

La scène finale de *Tu ne tueras point*: « On attend… »

Violence et religion

Essai de rédaction et dossier

Emmanuel LEVINAS, *Altérité et transcendance* (1995)

ALAIN, *Les saisons de l’esprit* (1935)

Denis de ROUGEMONT, *L’amour et l’Occident* (1939) (présentation)

Violence et religion

Dans son *Traité d’athéologie*¸ Michel Onfray écrivait : « Trois millénaires témoignent, des premiers textes de l’Ancien Testament à aujourd’hui : l’affirmation d’un Dieu unique, violent, jaloux querelleur, intolérant, belliqueux a généré plus de haine, de sang, de morts, de brutalité que de paix… ». L’histoire trancherait ainsi le débat qui essaierait de faire la part, dans la référence aux textes fondateurs, ou au double visage, parfois pacifiste, parfois guerrier, de l’histoire des monothéismes, entre une vision de la religion qui s’opposerait à la violence et une vision qui ferait d’elle un ferment de violence. Au reste les religions non monothéistes échapperaient-elles à ce jugement sévère ? Du sacrifice d’Iphigénie à la condamnation à mort de Socrate, de la tradition des sacrifices en général aux violences antimusulmanes du mouvement bouddhiste 969, les exemples ne manquent pas de recours à la violence que seule une forme de conscience religieuse semble expliquer. On peut d’ailleurs se demander dans quelle mesure cette violence, aussi bien physique que morale, n’est pas inhérente à la religion elle-même. Les rites d’initiation sont souvent d’une grande violence : violence des scarifications chez les peuples Asmats, excision et circoncision ; et si l’on se tourne vers l’intérieur, ne pourrait-on même considérer que la formation d’une conscience religieuse, par l’énoncé de normes impersonnelles, par la culture, parfois, de la peur de l’Enfer et de la culpabilisation, constitue une violence faite à l’homme, violence faite à son libre-arbitre, à l’usage de sa raison, à sa capacité de se faire créateur de ses propres valeurs ?

On connaît la formule célèbre de Karl Marx, qui caractérise dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) la religion d’ « opium du peuple ». La religion est en ce sens « l’expression » de la détresse de l’homme pris dans la violence du monde ; expression et protestation contre cette violence, mais protestation ambiguë, dans la mesure où la religion, en *donnant sens* à cette violence du monde, détourne l’homme d’une protestation plus réelle, plus concrète. Aussi la critique de la religion est-elle révolutionnaire, dans la mesure où, supprimant toute atténuation « fantastique » de la souffrance, elle met l’homme devant la seule perspective d’amélioration de sa condition : redonner de l’humanité à cette « vallée de larmes », du cœur à ce « monde sans cœur », de l’esprit à ce monde dont l’esprit est « absent ». D’une certaine manière la religion apparaît ainsi comme une forme de la *révolte*, au sens camusien du terme, ; elle s’effectue *au nom de l’homme*, elle est une protestation contre une condition qui fait violence aux aspirations de l’homme à exister conformément aux exigences de sa propre nature. Mais cette protestation ne peut-elle prendre une forme qui se tourne contre l’homme qu’elle prétendait servir, et redouble encore la violence que sa condition, et la réalité du monde, lui imposent ?

On peut voir en effet une ambiguïté dans la façon dont la religion *donne sens* à la violence du monde. La conscience religieuse met souvent une puissance divine derrière la violence du monde naturel ; les Grecs voyaient dans les éruptions de l’Etna les soubresauts du géant Typhon, ou le travail d’Héphaïstos chassé de l’Olympe, toutes traces des querelles divines des origines ; derrière les épidémies, les tempêtes, s’exprimait souvent une colère des dieux, comme lorsque la peste frappe les Achéens de *L’Iliade* ou Thèbes dans la légende oedipienne ; ou comme Poséidon s’attache à faire obstacle au retour d’Ulysse. Mais on peut remarquer, dans ces exemples, que derrière ces explications de la violence du monde se profile souvent une logique de culpabilisation : si la peste frappe, c’est qu’il y a eu crime, et qu’il faut chercher le coupable, et le punir : et cela promet des violences plus grandes encore, la mise à mort du coupable. Violence morale, aussi, lorsque l’Ancien testament nous indique que la violence du monde, ou l’exil de l’homme dans un monde violent, s’explique et se justifie par une faute dont chacun porte encore à tout moment le poids.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche assimile la genèse de la conscience, qui se confond avec la « mauvaise conscience », au passage de l’animal-homme de l’état de nature à l’état civil. C’est la domestication de l’homme qui le pousse à retourner contre lui-même son instinct de cruauté ; à ce titre la religion n’invente pas l’*heautontimoroumenos*, mais elle représente, dans sa culture de la culpabilisation, de la condamnation du désir et du corps (condamnation manifestée par les pratiques cruelles, circoncision, excision, mutilations initiatiques, flagellation, etc.), dans tout ce qui forme « l’idéal ascétique », un approfondissement de cette cruauté de l’homme envers lui-même qui lui fait oublier qu’il est le seul créateur des valeurs, pire, qui l’amène à se *nier* comme seul créateur des valeurs. Le péché originel, ce serait *l’orgueil*, et cette idée que l’homme pourrait décider par lui-même. Mais comment condamner l’orgueil sans *inventer* une source de valeur qui permettrait de penser comme « infidélité » ce simple fait d’avoir à décider par soi-même ? La religion invente le péché d’orgueil, et la culpabilisation frappe désormais l’humanité tout entière *en sa réalité.* Non seulement l’homme doit comprendre que s’il souffre, c’est par sa propre faute ; mais il doit comprendre qu’il *doit* souffrir, et que la souffrance est condition de son « salut ». Cette culpabilisation porte aussi bien sur l’autre : n’a-t-on pas entendu des voix s’élever pour dire que le SIDA était une punition divine frappant la communauté homosexuelle pour sa présumée perversion, comme la colère de Dieu s’était abattue sur Sodome et Gomorrhe ?

Joseph de Maistre assumait parfaitement, dans les *Soirées de Saint-Petersbourg*,ce lien entre la vérité de la religion et la violence du monde, dont l’homme est la première victime. À ses yeux, une « loi de violence » soumet dans la nature tout être vivant à la prédation d’un autre être vivant ; et l’homme, créateur sans prédateur, devient son propre prédateur, conformément à une loi de meurtre généralisé dont la guerre est l’instrument ; mais cette loi même exprime symboliquement l’obligation de sacrifier la chair à l’esprit. La tradition préchrétienne des sacrifices aurait été un pressentiment de cette vérité sublime ; le sacrifice du Christ aurait révélé plus clairement ce message : Dieu fait homme met sa propre chair à mort pour assurer le triomphe du « corps glorieux ». Et l’omniprésence de la guerre nous offre le spectacle éternel de cette mise à mort de l’innocent pour racheter la faute du coupable. Joseph de Maistre ne va pourtant pas jusqu’à *justifier* humainement le recours à la violence ; ce qui relève d’une providence divine demeure, dans cet acteur qu’est l’homme, un crime contre l’homme. Mais il s’agit de s’élever, par-delà ce jugement moral qui demeure humainement légitime, jusqu’à la compréhension providentielle du règne universel de la violence.

On est clairement ici en présence, pour le moins, d’un *mystère*; mais ce mystère ne représente-t-il pas une menace pour l’exercice de la raison, ou du sentiment naturel qui pourrait m’attacher à l’autre ou m’inciter à le respecter, et une telle perspective ne menace-t-elle pas d’aveugler l’homme au regard de ce qu’il doit à l’autre ? Abraham accepte aveuglément de sacrifier Isaac, comme Agamemnon Iphigénie. Si ma chair doit être mise à mort, pourquoi celle de l’autre vaudrait-elle à mes yeux ? Quoi de plus puissant qu’un fanatisme, qu’il soit d’ailleurs religieux ou idéologique, pour m’empêcher de « voir » ce visage qui, selon Lévinas, porte en lui, indépendamment de tout commandement religieux, cette évidence du « Tu ne tueras point » ? Alain, dans un Propos de 1908 (*PN* 768, 13 avril 1908), dénonçant tout « catéchisme », pouvait écrire : « Ne pas discuter, ne pas juger ; écouter, croire, répéter, voilà le fond de la religion, et la source de la paix ». Paix ambiguë : car si le lien qui définit la religion (*religare*), cette union des hommes par une croyance commune, peut semble facteur de paix, il peut aussi être pensé par opposition au lien politique qu’évoque Aristote dans les *Politiques* – Aristote, qui voyait dans la parole l’instrument de la « mise en commun » (*koinônia*) des conceptions « du juste et de l’injuste », et dans cette mise en commun éventuellement *polémique*, au sein des assemblées délibérantes, des différences et des conceptions individuelles, le véritable lien « politique », qui assure une autre forme de paix, sans violence faite à l’individualité de chacun, cette individualité irréductible étant posée comme élément incontournable de la constitution du lien lui-même.

Il y aurait donc un lien entre cette violence exercée par la religion à l’égard de la subjectivité de chacun, violence exercée par chacun à l’égard de soi-même, et la possibilité renforcée d’une violence exercée à l’égard d’autrui. Lorsqu’on évoque les guerres de religion ou la violence terroriste qui se réclame de la religion, on peut considérer que la religion est alors instrumentalisée par une volonté de conquête ou de violence qui n’a au fond rien de religieux ; mais on ne peut s’empêcher de s’interroger sur ce qu’apporte à une volonté de violence le caractère religieux qu’on lui attribue. Les foules de Nuremberg étaient fanatisées par des rituels de type religieux ; comment ne pas voir un lien entre cette dimension religieuse et le caractère inflexible de la violence exercée sur les boucs émissaires que furent alors les Juifs, les Tziganes, et tant d’autres ? Si la Croisade contre les Albigeois n’avait pas été religieuse, comment un cri comme « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra le siens » aurait-il été possible ? S’il y a un aveuglement dans la violence terroriste, comment ne pas penser un lien avec cette « humiliation » nécessaire de la raison dont Pascal, par ailleurs évidemment étranger à tout recours à la violence, faisait le cœur de cette « folie » qu’est la foi ? Lévinas, dans son ouvrage *Altérité et transcendance*, revient sur l’ambivalence du visage. Le visage est « la seigneurie et le sans-défense même » ; par sa fragilité même, il est « celui qui m’ordonne : « Tu ne tueras point » ». Par là il est, dit encore Lévinas, la « parole de Dieu en autrui, non encore thématisée ». Mais comment ne pas voir qu’à l’inverse de cette expérience, une obsession de la parole de Dieu « thématisée » (fidélité aux Écritures, ou à la lecture que j’en fais, ou à mes convictions religieuses) peut me rendre aveugle à la présence à la fois absolument vulnérable et absolument impérieuse de l’autre, faire obstacle à cette révélation de tous les instants, seule à même, peut-être, de désarmer la tentation de la violence ?

D’un tout autre point de vue, on peut s’interroger sur ce qui fait que la religion semble susciter la violence, mais cette fois-ci *contre* elle-même. On peut prendre ici l’exemple de l’antisémitisme. L’antisémitisme hitlérien n’est pas une guerre de religion ; c’est d’ailleurs fondamentalement un *racisme*, ce qui ne renvoie pas nécessairement à la question de la religion. Mais l’antisémitisme est bien plus universellement répandu, et on est bien obligé de se demander en quoi le judaïsme s’expose, et apparemment de tout temps, à une telle violence. Alain, dans un Propos de juin 1933, rappelait que d’une certaine manière le peuple juif, que Hegel appelait le « peuple de l’esprit », portait en lui-même l’exigence la plus haute, et attirait peut-être à ce titre une violence proportionnelle à la force de son message : « Aux yeux de l’esprit, vous n’êtes jamais esprit ». La religion de l’esprit anéantit l’importance de l’homme devant ce qu’il respecte. Alain qualifie ainsi la Bible de livre « sublime et cruel » - cruel parce que sublime. L’homme se trouve alors anéanti, dans la conscience de son importance, au nom même de ce qu’il respecte : message inacceptable, surtout quand il émane d’un peuple qui se déclare par ailleurs « élu ». « Tout est égal et comme nul devant l’esprit. L’esprit pur devait maudire son propre peuple ». Que cette « malédiction » ne justifie en rien les violences antisémites, c’était bien évident pour Alain ; mais il restait à comprendre que « nous ne pouvons nous défaire de cette épine dans notre chair, la Bible ». Si, comme le disait par ailleurs Alain dans ses *Définitions*, « la conscience consiste à se savoir esprit, et tenu par là ; car noblesse obligé », il reste que se savoir esprit revient à se savoir indigne de l’esprit ; et comme les violences interreligieuses (car en ce sens, par exemple, « La Réforme fut biblique, et tour à tour massacrée et massacrant »), la violence antireligieuse tient peut-être en partie à cette interpellation, en un sens violente elle-même, que toute religion adresse à l’homme au nom de sa propre humanité. Et cette épine nourrit la violence humaine comme, aux dires de Pindare, des roches coupantes faisaient éternellement se retourner Typhon enfoui sous l’Etna.

On peut assurément se dire que cette « sévérité biblique » n’est pas l’apanage de toutes les religions ; que le christianisme met en avant le pardon, dont Alain indiquait qu’il constituait peut-être le correctif indispensable et difficile à la religion de l’esprit : « La première chose dont l'homme ait besoin pour vivre, c'est le pardon. La Bible ne pardonne jamais » ; on peut se dire que le christianisme, pour le nommer encore, invite à l’amour *agapè*, qui doit englober toutes les créatures, non en raison de leur valeur, mais parce qu’elles sont, dans leur finitude même, l’objet de l’amour de Dieu. Dans *L’amour et l’occident*, Denis de Rougement reprochait ainsi à la conception de l’amour-passion, dont il traquait l’origine dans la littérature courtoise et, plus profondément, dans l’hérésie cathare, cette idée qu’aucun amour réel ne peut exister sur terre, parce que seul Dieu est objet d’un réel amour possible ; ainsi un excès de religion, en un sens, pousserait à l’hérésie, au mépris du monde, de la créature, voire de soi-même. Assurément, aux yeux de Denis de Rougemont, cet « excès » serait en fait un contresens. Mais qui décide du contresens ? La religion ne peut se définir ni par telle ou telle démarche intérieure individuelle, qui serait légitime au mépris des autres, ni par un ensemble de textes, ni par telle ou telle lecture qui en fut faite, ni par une quelconque des institutions qui prétendent en livrer la vérité, ni par telle ou telle forme qu’elle a pu prendre dans l’histoire. La complexité de ce que recouvre le terme, au-delà même de la « diversité des religions », interdirait toute formule dogmatique, et donc tout discours englobant sur le rapport de « la religion » et de « la violence ».

À ce titre, envisager, aussi loin que faire se peut, le rapport intime qui peut lier violence et religion, ne prétend pas réfuter l’idée d’une dimension profondément *pacificatrice* de la religion ; mais cela appelle sans doute à un effort de lucidité et de vigilance. On peut voir dans le film de Mel Gibson, *Tu ne tueras point*, l’affirmation d’une religion toute de refus de la violence, et dont la vérité finit par l’imposer à un monde en guerre, où ce message semble au départ dépourvu de sens. Assurément, Desmond Doss « triomphe » en sauvant la vie de ses camarades sans tirer un coup de fusil, et lorsqu’on le descend blessé sur un brancard du haut de la falaise, cette « redescente » prend des allures d’Ascension ; il reste que la dernière scène montre les troupes américaines s’imposant un temps de prière avant de remonter à l’assaut. Dans un monde livré à la violence, l’ambiguïté demeurera toujours, si, comme l’affirmait encore Lévinas, « la violence est originellement justifiée comme la défense de l'autre, du prochain, mais est violence pour quelqu'un ». Dès lors que le refus de la violence justifie en quelque manière le recours à la violence, il devient difficile de savoir, que l’on accepte ou que l’on refuse ce recours, quel maître on sert.

La religion est, pourrait-on dire, un « fait humain », un « fait de l’homme », aussi divers et complexe que la complexité du rapport de l’homme au monde et que la diversité des attitudes que l’homme adopte face à une condition qu’il n’a pas choisie. Le rapport de la religion à la violence est peut-être analogue à ce qu’analysait Camus à propos de la révolte ; toute révolte, explique-t-il dans *L’homme révolté*, se fait au nom de l’homme, mais toute révolte porte en elle-même la possibilité de se retourner contre l’homme ; et quand bien même elle veut rester fidèle à son impulsion première, elle peut se trouver obligée de faire place à ce qui lui fait horreur. Kaliayev, dans *Les Justes*, doit tuer le grand-duc, quoique cet assassinat doive demeurer sans excuse, et demeurer un crime. Le XXe siècle, ce « siècle du meurtre » comme il l’appelait, fut surtout celui des idéologies meurtrières ; on ne peut s’empêcher de constater que le « retour du religieux » au XXIe siècle n’est pas étranger à la continuation de la violence.

**Emmanuel LEVINAS, *Altérité et transcendance* (1995)**

Quand je parle de philosophie première, je me réfère à une philosophie du dialogue qui ne peut pas ne pas être une éthique. Même la philosophie qui questionne le sens de l'être le fait à partir de la rencontre d'autrui.

Autrui à qui je m'adresse, ne serait-il pas d'abord celui envers qui j'ai la relation que l'on a à l'égard de celui qui est plus faible. Dans la relation à autrui, l'autre m'apparaît comme celui à qui je dois quelque chose, à l'égard de qui j'ai une responsabilité. De là, l'asymétrie de la relation du Je-Tu, et l'inégalité radicale entre le Je et le Tu, car toute relation avec autrui est une relation avec un être envers lequel j'ai des obligations.

Dans cette relation à l'autre, il n'y a pas de fusion, la relation à l'autre est envisagée comme altérité. L'autre est l'altérité. La sociabilité est cette altérité du visage, du pour-l'autre, qui m'interpelle, voix qui monte en moi avant toute expression verbale, dans la mortalité du moi, du fond de ma faiblesse. Cette voix est un ordre, j'ai l'ordre de répondre de la vie de l'autre homme. Je n'ai pas le droit de le laisser seul à sa mort.

Le visage est seigneurie et le sans-défense même. Que dit le visage quand je l'aborde ? Ce visage exposé à mon regard est désarmé. Quelle que soit la contenance qu'il se donne, que ce visage appartienne à un personnage important, étiqueté ou en apparence plus simple, ce visage est le même, exposé dans sa nudité. Sous la contenance qu'il se donne perce toute sa faiblesse et en même temps surgit sa mortalité. À tel point que je peux vouloir le liquider complètement, pourquoi pas ? Cependant, c'est là que réside toute l'ambiguïté du visage, et de la relation à l'autre. Ce visage de l'autre, sans recours, sans sécurité, exposé à mon regard dans sa faiblesse et sa mortalité est aussi celui qui m'ordonne : « Tu ne tueras point ». Il y a dans le visage la suprême autorité qui commande, et je dis toujours, c'est la parole de Dieu. Le visage est le lieu de la parole de Dieu. Il y a la parole de Dieu en autrui, parole non thématisée. Le visage est cette possibilité du meurtre, cette impuissance de l'être et cette autorité qui me commande « tu ne tueras point ». Ce qui distingue donc le visage, dans son statut de tout objet connu, tient à son caractère contradictoire. Il est toute faiblesse et toute autorité.

Cet ordre qu'il expose à l'autre relève aussi de l'exigence de responsabilité de ma part. Cet infini en un sens qui s'offre à moi, marque une non-indifférence pour moi dans mon rapport à l'autre, où je n'en ai jamais fini avec lui. Quand je dis « Je fais mon devoir », je mens, car je ne suis jamais quitte envers l'autre. Et dans ce jamais quitte, il y a la « mise en scène » de l'infini, responsabilité inépuisable, concrète. Impossibilité de dire non.

Cette manière d'être pour l'autre, c'est-à-dire, d'être responsable pour l'autre, c'est quelque chose de terrible, car cela signifie que si l'autre fait quelque chose, c'est moi qui suis responsable. L'otage est celui que l'on trouve responsable de ce qu'il n'a pas fait. Celui qui est responsable de la faute d'autrui. Je suis en principe responsable, et avant la justice qui distribue, avant les mesures de la justice. C'est concret vous savez ! Ce n'est pas inventé ! Quand vous avez rencontré un être humain, vous ne pouvez pas le laisser tomber. La plupart du temps, on laisse tomber, on dit, j'ai tout fait ! Or, on n'a rien fait ! C'est ce sentiment, cette conscience qu'on n'a rien fait qui nous donne le statut d'otage avec la responsabilité de celui qui n'est pas coupable, qui est innocent. L'innocent, quel paradoxe ! C'est celui qui ne nuit pas. C'est celui qui paye pour un autre. Autrui nous engage dans une situation où vous êtes obligé sans culpabilité, mais votre obligation n'en est pas moindre. C'est en même temps une charge. C'est lourd et si vous voulez, la bonté c'est cela.

**ALAIN, *Les saisons de l’esprit*[[1]](#footnote-1) (1935)**

Le peuple de l'esprit, c'est Hegel qui l'a ainsi nommé, est le seul maudit. Il traîne après lui la Bible, livre sublime et cruel. C'est le seul peuple qui subsiste sans frontières ; c’est le seul peuple qui soit chez lui partout, ce qui revient à n'être nulle part chez soi. Le chez soi est bien au-dessous de l'esprit. C'est le seul peuple qui soit le frère redouté et méprisant de tous ; ce qui revient à n'être le frère de personne. La fraternité est bien au-dessous de l'esprit ; c'est, comme le nom l'indique, un lien de chair. Ce peuple donc porte partout la paix de l'esprit, qui est la plus difficile, et la guerre de l'esprit, qui est la plus sauvage. Visant trop haut, il a vécu trop bas. Il a tué le dieu de chair ; il le devait, car, selon la Bible, il n'y a pas plus de dieu de chair qu'il n'y a de dieu de bois ou d'or. Tout est égal et comme nul devant l'esprit. L'esprit pur devait maudire son propre peuple. L'histoire de notre Occident, lieu des pensées conquérantes, développe cette contradiction ; et ce n'est pas fini. La Réforme fut biblique, et tour à tour massacrée et massacrant. Nous ne pouvons nous défaire de cette épine dans notre chair, la Bible.

L'esprit est fanatique ; l'esprit est violent. L'esprit est corrupteur parce qu'il demande trop, parce qu'il demande l'impossible. L’esprit de l'homme cherche l'esprit de l'homme et le manque. La première chose dont l'homme ait besoin pour vivre, c'est le pardon. La Bible ne pardonne jamais. L'effet du sublime tout cru c'est l'ironie, comme Hegel l'a vu. Aux yeux de l'esprit, vous n'êtes jamais esprit ; non plus à ses propres yeux il ne l'est, car il est homme. C'est alors que toute la vie moyenne devient pure apparence, et le singe d'apparence la gouverne au nom de ce qu'elle ne peut pas être. La Bible est la mère des utopies, et les filles de la pure justice sont injustes et violentes comme la mère. La Bible a porté partout cette guerre sacrée, qui est la guerre civile essentielle, guerre de l'homme contre l'homme et de chaque homme contre soi. La chair est brûlée d'inquiétude ; elle se sait perdue. Voltaire ne pouvait respirer dans ce sublime. Aussi quels sarcasmes contre la Bible !

L'esprit sera toujours plus tyran qu'il ne voudrait. Voltaire et Rousseau s'injurient. Étonnez-vous que les peuples ne soient pas encore amis ! Ces deux-là étaient bien près de s'entendre, et c'est sur le point même où l'on allait s'entendre que la haine a fait son nid, son doux nid. Qu'il est doux de haïr celui qu'on voudrait aimer ! C'est qu'on demande trop. Et c'est l'esprit qui demande trop. L'homme supposé inférieur, on l'exploite comme une bête de somme. Mais l'égal, mais le semblable, on le provoque. On l'appelle en champ clos, pour cette prétention qu'on lui reconnaît. La chevalerie était enflammée d'amour, et cela ne la rendait pas douce. L'honneur est dur, et d'autant plus qu'il a plus de peine à s'honorer lui-même ; c'est l'ennemi qui fait les frais de cette réconciliation de l'honneur avec lui-même. Et telle est l'histoire de notre Occident.

J'ai adopté cette règle de ne point disputer et de ne point m'offenser sur les problèmes de l'esprit. J'ai jugé en fils de Voltaire, si j'ose dire, ces furieux penseurs qui cherchent toujours le défaut de la cuirasse. En cela, je ne suis ni biblique, ni fanatique, mais plutôt, à ce que je crois, imprégné de l'esprit paysan ou païen, car c'est le même mot, cherchant à conserver la lenteur et la force de la charrue. Le premier point est de ne pas exiger d'un autre les vertus qu'on voudrait pour soi. L'esprit est ainsi fait, si l'on peut dire, qu'il est plus aisément vainqueur de l'autre que maître de soi. La moindre dispute en donne l'exemple. Spinoza réfute âprement Descartes ; c'est tout dire. Et le secret de toute paix est dans la connaissance des passions, qui communément sont fort loin de s'apaiser en raison de la force d'esprit ; c'est qu'elles tiennent à des causes tellement d'un autre ordre, et si loin du jugement sublime qu'il n'y peut rien que par une ruse. Le sérieux et le rire doivent apprendre à marcher du même pas.

**Sur Denis de Rougemont : *L’Amour et L’Occident* (1939)[[2]](#footnote-2)**

« Ce qui exalte le lyrisme occidental, ce n'est pas le plaisir des sens, ni la paix féconde du couple. C'est moins l'amour comblé que la passion d'amour. Et passion signifie souffrance. »

*L'Amour et l'Occident* est un essai passionnant sur ce quelque chose de sacré, de presque tabou, que la culture occidentale, dans ses multiples formes (roman, film, musique…) porte toujours en elle : l’amour passion.

Selon Denis de Rougemont, l'amour passion, le fait d'adorer en souffrant un être inaccessible, n’apparaît qu'au XIIe siècle dans notre culture, causé par un fait assez significatif pour que les poètes et les artistes de ce temps l'expriment dans leurs œuvres. Au XIIe siècle, le *catharisme* reprend l'idée manichéenne d'un dualisme : Il y a le monde du Bien, de Dieu, qui se trouve au ciel, dans l'espace infini, et il y a le monde du Mal, de Satan, qui est la Terre et la matière. Satan attire les Âmes sur Terre où elles sont emprisonnées dans des corps matériels qui leur sont étrangers, c'est ainsi que sont créés les hommes. Mais leur esprit est au Ciel, et les Âmes enfermées dans des corps humains se languissent, nostalgiques, de cette partie d'eux-mêmes dont elles sont séparées, qui se trouve dans le monde du Bien, de Dieu et qu'elles ne peuvent rejoindre qu'après la mort, après avoir assumé leur destin de malheur. C'est pourquoi, dans la doctrine cathare, une série d'ascèses sont exigées, car plus on souffre, plus on assume son destin de malheur, et plus on s'élève spirituellement jusqu'au stade final, celui de la Mort tant attendue ou l'âme enfin libérée du corps, de la matière qui la retient sur Terre peut enfin rejoindre son esprit resté au Ciel, au-delà du Temps et de l'Espace, et atteindre la réalité de l'Amour.

Les troubadours transposent les données du catharisme dans leurs poèmes et, ce faisant, créent le roman courtois, première trace de l'amour passion dans notre culture. Selon le catharisme, l'âme, emprisonnée dans le corps humain, *veut mourir* pour pouvoir rejoindre son esprit au ciel ; selon le roman courtois, celui qui aime doit aimer platoniquement, *se mourir d'amour* pour une Dame qui lui est inaccessible par règle sociale ou par un interdit religieux, et qu'il ne rejoindra jamais, si ce n'est dans la mort. La passion du roman courtois, c'est le catharisme déguisé. Mais cet amour passion est en réalité l'amour de l'amour, du fait d'aimer : c'est faire de l'amour une religion.

Ce qui enflamme le lyrisme occidental, ce n'est donc pas « la paix féconde du couple » : l'amour sur Terre ne saurait être qu'un amour matériel, une nécessité biologique qui a pour effet d'accroître le nombre des victimes de Satan. La conception chrétienne est absolument contraire à la conception cathare : c'est **l'Agapê** (l’amour chrétien entre les hommes, sur Terre, qui n'est pas le règne du Mal puisque Dieu s'y est incarné en Jésus) contre **l'Eros** (le désir inaccessible, où la personne « aimée » n'est que ce qui nous fait nous enflammer). On comprend que les troubadours, chantres d'une doctrine hérétique d'origine manichéiste, n'aient jamais exprimé, ni été inspirés par le mariage, ou la paix féconde du couple. Denis de Rougemont suggère d’ailleurs que le nombre croissant de divorces, encouragés par une loi plus laxiste, serait le fait d'un combat inconscient entre ces deux conceptions de l'amour, dont l'une sous-entendrait la passion (celle des cathares, l'Eros), qui n'est éternelle que si elle reste insatisfaite, et l'autre conception, celle de l'Agapê.

1. *Les saisons de l’esprit* est un des nombreux recueils de Propos publiés du vivant d’Alain. Ce Propos fut écrit en juin 1933. [↑](#footnote-ref-1)
2. Source (charcutée) : https://www.sergiobelluz.com/denis-de-rougemont-lamour-et-loccident-1939 [↑](#footnote-ref-2)