

DIFFICILE LIBERTÉ RELIGIEUSE

■ JEAN GREISCH

Le philosophe peut-il mêler sa voix à celles des spécialistes des sciences sociales?

Dans un mémorable passage du *Théétète*, Socrate décrit le philosophe comme un “piéton de l’air” qui est la risée de tout le monde. On peut craindre que si les sciences sociales avaient déjà été inventées à l’époque, leurs représentants auraient ri le plus fort!

Heureusement, Kant est là pour venir à la rescousse en rappelant l’intérêt “cosmopolitique” de la philosophie. En tant qu’il est “citoyen du monde”, le philosophe ne saurait se désintéresser du “grand jeu de la vie”, auquel nous participons tous, tantôt activement tantôt passivement.

Un aspect non négligeable de ce grand jeu concerne la manière dont, partout dans le monde, des hommes et des femmes militent pour que soit reconnu leur droit, qui est aussi celui des autres, d’exercer librement leur foi religieuse.

Les réflexions qui suivent veulent contribuer à combler une lacune troublante des travaux contemporains en philosophie de la religion: autant la question de la liberté religieuse et de ses conditions a joué un rôle crucial dans tous les textes fondateurs de cette discipline qui a vu le jour pendant la période charnière qui va de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) de Kant jusqu’aux *Leçons sur la philosophie de la religion* que Hegel donnera régulièrement à l’université de Berlin à partir de 1820, autant tout se passe comme si ce problème ne préoccupait plus guère les philosophes de la religion d’aujourd’hui.

Que la liberté ne soit pas un simple *parergon* d’une réflexion philosophique sur le phénomène religieux dans la diversité de ses manifestations, peut être montré en partant de chacun des grands textes qui s’inscrivent dans le sillage de la déclaration sur laquelle s’ouvre la préface de la première édition de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793): “Dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l’homme, comme être libre et se s’obligeant par cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n’a pas besoin ni de l’Idée d’un Être différent qui le dépasse afin qu’il connaisse son devoir, ni d’un autre motif que la loi elle-même pour qu’il l’observe (...) Mais, bien que la morale n’ait nul besoin pour son usage propre d’une quelconque représentation d’une fin qui devrait précéder la détermination du vouloir, il se peut toutefois qu’elle possède une nécessaire relation à une

fin semblable, non certes comme à un fondement, mais plutôt comme aux conséquences nécessaires des maximes, prises en conformité avec les lois”.¹

Kant, Fichte, Schleiermacher et Hegel déclineront chacun ce thème fondamental selon leur génie propre. On n’oubliera pas non plus le rôle important que cette question a joué dans les grands débats publics qui agitaient l’intelligentsia européenne à l’époque du “Crépuscule des Lumières” : la “querelle du panthéisme”, la “querelle de l’athéisme”, la querelle autour de la “Révolution française”, “la querelle sur les choses divines et leur Révélation”.²

Comment expliquer le silence étonnant qui s’est installé depuis lors?

La réponse la plus massive serait de dire qu’aujourd’hui l’affaire est entendue et le problème résolu – du moins dans le champ intellectuel. Certains ajouteront probablement que, dans les sociétés démocratiques occidentales ou occidentalises, “où les religions ont perdu de leur rayonnement et font partie de l’ordre privé comme les préférences esthétiques et les goûts culinaires”,³ le prosélytisme religieux ne représente plus de réel danger: *De gustibus religiosus non est disputandum!*

Mais n’est-ce pas là aller bien vite en besogne, en fermant les yeux sur les nombreuses manifestations de violence religieuse ou antireligieuse qui font l’actualité des médias? Aussi longtemps qu’une femme ou un homme peuvent être mis à mort pour cause de “blasphème”, ou de conversion, ou être taxés de fou ou d’aliéné mental à cause de leurs convictions, on ne peut pas dire que le problème soit réglé pratiquement.

Un observateur attentif des évolutions récentes des sociétés occidentales ne manquera pas d’y déceler les signes inquiétants de certaines dérives identitaires, comme, par exemple, le malencontreux débat sur la laïcité qui s’est tenu le 5 avril dernier à Paris, envenimé par une cascade de déclarations intempestives décrivant l’action du Président de la République française pour obtenir l’accord de l’ONU sur l’intervention en Libye comme une “croisade”, ou résumant la lutte contre l’immigration par une étrange tautologie, pleine de sous-entendus à l’encontre des fidèles musulmans: “*Les Français veulent que la France reste la France*”.

Si, de toute évidence, le problème est loin d’être réglé sur le terrain de la pratique, l’affaire est-elle entendue sur le plan conceptuel et théorique? Ce n’est pas sûr non plus!

¹ Emmanuel Kant, “La religion dans les limites de la simple raison”, trad. Alexis Philonenko: Kant, *Œuvres philosophiques III*, Paris, Ed. de la Pléiade, 1968, p. 15-16.

² Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la “querelle du panthéisme” (1780-1789)*, Paris, Ed. du Cerf, 1995.

³ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, livre de poche, 1976, p. 155.

Il y a, au contraire, tout lieu de rouvrir un dossier auquel la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*, promulguée le 7 décembre 1975 à Saint Pierre par le Pape Paul VI avait jadis fait accomplir un pas de géant, dont nous sommes loin d'avoir mesuré toute la portée: "Toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité; non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir. De même requièrent-ils que soit juridiquement délimité l'exercice de l'autorité des pouvoirs publics, afin que le champ d'une honorable liberté, qu'il s'agisse des personnes ou des associations, ne soit pas trop étroitement circonscrit. Cette exigence de liberté dans la société humaine regarde principalement les biens spirituels de l'homme, et, au premier chef, ce qui concerne le libre exercice de la religion dans la société".

Quand je relis ces lignes sur lesquelles s'ouvre la Déclaration, je suis frappé par deux choses. D'abord l'optimisme des Pères conciliaires qui s'exprime dans le "toujours plus nombreux". S'il faut en croire le *Pew Forum on Religion and Public Life*, édité en décembre 2009 par Brian Grim, aujourd'hui encore, environ 70% de la population mondiale vivent dans des pays où la liberté religieuse est soumise à de fortes restrictions, voire inexistante.

La seconde expression énigmatique est "le champ d'une honorable liberté", ce qui suggère qu'il peut y avoir également des libertés qui ne sont ni honorables, ni responsables.

C'est ce champ d'une "honorable liberté" que je me propose d'arpenter à nouveaux frais en compagnie de deux philosophes qui furent et restent pour moi des "maîtres": Paul Ricœur et Emmanuel Levinas. Même si, ni l'un ni l'autre, ne nous a laissé d'ouvrage libellé "philosophie de la religion", on trouve dans leurs écrits bien des éléments qui permettent de rompre le silence évoqué ci-dessus et de développer une herméneutique de la liberté religieuse qui soit à la hauteur des défis de notre temps.

"La parole est mon royaume et je n'en ai pas honte", écrivait Ricœur dans *Histoire et vérité*, à une époque où le chantage à l'engagement et à la militance était sur toutes les lèvres. Je dirai pareillement, pour caractériser la manière dont j'aborderai notre sujet: "Les concepts, c'est ma boîte à outils, et je n'en ai pas honte", en précisant qu'il s'agira d'une approche herméneutique comparable à celle qui faisait l'objet du Colloque Castelli qui s'est tenu à Rome du 7 au 12 janvier 1968 sur le thème "Herméneutique de la liberté religieuse", et auquel ont participé plusieurs de mes maîtres en philosophie.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le lexème "herméneutique" n'a pas une fonction purement décorative dans les réflexions qui vont suivre. Il s'agit au contraire de prendre acte du fait fondamental qu'une réflexion

sur le concept de liberté religieuse ne peut pas faire abstraction de la manière dont les religions se comprennent elles-mêmes, ce qui signifie, par le fait même, qu'on est également en droit de leur demander de quel genre de liberté elles sont capables, et comment elles la mettent en pratique.

Comme je viens de l'indiquer, ma réflexion se développera en dialogue avec Ricœur et Levinas. Ce sera donc aussi, en partie du moins, un dialogue "judéo-chrétien". Du point de vue conceptuel, il gravitera autour de deux formules qui, l'une et l'autre, nous permettent de mieux "cadrer" l'idée même de liberté religieuse: "liberté *selon l'espérance*" et "liberté *selon l'élection*" que je prolongerai, *in fine*, par une brève approche de la "liberté *selon la vérité*".

1. La liberté religieuse comme "liberté selon l'espérance" (Paul Ricœur)

Le poète Paul Celan déclare que chacun de ses poèmes s'écrit à partir d'une date précise. Même s'il n'est pas sûr que les questionnements philosophiques se laissent dater aussi précisément, les Actes du Colloque romain sur l'herméneutique de la liberté religieuse représentent, en ce qui me concerne, un jalon décisif.

Cela vaut en particulier pour la conférence de Paul Ricœur "La liberté selon l'espérance", reprise ultérieurement dans *Le conflit des interprétations*.⁴ Le terme "herméneutique" dans le titre de ce Colloque romain signifie ni plus, ni moins que le fait que "le concept de liberté religieuse peut être abordé de plusieurs manières et à plusieurs niveaux".⁵ Si nous ne sommes pas capables de déchiffrer la multiplicité des figures qui jalonnent "l'aventure entière de la liberté", il est fort à parier que nous échouerons également à "donner un sens concevable à l'expression 'liberté religieuse'"!⁶

Ricœur nous invite à distinguer trois problèmes, qui requièrent chacun une analyse particulière: 1. celui de la *liberté de l'acte de foi* (aspect psychologique et anthropologique); 2. celui du "droit de professer une religion déterminée" (aspect politique) – Ricœur s'empresse d'ajouter: "la liberté qu'on revendique pour elle est d'autant plus légitime que la religion n'en est pas le bénéficiaire exclusif"! – 3. enfin, et en un sens, c'est le problème le plus dé-

⁴ Paul Ricœur, "La liberté selon l'espérance" in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 393-415. (texte paru initialement sous le titre: "Approche philosophique du concept de liberté religieuse" in: Enrico Castelli, *L'herméneutique de la liberté religieuse* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1968), *Archivio di Filosofia*, 38, 1968, et Paris, Aubier, 1968, p. 215-234.

⁵ *Ibid.*, p. 393.

⁶ *Ibid.*, p. 415.

cisif: celui d'une interrogation sur "la *qualité de liberté qui appartient au phénomène religieux comme tel*".⁷

Cette troisième forme de liberté requiert une "herméneutique" au sens défini plus haut, c'est-à-dire une interprétation qui se greffe sur la manière dont la religion se comprend elle-même, compréhension qui, aux yeux de Ricœur, a sa source dans la proclamation du kérygme. Autant dire que cette interprétation n'est pas étrangère à ce que l'apôtre Paul appelle la "*parrhêsia*" chrétienne, ni à la parole du Christ johannique: "La vérité vous rendra libres" (Jn 8, 32).

La manière dont Ricœur s'évertue à montrer comment la qualité proprement religieuse de la liberté récapitule les deux autres niveaux, constitue à elle seule une contribution importante à ce qu'il appellera ultérieurement une "herméneutique philosophique de l'espérance",⁸ qui se déploie sous l'égide de la question kantienne: "Que m'est-il permis d'espérer?".

Une seule formule, aussi dense que laconique, résume le pari herméneutique fondamental qui sous-tend toute cette argumentation et qui donne tout son poids à la formule "liberté selon l'espérance": "*une herméneutique de la liberté religieuse est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance*".⁹

Parole de philosophe, ou de théologien et, qui plus est, d'un théologien qui a médité le grand traité de Luther, paru en 1520: *Von der Freiheit eines Christenmenschen?*, se demanderont certains, à juste titre.

"Noyau kérygmatic" de la liberté, leur répond Ricœur, en se réclamant de l'expression kierkegaardienne de "passion pour le possible".¹⁰ Cette passion se laisse rapporter, selon une logique de la récapitulation, aussi bien au plan anthropologique, en y voyant la mise en œuvre d'une "imagination créatrice du possible" qu'au niveau éthico-moral, en reconnaissant dans la Loi (ou mieux, exprimé en langage biblique: le Commandement) "la face éthique de la promesse", ce qui veut dire en même temps que *promissio et missio* ("l'envoi") sont inséparables. Comprise de cette façon, la liberté selon l'espérance ne peut s'énoncer que paradoxalement à travers le double jeu catégorial du "en dépit de" – "en dépit de la mort" ("Mort, où donc est ta victoire?") – et du joyeux "combien plus" de la grâce, que Paul célèbre dans l'Épître aux Romains.

⁷ *Ibid.*, p. 393.

⁸ Paul Ricœur, "Une herméneutique philosophique de l'espérance" in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 19-40.

⁹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 397.

¹⁰ *Ibid.*, p. 398.

Ce qui, jusqu'ici, se présente comme l'herméneutique d'une certaine conception de la liberté qui a sa source dans les textes fondateurs de la foi chrétienne, est-il susceptible d'une approximation philosophique? Sans doute n'y a-t-il guère d'harmonie préétablie entre les contraintes de l'exercice du penser philosophique et le kérygme chrétien. En ce sens, l'approximation philosophique de cette liberté selon l'espérance ne peut être que l'expression d'un "penser libre"¹¹ et en même temps respectueux des données du kérygme.

Il est significatif que Ricœur cherche cette approximation du côté d'un des grands textes fondateurs de la philosophie de la religion: *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant, justement, parce que, à ses yeux, aucun autre philosophe n'a plus exclusivement défini la religion en référence à la seule question: "Que m'est-il permis d'espérer?"¹² Une seule thèse ramasse cette relecture, qui est en réalité bien plus que cela: "Une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation, voilà (...) le répondant philosophique du kérygme de l'espérance, l'approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance".¹³

Ici n'est pas le lieu d'analyser en détail la manière dont Ricœur décèle successivement dans la Dialectique de la raison pure et la Dialectique de la raison pratique de Kant, en particulier dans la doctrine kantienne des postulats, ce qu'il appelle des "structures d'accueil" permettant de penser en termes philosophiques quelque chose comme une "liberté selon l'espérance".¹⁴ J'en retiendra un seul point, décisif pour les réflexions qui vont suivre: la liberté postulée de Kant est "bien la liberté selon l'espérance",¹⁵ c'est-à-dire le vœu d'une "manière d'exister libre parmi les libertés".

Ce postulat est-il un simple "vœu pieux", un rêve de tendresse irréalisable dans ce monde de brutes qui est le nôtre?

Ne nous précipitons pas vers une réponse hâtive. Mieux vaut méditer au préalable un autre paradoxe kantien: le fait que le porche d'entrée de sa philosophie de la religion soit son "Essai sur le mal radical". Pour Ricœur, qui n'a cessé de méditer ce texte tout au long de son itinéraire philosophique, cela veut dire que "la problématique du mal nous contraint de lier", aussi étroitement que possible, "la réalité effective de la liberté à une régénération qui est le contenu même de l'espérance".¹⁶

¹¹ *Ibid.*, p. 402.

¹² *Ibid.*, p. 408.

¹³ *Ibid.*, p. 403.

¹⁴ *Ibid.*, p. 406s.

¹⁵ *Ibid.*, p. 410.

¹⁶ *Ibid.*, p. 412.

La déclaration de Kant, dans ses *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, d'après laquelle "l'histoire de la liberté commence par le Mal",¹⁷ s'applique également à l'histoire de la liberté religieuse. Les combats pour la liberté, y compris pour la liberté religieuse, se déroulent sur l'arrière-plan sombre d'une violence protéiforme qui peut venir du dehors, mais également sourdre du dedans de la religion elle-même.

2. La liberté selon l'élection (Emmanuel Levinas)

Je ferai un second pas dans ces réflexions philosophiques sur le concept de liberté religieuse en compagnie d'un philosophe nous lance un second défi. Il s'agit d'Emmanuel Levinas, plus précisément de son célèbre recueil d'essais sur le judaïsme, qui "témoignent d'un judaïsme reçu à partir d'une tradition vivante et alimentée par la réflexion sur des textes sévères plus vivants que la vie",¹⁸ paru en 1963 sous le titre aussi énigmatique que suggestif de "difficile liberté".

La note préliminaire à la troisième édition du livre s'achève sur une phrase lourde de sens: "Bien des choses ont changé dans le monde et les mœurs tels qu'ils se promettaient, au lendemain de la Libération, pendant des années. Mais la liberté n'est pas devenue plus facile".

Il me semble que cette déclaration se laisse également appliquer, *mutatis mutandis*, au problème de la liberté religieuse dans le monde d'aujourd'hui. Dans ces essais de Levinas, nous rencontrons bien des éléments qui peuvent nourrir une réflexion sur la manière de formuler le problème de la liberté religieuse aujourd'hui, en évitant de n'y voir qu'une liberté de fous plus ou moins infantile.

Demandons-nous d'abord en quoi consiste la difficulté, ou plutôt les difficultés, dès lors qu'il s'agit du problème de la liberté religieuse. De même que Ricœur distinguait plusieurs approches de la liberté religieuse, nous pouvons distinguer plusieurs ordres de difficulté.

"Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare": c'est sur cette déclaration célèbre que Spinoza achevait le cinquième livre de son *Ethique* qui traite précisément de la liberté. Concernant notre problème, on pourrait dire: "Tout ce qui est grave est difficile autant que rare"! La gravité particulière des réflexions philosophiques tient du fait que pour Levinas, dont toute la pensée est une réaction à l'horreur nazie, à ses origines et à ses

¹⁷ Emmanuel Kant, *Conjectures*, trad. Piobetta dans: *La philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël-Gonthier, coll. Médiations, 1976, p. 119.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, p. 9.

conséquences néfastes, “le mal est infiniment profond, sa texture est épaisse et inextricable”, à tel point que “ses forteresses inexpugnables subsistent au cœur d’une civilisation raffinée et dans les âmes conquises par la grâce”.¹⁹

1. Une liberté qui se voile les yeux devant les multiples formes de violence en nous et autour de nous, n’est qu’une illusion des “belles âmes” qui, quelque nombreuses qu’elles soient, ne sont d’aucun secours pour ceux qui ont compris que “toute action où l’on agit comme si on était seul à agir” comme si le reste de l’univers n’était là que pour recevoir l’action, est violente, tout comme est violente “toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs”.²⁰

2. “Occident”, écrit Levinas, justement dans une étude sur “Le cas Spinoza”, “signifie liberté de l’esprit. Toutes ses vertus et quelques-uns de ses vices”.²¹ Précisément parce que cette “liberté de l’esprit” est notre bien le plus précieux, que nul n’a le droit de nous ravir, nous avons le devoir d’en interroger la ou les vertus, sans oublier, ce qu’on fait volontiers, “quelques-uns de ses vices”!

L’une de ces vertus se nomme assurément “tolérance”, comme le savent aussi bien Ricœur²² que Levinas²³ qui se sont chacun interrogés sur le sens de cette notion qui, elle aussi, est peut-être plus difficile que ceux qui l’accommodent à toutes les sauces, ne veulent bien l’admettre.

Aux yeux de Levinas, rares sont ceux qui ont “remarqué que l’idée d’élection d’Israël qui semble contredire l’idée de l’universalité, est en réalité le fondement de la tolérance”, parce que “la certitude de l’emprise de l’absolu sur l’homme – ou religion – ne se mue pas en expansion impérialiste qui dévore tous ceux qui l’adorent”, car elle “brûle vers l’intérieur, comme une exigence infinie à l’égard de soi, comme une infinie responsabilité”.²⁴

3. En cette matière aussi, “liberté” et “libération” sont des termes inséparables. Celui qui n’a jamais fait l’expérience de la libération, disait André Malraux, ne sait pas non plus de quoi il parle quand il emploie le mot de “liberté”. Levinas ne dit au fond rien d’autre quand il écrit que “la liberté de l’homme est celle d’un affranchi se souvenant de sa servitude solidaire de tous les asservis”.²⁵

¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁰ *Ibid.*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² Paul Ricœur, “Tolérance, intolérance, intolérable” in: *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1991, p. 294-311.

²³ Par exemple: “Religion et tolérance” in: *Difficile liberté*, p. 241-244.

²⁴ *Ibid.*, p. 244.

²⁵ *Ibid.*, p. 215.

4. L'adjectif "difficile" se laisse également appliquer au travail de compréhension auquel nous confronte le concept même de liberté. Il devient encore plus difficile si – pour reprendre une magnifique expression de Descartes dans une lettre à Marin Mersenne –, je prends conscience du fait que j'ai beau disposer de certitudes fortes, cela ne me garantit pas pour autant "si je pourrai le persuader aux autres".²⁶

5. La difficulté tient enfin au fait que la liberté politique et la liberté intérieure, pour être distinctes, ne cessent de renvoyer l'une à l'autre.

"Raison et langage sont extérieurs à la violence. L'ordre spirituel, c'est eux"! Et si la morale doit véritablement exclure la violence, il faut qu'un lien profond rattache raison, langage et morale. Et si la religion coïncide avec la vie spirituelle, il faut qu'elle soit essentiellement éthique".²⁷ L'éthique, telle que la comprend Levinas, c'est le "rapport face à face où autrui compte comme interlocuteur avant même d'être connu".²⁸ Sans la capacité de se regarder face à face, pas de salut pour la liberté religieuse! Car "seule la vision du visage où s'articule le "Tu ne tueras point", constitue l'essence de la morale.

Pour Levinas aussi, ses réflexions sur la difficile liberté marquent un tournant historique décisif, parce que "l'expérience hitlérienne a été pour bien des juifs le contact fraternel des personnes chrétiennes qui leur ont apporté tout leur cœur, c'est-à-dire ont risqué tout pour eux".²⁹

Mais il importe aussi de prêter attention à la déclaration immédiatement suivante: "Dieu merci, nous n'allons pas prêcher de suspectes croisades pour 'se serrer les coudes entre croyants', pour s'unir 'entre spiritualistes' contre le matérialisme montant!"³⁰ Comme cette phrase nous semble lointaine, aujourd'hui où bien des hommes politiques en responsabilité, utilisent sans vergogne le langage des "croisades", en oubliant le lien entre la spiritualité et le geste de nourrir!

D'une manière extraordinairement tonifiante, les essais de Levinas nous entraînent au-delà du pathétique (titre de la première partie) au risque de nous ennuyer, parce qu'ils nous confrontent à nouveaux frais à "l'ennuyeuse morale". Elle cesse d'être ennuyeuse, au plus tard quand on reconnaît que "toutes les situations où l'humanité reconnaît son cheminement religieux

²⁶ Lettre à Mersenne du 15 avril 1630 in: René Descartes, *Œuvres*, Edition de la Pléiade, p. 933.

²⁷ *Ibid.*, p. 183.

²⁸ *Ibid.*, p. 153.

²⁹ *Ibid.*, p. 10.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

trouvent dans les rapports éthiques leur signification spirituelle, c'est-à-dire leur vérité pour adultes".³¹

"Vérité pour adultes": on ne saurait surestimer le poids de cette formule, qui fait signe vers une "religion pour adultes" (titre d'un exposé de Levinas, fait en 1957 à l'Abbaye de Tioumliline au Maroc sur le thème: "Une religion d'adultes") et donc aussi vers une "liberté pour adultes"!

Quelle est cette "liberté pour adultes"? C'est une liberté qui accepte que "l'autonomie humaine repose sur une suprême hétéronomie".³² Mais c'est une hétéronomie – tel est le paradoxe auquel nous confronte la pensée levinasienne – qui ne nous maintient pas sous tutelle, comme le craignaient les philosophes des Lumières, en y voyant la suprême menace contre l'autonomie, l'obstacle majeur à l'émancipation, mais qui, au contraire, nous rend libres, libres pour la responsabilité.

Tout comme les penseurs des Lumières, mais pour d'autres raisons, Levinas se méfie des formes aliénantes de l'hétéronomie. La ligne de partage la plus décisive – ligne de partage *religieuse* justement – ne passe pas entre l'autonomie et l'hétéronomie, mais entre le *Sacré* et le *Saint*. "Pour le judaïsme, le but de l'éducation consiste à instituer un rapport entre l'homme et la sainteté de Dieu et à maintenir l'homme dans ce rapport".³³

Levinas n'a cessé de multiplier les mises en garde contre les pièges du numineux, en soulignant que la sainteté de Dieu doit être comprise "dans un sens qui tranche sur la signification numineuse de ce terme".³⁴ A ses yeux, la liberté ne peut exister que dans un monde désensorcelé, libéré de toutes les formes de l'idolâtrie.

Ici nous entrevoyons une difficulté redoutable: l'idolâtre est-il capable de liberté? En aucun cas, d'après Levinas, parce que "le sacré qui m'enveloppe et me transporte est violence".³⁵ Il en tire une conclusion paradoxale: pour l'idolâtre, qui vénère le sacré, le monothéisme "n'est qu'athéisme"! "L'affirmation rigoureuse de l'indépendance humaine, de sa présence intelligente à une réalité intelligible, la destruction du concept numineux du sacré, comportent le risque de l'athéisme".³⁶

On comprend alors mieux l'enjeu de la question formulée par Jean-Luc Marion au mois dernier, lors d'une séance académique qui s'est tenu en

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 25.

³³ *Ibid.*, p. 28.

³⁴ *Ibid.*, p. 28.

³⁵ *Ibid.*, p. 29.

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

Sorbonne le vendredi 25 mars 2011 dans le cadre du “Parvis des Gentils” : “De quel Dieu sommes-nous les athées?”.

Levinas place la barre très haut, sans doute trop haut aux yeux de certains, quand il déclare que “l’athéisme vaut mieux que la piété vouée aux dieux mythiques”³⁷ et quand il se demande “si l’esprit occidental, si la philosophie, n’est pas en dernière analyse la position d’une humanité qui accepte le risque de l’athéisme, qu’il faut courir, mais surmonter, rançon de sa majorité”.³⁸

De quel “athéisme” s’agit-il ici? Certainement pas d’un athéisme qui consisterait à dire: “Dieu n’existe pas, je ne l’ai pas rencontré”! C’est plutôt ce que, dans *Totalité et infini*, Levinas désigne comme “athéisme de la volonté”, autrement dit un “athéisme” qui fonde la relation à Dieu sur l’acceptation de la séparation qui nous interdit toute relation fusionnelle à Dieu, à l’instar du “sentiment océanique” dont parlait autrefois Romain Rolland. D’après Levinas, “il y a sur la voie qui mène au Dieu unique un relais sans Dieu. Le vrai monothéisme se doit de répondre aux exigences légitimes de l’athéisme. Un Dieu d’adulte se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin”.³⁹

A la fin de la conférence radiophonique: “Aimer la Thora plus que Dieu”, Levinas précise que, pour lui, cela ne veut dire rien de plus, mais aussi rien de moins qu’“accéder à un Dieu personnel contre lequel on peut se révolter, c’est-à-dire pour qui on peut mourir”. Etrange “c’est-à-dire” qui allie un “humanisme intégral et austère” (appelé ailleurs “humanisme de l’autre homme”⁴⁰) “à une difficile adoration”,⁴¹ difficile parce qu’elle seule nous protège “contre la folie d’un contact direct avec le Sacré sans la médiation de raisons”!⁴²

Comprise à la lumière de ces présupposés, la liberté se confond avec une tâche éthique précise: intégrer si profondément la conscience de la justice et de l’injustice à la conscience de soi (y compris, bien sûr, la conscience de soi religieuse!) au point de les rendre inséparables, parce que “la conscience de soi se surprend inévitablement au sein d’une conscience morale”, c’est-à-dire une conscience qui découvre, à sa surprise, “qu’autrui n’est pas une *réédition du moi*”,⁴³ un simple *alter ego*. Il est autre d’une altérité “qui n’est

³⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁸ *Ibid.*, p. 34.

³⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁰ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

⁴¹ *Difficile liberté*, p. 206.

⁴² *Ibid.*, p. 204.

⁴³ *Ibid.*, p. 31.

pas allergique”, dans la mesure où la conscience morale “ouvre l’au-delà”, en faisant signe vers l’altérité infinie du Tout autre.

La relation éthique ainsi comprise “est antérieure à l’opposition des libertés, à la guerre qui, d’après Hegel, inaugure l’histoire”. La religion, si elle est vivante, et si elle se transmet, comme se transmet la vie, produit tout, sauf des clones!

A supposer qu’on puisse encore parler à ce sujet d’une “lutte pour la reconnaissance”, cette lutte ne saurait consister en la guerre sans merci entre un oppresseur et un opprimé. D’où la question cruciale de savoir sous quelles conditions l’exercice de la liberté, y compris de la liberté religieuse, au lieu d’aboutir à un champ de bataille sanglant, voire s’achever en guerre d’extermination, peut se transformer en parcours de la reconnaissance de soi-même et des autres.

“Celui-là seul peut reconnaître le visage d’autrui qui a su imposer une règle sévère à sa propre nature”, affirme Levinas. Autant il se méfie des “sacrements” qui, à ses yeux, conservent encore de troubles connivences avec le sacré qu’il abhorre, autant il fait l’éloge de la “loi rituelle” – au point d’intituler l’une de ses études: “Aimer la Thora plus que Dieu”. Il attire ainsi notre attention sur l’aspect rituel et cultuel de la liberté religieuse. C’est en ce sens qu’il interprète également la parole du prophète Balaam: “Voyez! ce peuple se lève comme un léopard, il se dresse comme un lion!” (*Nb* 23, 24).

Quand les léopards se lèvent et les lions se mettent à rugir – même si ce sont des rugissements aussi doux que ceux du Dalai Lama – les puissants de la terre frémissent. Il est d’autant plus important de se rappeler que “le mal n’est pas un principe mystique que l’on peut effacer par un rite, il est une offense que l’homme fait à l’homme”.⁴⁵ Levinas va même jusqu’à écrire que “le monde où le pardon est tout-puissant devient inhumain”.⁴⁶ Pas de chantage au pardon – cela aussi est un signe d’une religion adulte, qui s’applique parfaitement au problème des abus de pédophilie. “Doctrines sévères” certes, mais qui ne mènent point à l’inhumanité du désespoir.⁴⁷

“Une religion est universelle quand elle est ouverte à tous”⁴⁸ et non quand tout le monde y adhère. La conception “égalitariste” de l’universalité – celle de la “pensée unique” –, demande à être corrigée par un “supplément d’âme”, qui est un supplément de responsabilité. Le thème de la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.

liberté rencontre ici la catégorie biblique de l'élection, dessinant la figure de ce qu'on pourrait appeler une "liberté élective". Liberté "élective", non parce que je l'aurais choisie, mais parce que je suis élu pour la responsabilité, "obligé à l'égard d'autrui" et, par le fait même, "infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres".⁴⁹

Levinas parle d'un "particularisme qui conditionne l'universalité"⁵⁰ au lieu de la restreindre. Celui qui est élu pour la responsabilité n'est pas moins libre que celui qui ne jure que par l'autonomie; mais il est libre autrement, libre d'une liberté qui rime avec responsabilité.

L'"humanisme de l'autre homme", auquel Levinas a consacré l'un de ses livres, parie sur le fait que "la première relation de l'homme avec l'être passe à travers son rapport avec l'homme",⁵¹ parce que "le monde devient intelligible devant un visage humain et non pas (...) par les maisons, les temples et les ponts".⁵² Affirmer cela, ne signifie évidemment pas que nous puissions nous dispenser de construire des maisons, des temples et des ponts, ni d'interroger le sens humain et peut-être plus qu'humain de chacune de ces constructions.

Le "grand philosophe contemporain qui résume un aspect important de l'Occident" que Levinas brocarde au passage, sans le nommer, est évidemment Heidegger. Si l'on veut prendre la pleine mesure de la distance qui est prise ici, on peut se rapporter à l'étude "Heidegger, Gagarine et nous" qu'on trouve dans la Section "Distances" du même recueil.⁵³

Que vient faire Youri Gagarine dans cette galère? Tel que nous le présente Levinas, c'est le premier homme qui, du haut de sa galère appelée "Spoutnik", contemple cet autre astronef sur lequel nous sommes tous embarqués: la Planète bleue qui, si nous n'y faisons pas attention, se transformera bientôt en une poubelle cosmique nauséabonde et inhabitable.

Que la technique – ce que Heidegger appelle le "Dispositif" (*Gestell*) – "risque de faire éclater la planète",⁵⁴ Levinas le sait aussi bien que Heidegger, même si, contrairement à celui-ci, il ne s'empresse pas de convoquer le vers de Hölderlin, dans la première strophe de l'hymne Patmos: "*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*".

Apparemment, ces réflexions sur le regard décentré du premier astronaute de l'humanité nous ont éloigné complètement de notre sujet. En réa-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹ *Ibid.*, p. 40.

⁵² *Ibid.*, p. 41.

⁵³ *Ibid.*, p. 323-328.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 323.

lité, la manière dont Levinas interprète ce décentrement nous y ramène en droite ligne. Ce que “voit” Gagarine, ou plutôt: ce qu’il aurait du voir, d’après Levinas, ce sont les limites de “l’Enracinement” et des valeurs “identitaires” qui s’y rattachent, peu importe que ce soient des racines “religieuses”, “laïques”, voir “athées”.

On ferait preuve d’une grande naïveté, si l’on croyait que l’enracinement est une valeur exclusivement religieuse, en oubliant que l’alternative croyant-non-croyant n’est pas “aussi simple que pharmacien-non-pharmacien”!⁵⁵

Ce que Levinas nomme “enracinement” relève plus de la superstition que de la religion, telle qu’il l’entend. Et c’est cette superstition-là qui demande à être “désensorcelée”, y compris dans ses variantes laïques et athées. Ce que Levinas veut désensorceler, ce sont les “génies du lieu” qui ne sont pas tous, loin s’en faut, des *divinités* tutélaires!

Mais ici nous guette un possible malentendu. Ce serait de croire que le salut vient du déracinement. Cela reviendrait à oublier que les arbres bibliques – l’arbre de vie de la Genèse, qu’on retrouve également dans l’Apocalypse, les cèdres du Liban et le chêne de Mambré sous lequel Abraham offre l’hospitalité à trois visiteurs étrangers – ont de puissantes racines!

Un arbre qui craint le déracinement n’est pas un arbre bien portant. A quoi reconnaît-on la santé d’un arbre? Bien des textes évangéliques nous suggèrent une réponse: au fait qu’il s’intéresse plus à ses fruits qu’à ses racines. Au lieu de s’obstiner à vouloir transformer la ligne de partage fluctuante entre autochtones et étrangers en un mur infranchissable – à Lampedusa, Jérusalem, au Mexique ou ailleurs – la “difficile liberté” consiste à porter un regard décentré sur soi-même, ce qui revient à “apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés”, en “laissant luire le visage humain dans sa nudité”.⁵⁶

Là où cela se produit, on découvre que ce que Joseph de Maistre appelait naguère la “chaleur bienfaisante des préjugés”, loin d’être une force, est une faiblesse coupable, la faiblesse de l’oiseau qui se blottit dans son nid, parce qu’il n’ose pas encore déployer ses ailes.

“Difficile liberté”: on mesure mieux le poids de cette liberté si, avec Levinas, on interprète le thème du *homo viator*, cher à Gabriel Marcel, comme la condition d’un exilé qui reconnaît que “ce qui compte par-dessus tout, c’est d’avoir quitté le Lieu”.⁵⁷ Encore ne faut-il pas se tromper de comptabilité, comme le font peut-être certains chantres de la postmodernité chez qui le “sans identité”

⁵⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 326.

se transforme en posture esthétique, ou, pour l'exprimer plus vulgairement, en "frime". Ce n'est évidemment pas dans cette direction que nous entraîne Levinas dans le chapitre aussi bref qu'incisif intitulé: "Sans identité"⁵⁸ sur lequel s'achève *Humanisme de l'autre homme*. Ces pages rejoignent l'interprétation talmudique du tamarin qu'Abraham plante à Baar-Cheba: "Nourriture, boisson, Logis", "trois choses nécessaires à l'homme et que l'homme offre à l'homme"⁵⁹ quand il découvre "l'homme dans la nudité de son visage".⁶⁰

Peut-être est-il prudent de préciser "que l'homme *peut librement* offrir à l'homme", car ce genre d'offrande ne va jamais de soi. Ici nous découvrons un autre aspect de la "liberté selon l'élection": elle rime avec hospitalité. Plus importante que la capacité de dire: "Ici je suis chez moi, et je suis libre de faire ce que je veux", est la capacité de dire: "Ma maison est ouverte à tous, et d'abord à l'étranger, à la veuve, au pauvre et à l'orphelin". Plus important, non seulement parce qu'il y va d'une certaine conception de l'éthique, mais aussi de la liberté, de la religion et, finalement, de l'ipséité même du sujet, autrement dit, de la découverte qu'en "la responsabilité pour l'autre homme réside mon unicité même".⁶¹

En ajoutant que cette "conscience d'une assignation irrécusable dont vit l'éthique et par laquelle l'universalité de la fin poursuivie implique la solitude, la mise à part du responsable",⁶² Levinas donne toute sa gravité, je serais presque tenté de dire: toute sa sévérité, à l'idée religieuse d'élection. Mais cette sévérité, comme celle des textes religieux "plus sévères que la vie", dont il fut un lecteur et commentateur assidu, n'a de sens que si l'on parvient à montrer qu'elle est au service de la vie.

Cette affirmation, qui pourrait être la conclusion de cette étude, n'est pas sans rapport avec l'hommage que Levinas rend à un certain athéisme, celui d'un Léon Brunschvicg par exemple qui, d'après Levinas, était "plus proche de Dieu Un que les expériences mystiques et les horreurs du sacré dans le prétendu renouveau religieux de nos contemporains",⁶³ en parti-

⁵⁸ *Humanisme de l'autre homme*, p. 83-101. La citation du Talmud de Babylone: "Si je ne répons pas de moi, qui répondra de moi? Mais si je ne répons que de moi – suis-je encore moi?" (Traité Aboth 6 a) que Levinas place en exergue de ces pages, pourrait tout aussi bien être un fil d'Ariane pour nos propres réflexions sur la "difficile liberté religieuse".

⁵⁹ *Difficile liberté*, p. 326.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 328.

⁶¹ *Ibid.*, p. 46.

⁶² *Ibid.*, p. 46.

⁶³ *Ibid.*, p. 71.

culier quand il déclarait que “Dieu est Dieu, pour celui-là seul qui surmonte la tentation de le dégrader afin de l’employer à son service”.⁶⁴

Ce propos met en pleine lumière la difficulté de penser – et surtout de vivre – ce qu’on pourrait appeler une “liberté religieusement libre”, libre non seulement extérieurement, parce qu’elle est tolérée au lieu d’être persécutée, mais aussi intérieurement libre, parce qu’elle a compris quel usage elle doit faire de sa liberté, en ayant une conscience réfléchie et critique de ses mésusages, qui ont pour nom: fanatisme, prosélytisme, exaltation.

Souhaitons que ce que Levinas dit des juifs: “Les juifs ne veulent pas être des possédés, mais des responsables”,⁶⁵ puisse également valoir des autres religions!

Le mot de la fin de cette seconde série de réflexions appartient évidemment à Levinas lui-même. Je l’emprunte à l’un de ses nombreux articles sur Paul Claudel, où l’admiration pour le génie du poète se double d’une invincible méfiance: “L’Histoire Sainte n’est pas l’interprétation d’une pièce à thèse, fût-elle transcendante, mais l’articulation par la liberté d’une vie réelle”.⁶⁶

3. La liberté “selon la vérité”

Pour conclure, je me risquerai à une troisième approximation herméneutique du concept de liberté religieuse laquelle, si je devais la développer, engagerait un dialogue et un débat approfondi avec Michel Henry.

Si la religion n’est pas une simple affaire de goût qui ne se discute pas, cela tient au fait que les religions élèvent des prétentions à la vérité, ce qui nous donne également le droit de les interroger sur leur rapport à cette vérité. Sous quelles conditions devient-il une source de liberté?

Tôt ou tard, une réflexion sur la liberté religieuse nous confronte à l’énigmatique parole du Christ, déjà citée: “La vérité vous rendra libres”.

Nous la rencontrons dans l’Evangile de Jean dans une controverse qui porte sur les vrais fils d’Abraham, le père de la foi. L’instant est solennel, car Jésus vient de prononcer une parole vertigineuse: “Quand vous aurez élevé le Fils de l’homme, vous connaîtrez que *Je suis*”. (Jn 8, 28). Le “connaître” dont il est question ici est un “reconnaître”. Tout l’Evangile de Jean peut en effet être lu comme un immense “parcours de la reconnaissance” dans tous les sens du mot que Ricoeur dégage dans le dernier ouvrage publié de son vivant. La vérité dont Jésus parle quelques versets plus loin: “et vous

⁶⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 173.

connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres” (*Jn* 8, 32), est libératrice, pour autant quelle va de pair avec ce travail de reconnaissance.

Par le fait même, nous sommes obligés de nous demander quel genre de vérité a cet étrange pouvoir de nous rendre libres. Ce n’est certainement pas la vérité propositionnelle de l’énoncé canonique qu’on trouve dans tous les manuels de Logique anglo-saxons: “*The cat is on the mat*”, “Le chat est sur le paillason”!

Serait-ce l’alètheia grecque, que Heidegger traduit par “*Unverborgenheit*”? Il est permis d’en douter.

Mais peut-être y a-t-il encore une autre vérité, libératrice. C’est celle que Saint Augustin a entrevu dans un célèbre passage du Livre X des *Confessions*, où il distingue *veritas lucens et veritas redarguens*, la vérité qui brille et qui attire par son éclat même, et la vérité qui vient nous mettre en question. Augustin nous y confronte au paradoxe d’une vérité qui provoque le rejet et qui enfante la haine. “Ils aiment la vérité quand elle brille, ils la haïssent quand elle les accuse [*amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*], car ne voulant pas être trompés et voulant tromper, ils l’aiment quand elle se signale, elle, et la haïssent quand elle les signale, eux [*amant eam cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat*]”.⁶⁷ Epreuve de feu qui, pour celui qui la traverse, engendre ce qu’aucune vérité propositionnelle ne saura nous donner: la “joie née de la vérité”!

A l’intérieur du “parcours de la reconnaissance” johannique, cette promesse d’une vérité libératrice entre en résonance avec deux autres énoncés “alètheiologiques” remarquables, prononcés chacun dans le cadre d’un entretien non moins remarquable.

Le premier, dont les philosophes de la religion se sont emparés souvent avec précipitation, se rencontre dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine: “Mais l’heure vient – et c’est maintenant – où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité (...) Dieu est esprit, et ceux qui adorent, c’est en esprit et en vérité qu’ils doivent adorer” (*Jn* 4, 23).

⁶⁷ *Confessions* X 23, 34, BA. L’importance de cette distinction n’a pas échappé à Heidegger, comme le montre son cours cours: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga 60, p. 192–204. On notera en particulier la paraphrase quelque peu dramatique de la distinction augustinienne: “Or, ils la haïssent, lorsqu’elle les assaille [*wenn sie ihnen auf den Leib rückt*, ce qu’on pourrait également rendre par: ‘lorsqu’elle les prend à bras le corps’]. Si elle les aborde eux-mêmes et les ébranle, mettant en question leur propre facticité et existence, mieux vaut baisser les yeux quand il en est encore temps, pour se gargariser de litanies répétées en chœur dont on est son propre metteur en scène”. (Ga 60, 201).

⁶⁸ Maître Eckhart, *Predigt* 26, 10–12.

A chaque fois que je lis ce “et c’est maintenant”, je frémis, comme le faisait Maître Eckhart à son époque,⁶⁸ car j’y entends, tout comme la Samaritaine, un *tua res agitur*.

Le second énoncé est prononcé au chapitre 3, qui relate l’entretien nocturne de Jésus avec Nicodème: “Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin qu’il soit manifeste que ses œuvres sont faites en Dieu” (*Jn 3, 21*; cf. *1 Jn 1, 6*).

Ces trois formules johanniques nous font entrevoir trois visages inséparables de la liberté religieuse, comprise de l’intérieur: une *liberté libératrice* qui nous rend *libres d’adorer Dieu en esprit et en vérité*, mais qui exige aussi de *faire la vérité*, au lieu de se contenter d’en parler.

“Articulation par la liberté d’une vie réelle”, disait Levinas. C’est bien de cette articulation là qu’il s’agit également dans les trois visages de la liberté que je viens d’évoquer. Avec Michel Henry – mais ce serait là le sujet d’un autre article – on peut alors se demander si les trois énoncés “aléthéologiques” ne font pas secrètement signe vers une autre formule triadique, qui est l’un des sommets du “parcours de la reconnaissance” que nous sommes libres d’effectuer en compagnie de l’Évangéliste Jean: “Je suis la Voie, la Vérité et la Vie” (*Jn 14, 16*).

La *Voie*: elle vient à la rencontre des itinérants qui se reconnaissent faire partie d’une humanité itinérante; la *Vérité*: c’est en nous interrogeant et en nous interpellant qu’elle nous libère; la *Vie*: elle rend les vivants que nous sommes véritablement vivants.