièrement, aux yeux de Hitler, pour le peuple allemand qui doit unir ses forces pour marcher sur la route qui conduit de l'exiguïté de l'espace vital à une terre nouvelle. Ce devrait être une lutte dont le peuple allemand sorti vainqueur, se verrait investi du pouvoir d'une domination mondiale. En témoigne l'extrait du discours de Hitler du 13 novembre 1930 que voici : « Tout être tend à l'expansion [...], car nous pressentons tous que dans un avenir lointain des problèmes se poseront à l'homme pour la solution desquels seule sera élue une race, un peuple des seigneurs usant des moyens et des possibilités de la planète entière ». À la fin de *Mein Kampf*, il est question à propos de l'Allemagne, « d'un Etat qui doit gagner de toute nécessité la place qui lui est due sur la terre ». « La meilleure race, le peuple des seigneurs », voilà ce qui doit dominer un jour le monde, selon Hitler qui va encore plus loin. Pour lui, à côté du combat des peuples pour leur espace vital, il y a une autre constance de l'histoire, le combat pour la vie. Il ne s'agit pas d'une lutte qui opposerait par exemple les Blancs, les Noirs et les Jaunes, mais d'un combat interne à la race blanche, c'est-à-dire entre les Juifs et tous les autres, lesquels tout en étant opposés les uns aux autres, appartiennent au même camp face aux Juifs. En d'autres termes, les autres peuples, tout en étant occupés à se livrer mutuellement des guerres pour l'espace vital, doivent faire front commun contre les Juifs². Pour pouvoir se consacrer en toute quiétude à leur combat pour l'espace vital, ils ont intérêt à s'unir contre les Juifs qui doivent disparaître, pas seulement de l'Allemagne, mais de ce monde. Hitler ne se faisait pas l'éradicateur des Juifs exclusivement pour la cause allemande, mais bien au profit de l'humanité tout entière³. Il s'agit pour lui, de sauver le monde aryen et en fait l'humanité, en éliminant le Juif, d'où le concept d'"antisémitisme rédempteur" qu'emploie à juste titre Saul

¹ Sebastian Haffner, *Considérations sur Hitler*, op. cit., p. 121.

² D'autres races étaient vouées à l'extermination au nombre desquelles les Tsiganes, qui à partir de 1941 furent systématiquement éliminés dans tous les pays de l'Est occupés, comme d'ailleurs les Juifs qui s'y trouvaient. Mais peu d'études ont été consacrées à ce meurtre de masses ; Sebastian Haffner, *Considérations sur Hitler*, op. cit., p. 181.

³ Cf. Sebastian Haffner, *Considérations sur Hitler*, op. cit., pp. 112-121.

Friedländer¹. Hitler se fait le porteur d'une mission rédemptrice. L'humanité ne sera sauvée que par la disparition totale des Juifs. Dans son testament politique, il explique que l'humanité peut lui être reconnaissante d'avoir résolu en grande partie la question juive. Le document se termine par ces mots : « Et surtout, continuez la lutte contre cette peste, la juiverie internationale »².

Hitler conçoit le combat pour la terre et le combat contre les Juifs en termes draconiens, exterminateurs, mais il les perçoit différemment. Le combat contre les races inférieures pour le territoire consiste à s'emparer de parties de la surface de la terre. Le combat contre les Juifs est écologique : il concerne non pas un ennemi racial ou un territoire spécifique, mais les conditions mêmes de la vie sur terre. Les Juifs sont « une peste, une peste morale, pire que la peste noire »³.

L'enjeu d'un tel combat n'est plus l'espace vital, mais la vie elle-même. Le Juif en effet est l'ennemi de tous, car il vise l'élimination de l'élite pour lui substituer la sienne propre. Au-delà de l'élite, le Juif vise l'élimination de l'humanité dans son ensemble. Aussi son universalité constitue une menace pour la lutte pour l'espace vital des autres peuples, lutte à laquelle les Juifs ne doivent pas participer au risque d'établir leur pernicieuse domination sur le monde. Hitler considère que l'Etat juif ne s'est jamais contenu dans des frontières ; « il a toujours été universel, illimité dans l'espace, mais limité au rassemblement d'une seule race ». Pour cela, l'humanité a intérêt à s'unir pour éliminer les Juifs⁴. Aux yeux de Hitler, les Juifs étaient non seulement des gens différents et inférieurs, mais ils désignaient une contre-race. Si l'espèce est divisée en races, les Juifs n'en sont pas une. Il ne faut pas parler de race inférieure ou supérieure à propos des Juifs, ils sont une non-race, ou une anti-race qui menace la totalité de l'espèce humaine. Que les Juifs soient perçus par les nazis, non comme une race inférieure, mais comme une anti-race (*Gegenrasse*), le discours prononcé par Himmler le 4 Octobre 1943 lors d'une réunion des chefs SS suffit à nous en convaincre. Parlant des Russes, il le fait dans un cadre racial, en ce sens qu'il fait savoir qu'il y a des races supérieures et des races inférieures. Quand il en vient aux Juifs, il change de point de vue et fait référence aux microbes. Si les russes sont assimilés à une race inférieure, les Juifs eux, ne sont même pas dignes d'être assimilés à une race plus basse encore dans l'échelle de l'humanité. Si les Slaves sont encore des hommes, les Juifs eux,

¹ Cf. Saul Friedländer, *Réflexions sur le nazisme*, op. cit., p. 26.

² Cité par Saul Friedländer, *Réflexions sur le nazisme*, op. cit., p. 173.

³ Timothy Snyder, *Terre noire, L'Holocauste, et pourquoi il peut se répéter*, op. cit., p. 26.

⁴ Pour plus d'amples détails sur la conception hitlérienne du combat, voir Timothy Snyder, *Terre noire. L'Holocauste, et pourquoi il peut se répéter*, op. cit., pp. 16-30.

sont des bacilles qu'il faut éliminer à tout prix de peur que le monde entier en soit contaminé. Harald Welzer parle d'utopie positive : le surhomme, le membre de la race des seigneurs et l'utopie négative : le sous-homme, et tout en bas de l'échelle de l'humanité, se trouve le juif¹. Il y a là un passage de la lutte entre deux races humaines à un antagonisme entre deux espèces différentes. La conséquence est sans appel : l'hostilité atteint son degré le plus intense, puisqu'aucun accord n'est envisageable entre les hommes et des "monstres" étrangers à l'espèce humaine. En résumé, la théorie de l'hitlérisme reprend la pseudo-loi "naturelle" selon laquelle seuls survivent les plus aptes. Et si c'est la loi de la nature d'éliminer tout ce qui est sans défense et inapte à vivre, c'en serait fini de la Nature elle-même si l'on ne pouvait trouver de nouvelles catégories de gens sans défense et inaptes à vivre. Si pour le marxisme léninisme, c'est la loi de l'Histoire que certaines classes "dépérissent", ce serait la fin de l'histoire humaine elle-même si ne se formaient de nouvelles classes qui puissent à leur tour "dépérir" entre les mains des dirigeants totalitaires. On comprend, d'après une telle perspective, que les camps qui ont tout d'abord été pensés pour isoler les opposants politiques, reçoivent désormais des hommes dont le seul tort est d'appartenir à une race, la race juive notamment. Suivant cette perspective, « la loi du meurtre, par laquelle les mouvements totalitaires prennent et exercent le pouvoir, demeurerait une loi du mouvement, même s'ils réussissaient un jour à soumettre l'humanité tout entière à leur domination »². C'est sur une telle idéologie que s'est construite l'idée satanique du Juif³. Les terreurs totalitaires, notamment le nazisme hitlérien, se comprennent à la lumière de cette idéologie.

2.3.2.3 Idéologie et terreur

« Idéologie et terreur ». Tel est le titre qu'Arendt donna à la quatrième partie de son ouvrage *Le système totalitaire*. L'idéologie va de pair avec la terreur⁴. Comme elle l'écrit « si la légalité est l'essence du régime non tyrannique et l'absence de lois, l'essence de la

¹ Cf. Harald Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007, p. 26.

² Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 288.

³ On peut rapprocher l'idée satanique du Juif de celle de "mécérance" utilisée par les djihadistes pour désigner ceux qu'ils appellent "hérétiques" ou "apostats", notamment les chrétiens et les juifs ; Gilles Kepel, Antoine Jardin, *Terreur dans l'Hexagone*, *op. cit.*, pp. 171-208.

⁴ La terreur se caractérise par son irrationalité. Elle est la poursuite d'une obsession d'élimination d'un ennemi parfaitement imaginaire, mais non moins "réel" pour autant. Elle est la poursuite pathologique d'une obsession qui a conduit le régime totalitaire à sombrer dans la folie. Une fois installée dans la société, elle la transforme en profondeur.

tyrannie, la terreur est l'essence de la domination totalitaire »¹. Même si la terreur ne représente pas la seule composante essentielle au prototype totalitaire, elle n'en reste pas moins un maillon essentiel pour lui permettre d'exister. L'idéologie engendre la terreur, d'une part parce qu'elle se présente toujours comme une explication politique du monde, c'est-à-dire comme une explication de l'histoire à partir d'un concept unique (le concept de race ou de classe), une explication qui se veut cohérente et sans failles. D'autre part, l'idéologie prétend connaître les mystères du processus historique tout entier, « les secrets du passé, les dédales du présent, les incertitudes de l'avenir »². En ce sens, elle constitue un facteur fondamental du totalitarisme comme gnose moderne. Bref, l'idéologie relève d'un dogme où la terreur est légitimée et justifiée, d'une part par la légitime défense et d'autre part, par la vengeance. Pour ce qui est de la légitime défense, le Juif constitue pour le nazi une menace et un danger, et ceci d'un multiple point de vue. Le Juif est identifié à une vermine ou à un virus porteur d'infection. Par des expressions avilissantes tels le pou, la bactérie, l'abcès, la plaie, la tumeur, l'infection, la perte, etc, les nazis indiquent qu'il est celui qui rend impure la société³. Plus qu'une simple infection, le Juif est identifié à une gangrène. Aussi faut-il s'en débarrasser ! En effet, dans le cas d'un blessé atteint de gangrène au bras, si on ne peut sauver le bras en mettant en péril le corps, on l'ampute. Ainsi se comportait-on envers le Juif. On ne peut l'épargner sans faire tort à la société dont il est membre. Le salut de la société dépend de sa perte. Aussi faut-il qu'il meure. Les métaphores de la contamination et de l'infection sont ici opérantes. L'ennemi est assimilé à une maladie, un virus ou une bactérie, un parasite ou un insecte qui doivent être éradiqués avant qu'ils ne provoquent la mort de l'organisme qui les héberge.

Les Juifs sont considérés non seulement comme des créatures répugnantes, mais aussi comme des bêtes féroces à abattre. Ceci est caractéristique des régimes génocidaires : un groupe qui mène une campagne génocidaire contre une cible sans défense le fait passer comme un combat symétrique. Les ennemis visés sont considérés comme capables de prendre l'avantage, aussi sont-ils anéantis sans tarder. Représentant leurs cibles désignées comme une menace réelle, les régimes génocidaires s'érigent en victimes⁴. Les futures victimes sont considérées comme une véritable menace à éliminer une fois pour toutes : les bourreaux se présentent comme les victimes de leurs victimes⁵. On fait croire aux meurtriers

¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 288.

² Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 296.

³ Cf. Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps*, op. cit., p. 434.

⁴ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 133.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 164-165.

qu'ils remplissent une tâche difficile et lourde, mais nécessaire à la survie de leur propre peuple. Aussi prétendent-ils se défendre contre une menace qui vient de leurs victimes ; plus cette menace leur apparaît dangereuse, plus l'ampleur des terreurs s'en trouve légitimée¹. Ici la peur semble jouer un rôle important. La peur est beaucoup plus efficace que la haine lorsqu'il s'agit de justifier une agression : l'adversaire cessant alors de faire figure de victime, incarne une menace.

Hitler avait réussi à inculquer aux Allemands que les Juifs constituent un grand danger. Il faut les éliminer. Hors de cette éradication, point de salut². Aussi l'extermination n'est-elle qu'un mécanisme de défense préventive. « Nous avons le droit moral, dit Himmler, nous avons le devoir envers notre peuple d'anéantir ce peuple qui voulait nous anéantir », ou encore ; « C'est à nous, SS, que revient l'exécution des ordres d'Hitler. Si nous ne le faisons pas maintenant, c'est le peuple juif qui, plus tard, anéantira le peuple allemand ». Plus concrètement, Hitler se venge par avance d'une éventuelle nouvelle défaite en exterminant un peuple qui représentait à ses yeux une grave menace pour l'Allemagne. Comme la guerre se prolonge et risque de durer, Hitler décide, comme le dit Saul Friedländer, d'empêcher que se reproduise ce qu'il croit avoir été la situation de 1917-1918. Il veut éviter qu'il y ait un ennemi dans les territoires dominés par l'Allemagne qui « poignarderait le Reich dans le dos »³. Il y a un ennemi à liquider absolument, sans oublier les femmes et les enfants ; cela pour ne pas permettre le retour, vingt ans plus tard, de vengeurs juifs. C'est bien ce que semble insinuer le discours de Himmler à Posen le 4 octobre 1943 : « mieux vaut se débarrasser de tout le monde tout de suite ». Vu sous l'angle de danger, la légitime défense se mue en auto-légitimation : « ils l'ont bien mérité ». Ici la métaphore joue un rôle primordial. Chez ceux qui exterminent les masses, une métaphore euphémisante non seulement facilite le massacre, mais encore le légitime. Les activités des meurtriers ne sont jamais désignées explicitement, mais en termes voilés, c'est-à-dire au moyen d'euphémismes. Ainsi parle-t-on de "solution finale" pour signifier l'extermination de millions d'êtres humains⁴. La métaphore suffit à justifier l'élimination de l'ennemi, ne serait-ce que parce qu'on veut se défendre soi-même.

La légitime défense se situe en amont des meurtres de masse, quand la vengeance se situe en aval. Dans l'entre deux guerres, l'Allemagne a connu une crise économique grave :

¹ Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, op. cit., p. 71.

² Cf. Joël Kotek et Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps*, op. cit., p. 435.

³ Cf. Saul Friedländer, *Réflexions sur le nazisme*, op. cit., p. 27.

⁴ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 258.

des tensions sociales exacerbées et de débordements de violences ont mené le pays au bord de la guerre civile. Les déboires et les échecs de l'agression contre l'Union Soviétique devraient précipiter les nazis dans une vengeance infernale conduisant au génocide¹. Hitler était convaincu que les souffrances de son peuple étaient dues à un complot planétaire dont les Juifs étaient les principaux instigateurs. « Pendant des années, ils ont mené leur activité criminelle. Maintenant, c'est nous qui sommes au pouvoir. Alors qu'on n'attende pas de nous de sentimentalisme de notre part... »². Ou encore « Les ennemis haïs, jusqu'ici tout-puissants sont désormais sans défense, et nous qui étions leurs victimes impuissantes, effrayées et humiliées, nous pouvons enfin leur faire ce qu'ils nous ont fait »³. Ou encore comme le dit Hitler lui-même : « Les Juifs ont ri autrefois de mes prophéties, y compris en Allemagne. Je ne sais pas s'ils rient encore aujourd'hui, ou s'ils ont cessé de rire. Mais je puis désormais assurer également : partout ils cesseront de rire. Et ma prophétie se réalisera aussi »⁴. Pour René Girard, les juifs furent les boucs émissaires de la vengeance nazie. La conception du juif dangereux est devenue le terreau qui porte Hitler à faire du peuple juif un bouc émissaire. En d'autres termes, l'un des paroxysmes du processus du bouc émissaire, c'est la Shoah. Hitler, meurtri par la défaite de 1918 se persuade qu'en tuant les Juifs dans une sorte de "sacrifice sauvage", il leur fera expier le sang allemand versé et par là, obtenir un renversement de la situation militaire. On peut évoquer au sujet de cette attitude, ce que Abram de Swaan appelle, le « triomphe des vaincus ». C'est un mode d'extermination de masses qui apparaît lorsque, face à l'imminence d'une défaite, on entreprend de s'en prendre à un groupe-cible sans défense. La défaite étant inévitable, le régime choisit d'entreprendre un autre combat, dans lequel il peut encore l'emporter : exterminer une population qui n'est pas en état de contre-attaquer⁵. En d'autres termes, le régime en proie à la fureur, face aux violences que l'ennemi lui a infligées, prend alors pour cible un quelconque groupe non armé qui lui paraît appartenir au camp adverse⁶. En résumé, il y a une illusion du totalitarisme, rendue plus manifeste dans le concept d'idéologie qui désigne un mode de

¹ La vengeance semble un motif récurrent des massacres de masse. Elle n'est pas absente du terrorisme islamique. C'est ainsi que trois jours avant le carnage au siège de l'hebdomadaire "Charlie Hebdo", Abu Abd Allah Hauchard annonçait que l'Etat islamique allait attaquer la France en représailles aux bombardements, et que ce serait « bien mérité » ; Gilles Kepel, *Terreur dans l'Hexagone : genèse du djihad français*, Paris, Gallimard, 2015, p. 267.

² Cité par Joël Kotek, Pierre Rigoulot, *Le siècle des camps*, op. cit., p. 305.

³ Cité par Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 238.

⁴ Cité par Saul Friedländer, *Les Années d'extermination. L'Allemagne et les Juifs, 1939-1945*, Paris, Seuil, 2008, pp. 502-503.

⁵ Cf. Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 173.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 148.

l'illusion. Au regard de la mise à l'écart de la réalité qui la caractérise, la question de son imputation mérite d'être analysée.

2.4 L'illusion et la difficulté d'imputation du mal totalitaire

En référence à l'illusion, il y a une difficulté à imputer le mal néo-agnostique. L'étymologie du concept d'illusion qui renvoie au jeu, "illudere": "se jouer de" est ici suggestive. Elle suggère que lorsque nous sommes victimes d'une illusion, tout se passe comme si un mauvais génie se jouait de nous. Ce qui supposerait que l'illusion n'est pas imputable à la conscience, mais à une autre instance en dehors de la conscience. Si l'on peut admettre que l'illusion est une erreur, elle est toutefois bien plus qu'une erreur. Alors que l'erreur apparaît comme un manquement à l'ordre du vrai et peut être rectifiée, l'illusion est précisément ce qui résiste à tout démenti perceptif. Aussi la définit-on parfois comme une "erreur incorrigible": « j'ai beau savoir que le bâton plongé dans l'eau est droit, je ne puis m'empêcher de le voir brisé ». J'ai beau savoir que le soleil est distant de plus de six cents fois le diamètre terrestre, je persiste à m'imaginer qu'il est tout près de moi. L'illusion n'est pas dissipable, autrement dit, elle est irréductible. Son irréductibilité ne consiste pas seulement en une résistance à tout démenti perceptif, mais aussi à tout démenti rationnel. C'est le mérite de la *Dialectique transcendantale* de Kant de nous l'avoir montré en distinguant deux types d'illusions: d'une part l'illusion perceptive, qui relève de ce que Kant nomme "apparence empirique" et que matérialise l'exemple du bâton brisé; d'autre part, l'"illusion transcendantale" qui désigne l'illusion d'une extension de l'entendement pur, c'est-à-dire des jugements synthétiques se formant hors des limites de l'expérience possible. L'illusion transcendantale est irréductible au même titre que l'illusion perceptive: même après qu'on l'a découverte et que la critique transcendantale en a clairement montré le néant, elle ne cesse pas. La critique ne peut pas la dissiper. L'illusion est invincible parce qu'elle n'apparaît pas immédiatement comme telle à celui qui la subit. Aussi longtemps qu'on en fait l'expérience, on n'a pas le sentiment d'en être victime. À la différence de l'erreur, elle n'est pas quelque chose que l'on peut corriger. En d'autres termes, si c'est le propre de l'erreur de pouvoir être réfutée par l'expérience et par le raisonnement, il n'en est pas ainsi de l'illusion qui ne peut pas être réfutée ainsi. Car si dans l'illusion, il y a la conscience d'être dupé, celle-ci va de pair avec l'impossibilité de se dérober à cette duperie.

Bref, dans l'illusion, se conjuguent à la fois la conscience d'être dupé et l'impossibilité de cesser de l'être.

L'invincibilité de l'illusion, c'est-à-dire son caractère non dissipable, son obstination irréversible semble une caractéristique essentielle du mal totalitaire. Comme l'écrit Hannah Arendt,

tant que le pouvoir totalitaire n'a pas conquis la terre, tant que, grâce à la terreur et à son cercle de fer, il n'a pas réduit tout homme à l'état d'organe d'un seul genre humain, la terreur, dans sa double fonction d'essence du régime et de principe, non d'action, mais de mouvement, ne peut pleinement se réaliser¹.

Hitler, comme Staline, affectionnait particulièrement le type d'argument suivant: vous ne pouvez pas poser A sans poser B et C et ainsi de suite, jusqu'à la fin de l'alphabet du meurtre. Nous sommes confrontés à la force contraignante de l'idéologie qui fonctionne sur le même schéma que l'illusion. Il ne saurait en être autrement, puisque que toutes deux sont caractérisées par la mise à l'écart de la réalité.

En résumé, le mal totalitaire apparaît un mal difficile d'imputation. Et pourtant, les bourreaux n'étaient pas dénués de toute liberté au point qu'aucune responsabilité ne puisse leur être imputée. Aussi essayerons-nous de déceler la part de liberté qu'il recèle malgré tout.

3 Le mal totalitaire : une responsabilité indéniable

3.1 Le "point de vue situationniste" et le "point de vue dispositionniste"

Au regard de tout ce qui précède, on peut être tenté de dénier toute liberté et par conséquent toute responsabilité aux auteurs de crimes. Et pourtant, les bourreaux ne sauraient être disculpés. Notre approche avait débuté par l'analyse de la théorie arendtienne de la banalité du mal. Nous y avons relevé la difficulté d'imputer un tel mal du fait que cette théorie semble inférer qu'au-delà d'Eichmann, c'est l'humanité entière qui se trouve sur le banc des accusés. Elle implique en effet que le mal radical n'est pas le fait d'hommes particulièrement mauvais. Loin de signifier que le mal commis dans les camps est anodin, la théorie de la banalité du mal a plutôt révélé que "tout est possible" aux hommes et à chaque homme. Telle est en tout cas la compréhension qui semble se dégager au premier abord de la

¹ Cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 293.

théorie arendtienne de la banalité du mal, à savoir que nous sommes tous des génocidaires en puissance même si nous ne nous sommes jamais trouvés dans une situation permettant d'actualiser cette potentialité. Or, il semble que ce n'est pas ce que voulait dire Arendt. Commençons tout d'abord par faire observer avec Abram de Swaan que la formule « Nous sommes tous des génocidaires en puissance ; nous ne nous sommes jamais trouvés dans la situation à même d'actualiser cette potentialité », est contestable car en réalité personne ne sait ce dont quiconque serait capable dans de telles circonstances. Si l'hypothèse est fascinante, elle est en même temps dénuée de sens, car les mots fatidiques « si nous nous étions trouvés, vous et moi, dans les mêmes circonstances » sont "contrefactuels" ; c'est un énoncé purement hypothétique qui ne saurait être ni vrai ni faux : de fait, nous ne nous sommes, vous et moi, jamais trouvés dans ces mêmes circonstances et peut-être nous ne nous y trouverons jamais. Par contre, que dans une situation donnée, on puisse commettre des actes auxquels on n'aurait jamais songé, cela est tout à fait plausible, mais ne signifie pas que tous les hommes soient virtuellement des génocidaires. La préoccupation centrale d'Arendt est la complexité de la question de la responsabilité des criminels face à un mal à la fois impardonnable et impunissable. C'est ce que révèle son double refus de deux tentations inverses et complémentaires : elle récuse sans équivoque d'une part la fausse – mais rassurante – évidence qui voudrait que des criminels diaboliques portent en eux une malfaisance innée dont nous serions a priori épargnés, d'autre part l'idée selon laquelle un petit Eichmann potentiel sommeillerait en chacun de nous, induisant de ce fait une culpabilité universelle. Autrement dit, Arendt ne diabolise pas le mal. Elle ne le banalise ni ne le minimise, en renvoyant les auteurs à leur commune humanité, « Rien n'est plus éloigné de mon propos, dit-elle, que de minimiser le plus grand malheur du siècle ». Pour Arendt, l'absence de pensée n'est pas congénitale, elle est de l'ordre du refus et de la démission. Les facultés de penser et de juger sont proprement humaines et leur exercice relève de la responsabilité de chacun. Le défaut de pensée et de jugement consiste en l'adhésion inconditionnée à des règles de conduite prescrites par une autorité ou une société. Elle insiste sur le fait qu'un adulte consent là où un enfant obéit. Bref, si l'absence de pensée constitue, d'après Arendt, l'un des facteurs permettant d'expliquer la "banalité du mal", elle n'est pas exempte de responsabilité. L'obéissance aux ordres, telle qu'elle la décrit, n'est pas "mécanique" et ne fait pas de l'individu concerné le "jouet" d'un système. La "banalité du mal" ne signifie pas qu'il y a un petit Eichmann en nous de sorte que nous soyons tous coupables. Ce serait méconnaître la distinction entre la capacité d'agir et l'acte lui-même.

Que les bourreaux soient humains comme nous, observe Primo Lévi, ne signifie pas que nous sommes tous victimes ou assassins. Ce serait effacer la culpabilité des uns et la souffrance des autres ; ce serait renoncer à toute justice. En effet, au même moment qu'Eichmann donnait l'impression d'un personnage insignifiant, rien de plus qu'un rouage dans l'énorme machine de l'extermination, une multitude de preuves montraient au contraire qu'on avait affaire à un fanatique et infatigable chasseur de Juifs qui a librement adhéré à un système de valeurs sociales sans prendre la distance nécessaire. Il s'est employé à sa tâche avec tout le savoir-faire dont il disposait. Il faisait preuve de zèle et d'initiative. Il n'était pas un bureaucrate insignifiant, mais bien un homme de terrain actif dans la SS autrichienne avant de rejoindre l'Allemagne. Une telle attitude est une forme de déresponsabilisation choisie. En somme, la banalité du mal ne saurait disculper les criminels. À l'instar du mal radical kantien, penchant inné de notre espèce qui ne déresponsabilise pas les auteurs, la banalité du mal ne disculpe pas non plus les auteurs de crimes, car s'il n'y a pas de génie dans le mal, il n'en demeure pas moins vrai que l'homme devient mauvais dans la mesure où il se laisse entraîner. Si le mal n'est pas réservé à une catégorie déterminée d'hommes, sur le plan des actes, tous ne se comportent pas de la même manière. Si c'est le mal de tous, comme dit Kant, tous ne le font pourtant pas. Bref, si, comme l'affirme Myriam Revault d'Allonnes, nous sommes faits du même bois tordu dont est fait le criminel, ce dernier diffère de nous par l'usage de sa liberté. La banalité du mal, tout comme le mal radical, rend effective la limite que franchissent les uns et que respectent les autres. Le mal reste imputable à son auteur. La banalité du mal ne peut invalider cette assertion, pas plus que la théorie de l'obéissance à l'autorité ne saurait l'annuler.

Relevons d'entrée de jeu que, comme dans le cas de la thèse de la banalité du mal, la théorie de l'obéissance à l'autorité est contestable. Tout d'abord, « le sujet obéissant et imperturbable de l'expérience de Milgram est un pur spécimen de laboratoire »¹. L'élève était un acteur, et les décharges électriques fictives. À ce titre, il est difficile de déterminer si les sujets soumis à l'expérience croyaient véritablement infliger une torture ou même donner la mort ou s'ils assimilaient simplement l'expérience à un jeu plus ou moins sérieux. Il semble d'ailleurs que Milgram n'ait jamais analysé en profondeur la différence entre sujets d'expérience obéissants et sujets rebelles. Un autre aspect de la faiblesse de l'analyse de Milgram, est qu'elle n'examine que l'exécutant, laissant de côté le donneur d'ordre. Dans le cas du totalitarisme, la théorie de Milgram s'intéresserait à l'exécutant Eichmann, laissant de

¹ Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 273.

côté le donneur d'ordre qu'est Hitler. Or si Eichmann n'a fait qu'obéir à Hitler, il est légitime de s'intéresser au donneur d'ordres sans lequel la machine ne peut se mettre en route. Comme le dit avec justesse Saul Friedländer,

Même quand les Allemands ont eu besoin de tous leurs moyens pour faire face à la crise militaire finale, Hitler est celui qui pousse la machine à l'extrême [...] sans lui, il n'y aurait pas eu de Solution finale. Sans lui, l'Allemagne se serait sans doute rendue bien avant. La machine génocidaire se serait défaite d'elle-même s'il n'y avait pas eu cette volonté absolument catégorique de Hitler¹

Il est enfin un autre argument susceptible d'affaiblir la théorie de Milgram : c'est qu'une minorité importante de sujets se refusaient à dépasser une certaine intensité. Un tiers et même plus des sujets de l'expérience refusaient à un certain moment d'obéir à l'autorité, malgré la similarité de protocole et de valeurs culturelles à partir desquelles le cadre expérimental était défini. Cette attitude se déploie vis-à-vis de l'idéologie totalitaire. L'idéologie national-socialiste a été contestée tout au long de la durée du régime parmi les "Allemands ordinaires". Malgré la peur entretenue par Hitler, la terreur et les violations du droit qui accompagnaient sa prise de pouvoir et sa dictature, il y a eu des gens pour résister ou refuser de devenir bourreau. Bien que vivant dans le même cadre social que les génocidaires, beaucoup ne les avaient pas rejoints. Pendant que les uns cédaient sous la contrainte, forcés de se joindre aux meurtriers sous peine d'être eux-mêmes massacrés, d'autres opposaient un refus catégorique au risque de leur vie. Dans le cas du génocide rwandais par exemple, pendant que beaucoup de meurtriers tuaient, non par haine éthique mais tout simplement par peur des "commandos interahamwe" qui les forçaient à se joindre aux meurtriers sous peine d'être massacrés eux-mêmes, beaucoup d'autres refusaient de tuer au prix de leur vie. Bref, pendant que certains individus s'engagent dans des manœuvres génocidaires, d'autres parviennent à rester en dehors. Pour cette raison précisément, ceux qui s'y sont engagés ou ont fini par s'y trouver engagés ne sauraient être disculpés. Le refus ou la résistance d'un seul à commettre des crimes condamne du coup tous les autres qui se sont exécutés, qu'ils l'aient fait spontanément ou par contrainte. À l'instar de la banalité du mal, la théorie de l'obéissance à l'autorité ne saurait donc disculper les criminels. Il semble que ce que Milgram entendait montrer, « c'est la facilité avec laquelle la plupart des gens se soumettent à l'autorité et faire sentir implicitement combien est écrasante celle que la science et les savants exercent sur les citoyens ordinaires »². On peut par contre admettre

¹ Saul Friedländer, *Réflexions sur le nazisme*, op. cit., p. 55.

² Abram de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 45.

avec Milgram que « les individus sont beaucoup plus enclins à obéir à une figure d'autorité qui leur ordonne de faire du mal à autrui qu'on ne le pensait en général avant qu'il n'eût réalisé ses expériences »¹. Mais ceci n'implique pas qu'il faille disculper les génocidaires. Ceux qui ont tué ne sauraient être absous sous prétexte que n'importe qui à leur place aurait fait ce qu'ils ont fait². Parmi eux quelques-uns ont refusé de tuer et d'autres ont cessé de tuer. Le "refusant" est un exécuteur qui refuse de l'être. Les tueurs sont donc responsables d'avoir basculé dans l'une ou l'autre des catégories.

En résumé, le "point de vue situationniste" ne saurait disculper le mal totalitaire : ni la théorie de la banalité du mal, ni celle de l'obéissance à l'autorité, ne peuvent innocenter les criminels totalitaires. Le "point de vue dispositionniste" non plus ne saurait disculper les criminels de masse, car si tout se passe comme s'il n'était plus en mon pouvoir de revenir en arrière, si tout se passe comme si j'étais condamné à répéter le choix initial devenu habitude, il n'en reste pas moins vrai que je demeure à l'origine de ce choix. Ce que je suis, je le suis devenu par une décision. Si l'on tient compte de ce choix initial de la volonté, le criminel de masse ne saurait être disculpé. Ce choix initial rend le mal imputable.

3.2 L'invincibilité relative de l'illusion

Il semble que l'illusion soit incompatible avec l'effectivité de la désillusion tout en impliquant sa possibilité. Autrement dit, il n'y a de sens à parler d'illusion que là où la désillusion est à la fois concevable et non advenue. Ceci veut dire qu'il est possible de sortir de l'engrenage de l'illusion. L'illusion n'est "invincible" que pour le temps qu'on en est victime. On peut s'en défaire rétrospectivement. Dès lors, la réalité se révèle autre. L'histoire nous donne l'exemple de doctrines politiques et d'idéologies qui ont suscité une immense ferveur populaire avant de se révéler au bout du compte illusions, le marxisme par exemple. L'invincibilité de l'illusion est relative, du fait que l'illusion n'équivaut pas à une absence de conscience, mais à sa neutralisation. Il s'agit en réalité du déguisement qu'adopte une volonté puissante d'abolir la conscience, d'une anesthésie de la conscience, ou comme le dit Kant, d'une tendance à se "rendre sourd à la voix de la conscience", à neutraliser la conscience³. Un arrêt de la perception met alors la conscience à l'abri de tout spectacle

¹ *Ibid.*, p. 309.

² Cf. Christopher Browning, *Des hommes ordinaires*, *op. cit.*, p. 248.

³ Le mensonge à soi-même chez Kant pourrait bien illustrer cet effort de neutralisation de la conscience. Chez lui, le mensonge est d'abord envisagé en dehors de tout rapport à autrui. C'est le mensonge à

monstrueux¹. En conséquence, le nombre de victimes ou l'ampleur des atrocités ne pose plus aucun problème. Dans *Mein Kampf*, Hitler avait écrit que « ce n'est que lorsqu'une époque n'est plus envoûtée par les ombres de sa propre conscience de culpabilité qu'elle obtient, avec la paix intérieure, la force de couper brutalement et impitoyablement les pousses sauvages, d'arracher les mauvaises herbes ». Bref, l'invincibilité de l'illusion est relative, parce qu'elle n'équivaut pas à une absence de conscience, mais à sa neutralisation, à sa limitation, due à un défaut d'interprétation.

Une analyse de Peter Sloterdijk sur ce qu'il nomme la "position cynique" peut être éclairante quant au caractère imputable de l'illusion. Dans son livre *Critique de la raison cynique*, il défend la thèse selon laquelle l'idéologie fonctionne de plus en plus d'une manière cynique ; la formule de la "raison cynique" serait : « ils savent très bien ce qu'ils font, et cependant ils le font ». La raison cynique n'est plus naïve, elle devient le paradoxe d'une "conscience fausse éclaircie" : « Ils ne savent pas ce qu'ils font » : telle est la définition la plus exacte que l'on puisse donner de la méconnaissance caractérisant toute idéologie. Cette méconnaissance pourtant ne témoigne pas d'un aveuglement. Au contraire, elle témoigne d'une jouissance qui naît paradoxalement de l'injonction de renoncer à toute jouissance. Appliquée à l'illusion, la position cynique serait tout simplement une position sans illusion : « on sait ce qu'on fait, et on le fait ». Le paradoxe de la position *cynique*, remarque Peter Sloterdijk, n'apparaît que si l'on considère l'illusion à l'œuvre dans la réalité elle-même : « ils savent très bien que, dans leur activité réelle, ils se règlent sur une illusion, or, quand même, ils continuent à le faire ». Par exemple, ils savent que la « liberté qui règle leur activité dissimule un intérêt particulier de l'exploitation, et cependant ils continuent à se régler sur elle »².

Par ailleurs, la part de désir que contient l'illusion peut aussi militer en faveur de son imputabilité. Ce qui différencie l'erreur de l'illusion en effet, c'est la part du désir que contient cette dernière. On pourrait expliquer en partie la force de l'illusion, c'est-à-dire sa résistance à une réfutation rationnelle par la force du désir qui est à son origine : plus je

soi-même dont il fait la forme ultime du mensonge. « L'homme sait, dit Kant, mentir à sa propre conscience ». L'homme se dissimule à lui-même la signification et les exigences de la loi morale qui sont cependant clairement présentées à lui. Le mensonge à soi masque le désir et rassure le sujet en le délivrant de sa culpabilité. Aussi Anne-Marie Guillaume a-t-elle raison de se demander si l'acte que Kant désigne comme mensonge n'est pas du registre de la mauvaise foi. À travers la mauvaise foi en effet, la conscience réussit à s'obscurcir elle-même et parvient à se rendre dupe de son propre mensonge.

¹ Cf. Clément Rosset, *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Paris, Gallimard, 1976, p. 7.

² Pour l'analyse de Peter Sloterdijk, voir Slavoj Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, op. cit., pp. 127 et ss. Peter Sloterdijk né le 26 juin 1947 à Karlsruhe, est un philosophe et essayiste allemand. Professeur de philosophie et d'esthétique à la Hochschule für Gestaltung de Karlsruhe, il fut recteur du même établissement entre 2001 et 2015.

désire une chose inexistante, plus ma croyance illusoire en sa réalité pourra être forte. Ainsi l'assertion qui consiste à croire à la supériorité de sa propre culture sur celle des autres peut naître du désir de faire valoir son identité culturelle. En un mot, l'illusion est une vérité déguisée du désir qui n'est pas simplement l'absence ou le contraire de la vérité, mais la dissimulation de la vérité. Parce qu'elle est précisément la dissimulation lacunaire de la vérité, l'illusion constitue en même temps le moyen d'y accéder. Elle se présente comme une tromperie déstabilisante dont nous serions la victime volontaire. Dans l'illusion, il y a une part de subi et une part de voulu. Nous en sommes victimes et coupables, mais coupables tout de même et donc responsables. Du point de vue de l'illusion, la capacité chez l'homme à faire le mal n'est ni une nécessité, ni une liberté, mais un esclavage volontaire. Nous pouvons aller plus loin en disant avec Paul Ricœur que « nous sommes responsables et captifs, mais surtout responsables d'être captifs »¹. L'illusion apparaît comme le libre enfermement d'une conscience dans la non-vérité. À ce titre, elle rend le mal totalitaire imputable.

Avant d'en venir à la conclusion générale, une clarification s'impose au sujet de Voegelin et Arendt. Le lecteur pourrait être surpris que dans la troisième partie, une large part ait été faite à la pensée de ces deux auteurs qui interprètent fort différemment le phénomène totalitaire. La philosophe américaine est en désaccord avec le diagnostic fait par Voegelin qui prétend que le totalitarisme a ses origines dans les sectes gnostiques. Elle s'oppose notamment à lui au sujet de sa désignation du totalitarisme comme "religion séculière", alors qu'il constitue pour Arendt une figure historique absolument inédite. L'ambivalence du terme de sécularisation pourrait bien expliquer la divergence de vue entre Voegelin et Arendt. La catégorie de la sécularisation est marquée par une profonde ambivalence, à tel point que la physionomie des Temps modernes s'en trouve changée selon la perspective adoptée. Il y a une pluralité de significations attachées à la sécularisation : elle peut désigner soit la réalisation des promesses de la religion ici-bas ; soit le retrait de la religion avec la reconstruction des institutions sur une base rationnelle : c'est la conception arendtienne de la sécularisation² ; soit enfin un transfert dans le champ du politique, de

¹ Cf. Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 100.

² Selon Arendt, il faut délimiter un domaine pur du politique et le mettre à l'abri des empiètements et des confusions avec la sphère religieuse. Pour elle, la sécularisation désigne la séparation du politique et du religieux : le caractère séculier du monde implique une séparation de la vie religieuse et de la vie politique et le fait qu'il y ait crise de l'autorité et rupture du fil de la tradition n'implique pas pour autant que cette crise soit de nature religieuse.

schèmes et de modèles élaborés dans le champ théologique, c'est-à-dire « la destruction de la conscience religieuse traditionnelle et son remplacement par un imaginaire dans lequel des symboles religieux dissimulent souvent des pulsions proprement modernes »¹. C'est le point de vue de Voegelin qui soutient la thèse selon laquelle le politique ne saurait jamais être véritablement sécularisé. Voegelin discerne au cœur de l'ordre politique la présence structurante d'un élément religieux. Pour lui, il y a un rapport de l'existence à la transcendance et au sacré. L'ordre politique repose fondamentalement sur une expérience religieuse, au sens où l'homme s'expérimente lui-même comme "adressé" par le divin.

La vie des hommes dans la communauté politique ne peut être délimitée comme une sphère profane, dans laquelle nous aurions seulement affaire à des questions d'organisation du droit ou du pouvoir. La communauté est également un domaine d'ordre religieux et, toute connaissance d'une situation politique restera insuffisante sur un point décisif, si elle n'englobe pas les forces religieuses de la communauté et les symboles dans lesquels elles s'expriment, ou encore si, tout en les englobant, elle ne les identifie cependant pas comme telles et les transpose dans des catégories areligieuses².

Aussi Voegelin interprète-t-il les idéologies telles que le national-socialisme non comme des mouvements politiques profanes mais comme des religions "intramondaines". Pour lui, le totalitarisme ne saurait être adéquatement compris comme le seul résultat de facteurs historico-sociaux : il met en œuvre un acte proprement spirituel. En d'autres termes, Voegelin donne du totalitarisme une interprétation sinon "religieuse" au sens propre du mot, du moins "spirituelle"³. La crise de la modernité est une crise d'essence spirituelle ; elle traduit une révolte de la conscience humaine contre le fondement de son existence, qui est une existence ouverte à un au-delà d'elle-même qu'elle ne pourra jamais posséder. Bref, Voegelin diagnostique dans la crise de la modernité, une "pneumopathologie de la conscience". La philosophie voegelinienne de l'ordre est fondée sur l'axiome que le désordre politique n'est qu'un reflet d'un désordre spirituel, d'une maladie de l'âme, lorsque celle-ci se ferme au Principe divin.⁴ « Quand Dieu disparaît pour laisser la place au monde, les contenus du monde deviennent eux-mêmes de nouveaux dieux »⁵. Selon Voegelin, les

¹ Renaud Fabbri, *Eric Voegelin et l'Orient*, op. cit., p. 48.

² Eric Voegelin, *Les religions politiques*, op. cit., p. 107.

³ Certains philosophes "personnalistes" catholiques français, tels Jacques Maritain, Henri de Lubac, Joseph Vialatoux eux aussi, interprétaient les mouvements sociaux et politiques comme un profond désordre spirituel.

⁴ Cf. Renaud Fabbri, *Eric Voegelin et l'Orient*, op. cit., p. 18.

⁵ Eric Voegelin, *Les religions politiques*, op. cit., p. 87.

origines du totalitarisme résident dans la montée du sectarisme immanentiste depuis le haut Moyen Âge.

En dépit des éloges qu'Arendt lui a prodigués, elle n'en estime pas moins qu'Eric Voegelin "se trompe". Elle lui reproche d'interpréter le totalitarisme selon les catégories religieuses. Contrairement à l'interprétation de ce dernier, elle n'entend nullement signifier que la perte des référents religieux aurait entraîné la perte du domaine politique, débouchant finalement sur l'apparition des régimes totalitaires. Elle refuse de voir dans le totalitarisme l'aboutissement du processus d'immanentisation mis en œuvre par les diverses formes de gnosticisme, ainsi que le défend Voegelin. Pour elle, il n'y a pas de substitut de Dieu dans les idéologies totalitaires ; le totalitarisme, comme phénomène politique moderne, ne peut et ne doit s'expliquer que par des raisons "immanentes", c'est-à-dire historiques, sociales et politiques. Le totalitarisme n'a rien à voir avec la faillite de la religion. Il a plutôt à voir avec la perte de l'autorité conçue comme "axe vertical" du pouvoir, ou comme fondement de légitimité de l'ordre politique. En un mot, pour Arendt, le totalitarisme constitue un type de despotisme original et sans rapport à tous ceux du passé. Il correspond à un fait historique très particulier : « l'effondrement des structures sociales traditionnelles d'un certain nombre de pays européens au lendemain de la première guerre mondiale ».¹ Conséquemment, elle refuse toute nostalgie religieuse visant à réclamer une restauration des "anciennes valeurs". L'interprétation qui consiste à affirmer qu'on ne pouvait triompher du Mal dans le monde que grâce à un "renouveau du religieux" ne lui semble pas rendre justice du caractère sans précédent du totalitarisme². Elle soutient que ce n'est pas en nous tournant vers le passé, c'est-à-dire vers des formes d'autorité traditionnelles ou religieuses que nous trouverons la solution aux problèmes de la vie et de la pensée politique moderne. Le simple retour à la religion lui apparaît inadéquat et même voué à l'échec. La tentation théologico-politique, loin d'être un remède au totalitarisme, n'en serait qu'une variante non moins dangereuse. Mais cela ne signifie pas que pour Arendt, il n'existe pas de principe transcendant la condition humaine. Il existe une transcendance de la condition humaine, « celle que l'action humaine pose à elle-même comme son propre principe, du fait de se poser sous l'égide de l'entendement, qui, par sa capacité à distinguer le bien et le mal, lui

¹ Claude Polin, *Le totalitarisme*, op. cit., p. 24.

² Cf. Sylvie Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 1999, p. 155.

permet d'acquérir sa qualité éthique ». ¹ Ce qui a été perdu dans le développement de la modernité, c'est l'horizon politique comme lieu d'établissement de l'humanité de l'homme, de sa capacité à comprendre et juger éthiquement la réalité du monde. « À la place, la modernité est parvenue à la perversion absolue de cette capacité qui est le propre de l'humain » ².

Mais s'il y a des divergences entre Voegelin et Arendt, bien des points de leur pensée les rapprochent. Les deux auteurs ont en commun d'avoir le souci du politique, de la préservation du monde sur l'arrière-fond des expériences contemporaines de tentatives de destruction du monde. Mais ce qui rapproche le mieux les deux auteurs dans leur pensée, c'est le concept de "pathologie". Chez Voegelin aussi bien que chez Arendt, le totalitarisme apparaît comme une pathologie, comme une folie, dérivant chez l'un d'une crise spirituelle et chez l'autre, d'une crise civilisationnelle. « Le totalitarisme est, pour Arendt, si étranger à la Tradition occidentale qu'il est "incompréhensible" sinon comme pathologie » ³. Elle saisit le phénomène totalitaire comme une pathologie à partir de ses manifestations extrêmes : « toutes les expressions utilisées par Arendt pour expliquer les camps d'extermination et la Terreur rendent compte de l'irrationalité, c'est-à-dire de l'impossibilité de rapporter leur existence à des standards normaux à l'échelle des horreurs dont a pourtant bel et bien été témoin notre monde depuis son origine » ⁴. La citation suivante illustre bien à quel point c'est la dimension pathologique du totalitarisme qui est saisie par Arendt :

L'ennui avec les régimes totalitaires n'est pas qu'ils manipulent le pouvoir politique d'une manière particulièrement impitoyable, mais que, derrière leur politique, se cache un concept entièrement nouveau, sans précédent, du pouvoir ; de même que derrière leur "Realpolitik" se trouve un concept entièrement nouveau, sans précédent de la réalité. Suprême dédain des conséquences immédiates plutôt qu'inflexibilité ; absence de racine et négligence des intérêts nationaux plutôt que nationalisme ; mépris des considérations d'ordre utilitaire plutôt que poursuite inconsidérée de l'intérêt personnel ; "idéalisme", c'est-à-dire la foi inébranlable en un monde idéologique factice, plutôt qu'appétit du pouvoir ; tout cela a introduit dans la politique internationale un facteur nouveau, plus troublant que n'aurait pu l'être l'agressivité pure et simple ⁵

¹ Dario De Facendis, « Hannah Arendt et le mal », *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, op. cit., p. 76.

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 148.

Quant à Voegelin, « la philosophie est pour lui, comme auparavant pour Platon, un acte de résistance au désordre de l'âme et de la société, qui en est le modèle agrandi »¹. Pour parer à ce désordre de l'âme, Voegelin propose une modernité qui ne perd pas son lien à l'expérience de la transcendance qu'il conçoit non comme une altérité radicale, mais comme le bien transcendantal auquel l'âme humaine est naturellement ouverte.

¹ Thierry Gontier (édit.), *Politique, religion et histoire*, Paris, Cerf, 2011, p. 8.

CONCLUSION

L'interprétation voegelinienne du nazisme comme "religion politique" a connu bien des oppositions. Voegelin en effet emploie un langage polémique souvent brutal pour décrire ce "concept" qui traduit chez lui un trait caractéristique de la modernité : celle-ci résulterait d'un processus d'autodestruction volontaire de la substance spirituelle de l'homme. Une appréciation relativement claire semble s'imposer pour de nombreux interprètes pour qui « le rapport avec la modernité politique et philosophique peut paraître réduit à un dénominateur commun : celui d'une radicale révolte contre la modernité, d'une pure expérience du déclin des Temps modernes ». ¹ Mais l'hypothèse voegelinienne la plus contestée, c'est la qualification de la modernité comme récidue gnostique. La thèse porte sur les origines gnostiques des idéologies les plus mortifères qui ont vu le jour dans la modernité. Pour Voegelin, le gnostique cherche à faire descendre le ciel sur la terre, à transfigurer la réalité, ouvrant ainsi la voie à toutes les formes de folie meurtrière. En d'autres termes, Voegelin reconnaît dans les totalitarismes de son temps une forme de millénarisme sécularisé. Pour lui, la modernité correspond au retour d'un péril qui a accompagné le christianisme depuis sa naissance, à savoir le gnosticisme qui tend à abolir la structure de la réalité par une forme de violence révolutionnaire. Cette thèse a provoqué beaucoup de réticences ² ; il n'est pas toujours évident de savoir ce que Voegelin entend exactement par le terme "gnosticisme", cette hérésie dualiste des premiers siècles de l'ère chrétienne qui croyait que le monde avait été créé par un principe mauvais. Par ailleurs, on ne saurait mettre sur le même plan la gnose de Valentin, la "religion positiviste" d'Auguste Comte et les théories raciales du national-socialiste.

Et pourtant, l'entreprise philosophique de Voegelin représente sans doute l'une des plus importantes et des plus ambitieuses du XX^{ème} siècle. Il y a quelque chose d'éclairant dans le concept de "religion politique". Comme le souligne Renaud Fabbri, « on ne saurait nier que les idéologues d'aujourd'hui comme d'hier, les propagandistes de la révolution communiste, national-socialiste ou encore islamique souffrent tous d'une certaine hypertrophie de la certitude et croient réellement détenir la formule magique d'un salut

¹ Hans-Jörg Sigwart, « Crise de la modernité et démocratie moderne : l'interprétation néoclassique du régime civil occidental par Eric Voegelin », in *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*, Thierry Gontier, (édit.), Paris, Cerf, 2011, p. 90.

² Hans-Jörg Sigwart, « Crise de la modernité et démocratie moderne », *op. cit.*, p. 89.

collectif en ce monde ». ¹ Au XX^{ème} siècle, de véritables "religions politiques" se sont substituées aux anciens cultes et ont élu un "être le plus réel" auquel ils ont voué un culte : qu'il s'agisse de la Nation pour le nationalisme, de l'Etat pour le fascisme mussolinien, de la Race pour le national-socialisme ou de la Classe pour le marxisme. L'analyse de Jean-Claude Monod est ici non seulement éclairante, mais également décisive. Si on peut, estime-t-il, reprocher à Voegelin sa conception générale des temps modernes comme gnostiques, son hypothèse mérite d'être prise au sérieux du point de vue politique. Le dualisme gnostique en particulier, c'est-à-dire la partition gnostique du monde en deux races, reprise et traduite de manière drastique par les régimes totalitaires semble confirmer la thèse voegelinienne. Ce qui rapproche les régimes totalitaires de la gnose antique, c'est la division des races. L'idée de race constitue selon Voegelin, le type même d'un symbole de la crise de modernité. Il en dénonce l'imposture et son utilisation au sein de la propagande totalitaire nazie à laquelle il reproche d'avoir confondu "théorie" et "idée de race", le concept scientifique de race mis en place par la biologie des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles et le symbole politique de race qu'il comprend plutôt comme une idée efficiente et structurante de la communauté :

La théorie prétend être une science et nous pouvons vérifier la justesse de ses jugements ainsi que la solidité de ses fondements. L'idée de race est du ressort de la politique, et notre tâche consiste à l'interpréter en tant que phénomène humain et à lui trouver sa place dans le contexte de nos expériences de la réalité effective de l'Etat en tant qu'il est une création humaine².

Hannah Arendt ne dit pas autre chose quand elle montre que la domination totalitaire déshumanise l'homme parce qu'elle le dépolitise, c'est-à-dire qu'elle vise à supprimer ce qui fait de lui un homme : l'appartenance à une communauté. Elle appelle "désolation" l'expérience absolue de "non-appartenance au monde" qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme.³ L'existence d'une humanité superflue est la conséquence de la sortie hors de l'humanité. Pour elle, le mal est l'oubli d'une appartenance à un monde commun, atteinte fondamentale à l'idée de communauté, refus de communiquer avec l'autre. Il y a une séparation radicale, un clivage entre deux mondes comme ce fut le cas du dualisme de la gnose antique, à la différence toutefois, comme l'indique Voegelin, qu'au nom de cette "non appartenance" radicale, la gnose antique invitait à fuir la figure du

¹ Renaud Fabbri, *Eric Voegelin et l'Orient*, op. cit., p. 10.

² Eric Voegelin, *Race et Etat*, Paris, Vrin, 2007, p. 105.

³ Cf. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 226.

mal pour retrouver l'étincelle divine originelle, quand la gnose moderne se donne pour tâche d'éradiquer le mal. Alors que le gnosticisme ancien cherche à fuir le monde identifié à l'œuvre d'un Démiurge malfaisant, le gnostique moderne veut "immanentiser l'*eschaton*". Le salut dans l'autre monde est remplacé par le salut en ce monde même. Il n'y a qu'une chose que visait Hitler : la destruction : « le monde actuel est proche de la fin. Notre tâche est de le saccager ». ¹ C'est la condition pour que le règne parfait rêvé des gnostiques modernes advienne.

Comment qualifier moralement une conception si étrange ? Les criminels de masse sont-ils normaux ? Deux explications s'offrent à nous : soit les tueurs de masse sont des monstres ou psychopathes ou des fous, car leur action défie toute rationalité, soit ce sont des hommes ordinaires capables de monstruosité dans des situations données. Cette dernière explication fait consensus et est relayé par ce qu'Abram de Swaan a appelé la « doxa Arendt-Milgram-Browning » : c'est la situation qui transforme des individus en meurtriers de masse. Cette hypothèse semble diaboliser tous les hommes au sens où elle implique que chaque homme a en lui un potentiel de violence susceptible d'être activé dans des circonstances données. Mais en réalité, il n'en est rien. Arendt récuse le raisonnement de ceux qui pensaient qu'il était de leur devoir de faire ce qu'on leur demandait. L'erreur, dit-elle, réside dans l'équation entre consentement et obéissance. Un adulte consent là où un enfant obéit. L'obéissance de l'adulte est un soutien à l'organisation ou à l'autorité. Quant au "dispositionnisme" qui peut expliquer la diversité de comportement chez des criminels de masse, si on ne peut la balayer d'un revers de main, elle ne saurait non plus disculper les auteurs de crimes. Si tout se passe comme si j'étais condamné à répéter le choix initial devenu habitude, il n'en demeure pas moins vrai que ce choix vient d'une décision libre et pour cela, doit être imputable. Le même raisonnement s'applique à l'illusion et à l'idéologie. L'illusion se présente comme une tromperie déstabilisante dont nous serions la victime volontaire. Elle recèle à la fois une part de subi et une part de voulu. Comme dit Ricœur, « nous sommes responsables et captifs, mais surtout responsables d'être captifs » ². Voilà qui spécifie le but de notre travail. Nos analyses visent à prolonger la réflexion sur la complexité de la responsabilité des criminels nazis et non à faire triompher la vision tragique sur la vision éthique du mal. Pour Arendt, l'imputation du mal totalitaire ne fait aucun doute. Elle écrit :

¹ Dario De Facendis, « Hannah Arendt et le mal », *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, op. cit., p. 91.

² Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 100.

[...] Parce que vous avez soutenu et exécuté une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations – comme si vous et vos supérieurs aviez le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter cette planète – nous estimons que personne, qu'aucun être humain, ne peut avoir envie de partager cette planète avec vous. C'est pour cette raison, et pour cette raison seule, que vous devez être pendu.¹

Voegelin de son côté, ne disculpe pas non plus les criminels nazis. Pour lui, le gnosticisme ne résulte pas d'une évolution irrésistible, mais reste toujours une possibilité soumise au choix de l'homme. Selon lui, « personne n'est dans l'obligation d'accompagner une crise intellectuelle de la société ; au contraire, chacun a le devoir de s'abstenir d'une telle confusion et de vivre selon l'ordre »².

En définitive, la réflexion sur la complexité de la responsabilité des criminels nazis est peut-être une invite à reconsidérer la cause sous-jacente à ce type de mal, à savoir le dualisme gnostique du bien et du mal. Il s'agit là en effet d'une tentation permanente. Platon rêvait d'une Cité où la question du mal aurait été réglée une fois pour toutes par le savoir du philosophe et par son pouvoir d'y soumettre la société entière. Or il est dangereux de vouloir en finir avec le mal. Le salut ne saurait consister à mettre fin au mal. Au contraire, la rage d'en finir avec le mal conduit souvent à la barbarie. Le mal le plus redoutable que l'homme affronte est sans doute la volonté même d'en finir avec le pouvoir du mal. L'histoire a démontré que, quand les hommes se sentent convaincus d'avoir trouvé collectivement la réponse finale à la question éthique, ils sont prêts aux plus grands crimes, car si on pose l'existence d'un Mal absolu, c'est pour anéantir ceux qui sont censés l'incarner. On est tenté de dresser un mur infranchissable entre les agents du mal, monstres, bêtes ou fous, et soi-même, incarnation de la normalité du bien ; ce qui conduit à la tentation du déni : "tout le mal est dans l'autre, donc si j'élimine l'autre, responsable du mal, j'élimine le mal. La parabole évangélique du "bon grain et de l'ivraie" peut être ici éclairante³. La réaction du semeur étonne, mais elle invite à ne pas céder à la tentation de diviser le monde en deux

¹ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1991, p. 448.

² Eric Voegelin, *Science, politique et gnose*, Paris, Bayard, 2004, p. 35.

³ « Il leur proposa une autre parabole, et il dit : Le royaume des cieux est semblable à un homme qui a semé une bonne semence dans son champ. Mais, pendant que les gens dormaient, son ennemi vint, sema de l'ivraie parmi le blé, et s'en alla. Lorsque l'herbe eut poussé et donné du fruit, l'ivraie parut aussi. Les serviteurs du maître de la maison vinrent lui dire : Seigneur, n'as-tu pas semé une bonne semence dans ton champ ? D'où vient donc qu'il y a de l'ivraie ? Il leur répondit : C'est un ennemi qui a fait cela. Et les serviteurs lui dirent : Veux-tu que nous allions l'arracher ? Non, dit-il, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous ne déraciniez en même temps le blé. Laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et, à l'époque de la moisson, je dirai aux moissonneurs : Arrachez d'abord l'ivraie, et liez-la en gerbes pour la brûler, mais amassez le blé dans mon grenier. » (Évangile selon saint Mathieu, 13, 24-30 ; Traduction d'après la Bible Louis Segond).

parts : le bien d'un côté et le mal de l'autre. Il s'agit d'une position paranoïaque qui repose sur une idéalisation de soi. Le semeur n'a pas voulu en finir avec le mal, du moins pas tout de suite, car l'ivraie dont il est question, c'est l'homme aux prises avec lui-même. C'est dire qu'on ne peut comprendre le mal accompli par les autres si l'on refuse d'interroger ses propres capacités de le commettre.

Vouloir éradiquer le mal, c'est méconnaître tout simplement l'essentielle imprévisibilité de la nature humaine, laquelle, au contraire des autres choses, ne saurait être définie. Aussi la certitude d'avoir trouvé le Bien une fois pour toutes est déjà politiquement une forme de mal. Le propre du bien politique ne consiste pas dans le fait de procurer au corps social un Bien immuable, mais de toujours reposer, inlassablement, la question du bien et du mal. Quand cette question n'est plus posée, le mal peut prendre toute la place. C'est précisément « l'éradication de cette spontanéité que vise le totalitarisme en produisant des êtres réduits à n'être qu'un faisceau de réflexes conditionnés, des êtres capables seulement de réagir, la dimension libératrice de l'agir humain leur ayant été arrachée dans la Terreur »¹. Le politique est l'impossibilité de fermer une fois pour toutes la question éthique. Celle-ci requiert la responsabilité des êtres humains d'y faire face librement. La réactivation constante de la question éthique de l'action humaine est le propre du champ politique. Tel est le point de vue d'Arendt : pour elle « l'éthique et la politique constituent deux moments d'un même processus ».² De ce point de vue, la solution kantienne est encore d'actualité. Pour Kant en effet, il n'existe pas d'un côté les bons et de l'autre les méchants, mais chez tous le même principe d'adhésion à des maximes, bonnes ou mauvaises. Pour lui, le principe d'adhésion à des maximes est universel, ce qui revient à dire que chacun de nous recèle en lui, parce qu'il est libre, la condition d'une volonté mauvaise. Il prévient la bonne conscience qui consisterait à rejeter la responsabilité du mal sur les autres : nous sommes tous susceptibles, mais librement d'adhérer à de mauvaises maximes. Kant écarte l'espérance illusoire d'une élimination totale du mal, pour laisser subsister l'espérance raisonnable d'une amélioration.

¹ Dario De Facendis, « Hannah Arendt et le mal », *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, *op. cit.*, p. 74.

² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 74.

BIBLIOGRAPHIE

PREMIÈRE PARTIE

ABELLIO Raymond, *Approches de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, 1981.

ALFARIC Prosper, *Christianisme et gnosticisme*, Paris, in *Revue Historique*, 1924, vol. 145, p. 42.

-, « Gnostiques et gnosticisme », in *Revue de l'histoire des religions*, t. 93, pp. 108-115, Paris, Ernest Leroux, 1926.

BIANCHI Ugo, « Le dualisme en histoire des religions » in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 159, 1961, pp. 1-46.

BLOCHER Henri, *La doctrine du péché originel et de la rédemption*, 1^{er} fascicule, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1997.

BORELLA Jean, *Problèmes de gnose*, Paris, L'Harmattan, 2007.

CORNELIS Humbert et LÉONARD Augustin, *La gnose éternelle*, Paris, Arthème Fayard, 1959.

COULIANO Ioan P. *Les Gnosés dualistes d'Occident : Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990.

DORESSE Jean, « Le gnosticisme », in *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1972.

-, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, Payot, 2004.

DUCHESNE-GUILLEMIN Jacques, « Synthèse du dualisme », in *Revue Synthèse*, n° 119-120, avril-mai, 1946.

FAVRE François, *Mani, Christ d'Orient et Bouddha d'Occident : la psychologie de l'homme de lumière dans la gnose manichéenne*, Tantonville (Meurthe-et-Moselle), Édition du Septénaire, 2002.

FALQUE Emmanuel, « Une analytique de l'incarnation : le *De carne Christi* de Tertullien », in DEPRAZ Natalie et MARQUET Jean-François (dir.) *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000.

GRANT M. Robert, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, Seuil, 1964.

- HUREAUX Roland, *Gnose et gnostiques des origines à nos jours*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
- HUTIN Serge, *Les gnostiques*, Paris, PUF, 1958.
- JONAS Hans, *La religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.
- LACARRIERE Jacques, *Les gnostiques*, Paris, Gallimard, 1964.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- LEISEGANG Hans, *La gnose*, Paris, Payot, 1951.
- LEMIEUX Raymond et RICHARD Reginal (éd.), *Gnoses d'hier et d'aujourd'hui*, Université Laval, 1986.
- MAGRELLI Valerio (dir.), *Echo des doctrines gnostiques aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- MAHÉ Jean-Pierre et POIRIER Paul-Hubert, *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1830 ; 2007. 48 traités dont *Évangile de la vérité, Traité sur la résurrection, Évangile selon Thomas, Évangile selon Philippe*.
- MARQUET Jean-François, *Philosophies du secret : études sur la gnose et la mystique chrétienne, XVI^{ème}-XIX^{ème} siècles*, Paris, Cerf, 2007.
- MÉNARD Jacques, *La gnose de Philon d'Alexandrie*, Paris, Cariscript, 1987.
- MULLER Robert, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997.
- PÉTREMENT Simone, « Sur le problème du gnosticisme », in *Revue de métaphysique et de morale* (RMM), n° 85, Paris, 1980.
- , *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984.
- , *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, PUF, 1947.
- , *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*, Paris, Gallimard, 1946.
- PLATON, *Gorgias*, in *Œuvres complètes I*, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- , *Phédon*, in *Œuvres complètes I*, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- , *République*, in *Œuvres complètes I*, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.

- , *Timée*, in *Œuvres complètes II*, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- , *Parménide*, in *Œuvres complètes II*, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- PLOTIN, *Ennéades I*, Traduction Marie-Nicolas Bouillet (1857-1861).
- PUECH Henri-Charles, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979.
- , *Enquête de la gnose I. La gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978.
- RICŒUR Paul, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- RIES Julien, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, Turnhout, Brepols, 2011.
- , *L'Eglise gnostique de Mani*, Turnhout, Brepols, 2011.
- ROGOZINSKI Jacob, « Un crime inexpiable. Kant et le régicide », in *Rue Descartes*, n° 4, 1992, pp. 99-120.
- ROUSSEAU Adelin, « Cohérence d'une œuvre : la foi et la gnose hier et aujourd'hui : Irénée de Lyon », in *Les cahiers de l'Institut Catholique de Lyon*, n° 18, 1984.
- ROVIELLO Anne-Marie, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984.
- RUNCIMAN Steven, *Le manichéisme médiéval : l'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris, Payot, 1949.
- SAGNARD François, *La gnose valentiniennne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, Vrin, 1947.
- SCHUON Frithjof, *Sentiers de Gnose*, Gaillac, La Place Royale, 1996.
- SCOPELLO Madeleine, *Les gnostiques*, Paris, Cerf, 1991.
- TARDIEU Michel et DUBOIS Jean-Daniel, *Introduction à la littérature gnostique, tome I^{er}, collections retrouvées avant 1945*, Paris, Cerf, 1986.
- VILLEY André, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Paris, Cerf, 1985.
- WILSON McLachlan Robert, *La gnose et le Nouveau Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

DEUXIÈME PARTIE

AGAËSSE Paul, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, Liberté, Péché et Grâce*, Paris, Cahiers Médiasèvre, 1980.

ALFARIC Prosper, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, tome 1. *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Emile Nourry, 1918.

AUGUSTIN (Saint), *Œuvres complètes*, édition Guérin, dirigée par Poujoulat et Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1873.

-, « De duabus animabus », in *Œuvres*, t. XVII, trad. de Régis Jolivet et de M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

-, « Contra Fortunatum », in *Œuvres*, t. XVII, trad. de Régis Jolivet et de M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

-, « Contra Adimantum », in *Œuvres*, t. XVII, trad. de Régis Jolivet et de M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

-, « Contra Epistulam Fundamenti », in *Œuvres*, t. XVII, trad. de Régis Jolivet et de M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

-, « Contra Secundinum », in *Œuvres*, t. XVII, trad. de Régis Jolivet et de M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

-, « Contra Felicem Manichaeum », in *Œuvres*, t. XVII, trad. de Régis Jolivet et de M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

-, *Révisions*, -, in *Œuvres*, t. XVII, trad. de Régis Jolivet et de M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

-, *Les Confessions*, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard Folio, 1993.

-, *De Civitate Dei*, trad. L. Moreau, revue par J.-C. Eslin, Paris, Seuil, 1994.

-, *De libero arbitrio*, trad. G. Madec, Paris, Nouvelle bibliothèque augustinienne, 1993.

-, *Premières réactions anti-pélagiennes I : salaire et pardon des péchés*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2003.

BAUMGARTNER Charles, *Le péché originel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

BEAUCHAMP Paul, *Études sur la Genèse*, Fourvière Lyon, 1971.

- BOCHET Isabelle, *Paul Ricœur : mal et pardon, avec un inédit de Paul Ricœur. Logique, éthique et tragique du mal chez saint Augustin*, Paris, 2013.
- , *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1982.
- , *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Editions Facultés jésuites de Paris, 2003.
- BOYER Alain, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2001.
- BRUCH Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.
- BRUNSCHVICG Léon, « L'idée critique et le système kantien », in *Etudes sur Kant*, Paris, A. Collin, 1924.
- CARNOIS Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.
- CASTILLO Monique, *Kant*, Paris, Vrin, 1997.
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979.
- FÆSSEL Michaël, *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*, Paris, Honoré Champion, 2010.
- GRANEL G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1972.
- GILSON Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969.
- HAVET Jacques, *Kant et le problème du temps*, Paris, Gallimard, 1946.
- HIPPOLYTE (de Rome), *Philosophoumena, ou Réfutation de toutes les hérésies*, Milan, Archè, 1988.
- IRÉNÉE (Saint), *Contre les hérésies ; dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* trad. d'Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 2001.
- JASPERS Karl, « Le mal radical chez Kant », in *Bilan et perspectives*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956.
- JOLIVET Régis, *Le problème du mal chez saint Augustin ; avec une note sur les relations de saint Augustin et de Plotin*, Paris, Beauchesne, 1936.
- KANT Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983.
- , *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Paris, Vrin, 1972.
- , *Introduction à la métaphysique des mœurs*, trad. A. Renaut, in *Métaphysique des mœurs*, Tome 1, Paris, Flammarion, 1994.

- , *Critique de la raison pure*, trad. de Tramesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1986.
- , *Insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée*, trad. Festugière, Paris, 1967.
- , *Critique de la raison pratique*, trad. de Jean-Pierre Fussler, Paris, Flammarion, 2003.
- , *Conflit des facultés*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988.
- , *Opus Postumum*, trad. de François Marty, Paris, PUF, 1986.
- , *Sur le mal radical dans la nature humaine*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2010.
- , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave, Paris, 1907.
- , *Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, in *Métaphysique des mœurs*, Tome 2, Paris, Flammarion, 1994.
- NABERT Jean, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994.
- , *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970.
- OSMO Pierre, « Kant et la liberté de l'arbitre », in COHEN-HALIMI Michèle (dir.), *Kant et la rationalité pratique*, Paris, PUF, 2003.
- PICHÉ Claude, « L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant », in CASTILLO Monique (dir.) *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- PIGEARD DE GURBERT Guillaume, *Kant et le temps*, Paris, Editions Kimé, 2015.
- PORÉE Jérôme, *La philosophie à l'épreuve du mal*, Paris, Vrin, 1993.
- PUECH Michel, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990.
- RATTI Stéphane, *Le premier Saint Augustin*, Paris, Les Belles lettres, 2016.
- REBOUL Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- REVAULT d'ALLONNES Myriam, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995.
- RICŒUR Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- , *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1960.
- ROGOZINSKI Jacob, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme du mal*, Paris, PUF, 1999.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat Social*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1963.
- SARTRE Jean-Paul, *l'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1934.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Gallimard, 2009.

TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens*, Paris, Cerf, 1980.

WEIL Eric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1990.

TROISIÈME PARTIE

ADORNO Theodor, *Etudes sur la personnalité autoritaire*, Paris, Allia, 2007.

AGAMBEN Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1999.

AMÉRY Jean, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Arles, Actes Sud, 1966.

ARENDT Hannah, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

-, *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Levy, 1973.

-, *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

-, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 2002

-, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

-, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

-, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991.

-, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981.

-, *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Presse Pocket, 1991

-, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1995.

ARON Raymond, « L'essence du totalitarisme », in *Critique*, tome X, n° 80, 1954.

AYÇOBERRY Pierre, *La question nazie : essai sur les interprétations du national-socialisme*, Paris, Seuil, 1979.

BA Mehdi, *Rwanda, un génocide français*, Paris, L'Esprit frappeur, 1997.

BARASH Jeffrey Andrew, « Karl Löwith et la politique de la sécularisation », in *Critique*, n° 607, décembre 1997.

BAUMAN Zygmunt, *Modernité et Holocauste*, Paris, Editions Complexe, 2008.

BLUMENBERG Hans, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

BRAECKMAN Colette, *Rwanda, Histoire d'un génocide*, Paris, Fayard, 1994.

BRAYARD Florent, *La « Solution finale de la question juive ». La technique, le temps et les catégories de la décision*, Paris, Fayard, 2004.

- BRETON Philippe, *Les refusants. Comment refuse-t-on d'être exécuté*, Paris, Edition de la Découverte, 2009.
- BROSSAT Alain, *L'épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996.
- BROWNING Christopher, *Des hommes ordinaires. Le 101^{ème} bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, Paris, Les belles lettres, 2006.
- BROWNING Christopher et JÜRGEN Matthäus, *Les Origines de la Solution finale. L'évolution de la politique anti-juive des nazis, septembre 1939-mars 1942*, Paris, Seuil, 2009
- BULLOCK Alan, *Hitler. Les Mécanismes de la tyrannie*, Paris, Marabout, 1980.
- BURRIN Philippe, *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide*, Paris, Seuil, 1989.
- BUSSY Florent, *Qu'est-ce que le totalitarisme*, Paris, Vrin, 2014.
- CHAUMONT Jean-Michel, « La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt », in A.-M. Roviello et M. Weyenbergh (dir.), *Hannah Arendt et modernité*, Paris, Vrin, 1992.
- COLLIN Françoise, *L'homme est-il devenu superflu ?* Paris, Odile Jacob, 1999.
- CRÉPON Marc et WORMS Frédéric, *La philosophie face à la violence*, Paris, Editions des Equateurs, 2015.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre (dir.), *Rwanda : les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995.
- COURTINE-DENAMY Sylvie, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 1999.
- DAGENAIS Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Les Presses de l'Université de Laval, 2003.
- DALLAIRE Roméo, *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*, Montréal, Libre Expression, 2003.
- DES FORGES Alison, *Aucun témoin ne doit survivre : le génocide au Rwanda*, New York, Karthala, 1999.
- DICKS Henry V., *Les meurtres collectifs : analyse psycho-sociologique de criminels SS*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ENEGRÉN André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.

- ESLIN Jean-Claude, *Hannah Arendt, l'obligée du monde*, Paris, Michalon, 1996.
- FABBRI Renaud, *Eric Voegelin et l'Orient. Millénarisme et religions politiques de l'Antiquité à Daesch*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- FRANCHE Dominique, *Rwanda. Généalogie d'un génocide*, Turin, Mille et une nuits, 1997.
- FREITAG Michel, « Discours idéologiques et langage totalitaire. Quelques considérations actuelles sur le fascisme et son idéologie », in *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXI, n° 65, pp. 199-237, 1983.
- FRIEDLÄNDER Saul, *Réflexions sur le nazisme*, Paris, Seuil, 1996.
- , *Les années d'extermination. L'Allemagne et les Juifs 1939-1945*, Paris, Seuil, 2008.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GERLACH Christian, *Sur la Conférence de Wannsee : de la décision d'exterminer les Juifs d'Europe*, Paris, Liana Levi, 1999.
- GIRARD René, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GOLDHAGEN Daniel, *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les allemands ordinaires et l'Holocauste*, Paris, Seuil, 1997.
- GONTIER Thierry, *Symboles du politique*, Paris, Editions Michalon, 2008.
- , « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », in J. Robelin (dir.), *Le Corps et le Sacré, Noësis*, n° 12, Nice, 2008.
- GUENIFFEY Patrice, *La Politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire*, Paris, Fayard, 2000.
- GUILLAUME Anne-Marie, *Mal, mensonge et mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Presses universitaires de Namur, 1995.
- HABERMAS Jürgen, « La modernité, un projet inachevé », in *Critique*, 1981, n° 413, pp.950-969.
- HAFFNER Sebastian, *Considérations sur Hitler*, Paris, Perrin, 2016.
- HENRY Jacques, *Darwin méconnu*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2009.
- HEUSCH Luc (de), « Rwanda, les responsabilités d'un génocide », in *Le débat* 84(2), 1995.
- HILBERG Raul, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988.

- , *Exécuteurs, victimes, témoins*, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Holocauste : les sources de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2001.
- HOBSBAWM Eric J. *L'âge des extrêmes. Le court vingtième siècle. 1914-1991*, Bruxelles, Éditions Complexe et le monde diplomatique, 1999.
- JASPERS Karl, *La culpabilité allemande*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- KEPEL Gilles et JARDIN Antoine, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris, Gallimard, 2015.
- KERSHAW Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1997.
- KIMONYO Jean-Paul, *Rwanda, un génocide populaire*, Paris, Karthala, 2008.
- KLEIN Claude, *Le cas Eichmann. Vu de Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2012.
- KOTEK Joël, RIGOULOT Pierre, *Le siècle des camps. Détention, concentration, extermination. Cent ans de mal radical*, Paris, J.C. Lattès, 2000.
- LACOSTE Charlotte, *Séductions du bourreau, négation des victimes*, Paris, PUF, 2010.
- LANZMANN Claude, *Shoah*, Paris, Gallimard, 1985.
- LAZARE B., *Juifs et Antisémites*, Paris, éd. Allia, 1992.
- LEFORT Claude, *L'Invention démocratique – les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.
- , *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.
- LEVI Primo, *Les Naufragés et les Rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard, 1989.
- LIFTON J. Robert, *Les médecins nazis. Le meurtre médical et la psychologie du génocide*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- LITTELL Jonathan, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006.
- MARITAIN Jacques, *Trois réformateurs*, Paris, Plon-Nourrit, 1925.
- MEIER Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, Paris, Commentaire : Julliard, 1990.
- MILGRAM Stanley, *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- MIRCEA Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

MONOD Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2012.

-, « Le problème théologico-politique » au XXème siècle, in *Esprit*, février, 1999.

-, « Eric Voegelin et l'interprétation du nazisme », in *Esprit*, n° 297, août-septembre 2003, pp. 208-211.

POCHÉ Fred, *Penser avec Arendt et Levinas. Du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chronique sociale, 2003.

POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1968.

POLIN Claude, *Le totalitarisme*, Paris, PUF, 1982.

PRUNIER Gérard, *Rwanda : le génocide*, Paris, Dagorno, 1997.

RAFLIK Jenny, *Terrorisme et mondialisation : approches historiques*, Paris, Gallimard, 2016.

REVAULT d'ALLONNES Myriam, *Fragile humanité*, Paris, Aubier, 2002.

RICŒUR Paul, « Pouvoir et violence », in *Lectures I, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.

-, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

-, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000

-, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964.

RODINSON Maxime. *De Pythagore à Lénine. Des activistes idéologiques*, Paris, Fayard, 1993.

ROSSET Clément, *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Paris, Gallimard, 1976.

ROVIELLO Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987.

ROGOZINSKI Jacob, *Ils m'ont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur*, Paris, Cerf, 2015.

SANDLER Joseph, *L'analyse de défense. Nouveaux regards sur le « Moi et les mécanismes de défense »*. *Entretiens avec Anna Freud*, Paris, PUF, 1989.

SCHMITT Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

-, « Théorie du partisan », in *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992

- SEBALD W. G., *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*, Arles, Actes Sud, 2004.
- SIRONNEAU Jean-Pierre, *Figure de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- SKINNER Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.
- SNYDER Timothy, *Terre noire : L'Holocauste, et pourquoi il peut se répéter*, Paris, Gallimard, 2016.
- SOFSKY Wolfgang, *L'organisation de la terreur. Les camps de concentration*, Paris, Calamnn-Lévy, 1995.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- STRAUSS Leo et VOEGELIN Eric, *Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie*, Paris, Vrin, 2004.
- SWAAN Abram (de), *Diviser pour tuer. Les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, Paris, Seuil, 2016.
- TERNON Yves, *L'État criminel. Les génocides au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995.
- , *L'innocence des victimes. Au siècle des génocides*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- TODOROV Tzvetan, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1994.
- TRAVERSO Enzo (dir.), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001.
- VAN REETH Adèle, FÆSSEL Michaël, *La méchanceté. Question de caractère*, Paris, Plon, 2014.
- VOEGELIN Eric, *La nouvelle science du politique. Une introduction (1952)*, Paris, Seuil, 2000.
- , *Les religions politiques*, Paris, Cerf, 1994.
- , *Hitler et les Allemands*, Paris, Seuil, 2003.
- , *Race et État*, Paris, Vrin, 2007.
- , *Réflexions autobiographiques*, Paris Bayard, 2004.
- , *Science, politique et gnose*, Paris, Bayard, 2004.
- , « La formation de l'idée de race », in *Cités*, n° 36, 2008.

WALZER Michael, *Régicide et Révolution. Le procès de Louis XVI* (1974), Paris, Payot, 1989.

WELZER Harald, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007.

WIEVIORKA Annette, « L'expression "camp de concentration" au 20^e siècle », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 54, avril-juin, 1997.

WORMSER-MIGOT Olga, *L'ère des camps*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1973.

ZIZEK Slavoj, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris, PUF, 2016.

-, *Sécularisation et religions politiques*, Paris-La Haye, Mouton, 1982.

INDEX DES NOMS PROPRES

A

ABELLIO Raymond, 291

ABRAHAM, 147

ADAM, 15, 45, 85, 131, 134, 136, 139, 141, 144, 145, 147, 190, 192, 193, 248

ADORNO Theodor, 299

AGAËSSE Paul, 89, 90, 136, 142, 147

AGAMBEN Giorgio, 299

ALFARIC Prosper, 112, 118

ALIZZA Forsane, 244

ALTHUSSER Louis, 265

AMBROISE (de Milan), 114

AMÉRY Jean, 299

ARENDRT Hannah, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 152, 200, 208, 215, 221, 225, 226, 228, 230, 232, 233, 236, 237, 245, 251, 252, 253, 254, 259, 260, 263, 264, 265, 269, 270, 274, 275, 280, 282, 283, 286, 287, 288, 289

ARISTOTE, 39, 41, 104, 132, 150

ARON Raymond, 299

AUGUSTIN (Saint), 14, 58, 73, 74, 78, 82, 88, 90, 96, 99, 105, 107, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 155, 157, 159, 161, 165, 173, 174, 190, 195, 196, 211, 223

AYÇOBERRY Pierre, 299

B

BA Mehdi, 299

BARASH Jeffrey Andrew, 299

BASILIDE, 37, 75

BAUDELAIRE Charles, 220

BAUMAN Zygmunt, 199, 200, 208, 216

BAUMGARTNER Charles, 140
BAUR Christian, 30
BAYLE Pierre, 87, 97, 104, 122
BIANCHI Ugo, 291
BLOCHER Henri, 26
BLUMENBERG Hans, 148, 202, 205, 206, 207, 210, 211, 213, 254
BOCHET Isabelle, 129, 134, 136, 138, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 157
BORELLA Jean, 291
BOUDDHA (le), 84, 85
BOUSSET Wilhelm, 30
BOYER Alain, 189
BRAECKMAN Colette, 299
BRAYARD Florent, 299
BRETON Philippe, 232, 243, 254, 261
BROSSAT Alain, 300
BROWNING Christopher, 232, 233, 236, 237, 254, 278, 287
BRUCE James, 51
BRUCH Jean-Louis, 150, 154, 171, 172, 179
BULLOCK Alan, 300
BULTMANN Rudolf, 91
BURRIN Philippe, 300

C

CAÏN, 172
CARNOIS Bernard, 165, 189
CASTILLO Monique, 158
CÉRINTHE, 75, 100
CHAUMONT Jean-Michel, 300
CHRÉTIEN Jean-Pierre, 300
CLÉMENT (de Rome), 61
COLLIN Françoise, 300
CORNÉLIS Humbert, 25, 38, 69, 73
COULIANO Ioan, 291

COURTINE-DENAMY Sylvie, 282
CRÉPON Marc, 229, 246

D

DAGENAIS Daniel, 18, 264
DALLAIRE Roméo, 300
DARWIN Charles, 266
DE FACENDIS Dario, 18, 283, 287, 289
DEPRAZ Natalie, 63, 101
DES FORGES Alison, 300
DESCARTES René, 104, 123, 199
DICKS Henry, 300
DORESSE Jean, 291
DUBOIS Jean-Daniel, 293
DUCHESNE-GUILLEMIN Jacques, 291

E

EICHMANN Adolf, 17, 19, 233, 234, 250, 252, 253, 254, 258, 274, 276, 288
ELIADE Mircea, 221
EMPÉDOCLE, 34
ENEGRÉN André, 265
ÉNOCH, 85
ÉSAÛ, 147
ESLIN Jean-Claude, 301
ÈVE, 172, 190, 191, 193
EVODIUS, 112
EZÉCHIEL (prophète), 134, 137, 143

F

FABBRI Renaud, 264, 281, 286
FALQUE Emmanuel, 101
FAVRE François, 291
FÉLIX (manichéen), 113, 121

FOESSEL Michaël, 13, 157, 158, 163, 166, 191, 194, 195, 227, 248, 262
FORTUNAT, 96, 113, 126
FRANCHE Dominique, 301
FREITAG Michel, 301
FRIEDLÄNDER Saul, 213, 216, 228, 268, 271, 272, 277

G

GAUCHET Marcel, 301
GERLACH Christian, 301
GIRARD René, 272
GOLDHAGEN Daniel, 237
GONTIER Thierry, 20, 252, 284, 285
GRANEL Gérard, 185
GRANT M. Robert, 49, 59, 61, 73, 91, 92
GRÉGOIRE (de Nysse), 78
GUENIFFEY Patrice, 301
GUILLAUME Anne-Marie, 256, 279

H

HABERMAS Jürgen, 301
HAFFNER Sebastian, 216, 224, 267
HARNACK Adolf (von), 30
HAVET Jacques, 181, 189, 190
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 209, 257
HEIDEGGER Martin, 223, 257
HENRY Michel, 63
HÉRACLÉON, 47
HEUSCH Luc (de), 301
HILBERG Raul, 301
HIMMLER Heinrich, 254, 258, 268, 271
HINDENBURG Paul (von), 201
HIPPOLYTE (de Rome), 29

HITLER Adolf, 17, 200, 216, 222, 224, 234, 237, 253, 258, 259, 262, 266, 267, 268, 271,
272, 274, 277, 279, 287

HOBSBAWM Eric, 302

HOMÈRE, 33

HUREAUX Roland, 292

HUTIN Serge, 292

I

IGNACE (d'Antioche), 74

IRÉNÉE (Saint), 29, 47, 48, 67, 75, 100, 111

J

JACOB (patriarche), 147

JACQUES (Saint), 105, 192

JANKÉLÉVITCH Vladimir, 229

JARDIN Antoine, 244, 266, 269

JEAN (Saint), 31, 43, 44, 45, 48, 71, 91, 92, 97, 102, 106, 111, 221, 259

JÉRÉMIE (prophète), 143, 147

JÉSUS-CHRIST, 42, 72, 88, 91, 100

JOACHIM (de Flore), 221, 222

JOLIVET Régis, 114, 120, 130, 131, 295

JONAS Hans, 28, 32, 37, 56, 60, 66, 75, 78, 215, 258, 260

JULIEN (d'Eclane), 139

K

KANT Emmanuel, 13, 14, 15, 16, 17, 26, 104, 129, 133, 143, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
155, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 227, 228, 234, 243, 246, 247, 252, 256, 257, 273, 276, 278, 289

KANTOROWICZ Ernst, 203

KEPEL Gilles, 244, 265, 269, 272

KERSHAW Ian, 302

KIERKEGAARD Sören, 133

KIMONYO Jean-Paul, 302
KLEIN Claude, 302
KOTEK Joël, 199, 215, 226, 229, 244, 254, 257, 270, 271, 272

L

LABROUSSE Elisabeth, 122
LACARRIÈRE Jacques, 292
LACOSTE Charlotte, 302
LANZMANN Claude, 302
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 26, 104, 130, 155, 166
LEISEGANG Hans, 38, 39, 51, 57, 71, 73, 76, 79, 84, 112
LEMIEUX Raymond, 292
LÉONARD Augustin, 25, 38, 69, 73, 74
LIFTON Robert, 255, 256
LITTELL Jonathan, 302
LÖWITH Karl, 202, 204, 205
LUBAC Henri (de), 281
LUTHER Martin, 91
LYONNET Stanislas, 135

M

MAGRELLI Valerio, 292
MAHÉ Jean-Pierre, 292
MALEBRANCHE Nicolas, 169
MANI, 20, 31, 34, 36, 37, 39, 40, 70, 73, 78, 83, 84, 85, 86, 88, 105, 106, 112, 113, 120,
121, 124, 138
MANN Michael, 243
MARCEL Gabriel, 130
MARCION, 38, 100
MARITAIN Jacques, 214, 281
MARQUET Jean-François, 63, 101
MARX Karl, 257
MATHIEU (Saint), 44, 54, 84, 98, 113, 120, 191, 252, 288

MATTEOTTI Giacomo, 200
MEIER Heinrich, 302
MÉNANDRE, 36, 75
MÉNARD Jacques, 74, 76, 77
MILGRAM Stanley, 232, 233, 234, 236, 237, 241, 276, 277, 287
MOÏSE (prophète), 218
MONOD Jean-Claude, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 286
MONTCHEUIL Yves (de), 90
MULLER Robert, 42
MUSSOLINI Benito, 200

N

NABERT Jean, 165, 166, 167, 194
NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, 202, 257
NOÉ, 85

O

ORIGÈNE, 29, 96
OSMO Pierre, 164

P

PASCAL Blaise, 87
PAUL (Saint), 31, 44, 45, 49, 88, 90, 91, 92, 111, 134, 136, 139, 140, 222
PÉGUY Charles, 101
PÉLAGE, 136, 137, 138, 142, 145, 148
PÉTREMENT Simone, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 52, 58,
59, 70, 71, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104,
105, 106
PHILON (d'Alexandrie), 34, 42, 74, 76, 77, 78, 98
PIGEARD de GURBERT Guillaume, 188
PLATON, 20, 31, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 43, 52, 53, 58, 73, 82, 94, 97, 104, 172, 190, 192,
248, 262, 284, 288
PLOTIN, 90, 94, 117, 126

PLUTARQUE, 32, 51
POCHÉ Fred, 260
POIRIER Paul-Hubert, 292
POLIAKOV Léon, 303
POLIN Claude, 22, 263, 282
PORÉE Jérôme, 297
PRUNIER Gérard, 303
PTOLÉMÉE, 47
PUECH Henri-Charles, 20, 30, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 93, 100,
103, 104
PUECH Michel, 297

R

RATTI Stéphane, 297
REBOUL Olivier, 13, 151
REVAULT d'ALLONNES Myriam, 159, 174, 194, 195, 226, 229, 233, 261, 276
RICHARD Reginal, 292
RICŒUR Paul, 13, 14, 26, 27, 59, 96, 111, 129, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 150, 158, 159, 160, 165, 168, 172, 173, 174, 176, 177, 191, 192,
195, 280, 287
RIES Julien, 27, 28, 30, 31, 33, 39, 40, 51, 54, 70, 75, 81, 83, 85, 88, 103
RIGOULOT Pierre, 199, 215, 226, 229, 244, 254, 257, 270, 271, 272
ROGOZINSKI Jacob, 3, 152, 154, 156, 162, 168, 170, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188,
199, 217, 218, 219, 220, 225, 258, 266, 271
ROSSET Clément, 279
ROUSSEAU Adelin, 47, 57, 82, 93
ROUSSEAU Jean-Jacques, 67, 161, 163, 167
ROVIELLO Anne-Marie, 233, 254
RUNCIMAN Steven, 34, 85

S

SAGNARD François M., 48

SANDLER Joseph, 303
SARTRE Jean-Paul, 188, 189
SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph (von), 41
SCHMIDT Carl, 51
SCHMITT Carl, 96, 202, 203, 205, 206, 208, 218, 219
SCHOPENHAUER Arthur, 182, 183
SCHUON Frithjof, 293
SCOPELLO Madeleine, 293
SEM, 85
SETH, 51, 85
SIGWART Hans-Jörg, 285
SIMON (le magicien), 36, 191
SIRONNEAU Jean-Pierre, 221
SKINNER Quentin, 304
SLOTERDIJK Peter, 279
SNYDER Timothy, 266, 268
SOCRATE, 35, 72, 253, 262
SPINOZA Baruch, 104, 180, 261
STALINE Joseph, 200, 240, 274
STAUB Ervin, 242
STRAUSS Leo, 204, 205
SWAAN Abram (de), 21, 199, 200, 213, 225, 227, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 247, 249, 250, 254, 255, 261, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 287

T

TARDIEU Michel, 293
TERNON Yves, 304
TERTULLIEN, 29, 101
THÉODOTE, 102
TODOROV Tzvetan, 17
TRAVERSO Enzo, 304

V

VALENTIN (gnostique), 45, 47, 48, 68, 100, 103, 105, 285

VAN REETH Adèle, 248, 262

VIALATOUX Joseph, 281

VILLEY André, 39, 53

VOEGELIN Eric, 19, 20, 21, 82, 196, 201, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220,
221, 222, 223, 224, 228, 230, 231, 250, 251, 252, 257, 259, 263, 264, 266, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288

W

WALZER Michael, 305

WEBER Max, 245

WEIL Eric, 298

WELZER Harald, 269

WIEVIORKA Annette, 305

WILSON McLachlan Robert, 293

WORMS Frédéric, 229, 246

WORMSER-MIGOT Olga, 305

Z

ZARATHOUSTRA, 59, 85

ZIMBARDO Philip, 235

ZIZEK Slavoj, 219, 279

ZOROASTRE, 33, 34, 84

GNOSE ET TOTALITARISME : le problème du mal et la responsabilité

Quelle qualification morale peut-on attribuer aux criminels nazis ? Sont-ils des fous ? Peut-on leur imputer sans réserve la responsabilité de leurs actes ? Si on ne peut rendre le mal totalitaire inéluctable comme le mal gnostique, l'assimilation du totalitarisme à une récidive gnostique par Eric Voegelin invite à réfléchir à nouveaux frais à la problématique de la responsabilité des criminels de masse. D'une part, le "situationnisme", qui implique que c'est la situation qui transforme des individus en meurtriers de masse et le "dispositionnisme" qui désigne l'importance que peuvent revêtir les dispositions individuelles chez les criminels de masse, et d'autre part l'illusion et l'idéologie caractérisées, l'une et l'autre par la mise à l'écart de la réalité, rendent non évidente la question de l'imputation des criminels génocidaires. Si ces derniers ne peuvent être disculpés, la complexité de la question de leur imputation est indéniable. La réflexion sur cette complexité est peut-être une invite à reconsidérer la cause sous-jacente à ce type de mal : le dualisme gnostique du bien et du mal dont le propre est de vouloir en finir avec le mal. Or la rage d'en finir avec le mal conduit souvent à la barbarie.

What moral qualification can we assign to the nazi criminals? Are they the crazy? Can we charge them without reservation the responsibility of their actions? If you cannot make the totalitarian evil inevitable as the Evil Gnostic, the assimilation of totalitarianism to a gnostic recidivism by Eric Voegelin, invites to think about new fees to the problem of the responsibility of criminals of mass. On the one hand, the "situationnisme", which implies that it is the situation which transforms individuals in murderers of earth and the "dispositionnisme" which refers to the importance that can take the individual provisions in the criminals of earth, and on the other hand the illusion and the Ideology characterized, the one and the other by the sidelining of the reality, make non-obvious the question of the attribution of the genocidal criminals. If the latter cannot be exonerated, the complexity of the question of their posting is undeniable. The reflection on this complexity is perhaps a prompt to reconsider the underlying cause of this type of evil: The Gnostic dualism of good and evil whose own is to want to finish with the evil. However rabies to finish with the evil often leads to the barbarism.