

TEMPS DU MONDE, TEMPS DE L'AMOUR, TEMPS DE LA CONVERSION¹

I - Temps du monde

Le « judéo-christianisme » a apporté l'idée d'un temps irréversible, sans retour ni répétition, non cyclique ni circulaire, non cosmique, l'idée d'un temps « eschatologique » (*eschaton* = fin), tendu vers une fin ou un but, donc ayant un « sens », à partir de l'idée d'un monde non « éternel » mais créé. Il y a une « fin » du monde à partir d'une création et d'un sens.

La conception antique (païenne) du monde est au contraire celle d'un monde cosmique, cyclique, refermé sur lui-même, et les individus sont comme l'herbe des champs. Se rappeler que l'espérance de vie est courte. Épopée de Gilgamesh, livre de Job, Éclésiaste. Les hommes sont des « mortels ». Nostalgie de l'immortalité chez Gilgamesh. Sentiment tragique de la vie chez les Grecs.

Dans ce monde primitif (après Noé dans la Bible), surnage (émerge ?) la foi en un Dieu unique et créateur.

La foi exemplaire est celle d'Abraham : foi en une promesse : celle d'une descendance, d'une postérité infinie, sans mort, grâce à une alliance perpétuelle avec l'humanité (il n'y aura plus de déluge). L'idée d'une vie sans mort est liée à la postérité ethnique et n'est pas encore clairement individuelle.

Pour réaliser sa promesse au profit de la descendance d'Abraham, Dieu suscite des prophètes et des « sauveurs » (messies) : Moïse, David... De la foi découle une espérance.

Le christianisme rend beaucoup plus claire (grâce à la Résurrection du Christ) la victoire sur la mort ; elle devient personnelle et universelle, spirituelle et non plus temporelle et historique. « Tu as les paroles de la vie éternelle », dit Pierre à Jésus. « Les temps sont accomplis », dit le Christ. Le salut du monde n'est pas « mondain » ni temporel. De lui-même, le monde va à sa perte, d'où la nécessité d'un salut (être sauvé) — sinon son destin est effectivement tragique. Voir l'opposition chez S.

Augustin entre les deux cités : la cité des hommes et la cité de Dieu.

Pour les Chrétiens des premiers siècles, immergés dans le monde païen (Rome, Babel), les convertis sont déjà des citoyens des cieux, de la Jérusalem céleste ; ils ne sont que des pèlerins sur la terre. Cf. S. Paul : user du monde comme si on n'en usait pas...

L'instauration progressive d'une chrétienté (entre le 5^e et le 10^e siècle) installe le christianisme, en fait une puissance temporelle, un ordre social, pour le meilleur et pour le pire : les cathédrales... et l'Inquisition, les universités... et la condamnation de Galilée.

Le pouvoir impérial et royal devient théocratique. Cela a donné une très belle civilisation — mais où est l'Évangile ?

La confusion du temporel et du spirituel (pourtant dénoncé par Jésus) conduit à retrouver des modèles de l'Ancien Testament. On a le sentiment que l'Église est devenue une institution temporelle et non plus une institution divine, celle de la communauté des croyants, des convertis, de ceux qui ont la foi (*fides*, fidèles). L'Église est-elle devenue infidèle ? Dès sa fondation, le Christ l'a confiée à des pécheurs (trahison de Pierre). La conversion, la réforme, le retour à l'Évangile (cf. S. François d'Assise) sont une nécessité de toujours. Luther prêche le retour à l'Écriture contre la Tradition (« *sola scriptura* »), le retour à la foi contre l'institution (la papauté = Rome comparée à Babel).

Et de fait, dans l'inconscient collectif de la chrétienté (celle-ci devient une fin en soi, un bien à défendre, une propriété), la confusion du temporel et du spirituel nous pousse à la réalisation du règne de Dieu sur la terre, par des moyens où se retrouve la même confusion. On peut y voir le germe de la « sécularisation » (on fait descendre sur la terre les fins spirituelles), des idéologies messianiques (progrès, bonheur sur terre) et totalitaires (système politique qui veut s'imposer même au consciences, englober la subjectivité, la vie privée...). *L'Utopie* de Thomas More (la fiction de ce que serait une terre vraiment chrétienne, donc « communiste » avant la lettre) est sécularisée et historicisée dans la philosophie matérialiste de l'Histoire de K. Marx. Ambition d'accomplir le salut sur terre, avec les forces humaines. Idée que l'homme religieux n'est pas adulte mais s'en remet passivement à un Père. Dans ce cadre, les événements historiques prennent un sens immanent (pas de transcendance) et non plus eschatologique (sens d'une fin transcendante).

La sécularisation s'est effectuée entre la Renaissance et le 18^e – 20^e siècle. Elle est caractéristique de la « modernité ». Laïcisme, séparation de l'Église et de l'État, société a-religieuse, liberté de l'individu.

¹ Exposé proposé lors d'une retraite à La Roche-du-Theil (23-25 octobre 2006)

Fin de la chrétienté. Fin du constantinisme (313, Édikt de Milan, conversion de l'empereur, le christianisme devient la religion d'État, l'empereur devient un christ temporel).

Après la transition moderne (émancipation, croyance au progrès grâce aux Lumières de la Raison), nous sommes entrés depuis la fin du 20^e siècle dans la « post-modernité » : liberté religieuse, individualisme, et aussi prise au sérieux du temps. Abandon du modèle progressiste optimiste. À la fois il n'y a rien et tout à attendre du temps. Le temps est un horizon indépassable. La vie n'a de consistance qu'au présent. S'en saisir dans l'instant. Difficulté de faire des projets et de les mener à terme. Difficulté ou caractère utopique de l'engagement « pour toujours », puisqu'il n'y a pas de « toujours ». Jouir du présent. Mais cela ne supprime pas le souci éthique de l'humain. Contradictions, paradoxes nouveaux.

Pour ceux qui restent chrétiens, le changement culturel / spirituel n'est pas moindre : Prendre le temps au sérieux mais sans attendre de salut ou de résolution temporels. Le temps devient le lieu, l'occasion, de l'exercice de la 3^e vertu théologique : la charité ou *agapè*. Temps de la conversion personnelle, mais non individualiste. Souci de fraternité, de solidarité, de l'être et du faire ensemble. Importance de l'Autre. Il ne s'agit pas de vivre d'espoir temporel, de rêve de progrès, mais de l'espérance eschatologique incarnée dans le temps, vécue concrètement dans l'action, dans la pratique, dans la relation. Mais cela change voire bouleverse sérieusement notre conception des solidarités et des engagements collectifs (politiques, syndicaux, associatifs) : les choix subjectifs individuels commandent ou en tout cas médiatisent les appartenances.

Au fond, il est plus clair que le monde soit redevenu païen ! Cela clarifie la séparation et la non-confusion du temporel et du spirituel ; cela dépouille le pouvoir (spirituel) de l'Eglise de ses ambitions ou tentations de régir et régenter le monde (nécessaire autonomie du temporel, liberté de conscience pour ceux qui ne partagent pas la foi). Le monde redevient le monde...

En fait, il est plutôt devenu post-chrétien, imprégné de valeurs chrétiennes sécularisées : dignité de la personne humaine, liberté de la conscience, universalité des droits de l'homme.

Dans ce monde post-moderne (et post-chrétien), garder la foi, c'est accepter le chaos du monde, ne pas se faire d'illusion sur un monde meilleur, mais :

- la vertu d'espérance porte sur la foi dans le travail invisible de Dieu Esprit qui dans et par le Fils, sauve ce qui est perdu et non pas ce qui n'aurait pas besoin de salut. L'espérance suppose de faire confiance malgré le silence de Dieu qui

laisse faire, permet le mal etc. S'en remettre à Lui et non à nous pour sauver le monde du malheur.

- le principe responsabilité est ce qui doit nous amener à refuser en permanence toute résignation et passivité, à prendre les difficultés du monde au sérieux, la détresse du monde au sérieux, comme Dieu l'a prise infiniment au sérieux sur la croix.

La responsabilité est toujours à la fois personnelle et inter et trans-personnelle (ce sont toujours des personnes qui peuvent répondre de...)

E. Lévinas dit en substance que je suis responsable même de la responsabilité de l'autre — par exemple si, sans charité, je le renvoie à lui-même (c'est ton problème !), je désespère en lui sa capacité de responsabilité, je porte atteinte à son visage par mon regard dur. Je le ferme en me fermant à lui. Nous sommes tous responsables les uns des autres. Responsables seuls (dans le for intérieur ou la conscience) et ensemble. L'autre a besoin de moi et j'ai besoin des autres pour exister et vivre ma liberté (ma liberté ne se vit pas dans le vide, mais dans la relation).

La question n'est donc pas tant de « laisser du temps au temps », ruse mitterrandesque (laisser mûrir, pourrir, cueillir le fruit au moment où il s'offre, savoir attendre), mais : le temps qui m'est donné au présent, qu'est-ce que j'en fais ? J'en fais l'occasion de quoi ? Je ne peux pas tout, mais je peux toujours quelque chose. L'action, le geste ne sont pas tout puissants. Le temps est corrélatif de la finitude, de nos limites (« À chaque jour suffit sa peine »).

Donc accepter le temps de la finitude, le temps de la prise de conscience progressive, le temps de la conversion.

Le temps, c'est le présent d'une présence qui n'est pas toute donnée, qui n'a pas fini de se donner ; et c'est notre présence à l'autre, autrement dit, en dernière instance, de *l'aimer*. L'amour est patient, dit S. Paul (le temps de la patience est le temps des médiations, la première étant la parole), alors que la passion est impatiente (elle ne souffre pas de « souffrir », elle veut la résolution immédiate de son désir, sans médiation) !

II Temps du sujet, temps de l'amour

Nous nous sommes acheminés du temps du monde au temps personnel, subjectif, le temps de « Je ».

La conscience intérieure n'est pas intemporelle ou atemporelle. Au contraire, le temps est comme la fenêtre, le cadre à travers lesquels nous sentons, connaissons, vivons toutes choses. La conscience est temporelle. Le temps est la forme de sa finitude. Le temps est subjectif. L'ennui, trouver « le temps long ». Caractère

fugitif des moments heureux. C'est déjà fini. Ça ne dure pas. L'angoisse. L'irréversible ; l'impuissance. Exemple des séparations, des ruptures, des accidents, des drames : j'aurais dû... Si j'avais su... Temps intérieur, temps vécu.

En même temps... temps de la relation. Son temps intérieur n'est pas le mien. Je ne ressens pas les mêmes choses ; donc je dois faire attention, écouter. Le temps est le temps de la rencontre et de la parole (nécessité de communiquer sans cesse entre des êtres « incommunicables » et opaques les uns aux autres). Il y a la parole intérieure (je me parle, je parle à l'autre dans ma tête). L'altérité de l'autre, mais aussi ma propre altérité, font que le temps est le temps de l'inattendu, de l'imprévisible. Si je connaissais demain, il serait déjà là, fini, comme un objet, comme du passé. Je ne sais même pas ce que je vais ressentir lorsque je vais rencontrer telle personne dans 5 minutes. Je prévois de lui dire telle ou telle chose, mais en réalité, les choses se déroulent autrement ; un geste, un regard changent tout. Ce qui arrive (événement) met en évidence le caractère d'histoire de toute relation (même avec soi-même), donc de toute existence.

Les projets sont donc nécessaires : j'ai besoin de préparer mes actions, de me pro-jeter. Mais en réalité, les choses ne se passeront pas comme prévu, mécaniquement.

L'imprévu n'est pas que l'effet de mon ignorance, mais aussi du caractère originaire du sujet : la subjectivité relationnelle est un mixte de cognition, d'affectivité, mais aussi de décision éthique à partir de ce qui est éprouvé. Mixte tel que ce que je vais faire *de ce que l'autre me fait éprouver*, en même temps que ce qu'il va faire *de ce que je lui fais éprouver*, dans leur interaction, n'est pas prévisible ni anticipable. La relation à l'autre n'est pas programmable. On peut faire des projets, mais non programmer l'existence.

La critique du déterminisme (qui nie la liberté du sujet) peut s'effectuer à partir de la position du sujet qui peut *se demander à lui-même* : qu'est-ce que je fais de ce qui m'arrive, de ce que l'autre m'a fait, m'a dit etc. ? Cette possibilité introduit un choix qui rend l'avenir indéterminé et donc *ouvert*. C'est ce qu'on appelle l'autoposition du sujet, la conscience de soi dans une parole en première personne, qui rend possible que l'homme soit sujet de ses actes, puisse en répondre (responsabilité, liberté).

Faire un choix, oui, mais *s'engager*, puisqu'on ne sait pas de quoi l'avenir sera fait ? On rencontre ici la position « relativiste », la revendication individualiste : droit de changer (tout est relatif), droit de choisir à partir de ses propres critères subjectifs, droit au bonheur qui prime sur des obligations aliénantes etc. En l'absence de transcendance (ce qui pourrait transcender le choix du sujet), c'est le *sens* de l'engagement qui est interrogé : Quel sens par exemple de rester ensemble pour deux êtres qui ne s'aiment plus ? Pourquoi s'obliger, si le lien est source de souffrance, si la parole autrefois donnée est désormais vide, sans vie, morte ?

N'est-ce pas sauver de simples apparences ? pour qui ? pour quoi ? N'est-ce pas hypocrite ? Où sont l'authenticité, la vérité personnelles ? Que répondre à cela ?

Avec l'engagement et la parole donnée, nous sommes en plein dans la question du temps. Dans l'épreuve du temps (usure, ennui, désillusion, habitude, résignation, déception). Pour conclure la première partie, je disais que c'est le présent qui nous est donné, c'est au présent que nous vivons. Comment alors s'engager pour demain ?

Et bien, il faut prendre au sérieux cette fatalité du temps qui conduit toute chose à sa perte, à sa fin. Le temps ne nous appartient pas, nous n'en sommes pas maîtres. Nous n'avons que notre présent. Mais, quand, au présent, nous disons oui à quelqu'un, quand nous donnons notre parole, quand nous nous engageons, ce n'est pas au temps que nous le faisons, c'est à quelqu'un (un homme, une femme, Dieu). La valeur d'un engagement ne tient pas à sa durée pour elle-même, mais à la personne et à la relation. Une personne s'en remet à une autre, lui donne sa foi : c'est cela qui engage.

De ce fait, c'est l'autre comme personne qui transcende le temps et qui transcende l'instant présent : il n'y a qu'une seule chose qui transcende la fatalité du temps, c'est l'amour (offert, donné, reçu). Quand on aime, le temps ne compte pas : on vit dans le présent de l'autre ou des autres. On peut bien sûr faire des projets : c'est signe de confiance, mais ce n'est pas encore la durée effective. Par exemple, l'amour des amoureux est une évidence : ils ne doutent pas l'un de l'autre. L'engagement n'est pas à durée déterminée parce qu'il ne porte pas sur le temps mais bien sur l'autre en personne.

La question de la durée et de l'engagement se pose vraiment en situation de crise, quand l'amour est menacé, et comme l'amour ne va jamais de soi, il est toujours menacé (l'amour étant le don de soi à l'autre, il ne suffit pas qu'il y ait une bonne entente spontanée sans se poser de question pour qu'il y ait amour).

Le temps de l'amour est d'abord, au début, le temps présent et la simple répétition du plaisir et du désir comblé. Or ces choses ne sont pas encore de l'ordre du don : je reçois et je rends. C'est paradoxalement lorsqu'on pourrait ne plus aimer que la question d'aimer se pose, que le temps de l'amour surgit. Lorsque l'autre ne comble plus spontanément, ne satisfait plus magiquement. Alors il n'est plus ce qu'il me donne et que je reçois (un objet d'amour, mais en réalité plutôt de jouissance), il est simplement lui-même (un sujet à aimer). Aimer « en vérité » n'est plus alors essentiellement jouir de l'autre, mais accepter le manque, accepter l'altérité de l'autre en ce qu'elle ne comble pas, accepter de ne pas posséder l'autre, de sorte que le choix se pose, ou bien de ne plus aimer dès qu'il n'y a plus de plaisir et de désir, plus de satisfaction immédiatement présente, ou bien d'aimer *au-delà de*

son propre ego. Mais pourquoi? N'est-ce pas se perdre, se sacrifier? Et de fait, l'amour est sans raison. Si l'on aime pour telle ou telle raison, c'est un simple échange, on aime pour ce que l'amour nous rapporte, non pour l'autre — et il n'y a pas de raison d'aimer l'autre pour lui-même. Pourtant, sans amour, il n'y a ni bonheur, ni réalisation ou accomplissement de soi; l'amour repose donc sur un paradoxe radical: le soi ne s'accomplit qu'au-delà de soi, dans le décentrement de soi, en renonçant à soi, ce qui est tout à fait contre-nature... Il n'est pas trop difficile de rester tendre, attentif et attentionné, patient, bref, aimant, avec celui qui l'est avec soi, mais dès lors qu'il y a manque et insatisfaction, se pose la question de continuer, de la durée, du lendemain. Le temps devient une angoisse. Pourquoi faire preuve de patience (souffrir de l'autre), pardonner les manquements? Pendant ce temps-là, le temps passe, la vie se perd...

Le temps s'est donc ouvert (comme une blessure?) au sens où, au présent (nous sommes toujours au présent), il devient le présent ouvert: ce qui est donné pour que reste ouverte la relation à l'autre. Dans l'immédiat du présent, nous n'avons pas de raison d'aimer en dehors de la satisfaction. Mais dans le présent *maintenu ouvert à l'autre*, la durée médiatise la relation, fait qu'elle ne se ferme pas. La durée maintient du possible et donc de l'inattendu: le geste possible, la parole possible, et l'inattendu de l'autre. Ce qu'on attend de l'autre est de l'ordre de la satisfaction anticipable; l'inattendu est ce que l'autre donne au-delà de toute attente: c'est au-delà de soi et du soi de l'autre que s'effectue la rencontre appelée amour. Il a donc fallu que chaque soi renonce à son soi immédiat, à l'objet de son désir, pour aller vers l'autre.

Il se pourrait bien que le temps de la vie soit donné pour permettre cet apprentissage de la sortie de soi, médiatisée par autrui et en vue d'autrui. Sans cette sortie de soi, le soi ne s'accomplit pas, il reste seul. Et le soi seul, sans relation, est mort. Mais en sortant de soi, en s'exposant à autrui, il risque aussi la mort... si l'autre n'aime pas. On n'aime pas sans ce risque de ne pas être aimé. Mais comme on ne saurait aimer vraiment si c'est à condition que... l'amour apparaît comme *inconditionné*.

Pourtant, si l'amour s'apprend (à partir de la relation immédiate, devenir sujet de la relation en reconnaissant médiatement l'autre comme sujet), on ne saurait négliger les *conditions* de l'apprentissage: celui qui n'a jamais été aimé, non seulement n'a pas de raisons d'aimer (il ne les voit pas, il ne voit pas que l'amour est au-delà de toute raison), mais il ne voit dans l'amour que tromperie. Il s'en défend donc comme d'un piège ou d'un leurre. Il se durcit, se protège. Il se garde de s'exposer à autrui et reste dans le calcul du maximum de jouissance et de satisfaction du désir (mais en réalité, c'est là que se situe le leurre par excellence: il pourra jouir de certains plaisirs, mais il ne sera pas heureux, puisqu'il ne se sera pas laissé aimer en se risquant à s'exposer à autrui) — ou à l'inverse dans la recherche du minimum de

souffrance. Comme l'amour transcende le soi, il faut une certaine foi en l'amour pour aimer, il faut croire, au-delà de la peur de se perdre, qu'on ne se perd pas en se perdant, qu'au contraire c'est le seul accomplissement effectif de soi. Comme demeure notre parole la parole que l'on donne.

On ne saurait juger celui qui n'a pas été aimé, sachant qu'il est porteur d'une souffrance originelle qui l'empêche de se risquer, de s'exposer. Il n'y a donc que l'expérience première d'être aimé pour ce qu'on est qui rend possible d'aimer...

III Temps de la conversion, derechef temps de l'Amour

L'amour est par essence inconditionné, et pourtant nous voyons bien que nous n'y accédons que de manière conditionnée, de sorte qu'il y a là une contradiction, que nous sommes devant de l'impossible. Dans la réalité, nous n'aimons qu'un peu, dans la mesure où nous sommes un peu aimé, dans une logique d'échange plus ou moins précaire. Nous attendons que l'échange soit juste (équitable) et le conflit surgit dès que nous sommes lésés ou perdants.

Soit nous jugeons la situation et plus largement la condition humaine désespérée, ou de manière simplement relativiste, soit nous faisons appel à l'amour dans un acte de foi qui transcende la contradiction. Les philosophes diraient *a minima* que l'amour (au moins l'idée de l'amour) est requis comme un « transcendantal », c'est à dire comme la condition de possibilité de l'expérience de l'amour (ce qui transcende l'expérience et qui en fonde la possibilité). On ne peut pas aimer si l'on n'y croit pas (en l'amour)!

Dans les conditions de l'expérience, l'amour s'exerce de manière conditionnée, en pensée, en parole et en acte (attention, patience, disponibilité, générosité, pardon: ce sont des modes finis de l'amour). Mais en même temps, le sujet est toujours ramené à son ego qui est la mesure de sa relation à autrui: c'est nécessairement tel qu'on est, avec ce qu'on est et à travers ce qu'on est que l'on perçoit autrui, que l'on se tourne vers lui, que l'on est en relation. Si donc on mesure l'amour à la mesure de l'ego, l'amour est supprimé; n'existe plus qu'une imitation, inévitablement hypocrite, puisqu'elle repose sur la prétention d'autosuffisance, alors que l'amour est par nature au-delà du sujet et l'oblige à sortir de soi. La transcendance de l'amour est dans une totale opposition à l'ego. Le sujet est par conséquent devant la nécessité de faire appel à l'amour pour aimer. S'il veut agir par amour et avec amour en toute circonstance, le sujet ne peut que prendre acte de son impuissance à aimer: c'est la condition de l'ouverture à la transcendance de l'amour, c'est la disposition nécessaire pour que l'amour puisse s'actualiser en lui. S. Paul décrit très bien cette situation lorsqu'il explique que ce qu'il ne veut pas, il le fait, et que

ce qu'il veut, il ne le fait pas. Son impuissance, il l'appelle chair. Or la chair, c'est bien soi.

On voit donc que vouloir aimer ne signifie pas qu'il suffit de vouloir pour aimer. La volonté ne suffit pas. La volonté porte sur l'acceptation pour elle-même de s'en remettre à l'amour même, d'obéir à ce que veut l'amour. Et l'amour lui-même ne décide pas : il obéit à ce que l'autre est. Il ne veut pas pour lui, il le veut lui. Or puisque cela est tout à fait impossible à l'ego, aimer, il faut le demander (faire appel). C'est l'essence même de la prière. Prier, c'est demander à l'Amour d'aimer : apprend-moi à aimer ; mais aussi : aime-moi, que je puisse aimer de l'amour dont tu m'aimes ! Mais prier est aussi impossible qu'aimer ! Les apôtres en ont conscience, qui demandent : « Seigneur, apprend-nous à prier ». De même Paul dit que nous ne savons pas prier — mais que c'est l'Esprit, Dieu lui-même en nous qui prie par des gémissements inexprimables : cela signifie que la prière n'est rien d'autre que la grâce, l'amour de Dieu à l'œuvre en nous. Par conséquent, ce qu'il y a à découvrir, au-delà de nos barrières et empêchements intérieurs, de notre adhérence à nous-mêmes, de notre ego, c'est ce qui nous rend capables d'aimer : rien d'autre que d'être aimé. Le signe de la conversion est donc la joie (celle d'être aimé). C'est cette joie qui constitue l'énergie amoureuse divine. La tristesse spirituelle (*acedia*) est au contraire le signe de la non conversion, de la non libération de son ego pour le sujet. La conversion est la découverte que l'Amour « nous a aimé le premier ». Nous sommes donc aimés transcendalement. Mais cette découverte suppose l'ouverture du sujet à cet amour, l'acceptation de se laisser « occuper » par lui, donc de renoncer à son ego, ou plutôt de le laisser sous la coupe de l'amour. C'est l'Amour qui veut aimer en nous, ce n'est pas nous. S'en remettre à l'amour, à ce que l'Amour veut, rend possible la volonté comme volonté de cette volonté (l'obéissance est cette volonté).

Cependant, nous pouvons sans cesse ne pas prier, ne pas renoncer à notre *ego*, ne pas nous laisser aimer, préférant nous aimer nous-mêmes. Plus exactement, le moi se trouve divisé entre le désir de jouir de soi et le sacrifice de soi que représente l'amour.

Le temps est par conséquent le temps de cette division, autrement dit le temps de l'hésitation entre aimer – se laisser aimer, donc se perdre, se risquer, sortir de soi, et se vouloir soi. Dans le présent donné au soi, le temps est constamment ouvert – fermé.

Tantôt le sujet se referme sur soi, donc se coupe de l'amour (autrui ne peut être aimé et son amour n'est pas reçu) ; à ce moment-là, le sujet éprouve rapidement son propre vide et se met à désirer ce qu'il n'a pas, mais désirer vise la possession et non l'amour. Dans l'innocence première, désir et amour se confondaient, mais par la suite, le désir a perdu son immédiateté et c'est rapporté à soi qu'il désire ; son désir ne se confond plus naïvement avec son objet. Le désir d'objet ne fait plus que médiatiser le désir de soi. Maintenant, le désir voudrait l'amour

pour soi, sans se perdre. Son exaspération fait le malheur du sujet (c'est là la figure de l'enfer : se vouloir soi). Dans ce cas, le présent s'abolit, car le sujet désirant est entièrement dans le futur, dans la réalisation de son désir (or une fois perdue son innocence, le désir ne se « réalise » jamais, ne cessant jamais de se projeter sur ce qu'il n'a pas et qui le comblerait, croit-il — car on croit toujours à quelque chose).

Tantôt le sujet accepte d'entrevoir au-dedans de soi cet au-delà de soi qu'est l'amour et en quelque sorte fait un pas, s'ouvre à ce qui frappe. A ce moment-là, la question n'est pas pour demain mais au présent : le présent est en train d'être rendu au sujet. Le présent du sujet ne se laisse pas habiter par un futur (hypothétique, qui pourra être récusé demain), mais par le présent d'une présence. C'est ainsi que le bonheur le plus élémentaire consiste dans le fait de se sentir habité par la présence présente des choses et des êtres (un jardin, une belle journée, un enfant), donc par une transcendance qui permet d'expérimenter le corrélat entre la joie et la sortie de soi (ex-stase, ex-existence), au point que l'Autre devient la substance du soi. C'est la manière dont le sujet fini expérimente en quelque sorte naturellement l'aspiration à l'Amour, qui le blesse définitivement en introduisant en lui un manque dont la négativité s'active en désir de cette plénitude (et de la joie) qui résulterait de l'abandon de soi.

Même les saints n'ont jamais fini de se convertir, et le temps, temps du sujet divisé, est le temps de la conversion inachevée, temps sans cesse en train de s'ouvrir et de se fermer.

Nous l'avons vu, le point de départ est la reconnaissance de notre impuissance à aimer : « Seigneur, je ne suis pas digne... » Cette reconnaissance est le contraire d'une revendication. Dire : je ne mérite pas, c'est accepter le don comme don et non comme un dû (mérité). Cela n'a rien d'humiliant mais requiert l'humilité, la disposition à l'accueil et non à l'orgueil et à la suffisance. D'où la demande : aime-moi pour que je puisse aimer, sachant que Dieu aime toujours déjà (ou, pour le non-croyant, au moins la foi en l'amour). A partir de là, le temps de la conversion ou de la non-conversion à l'Amour est un temps critique, semé de ratages. Les échecs ne deviennent des échecs que s'ils conduisent à la fermeture du sujet ; car la question est : de cela que j'ai fait (ou que l'autre m'a fait), qu'est ce que je vais faire maintenant ? La question se pose à tout moment au présent et il n'y a jamais un moment où elle pourrait ne plus se poser (le décider, c'est imposer la fermeture du temps). Le présent est le présent, le cadeau de la possibilité, de l'ouverture du encore possible. Aussi, comme toute relation, comme toute rencontre, comme tout amour, la conversion est une aventure non programmable, qui peut nous conduire là où nous n'aurions pas voulu au départ, en tout cas au-delà de nous-mêmes.

Se reconnaître pécheur n'est pas ici une affaire de « culpabilité » (ce genre de sentiment plus ou moins pathologique porte

justement sur les choses dont nous ne pouvons pas « répondre ». C'est reconnaître qu'on a manqué à l'amour, à tel moment, dans telles circonstances, et qu'on accepte d'en répondre, de dire : oui, ce jour-là, je me suis fermé. Le déni du péché consiste évidemment à attribuer à l'autre la responsabilité de la faute commise (du manque d'amour) — et c'est facile, car la responsabilité étant toujours intersubjective, je suis toujours responsable de ne pas avoir permis à l'autre de m'aimer, comme l'autre est responsable de ne pas m'avoir permis de l'aimer. Il n'y a pas de péché tant qu'il n'y a pas reconnaissance d'un manquement à l'amour mais plutôt déni (on ne peut pas parler de péché à quelqu'un qui refuse de le reconnaître), de sorte que le péché commence avec sa reconnaissance, au moment même où il s'abolit dans le pardon, dans l'amour restitué, restauré, réouvert : demander pardon, c'est reconnaître que l'on a besoin de l'Autre pour se libérer de soi, et le pardon est le don que l'autre fait de l'amour, dans la réouverture de la demande. Il y a le temps du péché, de la revendication de l'ego, mais, toujours possible, le temps du pardon, de la demande reconnue et du besoin de l'autre.

On peut assurément concevoir un péché absolu : l'affirmation absolue de soi et le refus absolu de l'autre et de la dépendance de l'amour (aimer, c'est bien accepter de dépendre d'un autre, de se recevoir de lui). Mais comme l'absolu est inconditionné, un tel péché n'est concevable qu'hors temps. Le sujet fini et conditionné, le sujet divisé ne peut qu'envisager l'horizon d'un tel péché (péché mortel, péché contre l'Esprit, irrémissible, conduisant à la seconde mort ou damnation au 'jugement dernier »). A la limite, un tel sujet ne serait plus divisé mais entièrement aut centré.

Concrètement, comme on l'a vu, le sujet divisé est divisé... ses « péchés » ou manquements à l'amour sont essentiellement dus à sa faiblesse (à la propension à la toute-puissance de son ego), de sorte qu'il y a des péchés objectivement graves (par leurs conséquences), comme le meurtre ou l'adultère, mais qui n'ont de sens et de gravité personnelle que dans l'histoire du sujet et les circonstances des actes (c'est ainsi que Jésus ne condamne pas la femme adultère, mais lui dit tout de même : « ne pêche plus »). L'histoire et les circonstances réinscrivent les actes dans le temps du sujet, de sorte que celui-ci, d'une part ne saurait être identifié à son acte, d'autre part reste responsable, non tant de son acte que de sa volonté d'ouverture ou de fermeture, à partir de cet acte. Sa liberté est ici d'autant plus à l'œuvre qu'elle a rencontré quelqu'un qui lui a dit : je t'aime.

On voit bien que le péché est un événement temporel dans une histoire (personnelle) et en cela il n'est aucunement un délit, la transgression d'une règle ou d'une loi. Il ne suffit pas d'être en règle pour aimer... Être en règle peut être au contraire l'écran de l'hypocrisie et de la suffisance. Or le péché n'est pas l'absence de faute mais le manque d'amour (et l'amour ne saurait être obligatoire). Dans l'absence de faute, il n'y a pas d'histoire, le

temps devient neutre et indifférent ; au contraire, l'amour comme le manque d'amour sont toute une histoire...

Celui qui, comme le pèlerin russe, répète : prend pitié du pécheur que je suis, est dans l'amour avec son manque d'amour, en chemin. Le manque est de moins en moins refus et de plus en plus demande, prière, donc de plus en plus présence en soi de cet au-delà de soi qu'est l'Amour. La demande d'Amour rend disponible à l'amour et entraîne l'oubli ou le dépouillement de soi (comparable à la kénose, au dépouillement du Christ ayant pris la condition humaine en se dépouillant de la condition divine).

Alors que le refus d'aimer enferme le sujet en lui-même, éventuellement dans une jouissance (celle des plaisirs) sans bonheur, le temps de la demande et du pardon réinscrit les actes dans une histoire. Cela passe par un acte de parole (illocutoire, performatif : qui fait en disant). Pour rester ou redevenir sujet de mon histoire, j'ai besoin à un moment donné de dire, de reconnaître personnellement dans une parole que mes actes sont bien les miens, mes pensées bien les miennes, mes désirs bien les miens, mes refus bien les miens...

La psychanalyse a découvert la valeur thérapeutique de la parole, mais déjà l'antiquité avait découvert la valeur cathartique du récit, et l'Eglise la valeur libératrice de la confession. Dans tous les cas, il est question explicitement ou non de la restauration du sujet : dans le sacrement de la réconciliation, il n'est pas question pour le sujet seul de se reprendre. Une parole qui dit implique la reconnaissance d'un Autre, la foi en cet autre. L'enjeu est de se laisser reprendre par un autre, pas seulement subjectivement, à l'aune de sa conscience finie, mais à l'aune de la Communion des saints... L'autre est là qui écoute réellement et qui renvoie au « cœur qui se condamne » que « Dieu est plus grand que notre cœur », ce qui libère de toute culpabilité enfermante et désespérante.

En un sens le temps de la confession est un temps suspendu, un hors-temps, pendant lequel la parole revient sur l'histoire, sur les événements de la vie, et évalue à la lumière de la Parole rappelée par « l'homme de Dieu », en quoi actes, pensées, désirs etc., peuvent prendre place dans une histoire de conversion. L'exemple des « publicains et des pécheurs », sans parler des prostituées de l'Évangile, montre qu'il peut y avoir plus d'amour dans une « mauvaise conduite » aux yeux de la société, des lois et règlements (qui ont néanmoins leur raison d'être), que dans une avantageuse « bonne conduite ». il s'agit de se convertir à l'intérieur de sa condition de pécheur, dans le temps de la vie, et non dans la fiction qu'on en serait sorti. Or le temps de la vie n'est rien d'autre que le temps de la rencontre d'autrui, de l'apprentissage de l'amour ou au contraire du refus d'apprendre, par peur de l'autre et peur de se perdre soi-même en aimant.