

## Raison des effets

Dans les deux ouvrages dont la lecture est recommandée (Erasme, Conscience contre violence), S. Zweig n'invite pas ses lecteurs à se demander *comment* le mouvement d'horreur, qu'il voit se répandre et fondre sur lui au XXème siècle, a pu surgir et prospérer. Il ne les invite pas non plus à se demander *pourquoi*. La préoccupation est autre ; elle ne se présente pas sous forme de question et n'est surtout pas celle d'une mise en question, sauf peut-être, mais de manière tellement intime qu'elle dépassera toujours les mots, celle de S. Zweig lui-même ; elle le précèdera à jamais. Nous la trouvons écrite dans cet ultime ouvrage qu'est « Le monde d'hier ».

Dans la préface de cet ouvrage, S. Zweig résume ainsi ce qui l'a « *détaché de tout futur et de tout passé* » : « Jamais jusqu'à notre époque l'humanité dans son ensemble ne s'est révélée plus diabolique par son comportement et n'a accompli tant de miracles qui l'égalent à la divinité ». S'il écrit ceci, c'est pour « rendre témoignage », nous dit-il, non pour expliquer ou comprendre par « comment » ou par « pourquoi ». A la différence explicite d'un autre « témoignage », celui de Montaigne, différence intensément vécue par S. Zweig pouvons-nous dire, le sien ne peut que rendre un reflet de ce qui « sombre dans les ténèbres ».

Aussi S. Zweig semble-t-il vouloir nous indiquer, dans ses quatre derniers écrits destinés à la publication, dont celui qu'il a consacré à la vie de Montaigne, une manière, différente, de comprendre l'horreur qu'est la barbarie surgissant à « la fin d'un monde ». Il semble inviter son lecteur à comprendre et à expliquer la submersion d'une manière plus radicale ou plus définitive que s'il s'agissait du comment ou du pourquoi de celle-ci, et nous sentons que cette manière est celle qui le touche le plus profondément ; elle se présente comme la seule qu'il puisse comprendre, au point qu'ici, le verbe « comprendre » nous semble être celui qui n'a de sens qu'en référence à un *acte de foi* qui seul lui donne un sens.

Lecteurs de ces quatre ouvrages, nous avons une idée de cet acte de foi par ces mots, tous pesés, de la préface de « Le monde d'hier » : « le temps produit les images, je me borne aux paroles, et ce n'est pas tant *mon* destin que je raconte que celui de toute une génération, notre génération singulière, chargée de destinée comme peu d'autres au cours de l'histoire ».

Lecteurs des deux ouvrages qu'il a consacrés à des personnages de la Réforme religieuse des XVIème et XVIIème siècles, aux lueurs et aux ténèbres qu'ils sont

appelés à personnifier pour le lecteur du XX<sup>ème</sup> siècle, nous sommes curieux de comprendre cet acte de foi.

Remarquons d'abord ceci : alors que la compréhension et l'explication de l'avènement de la modernité ont motivé l'apparition des différents courants de la sociologie entendue en un sens large, dans laquelle ont frayé les pères inspireurs de bien de nos idées, nous percevons ici une différence de taille.

S. Zweig, contrairement à eux (Marx, Tocqueville, Comte, Weber, pour ne pas remonter plus avant et pour s'en tenir à l'essentiel de ce qui est visé ici : la sociologie au sens le plus étymologique) *ne nous invite pas à nous interroger quant à la spécificité et la genèse de la différence moderne*, dont il est très peu question, à vrai dire, dans les deux écrits de S. Zweig que nous lisons.

Cela mérite amplement d'être relevé. En effet, le rôle dans l'avènement de la modernité des réformateurs religieux qu'il prend pour personnages est une manière de postulat « sociologique » très peu discuté, sans que ne soit presque jamais *mis en relation avec lui* le rôle qu'ont joué, à cet égard, les personnages de la Contre-réforme toute contemporaine. Serait-il donc possible d'isoler la Réforme, d'une part, et la Contre-réforme, d'autre part ? Dans ce que nous lisons de S. Zweig, qui n'y pense pas, il ne s'agit même pas d'une question.

La figure d'Erasme, reconstruite, celle d'un libre-penseur toujours ailleurs, est à l'image d'une idée, une idée qui ne peut absolument être d'aucun parti, qui ne prétend pas avoir la vérité avec elle. *Si c'est l'idée d'une espérance, ce n'est pas une espérance*. Ou alors, nous pouvons admettre que c'est l'idée d'un espoir sempiternellement condamné à recommencer, avec sa grandeur résurgente et ses décadences présentées comme inévitables, peut-être celles d'une modernité qui n'aurait pas de terme ou pas d'autres fins qu'elle-même, sans doute le propre de la modernité dans ce qu'elle a de « grand », au risque des décadences.

S. Zweig veut sans doute nous montrer qu'il ne peut y avoir là, non pas aucune eschatologie, mais bien, *au contraire, aucun messianisme* au sens que nous pouvons encore lire dans les Epîtres de Paul et que Luther, assurément, cherchait dans cette lecture. Moins connue, la figure de Castellion peut éveiller l'intérêt par le refus *fait d'indignation*, dont elle est témoignage moderne sous la plume de S. Zweig. L'action évangélique dont a fait preuve Castellion, à la différence d'Erasme, demeure sous silence. L'indignation aurait-elle cette noblesse que bornerait la crainte d'un messianisme ?

Cependant, S. Zweig va plus loin que son silence à propos des influences souvent décisives qu'ont eues Erasme et Castellion dans la vie ultérieure des communautés protestantes en Europe et dans le Nouveau Monde. Nous avons le sentiment qu'il est nécessaire à ses yeux qu'ils soient défaits, que les sombres « destinées » de leur pensée et de leurs écrits soient, dans l'époque même de l'émergence de ce qui est devenu le « monde d'hier », annonciatrices de décadences. De ce point de vue, les écrits de S. Zweig ne s'écartent pas de la tendance dominante tout en lui donnant une puissante coloration *eschatologique* inévitablement ambivalente, lui pour qui les armes étaient au XXème siècle « un anachronisme criminel » (Le monde d'hier, p.271).

Sans doute n'est-il pas enclin, pas plus que nous ne le sommes spontanément, à mettre en question ce qui oppose Erasme et Castellion à Luther et Calvin, en quoi ils sont suffisamment « modernes » pour que nous-mêmes n'y pensions pas : *le paradoxe d'un salut de l'homme comme but propre à l'homme*.

Au risque certain de la réduction, résumons en effet, en très peu de mots, ce que nous comprenons à la lecture des deux ouvrages : « c'est la force des idées des hommes qui fait l'histoire », expression dans laquelle « la force » et « l'histoire » donnent finalement leur sens aux idées des hommes, *nous les font comprendre*. Si nous avons l'impression que S. Zweig ne cherche pas la cause d'un mouvement, nous pouvons nous dire que *ce qu'il croit* des idées des hommes et de l'histoire l'invite à comprendre la force des idées lorsqu'elle se manifeste à lui, dans ses lectures ou dans sa vie. Sa relation avec Romain Rolland peut, pour partie, incarner cette croyance.

Cette croyance, nous pouvons en lire l'expression limpide dans nombre de passages du « monde d'hier ». C'est le cas, par exemple, quand il rend compte du rôle joué par son « vieux compagnon de voyage » Haushofer, inventeur de « la théorie de l'espace vital ». Il écrit : « C'est ainsi que mon vieux compagnon de voyage qui – je ne puis dire si c'est en le sachant et en le voulant – est responsable de ce déplacement fondamental et si fatal pour le monde des buts de Hitler, lesquels, à l'origine, ne tendaient qu'au nationalisme et à la pureté de la race mais, grâce à la théorie de « l'espace vital », dégénèrent ensuite en ce slogan : aujourd'hui l'Allemagne nous appartient, demain, ce sera le monde entier. C'est là un exemple significatif de la puissance qu'a une seule formule frappante, par la force immanente de la parole ». S. Zweig ajoute, un peu plus loin : « Mais il ne fait pas de doute que ce sont ces théories, davantage que les plus enragés conseillers de Hitler, qui ont poussé, à son insu ou non, la politique

agressive du nazisme au-delà du domaine étroit dans celui de l'universel » (Le monde d'hier, Le livre de poche, pp. 224-225).

Nous voyons que si S. Zweig ne cherche pas la cause d'un mouvement, il fait cependant autre chose que le décrire. N'est-ce pas pour nous dire à sa manière que plus les hommes ont l'idée que l'homme change, plus radicalement sont mises en question l'expression et la conscience de soi de ce changement ? Aussi l'idée de ce changement demeure-t-elle en question parmi les hommes qui disent changer. Mieux encore : si S. Zweig ne nous dit pas qu'il se pose lui-même la question « qui-suis-je, où suis-je moi-même, pour interroger ceux qui soulèvent ainsi ce type de question ? », nous pouvons croire maintenant que tel était bien, malgré tout, intimement le cas.

Si « la force » et « l'histoire » donnent leur sens aux idées des hommes, il s'ensuit qu'aucune pensée ne peut être contredite par une autre pensée et que la vérité n'est affaire que d'opinion ou de conviction : une pensée ne peut non seulement pas être réfutée mais même simplement contredite par une autre pensée.

*La vérité est ce que l'on ne peut plus nommer.* Nous comprenons qu'il ne s'agit absolument pas ici de relativisme ou de scepticisme, mais bel et bien de la condition humaine, condition totalement historique, telle que l'analyse psychologique peut, comme nous le lisons, l'éclairer. Certain esprit de tolérance peut nous séduire alors, dont Erasme serait selon S. Zweig, plutôt que Melanchthon, la personnification prophétique malheureuse.

Or nous savons que l'esprit de tolérance est loin de s'être dissipé, indépendamment de ce qu'a pu écrire et faire ou ne pas faire Erasme, malgré les malheurs d'Erasme et les « décadences » de sa grande idée dont S. Zweig veut nous dire, dans l'époque de la fin du « monde d'hier », qu'elles étaient prévisibles.

Devenu systématique même, comme nous le voyons maintenant, par le défaut, devenu refus, d'une recherche de ce que l'on ne peut même plus nommer, l'esprit de tolérance sert, comme nous le voyons autour de nous, de terreau pour de nouvelles intolérances. Les notions d'orthodoxie et d'hérésie offrent en effet d'opportuns concours, éminemment réversibles, à qui, ne croyant plus à la recherche de la vérité, se trouve néanmoins au-delà de tout relativisme ou scepticisme.

L'intolérance peut alors frapper quiconque serait *soupçonnable* d'orthodoxie. Mais ce n'est assurément pas pour le motif auquel pense Kafka, notant dans son

journal intime : « La vérité est indivisible, elle ne saurait donc se connaître, celui-là doit être mensonge qui veut la connaître ». Nous ne voulons ou ne pouvons non plus comprendre ce que Platon désignait dans le « beau mensonge », et cela touche au cœur le politique, comme nous le savons et comme nous allons essayer de le comprendre.

Un peu plus haut, en effet, nous venons d'évoquer le paradoxe devenu banalité selon lequel son salut serait le but propre à l'homme. S. Zweig, lui, ne cesse de nous parler de la grandeur et de la décadence des idées des hommes. Or la difficulté qui est la nôtre, celle qui conforte le sentiment d'évidente banalité de ce qui était un paradoxe, ne vient-elle pas de ce que nous ne savons plus du tout ce dont nous voulons parler quand nous parlons de « l'homme » ? Parler des droits de l'homme serait ainsi devenu inadéquat ou insuffisant : la tendance est plutôt soit à la singularisation des droits de l'homme, soit, ce qui n'est pas contraire, à l'élargissement contemporain aux droits de tout être singulier, absolument tout être, de nature ou d'artifice.

La propension est de moins en moins discutable. Nous savons que la religion d'une histoire de l'être peut répondre à la nostalgie désespérée de la perte de notre nature. Observons maintenant le corollaire : il n'est alors pas incohérent que l'histoire de l'être fasse de tout être une histoire.

En théorie, deux voies paraissent alors s'ouvrir à qui maintient un questionnement : le désespoir, dont la radicalité a cette qualité, notamment esthétique, d'être indéfinie, et la quête par les hommes d'un universel plus universel que l'être homme, dont la plasticité poétique, et avec cela scientifique, offre bien des attraits. Lecteurs de S. Zweig, ne sommes-nous pas invités à osciller entre ces deux pôles ?

Dans tous les cas, notre raison est divisée contre elle-même. Or cette division de la raison contre elle-même était pour les anciens la définition de *la perte du sens politique*, alors que nous savons à quel point le moteur de la politique moderne est dans ce divorce de la raison contre elle-même.

En guise de confirmation, nous savons à quel point cette division de la raison contre elle-même a joué *concomitamment* son rôle dissolvant des institutions, aussi bien politiques qu'ecclésiastiques, à l'époque de la Réforme et de la Contre-réforme.

Ainsi, ce qui me semble rapprocher S. Zweig du mouvement moderne schématisé de cette manière, c'est paradoxalement *l'évidement de l'ordre*

*politique* dans le traitement de sujets pourtant politiques, qu'il s'agisse des pouvoirs des Eglises aux XVIème et XVIIème siècles ou des catastrophes apocalyptiques du XXème siècle, dont le rapprochement est la voie de compréhension pour le lecteur des deux ouvrages de S. Zweig.

Au plan philosophique, il ne nous est certes pas d'un grand secours, pour comprendre ce qui se passe là, de considérer que « la première représentation immédiate se supprime dans l'expérience, et la certitude s'est perdue dans la vérité » ou encore que « la représentation de l'expérience est voulue à partir de l'expérience comme lui appartenant » (Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, NRF, pp. 171 et 172). Revenir, dans la même tradition, à Hegel, dont c'est un commentaire, peut cependant nous aider à mieux comprendre de quoi il s'agit, où nous en sommes avec l'histoire de l'être et l'être comme histoire : « La vie concrète de la déterminabilité est elle-même l'opération de se dissoudre », (Phénoménologie de l'Esprit I, 48).

Or, par son analyse et dans l'écriture qu'il en fait, S. Zweig contourne avec subtilité, en la nommant, cette question, sans doute embarrassante, de l'universalité, devenue celle de la dissolution plutôt que celle d'une vérité à rechercher. Alors que les anciens constataient, ou croyaient, que l'être homme réalisait son universalité dans une Cité particulière, les contemporains de la Réforme et de la Contre-Réforme se posaient la question de l'universalité des communautés réelles que devaient former les Eglises chrétiennes.

A l'interface de la Cité et des Eglises, la théologie les aidait à faire la part des choses, en quelque sorte : la concentration des énergies dans les querelles de la grâce en témoigne ; comprendre la polémique entre Luther et Erasme à cet égard peut nous aider, au moins autant que comprendre l'opposition de Castellion à Calvin. N'est-ce pas en prenant cette place et ce rôle qu'une légitimité nouvelle, celle de la philosophie devenant moderne, à la même époque, s'est nourrie de la critique réciproque de la Cité et des Eglises ?

La notion moderne d'universalité, celle d'une dissolution, peut du reste offrir un large chemin, largement emprunté, à celle de continuité. N'est-ce pas la voie empruntée par S. Zweig, lorsqu'il veut illustrer les véritables continuités entre les combats d'idées et les guerres civiles de l'époque de la Réforme et de la Contre-réforme et l'ensevelissement dans les ténèbres du « monde d'hier », dont il nous dit être le contemporain ? Laissons de côté la question de savoir si mettre en question le rapprochement entre Luther et Hitler serait mettre en doute l'antériorité des signes annonciateurs de la mort de ce monde. Mais

reconnaissons au moins que, selon S. Zweig, les idées, pour être explicatives, pour être « causantes », ne reçoivent des formes politiques et spirituelles, au mieux qu'une coloration et, au pire, des hypertrophies monstrueuses. Leur collection pourrait être explicative, un peu comme celle d'autographes.

Or ni le christianisme ni le nazisme ne sont fait d'idées. Ils ne sont pas davantage constitués de la force historique que les tempéraments de leurs zéloteurs mettent à défendre des idées. Les dogmes ne sont ni des idées ni des diktats. C'est sous la forme de communautés réelles que les Eglises et, osons l'écrire, le IIIème Reich, sont dans le monde et le transforment en l'interprétant. Un tel rapprochement nous est suggéré par S. Zweig lui-même, c'est ce que nous soulignons au passage.

Est-ce à dire que les idées n'ont ni force et ni logique *interne* ? Nous nous garderons bien d'une telle conclusion, c'est tout le contraire. A vrai dire, ce sentiment pourrait bien émerger de la lecture des écrits de S. Zweig lui-même, s'il est exact que la grandeur et la décadence des idées sont objet d'analyses psychologiques, plutôt qu'elles ne s'éclairent de l'analyse des *ruptures* entre formes politiques et spirituelles qui s'incarnent, y compris quand elles prennent les chemins de la révolte, avec ce que cela suppose comme présence ou hantise de l'objet de rupture.

Au contraire, la difficulté ou plutôt l'incapacité à penser les idées comme élément non seulement ambiant mais bien moteur des institutions humaines, *alors même qu'elles ne font pas les institutions*, semble bien celle de la modernité que S. Zweig personnifie, celle que nous qualifieront en la désignant par *l'apocalypse du politique*.

Finalement, il semble que nous avons plutôt affaire à la complication qu'à l'alternative entre continuité ou rupture. C'est ainsi, selon Pierre Manent, que l'idée moderne de démocratie libère les hommes de la loi qui pourrait entraver la connaissance ; nous savons à quel point ce peut être une complication.

Nous pouvons bien, avec S. Zweig, reconnaître dans l'institution, dans les différentes formes politiques ou spirituelles incarnées, une réalité « religieuse », mais nous pouvons surtout approfondir la réflexion à propos de cette « quiddité » de l'institution, ce qu'il n'envisage nullement.

Posons-nous la question : sans l'institution humaine (pléonasme devenu utile), comment serions-nous si sûrs de ce que nous devons faire quand, sans elle, nous savons si peu ce que nous sommes ?

Par-delà notre trouble le plus contemporain, que peut résumer cette question, nous pouvons alors penser aux interrogations que Kant a tenté d'approfondir autour de la notion de besoin de la raison, qu'il désigne comme *croyance de la raison*. La notion de besoin et, mieux encore, celle de croyance, supposent que nous pouvons nous séparer de notre raison ou mettre à distance la *nécessité* à laquelle semble soumise notre raison, comme si elle ne s'imposait pas à notre capacité de comprendre. Sans qu'il soit même besoin d'évoquer la raison théorique, la raison pratique ne peut à elle seule, comme il nous le fait comprendre, porter l'affirmation de Dieu. Bien que Kant ne puisse sans doute nous le dire, nous comprenons ainsi que la croyance de la raison *n'a rien de sincère*.

Pourtant, si nous accordons crédit à la croyance qui motive S. Zweig dans sa recherche de compréhension et dans son écriture, nous avons affaire à quelque chose qui fait mieux encore qu'inspirer la confiance, quelque chose qui n'est pas une opinion ou conviction, quelque chose qui, à sa manière, a vocation à révéler et, par-là, à sauver la raison. C'est ce que veut sans doute nous dire Kafka dans son Journal intime : « Croire signifie : libérer en soi l'indestructible, ou plus exactement, se libérer, ou plus exactement : être indestructible, ou plus exactement : être » (Journal intime, Rivages, p. 245).

Ainsi, la notion d'un besoin et celle d'une croyance de la raison nous font sortir de ce qui est l'élément ou plutôt la condition de l'exercice de notre raison, aussi bien pratique que théorique.

Qu'ainsi l'imagination puisse être la faculté transcendante, cela fût, dans une vraie difficulté, reconnu par Kant. Mais la relation entre les institutions et l'imagination, qui pourrait être elle-même le nœud de l'unité transcendante, semble être ce que nous ne pouvons qu'oublier, par tous moyens, alors même que nous avons donné congé à la nature des anciens, qu'il s'agisse de la nature appelée à libérer les hommes du sacré de la cité ou de la nature déchue dont les Eglises ne disent plus mot, peut-être de crainte qu'on croit l'une ou l'autre vraiment naturelle. La sociologie apporte à cette évacuation d'êtres « imaginaires » comme « la nature » des contributions toujours efficaces. Le cosmopolitisme pourra accommoder le reste et pourra donner sa coloration « religieuse » au post-humanisme.

En effet, est-il possible de n'être qu'homme, ainsi qu'Erasme nous semble l'avoir cru, à la lecture des écrits de S. Zweig ? Celles et ceux qui, d'abord en Espagne au moins autant que dans ce qui allait devenir l'Allemagne, dans ce qui devenait

les Pays Bas, ou en France, aux XVIème et XVIIème siècles, ont pris au mot un tel désir n'ont pu sortir du cercle parfois enflammé de l'illuminisme, pour ceux qui l'ont fait, qu'au prix d'arrangements institutionnels dont s'est révélée capable l'Eglise catholique romaine.

Mais alors, pourquoi Erasme a-t-il écrit et publié son grand ouvrage, « L'Eloge de la folie » ? Comment comprendre que S. Zweig passe presque sous silence l'œuvre la plus connue d'Erasme, sinon parce qu'elle a été composée en écho à cette question devenue sans doute lancinante : est-il possible de n'être qu'homme ?

Les travaux que Marie José Mondzain a consacrés au conflit de l'iconoclasme dans l'Empire chrétien d'Orient des VIIIème et IXème siècles offrent à cet égard un aliment pour la réflexion. Ces travaux restituent à une autre crise religieuse et une autre crise politique, *qui s'aiguisent alors avec celle des relations entre pouvoirs politiques et religieux*, leur réalité de crise dans la faculté d'imagination, et ceci dans la forme d'une crise de l'iconicité.

Autour de l'économie de l'incarnation, ces travaux explicitent et nous font comprendre la relation « *d'une conception économique de l'image naturelle fondatrice d'une image artificielle et d'une conception économique de l'image artificielle qui vient à son tour fonder le pouvoir temporel* ». Ils approfondissent l'ambivalence des questions que nous nous posons à propos de l'image dans *l'économie de nos croyances*, celle de la naturalité de l'image « naturelle », invisible, en relation avec le destin de l'image « artificielle », visible.

Nous découvrons ainsi une manière inaccoutumée et renversante de « primauté de l'économie sur le politique ». Marie José Mondzain écrit : « n'est-il pas symptomatique qu'à chaque grande convulsion de la pensée religieuse et politique la question de la légitimité de l'image ait été à nouveau soulevée ? ». *Crise de l'image, crise du concept, crise religieuse, crise politique* : nous entrevoyons ainsi une autre manière de comprendre l'adage selon lequel « *hors de l'Eglise, il n'y a point de salut* », et ce n'est justement pas, dans le cas précis de Byzance au XIème siècle, « *César avec l'âme du Christ* ».

Il peut être alors intéressant de revenir à ces pensées de Blaise Pascal : « La religion des Juifs a donc été formée sur la ressemblance de la vérité du Messie et la vérité du Messie a été reconnue sur la religion des Juifs qui en était la figure. Dans les Juifs la vérité n'était que figurée ; dans le ciel elle est découverte. Dans l'Eglise elle est recouverte et reconnue par le rapport à la figure. La figure a été

faites sur la vérité. Et la vérité a été reconnue sur la figure» (676 LG) et : « ...les vrais Juifs et les vrais chrétiens n'ont qu'une même religion » (423LG).

Grande et profonde sagesse, en effet, de l'élection du peuple Juif à la fois insurmontable et surmontable, *faisant de la limite du chemin collectif une responsabilité universelle*: pour Augustin, « Le peuple hébreu fut rassemblé en une chose publique chargée de réaliser ce mystère » (Cité de Dieu, VIII, 32), le *mysterium* ou le *sacramentum* étant l'alliance entre Dieu et les hommes liés à lui par un lien de fidélité, pour la vie éternelle. Cela, il l'écrivait avec son héritage romain et grec, plutôt platonicien, et avec cela politique.

C'est ainsi que Blaise Pascal et Augustin nous aident à lire la première Epître aux Corinthiens : « Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs cherchent la sagesse, nous proclamons, nous, un Messie crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, et Juifs et Grecs, c'est un Messie, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (Cor. I, 22-24).

La deuxième Epître l'énonce : «...Christ Messie, qui est l'image de Dieu », comme le corps de l'homme est à l'image de Dieu. C'est dire que le corps de l'homme, « A l'image de », n'est pas métaphore. Il n'y a pas de sens à dire qu'une métaphore est mortelle. Que le corps fournisse toutes les métaphores et figures annonciatrices du salut, cela peut faire perdre de vue qu'en lui figuration et réalité sont une, d'une unité transcendante. Le mot, la chose signifiée et l'image font un, sans transport métaphorique. La figuration n'est pas ici représentation.

Comment mieux dire l'enchevêtrement, pour les chrétiens, des destins de la pensée et de la foi, de la justice et de la liberté, auquel l'ambivalence de l'image, invisible et visible, aide ceux qui sont appelés à penser, c'est-à-dire à donner crédit ? N'était-ce pas d'une nécessité nouvelle et plus forte, alors que la rédemption appelle à penser autrement que la création, dans ce qui est au moins autant une complication qu'une rupture, en aucun cas une simple continuité?

Nous rappelant ce que nous avons lu dans les « Métamorphoses de la Cité » de Pierre Manent, nous dirons qu'à la différence de l'universel chrétien et Juif, qui a contenu et forme, l'universel « simplement humain » est dépourvu de forme ; il ouvre l'espace vide d'une possibilité illimitée. Cette possibilité ne peut se passer d'images informes. Le corps n'est plus qu'une hantise.