

Title : L'héritage religieux dans le néo-athéisme (The religious heritage within neo-atheism)

Author : Philip M. Adamek

Affiliation : Kagoshima Prefectural College, Department of Literature

2013年10月27日は全国語学教育学会(JALT)国際学会で「*L'héritage religieux dans le Néo-Athéisme*(新しい無神論における宗教遺産)」というテーマで発表した。

Dans un essai intitulé, *Dieu n'est pas grand : comment la religion empoisonne tout*, rédigé par Christopher Hitchens et publié en 2007 (2009 pour la traduction française), l'auteur s'en prend brièvement à Friedrich Nietzsche pour avoir congédié dieu par le mot devenu fameux, « *Dieu est mort* », comme si la religion pouvait se voir ainsi balayée de la culture occidentale par une simple déclaration publique. La critique de Hitchens n'est pas juste dans la mesure où Nietzsche ne s'était jamais imaginé que la mort de dieu était une affaire classée. Les sens multiples que Nietzsche reconnaît à l'idée de la mort de dieu ne se réunissent pas dans une compréhension intuitive de ce mot, emprunté d'ailleurs au protestant Jean Calvin et réhabilité par Nietzsche à des fins philosophiques. Nietzsche lui-même parlait des rayons d'une nouvelle aurore dont seulement quelques philosophes étaient conscients.

Le plus grand récent événement - à savoir que "Dieu est mort," que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit - commence dès maintenant à étendre son ombre sur l'Europe. (...) l'événement en soi est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle du grand nombre pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà parvenue (...) (*Le Gai Savoir*, 1882)

Accordons donc, que de nos jours, dieu ne soit pas mort, pas encore. S'il était déjà mort, on n'aurait pas besoin du Nouvel athéisme préconisé par Hitchens, Richard Dawkins, Daniel Dennett, ou encore Sam Harris, qui sont les tenants principaux de cette mouvance anglo-saxonne. Hitchens, lui, semble beaucoup moins patient que Nietzsche face à l'état agonisant de l'être suprême. Dans un autre passage de son texte, Hitchens parle de l'attitude théiste ainsi : « Celui qui (...) se réclame un mandat divin pour sa certitude appartient désormais à l'enfance de notre espèce. L'adieu à ce genre d'attitude va sans doute prendre encore du temps, mais il a déjà commencé et, comme tout adieu, il ne devrait pas être prolongé inutilement » (11, ma traduction). Toutefois, tous les arguments bien fondés des athées ne semblent pas hâter le dernier adieu à dieu. On en vient donc à se demander où est la vraie sortie de la religion. Dans les remarques que je ferai aujourd'hui, j'aurai toujours à l'esprit cette question de la véritable sortie du théisme, de l'adieu final à dieu. L'hypothèse que je formulerais à l'égard des nouveaux athées est de l'ordre d'un soupçon. Je me demande si toute la critique historique, scientifique et rationnelle qu'ils ont formulée depuis presque dix ans ne manque pas à l'appel d'une transformation à la fois plus subtile et plus solide. Je me doute qu'un rapport plus critique envers le langage abrahamique sera de mise.

Je note d'emblée que dans un autre passage de son essai, où Hitchens raconte son enfance dévote et le plaisir que l'analyse de l'Évangile lui procurait, il évoque la mémoire du directeur de son école, un homme « un peu sadiste » qui « cachait mal son homosexualité » et que – c'est bien Hitchens qui le dit – « j'ai pardonné il y a longtemps parce qu'il avait éveillé mon intérêt pour l'histoire et m'avait prêté mon tout premier exemplaire de P. G. Wodehouse » (3-4). On ne sait pas quelle aurait été la faute du directeur. Mais elle lui est pardonnée, nous assure l'auteur athée, qui troque subitement sa chemise habituelle contre les habits du prêtre le temps de s'élever au rang des pardonneurs de bonne grâce, ou du moins des pardonneurs qui sont doués pour le calcul. L'instituteur, nous assure Hitchens, aurait *mérité* son pardon. Ainsi, l'anecdote nous renvoie à un pardon conditionnel, stratégique et équilibré qui aurait été manipulé avec insouciance par l'homme qui par ailleurs

s'essouffle à vouloir hâter la mort de dieu. Tout se passe donc somme si le pardon n'avait rien à voir avec toute la tradition abrahamique que Hitchens s'efforce d'enfermer dans les oubliettes de l'histoire. Et comme si l'on pouvait s'adonner à des scènes de pardon sans que le dieu abrahamique ait son petit mot à souffler. Au moment même où Hitchens cherche à en finir avec dieu, il fait appel au langage qui, sans l'idée de l'être suprême capable de tout créer et de tout donner, n'aurait sans doute jamais vu le jour.

Malgré, ou peut-être même à cause de l'usage abusif de l'idée du pardon qui l'auteur y met en scène, on se demande comment, et même par quelle autorité, l'auteur se croit à même d'accorder le pardon ainsi. Quelle sera la conception athée du pardon, à supposer que cela soit possible ? Quant à Richard Dawkins, qui se décrit comme un « chrétien culturel » et raconte comment il s'extasie à l'écoute d'une messe bien orchestrée, on peut multiplier des exemples où la posture athéiste semble s'échouer, soit par manque de vigilance, soit par l'immensité apparente de la tâche. En finir avec la croyance en dieu pour des raisons scientifiques ou logiques est une ambition compliquée par l'omniprésence du théisme dans les cultures et les langues européennes modernes. Les petits retours au bon sens commun de la culture théiste dominante semblent trop savoureux pour que les tenants de l'athéisme militant puissent les laisser filer.

Compte tenu des contraintes de temps qui sont les nôtres, au lieu de poursuivre d'autres exemples du même type, mon propos sera axé sur la question du pardon, de ce que cela veut dire et de la question de savoir si cela peut même se dire dans un langage donné.

Le pardon n'est ni un concept universel ni une notion dont le sens soit évident. Cela s'explique en partie par le fait que son héritage dominant est « abrahamique », réunissant ainsi le judaïsme, le christianisme et l'islam. Selon l'hypothèse du philosophe français Jacques Derrida, le manque d'une définition fixe et généralisable du pardon vient autant de ses origines culturelles spécifiques que du fait que l'héritage abrahamique dont il provient est marquée par deux logiques contradictoires à son sujet. D'après la première de ces deux logiques, le pardon répond à certaines conditions. Cela revient souvent à ne vouloir pardonner qu'après que le fautif aura reconnu sa faute et demandé pardon à celui ou à celle qui était offensé(e), sinon, comme nous l'a montré l'anecdote léguée par Hitchens, qu'après que certaines autres conditions seront assurées et l'état de grâce, pour ainsi dire, rétabli. Dans la seconde logique, le pardon est préconisé même en l'absence de tout remords et de toute demande de pardon. On appelle ça le pardon *inconditionnel*. C'est à lui, d'ailleurs, que renvoie le préfixe « par », dans le mot « pardon ». Il intensifie le sens du mot « don », en évoquant la manière dont le don est donné, c'est-à-dire, « de façon absolue », autrement dit, sans arrière-pensées, sans rancunes cachées à l'endroit du fautif, sans dédommagements ou rétablissements espérés, sans même l'espoir d'éviter que le mal ne se reproduise de la même manière, mais aussi sans limites quant à sa propre puissance. On constate d'ailleurs ce même phénomène dans le mot anglais « forgiveness », où le préfix « for- » joue le même rôle. Et on aurait raison de se demander si tout don n'est pas déjà un don absolu. Quoi qu'il en soit, ces deux mots—pardon, forgiveness—évoquent tous les deux un don *absolu*. Donc, le pardon, s'il existe, devrait être démesuré et même scandaleux. Comme l'a dit le philosophe Vladimir Jankélévitch, si pardon il y a, on ne pardonne que l'impardonnable. Derrida, dont les réflexions sur le pardon doivent beaucoup à Jankélévitch, en explique le raisonnement de ce paradoxe. Une fois que le fautif a reconnu sa faute, il n'est plus exactement celui qu'il était au moment de faire le mal. Le pardon, s'il existe, ne devrait viser que celui qui reste fautif au moment où le pardon lui est offert. Or, déjà transformé par le remords, quel besoin le fautif aurait-il du pardon ? Il en va toujours ainsi avec le pardon *conditionnel*, qui, malgré le fait qu'il manque à la vocation de don pur et absolu, n'en sévit pas moins dans les traditions religieuses élaborées dans l'ombre de Moïse.

A la différence d'autres penseurs qui se sont penchés sur la question du pardon pendant les cinquantes dernières années, et tout particulièrement Hannah Arendt, Olivier Abel et Paul Ricoeur, pour qui le pardon est caractérisé différemment comme étant un atout pour toute société humaine, pour Jankélévitch et Derrida, le pardon, une fois évalué dans sa logique proprement inconditionnelle, non seulement se voit retirer des ordres juridiques et politiques mais s'échappe par là même à toute vérification possible. En pensant avec plus de rigueur le sens que peut avoir, ou ne pas avoir, l'inconditionnalité du pardon, Jankélévitch et Derrida en concluent qu'elle nous entraîne vers l'« impossible ». Quelles sont les conséquences de cette impossibilité telle que chacun la conçoit ? Pour Jankélévitch, on cherche par devoir à connaître la vertu du pardon de façon asymptotique ou bien dans ce qu'il appelle l'instant apparaissant-disparaissant. Dans les deux cas on agit *comme si* le pardon était possible mais sans pouvoir le vérifier. Agir *comme si* le pardon était possible demande à lui seul un effort surhumain. C'est un effort qui ne mène ni à la possession, ni à l'incorporation, ni même au témoignage possible du pardon. C'est, d'ailleurs, dans son invérifiabilité même que l'on peut soupçonner l'essence de la demande éthique. Pour Derrida, par contre, si pardon il y a, il doit exister en dehors de la dichotomie entre le possible et l'impossible. Ce que Derrida reproche à Jankélévitch, c'est d'avoir conçu l'impossible comme un cas extrême du possible. Il s'en suit que tout invérifiable qu'il soit, le pardon n'en est pas moins le déploiement d'un pouvoir quelconque. Difficile au point où l'on ne peut même vérifier s'il y a lieu dans un contexte donné, il se fonde pourtant sur un pouvoir possible. Ce pouvoir, qui devient donc paradoxalement condition de l'inconditionnel, se voit par exemple dans l'insistance de Jankélévitch sur le repentir. Pour que le pardon soit possible, il faut, selon lui, que le fautif reconnaisse sa faute. Or, en insistant sur cette bonne intention de la part du fautif, Jankélévitch abandonne l'idée même de l'inconditionnalité du pardon. Cela ouvre une brèche à la pensée. Derrida, qui cherche à être fidèle à l'héritage abrahamique, en profite en élaborant les tensions internes de l'héritage sans rabaisser l'une de ses logiques au profit de l'autre.

Les réflexions de Derrida sur le pardon se distinguent par sa conception des rapports entre la logique conditionnelle et la logique inconditionnelle. Dans une interview accordée à Elisabeth Roudinesco, Derrida fait les remarques suivantes :

J'ai proposé d'analyser le concept de pardon dont nous héritons. C'est encore une question d'héritage. L'héritage est ici à la fois juif, chrétien et islamique, avec une forte empreinte chrétienne. Deux logiques contradictoires se disputent cet héritage. Celle qui prévaut impose une condition : le pardon n'a de sens que là où le criminel demande pardon. Le couple reconnaît sa faute, il est déjà sur le chemin du repentir et de la transformation de soi. Il est déjà de quelque façon un autre. Dans ce cas, le pardon se fait *en échange* du repentir et de la transformation. C'est un pardon *sous condition*.

La deuxième logique, aussi présente mais moins représentée, voire « exceptionnelle » (et elle fait droit à l'exceptionnalité essentielle du pardon), c'est celle d'un pardon gracieux et inconditionnel : je pardonne alors *quelle que soit* l'attitude du coupable, même si le coupable ne demande pas pardon, même s'il ne se repent pas. Je lui pardonne en tant que coupable, présentement, actuellement coupable, je lui pardonne en tant qu'il (elle) est coupable, ou même qu'il (elle) reste coupable.

Cette conceptualisation se fait sur fond d'une tentative plus vaste de dissocier l'inconditionnalité de la souveraineté, que ce soit celle de l'état ou de l'individu. La souveraineté du sujet est indissociable de l'idée facile de pardon que veut que celui ou celle qui pardonne détient le pouvoir de pardonner comme on porte une arme. Même le christianisme n'admet pas cette idée et veut plutôt qu'il n'y a dieu qui puisse pardonner.

Mais avant d'en dire plus sur la souveraineté, je veux approfondir les rapports entre les deux logiques tels que

Derrida les conçoit. Pour Derrida, il ne s'agit pas d'une simple opposition. Quand il affirme que la logique conditionnelle est plus visible, se confondant souvent avec ce qu'on appelle le bon sens, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut se dispenser de la logique inconditionnelle. Comme Jankélévitch, Derrida souligne le fait que ce qui est souvent mis en scène et pris pour le pardon n'en mérite vraiment pas le nom. Mais pour Derrida, il s'agit d'une équivoque de la tradition devant laquelle on peut se sentir responsable sans pour autant en déduire que le pardon soit un devoir moral.

Dans un entretien avec Michel Wieviorka, Derrida fait les remarques suivantes :

(...) je serais tenté de contester cette logique conditionnelle de l'échange, cette présupposition si largement répandue selon laquelle on ne pourrait envisager le pardon qu'à la condition qu'il soit demandé, au cours d'une scène de repentir attestant à la fois la conscience de la faute, la transformation du coupable et l'engagement au moins implicite à tout faire pour éviter le retour du mal. Il y a là une responsabilité dont il parle consiste à penser la conditionnalité nécessaire de toute décision sans perdre de vue l'idée de son inconditionnalité. Pour Derrida, il n'y a pas d'état de grâce, qu'il soit seulement celui d'un instant apparaissant-disparaissant. La chute vers la conditionnalité est constitutive de toute décision responsable. Elle pervertit la logique inconditionnelle nécessairement.



Je trouve un rapport plus critique envers le langage abrahamique non chez l'un des tenants du néo-athéisme, dont le but avéré n'est autre que de la tourner en dérision pour s'en libérer, mais plutôt chez un philosophe dont l'intérêt pour le pardon fait partie d'un questionnement sur l'héritage européen, qui est dans une grande partie abrahamique, et la façon d'en être un héritier responsable. Cela ne veut pas dire que le philosophe soit motivé par une véritable croyance en dieu—et on sait, d'ailleurs, que Derrida n'était pas croyant. Mais le regard critique porté vers cette héritage, renforcé par la philosophie non moins que par la psychanalyse théorique, y compris surtout la critique de la souveraineté du sujet qu'apportent les deux, ne devrait pas, me semble-t-il, être mis de côté dans la tentative de transformer la culture de façon conséquente en laissant derrière l'humanité non seulement des mythes religieux sans fondement, mais toute l'héritage abrahamique, qui nous hante jusqu'à dans notre sens commun et notre grammaire. Quand Nietzsche remarque dans *La Crépuscule des idoles*, « Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire » (*La Crépuscule des idoles*, *La « raison » dans la philosophie*, § 5.), il ouvre une voie vers des questions philosophiques nécessaires à la transformation que poursuivent les nouveaux athéistes. Nous devons, me semble-t-il, critiquer non seulement le langage religieux évident, y compris l'idée d'un monde séculaire, ou un mouvement athéiste, qui sont tous les deux des concepts d'origine chrétienne, mais aussi toutes les habitudes grammaticales devenues instinctives qui nous entraînent dans un monde fantasmé de souveraineté sans bornes, de volonté triomphante, d'identité et de finalité.

Quand Christopher Hitchens nous raconte qu'il avait pardonné l'homme sadiste qu'il connaissait dans son école primaire puisque ce dernier lui avait fait cadeau d'un livre, toutes les erreurs, tous les phantasmes, je dirai, que nous héritons de nos langues européennes se manifestent de façon d'autant plus spectaculaire qu'ils se trouvent au milieu d'un livre réclamant la fin de toute croyance religieuse. Hitchens se moquait de lui-même, dirait-on, et c'est sans doute une interprétation possible de son texte. Mais à aucun moment de son essai l'auteur ne remet-il en question le phantasme du sujet-dieu qui détient le pouvoir de pardonner, qui sait ce que c'est que pardonner, croit pouvoir le manipuler à sa guise pour être quitte dans ses rapports avec autrui, en faire un objet d'échange, etc.