

L'Europe divisée : politique, éthique, religion

Édifiée par des choix économiques à la faveur d'un espace juridique commun qui les conforte, l'Europe s'avance lentement vers une union monétaire et politique. Dans ce contexte, la question de l'élargissement aux pays de l'Est – pays sortant d'un système politique économique différent (avec, en filigrane, celle de l'ouverture aux pays du Sud, en particulier du Maghreb) – pose à l'Union européenne une série d'interrogations sur *l'identité culturelle européenne*, que la formule-titre de ces Rencontres synthétise sans ambages : « Eux et nous ¹ ».

L'invitation que m'a faite Georges Nivat – et je le remercie de sa courtoisie – de réfléchir devant vous à l'Europe et à ses nouvelles déchirures, m'incite à penser que par mon histoire

1. « L'Europe divisée : politique, éthique, religion » a été prononcé par Julia Kristeva lors des XXXVI^{es} Rencontres internationales de Genève en 1997, préparées par Georges Nivat, « Eux et nous : l'Europe face à ses nouvelles déchirures ».

personnelle – je suis née en Bulgarie, j’enseigne et j’écris depuis plus de trente ans en France – et aussi par ma formation psychanalytique, Georges Nivat a vu en moi un être de carrefour, entre « eux » et « nous », ne faisant finalement partie ni d’« eux » ni de « nous », mais peut-être appartenant aux deux ensembles. Peut-être a-t-il pensé que cette mixité culturelle pourrait bien être la particularité – voire la qualité – qui me destine à m’adresser à vous, ce soir, spécialistes de l’Union européenne.

Au risque de vous paraître anachronique, plutôt que de me centrer sur les *passions économiques* qui aimantent le débat contemporain – le libéralisme favorise-t-il le développement de la démocratie ? et, inversement, la démocratie stimule-t-elle l’essor du libéralisme ? –, ma réflexion se tournera vers la *mémoire culturelle* des composantes de l’identité européenne. Les questions qui me préoccupent et qui laissent, hélas, de marbre les cadres dynamiques allemands ou anglais comme les *golden boys* moscovites, sont les suivantes : quel est le sens de la dynamique européenne ? Quels êtres humains la mettent en œuvre ? Quels êtres humains en bénéficient ou en pâtissent ? Dans quel but, pour quelle civilisation, en somme, tous ces efforts de production et de communication sont-ils faits ?

En brossant à grands traits les divisions de l’Union européenne en voie de construction, on peut repérer qu’elles opposent les partisans d’un *libéralisme* accru, qui ne demande qu’à croître, et ceux d’un *étatisme* à géométrie variable à maintenir coûte que coûte ; à cela viennent s’ajouter le *retard économique* et les *carences de morale publique* des pays qui viennent de quitter le totalitarisme. Cette rapide analyse économique-politique, qu’on pourrait affiner et développer, ne devrait pas cacher l’essentiel : l’effort de construire l’Union européenne est plus que cela ; c’est un effort global de civilisation.

Car la coordination des différences européennes (tous domaines confondus) – ou son échec – préfigurera la constitution à l'échelle mondiale d'ensembles plus vastes encore, dans lesquels des différences économiques, culturelles et religieuses fortement marquées auront à se concilier pour faire partie de cette dynamique de *mondialisation des modes de vie* qui suit celle de la production, du commerce et des médias, et dans laquelle est engagée désormais la planète tout entière.

Au seuil du troisième millénaire, nous autres Européens affrontons un défi majeur qui met en jeu des valeurs de civilisation – valeurs que nous avons réussi à établir tant bien que mal – et qui seront transmises, ou non, aux sociétés qui nous succéderont. Car les différences économique-politiques renvoient non seulement à des modèles de sociétés, mais plus précisément et en dernier ressort, pour moi psychanalyste, à des conceptions de la *personne humaine* ou du *sujet* fort distinctes. Est-il sûr que le paradigme qui privilégie les performances économiques, les innovations technologiques, tel que la mondialisation le gère, soit toujours le plus favorable à la personne humaine – comme cela semblait être le cas à l'époque de l'essor de l'industrialisation ? Imposés tels quels, les critères du marché et de la consommation finissant par recouvrir entièrement la dynamique de la subjectivité, ne risquent-ils pas de détruire tous ceux qui participent d'un autre système socio-économique et d'une autre culture ? Plus encore, le critère du marché et de la consommation ne risque-t-il pas, au bout du compte, de s'autodétruire et de détruire toute civilisation ? Affirmer que l'Europe est un enjeu de civilisation nous conduira à envisager les différentes conceptions de la personne humaine et de la subjectivité qui s'affirment et s'affrontent dans cet espace européen dont l'homogénéité est aussi réelle que lourde de divergences. Dans cette optique, l'histoire de la philosophie et de la religion guidera mes réflexions d'inspiration psychanalytique, et une valeur centrale, la *liberté*, éclairera mon exposé.

Je m'efforcerais d'abord de retracer ces diverses conceptions du sujet à partir de la place qu'elles accordent à la liberté, bien que la notion comme la réalité de cette « liberté » aient prêté, nous le savons tous, à maints galvaudages, contresens et crimes. (« Que de crimes on commet en ton nom ! » s'exclame M^{me} Roland sur l'échafaud.) À telle enseigne que les sciences humaines du xx^e siècle, issues du structuralisme ou du cognitivisme, l'ignorent ; et que certains courants de la philosophie et de l'histoire, épris de positivisme, s'en méfient.

Pourtant, force est de remarquer que c'est dans la tradition philosophique et morale de l'Europe, ainsi que dans sa réalité politique et sociale, que la notion et l'expérience de la liberté ont atteint un niveau de conscience et une ampleur tels qu'elles ont conduit, dans le prolongement du siècle des Lumières, à une définition de la *liberté* extensive au *Soi* ; à une assimilation du sujet parlant à la liberté – notamment dans l'œuvre de Kant. C'est dans le cadre de référence constitué par cette tradition européenne – philosophie, religion et expérience de la démocratie – que j'inscrirai donc mon propos d'aujourd'hui, car c'est à cette tradition européenne de l'idée et de la pratique de la liberté subjective que l'humanité est redevable ; c'est cette tradition que nous devons, sans complexe, j'en suis convaincue, réhabiliter, si l'Europe doit avoir un *sens* et pas seulement une *utilité*.

Dans cette identification du sujet à la liberté, je le répète – identification qui s'est cristallisée au croisement de l'expérience grecque, juive et chrétienne, avant d'être formulée par Kant –, résident l'essence et les atouts les plus précieux de la civilisation européenne. J'évoquerai donc les différents paradigmes européens de la subjectivité libre en suggérant que les divergences sociales, économiques et politiques sont étayées sur diverses conceptions de la liberté, et je tenterai de montrer que ce que je nomme les « nouvelles maladies de l'âme¹ »

1. Cf. Julia Kristeva, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Fayard, 1993.

menacent le sujet libre tel que l'Europe l'a construit avec brio – car cette liberté a ses revers, ses échecs, ses difficultés. Face à cette menace, l'expérience orthodoxe de la subjectivité et de la liberté, avec ses limites et ses avancées, pourrait peut-être compléter, stimuler et enrichir l'expérience occidentale. Et, réciproquement, la conception orthodoxe bénéficier des acquis de l'Occident.

*L'autocommencement : une cause qui produit
ou une « liberté » qui se donne ?*

1793 est une date symbolique, car elle met en relief les oppositions entre les différentes expériences de liberté en Europe.

1793 : la Terreur ensanglante la liberté que la Révolution française vient tout juste de proclamer en 1789 avec les principes de la trilogie républicaine Liberté – Égalité – Fraternité. Pour la première fois dans le monde, une revendication libertaire, radicalisant l'*Habeas corpus* anglais (1679, renforcé par les *Bills of Rights* en 1689), garantit les droits de l'homme comme obligation suprême du contrat social. Mais, au moment même où la liberté s'affirme, on assassine en son nom ses ennemis. La liberté enfin souveraine avoue ses risques et ses impasses dans un bain de sang.

Une dizaine d'années auparavant, en 1781, Kant publiait sa *Critique de la raison pure* qui contient la plus lucide méditation sur l'essence libertaire du Soi humain, définie comme une âme libre dotée d'une volonté autonome vis-à-vis des contraintes extérieures et des pesanteurs de la sensibilité. Méditation qu'il complètera dans *Critique de la raison pratique* (1789).

La Terreur de 1793 ne devait pourtant pas arrêter le déploiement de la liberté et de ses aspects critiques, malgré les crises de croissance des démocraties occidentales à venir. Un vaste

mouvement de libération nationale embrasa en effet le Vieux Continent, mais c'est presque cent ans plus tard que les Balkans, en majeure partie orthodoxes, finirent par rejeter la domination ottomane, pendant la seconde moitié du XIX^e siècle.

En cette même année 1793, la tradition hésychaste¹, qui prônait l'union intime de la spiritualité et du savoir, fit retour en Russie autour du moine Païssi Velitchkovski (1722-1794). Cette tradition, connue dès le XI^e siècle, s'était largement répandue pendant le XIV^e siècle sous l'impulsion des œuvres de Grégoire Palamas (vers 1296-1359). La traduction en russe par Velitchkovski de la *Philocalie* – compilation grecque de textes sur la prière du cœur établie par le moine Nicodème l'Hagiorite – lui donna un nouvel essor. Une certaine *liberté* du croyant s'y affirme, qui n'est qu'*un silence du Moi*, un déplacement de l'intelligence et de la raison raisonnante vers le cœur entendu comme le pôle d'un *infini irréprésentable* en même temps que la source d'une intuition de la divinité *ineffable*.

Kant et l'entendement, d'un côté, la *Philocalie* de l'autre : serions-nous ici en présence d'une figure de l'abîme entre « nous » et « eux » ? Ou faut-il y voir une possibilité de dialogue entre deux foyers opposés mais complémentaires de la liberté ?

I – Sans m'engager dans les finesses de la démonstration kantienne, je me dois néanmoins de donner quelques précisions. La liberté, auparavant, pouvait se définir négativement comme une indépendance de l'homme vis-à-vis de la nature et de Dieu ; pour la première fois, avec Kant, c'est une définition positive de la liberté de l'homme qui est avancée : la liberté est une auto-activité absolue, une spontanéité et un pouvoir de l'homme à se déterminer par lui-même. Du dialogue platonien-

1. Du grec *hèsychia* : « silence et paix de l'union avec Dieu ».

rien à l'interrogation augustinienne qui spécifie le Moi comme une mise en question (« *se quaerere, quaesto mihi factus sum* »), la valorisation occidentale du questionnement aboutit à l'affirmation, chez Kant, d'un entendement spontané, souverain et en ce sens libérateur, même s'il n'est pas pour autant dépourvu de limites ni de pièges. Arrêtons-nous, si vous le voulez bien, à cette liberté kantienne, « cosmologique » en somme, puisque c'est le pouvoir de la Raison de commencer par soi-même qui est posé. Ce pouvoir d'autocommencement de la Raison universelle peut être interprété comme une magnifique valorisation du Soi raisonnant, à la fois initiateur et autonome. Sans doute ce Soi est-il lui-même généré par une *cause* à partir de laquelle tout commence – et l'homme est tributaire de cette *cause transcendante* qui le dépasse. Pourtant, si la liberté humaine est « causée » par une extériorité dont elle dépend, elle se déploie et peut devenir une « liberté pratique », à la condition de rester indépendante de la sensibilité. La conception kantienne est un moment nodal de la pensée de la liberté dont la généalogie remonte fondamentalement à saint Paul, à saint Augustin, puis à Luther et au protestantisme. Cette liberté, produite par une causalité – en l'occurrence Dieu –, pourra l'être aussi bien par une causalité des forces naturelles et économiques. Ainsi Max Weber, dans *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1904-1905), a-t-il pu démontrer le renversement de la transcendance dans la production de biens sociaux¹. Une causalité gouverne la liberté et la liberté s'y adapte tout en parvenant à son propre épanouissement, en dominant par l'entendement, moral en dernière instance, toute sensualité.

C'est le modèle optimal de la liberté productrice et moraliste qui est donné ici. Ce modèle a beau être transgressé,

1. Le calviniste, élu de Dieu, cherche à prouver et à se prouver par la réussite dans ses activités sociales qu'il est vraiment l'élu. Anxieux de son salut, il applique des principes rigoureux à son entreprise, et l'accumulation des richesses qui en découle est considérée comme voulue par Dieu.

bafoué – voire tout simplement ignoré –, il n'en régit pas moins la démocratie libérale. Son injonction se résume à ceci : adaptez-vous à une cause (qui n'est plus, de nos jours, ni Dieu ni une transcendance, encore que les deux soient plus présents qu'on ne le dit, mais qui est techniquement la causalité économique) ; adaptez-vous à l'économie ; adaptez-vous au dollar – et vous serez libres... dans cette causalité-là ! La liberté signifie alors la capacité de produire des causes et des effets, et je simplifie à peine en disant que la liberté se résume à la liberté et à la maîtrise de la production. Est donc liberté le pouvoir de produire – de produire des objets de désir et de consommation, et de s'adapter à cette production. De « causes » en « effets », le règne de la Technique engendre pour finir des effets « virtuels » et devient nécessairement celui du paraître, du faux-semblant et du spectacle, qui se révèlent comme les impasses structurelles de cette liberté « productive ».

II – Dès 1930, et tout en se compromettant dans la sinistre affaire de la direction du Rectorat de Fribourg pendant le nazisme, Martin Heidegger perçoit et dénonce le danger qu'encourent l'Europe et le monde en se subordonnant au productivisme et à la raison technique – valeurs dominantes autour desquelles s'ordonnent plus définitivement que jamais l'Europe et le monde. Dans son cours de Fribourg¹ consacré à la liberté humaine, en opposition à la conception d'une liberté confondue à la cause productrice, Heidegger défend une autre conception de la liberté : il assimile la liberté à l'essence de la philosophie. Aussi s'attache-t-il à démontrer que pour une longue lignée de philosophes, des Grecs à Hegel, la liberté n'avait pas été pensée comme subordonnée à une cause, mais toujours placée au commencement. Au commencement était la liberté : en d'autres termes, la liberté est dans l'Être pour

1. Cf. Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, tr. fr. E. Martineau, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1987.

autant que l'Être « présente » et non qu'il est « cause de », et que toute causalité est subséquente à cette « présence/présentification » de l'Être.

Laissons de côté, pour notre propos d'aujourd'hui, les méandres du parcours et du texte heideggérien. Et disons seulement que si la liberté s'émancipe vis-à-vis de la causalité – causalité, je le rappelle, en dernière instance, pratique, pragmatique, économique, scientifique, mais fondamentalement causalité « divine » –, cela entraîne aussi des incidences anthropologiques et sociales radicales, dans le contexte politique et moral de l'Europe et, plus généralement, dans le processus de mondialisation qui affecte l'humanité. Il existe une liberté avant toute cause, dit en substance le philosophe grec (Parménide, mais aussi Platon lu par Heidegger), pour lequel l'Être se *présente*, se *donne*, se *livre*, se *libère* dans la rencontre et le dialogue ; alors que la causalité des *données* se construit techniquement et scientifiquement « après » cette délivrance. À l'encontre des contraintes que stipulent les causes, fussent-elles divines, sociales ou techniques, la liberté *est* – affirment le libertin, l'athée des Lumières, mais aussi le poète et le révolutionnaire des droits de l'homme, qui « prennent la liberté » de commencer eux-mêmes l'indépendance de chaque Soi, de chaque singularité, de chaque érotisme, de chaque opinion, de chaque pensée.

Ce renversement, dont je viens de tracer en pointillé la filiation gréco-française, qui privilégie la Liberté *versus* la Causalité, culmine dans l'affirmation de l'indépendance de l'homme vis-à-vis des causes « extérieures » – celle de la Providence, mais aussi celle de la Technique, pour reprendre la terminologie de Heidegger.

Un certain courant catholique libertaire, qui revêt des formes populaires, frondeuses et libertines, peut s'inscrire dans cet esprit. Il introduit cette valeur de la liberté essentielle de l'entendement – issue de la philosophie grecque et présente dans la latinité stoïcienne et rhétorique – au sein d'un christia-

nisme martyrologique, caritatif et contestataire, malgré et contre la centralisation plus ou moins inquisitoriale de l'institution ecclésiale. En effet, la martyrologie et la mystique s'accompagnent souvent d'une affirmation de l'entendement dans la foi, et l'activité caritative ne s'interdit pas une attitude critique vigoureuse. Davantage encore : la concentration de la spiritualité dans le Soi, la responsabilité et l'insoumission du croyant ont pu prendre la forme d'une dissidence subtile qui est allée jusqu'à la conquête par le croyant de son indépendance vis-à-vis de la cause suprême – Dieu. Maître Eckhart ne demandait-t-il pas à Dieu de le laisser « quitte/libre de Dieu » ?

Enfin, dans cette lignée d'affirmations libertaires, la culture européenne a produit une pensée du lien social qui revendique la possibilité de se libérer de ce lien même. Cette idée neuve qui consiste à dire que ce n'est pas la communauté sociale, mais *l'individu capable d'autocommencement* qui est l'horizon ultime de l'Être libre, est déchiffrable dans le *Contrat social* (1762) de Rousseau. Pour lui, loin d'être le salut, le *socius* est intrinsèquement aliénant, et c'est contre le *socius* que la naturalité intrinsèquement libre de l'individu libre peut se conquérir. Ne serait-ce que pour qu'il puisse commencer des liens nouveaux, indéfiniment.

En insistant sur la philosophie des Lumières comme rupture franche avec la chrétienté, on n'a pas suffisamment relevé sa dette à l'égard de la spiritualité chrétienne et, plus précisément, de ces deux modèles de liberté. Ce n'est pas le lieu d'aborder cette immense tâche dont l'accomplissement pourrait pourtant éclairer le fondement éthique, aujourd'hui fragilisé, sinon manquant, du pacte juridique et social en Europe et ailleurs. Je me bornerai à suggérer que l'idéal de liberté propre à la spiritualité laïque issue des Lumières affirme comme principe la primauté de la liberté humaine, dont découleraient et à laquelle devraient se soumettre les causes sociales, politiques et techniques secondaires. Ainsi, lorsque la

République française réclame aujourd'hui au sein de l'Union européenne, par la voix d'un gouvernement socialiste, une plus grande solidarité contre le « toujours-plus de libéralisme », elle ne le fait pas – ou pas seulement – sous la pression d'un étatsisme rétrograde et protectionniste, comme on a pu le dire ; mais bien plus fondamentalement, et au-delà des conjonctures politiciennes, par fidélité à l'esprit même des institutions républicaines. Dans cette revendication solidariste s'expriment les valeurs de liberté individuelle, de respect de la personne humaine et du sujet, de tous les sujets – incluant les plus défavorisés d'entre eux –, et s'y affirme la conviction qu'il est possible, contre les diverses « causes » – entendez : contre les contraintes techniques –, de satisfaire progressivement les priorités libertaires des sujets singuliers : tout d'abord, leur droit au travail, à la protection sociale (assurance-maladie, retraite, chômage), à la sexualité choisie, au choix politique, à la croyance préférée, etc. Ce volontarisme affiché au profit des libertés singulières – et qui, dans leurs spécificités, sont bien plus « étroites », bien plus agaçantes parfois que les revendications corporatistes si souvent décriées – est source d'un nouveau pacte social. Problématique ? Impossible ?

Alors qu'une adaptation des démocraties aux contraintes techniques a rendu les pays protestants très performants à l'âge d'or de l'industrialisation, la primauté de la liberté sur la cause technique – non seulement la liberté de produire, mais la liberté de penser et de vivre – dote aujourd'hui d'une dynamique nouvelle des pays de tradition catholique, comme la France avec son « exception » laïque, mais aussi l'Italie, l'Espagne ou la Pologne. La seconde phase post-industrielle du capitalisme moderne est en train de mettre en relief un modèle social qui – contrairement au modèle anglo-saxon dominant de la production et du gain financier tous azimuts – privilégie la dignité de la personne et l'art de vivre avec des singularités inaliénables. Les revendications françaises tentent d'infléchir

ce qu'il faut bien nommer la transcendance de la Technique, ou même du Groupe, au profit de la satisfaction singulière, de la liberté personnelle ou subjective. On ne saurait passer sous silence les dérives irréalistes, anarchiques, égotistes, voire catastrophiques que peut entraîner une telle visée. Est-elle condamnée parce qu'elle échoue à résorber le chômage ? Il conviendrait plutôt de l'affiner par une prise en compte équilibrée des contraintes de la globalisation.

Toutefois, qu'elles soient centrées sur la *productivité* ou, au contraire, sur la défense des *libertés*, des droits et des devoirs des hommes, ces deux tendances libertaires animent aussi bien la tradition morale d'origine protestante que celle d'origine catholique – quoique de manière différente –, et les deux courants se complètent. C'est de leur équilibre réciproque que se constitue la personnalité européenne, avec ses composantes que leur diversité ne cesse d'opposer souvent violemment et sans que la synthèse soit pour le moment réalisée.

III – La psychanalyse est fille des libertés européennes. Elle explore le microcosme de la liberté subjective, de l'auto-activité spontanée, de ce pouvoir de commencer par soi-même une parole, un lien, une expérience : en un mot, la psychanalyse explore les conditions d'épanouissement ou d'échec de la subjectivité libre, indépendante et créatrice. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, Freud conceptualisa ce que l'intuition de Sophocle avait su configurer dans sa tragédie d'*Œdipe roi* dès 320 av. J.-C. : l'économie sous-jacente de la subjectivité est un *carrefour* entre le désir amoureux pour la mère et le désir de meurtre du père. Tragique en effet, le sujet n'est libre que parce qu'il est un sujet animé par ce double désir interdit : d'inceste et de parricide. Ce n'est qu'à ce prix qu'il veut savoir et qu'il constitue des objets de savoir. En d'autres termes, le sujet œdipien est le sujet de la philosophie et le sujet de la science. La clinique vient confirmer que la résolution *sans fin* du conflit œdipien conditionne l'accès de

l'enfant au langage et à la pensée, qu'elle permet l'autonomie affective et qu'elle initie en conséquence tous les autres épanouissements, ceux de la moralité, de la compétitivité, de la créativité. Si telles sont les conditions structurales requises pour l'avènement du modèle optimal de la subjectivité libre, diversement décliné par les civilisations et leur histoire, l'expérience clinique n'est pas la seule à faire apparaître aujourd'hui, dans le domaine européen lui-même, que *ce modèle œdipien est en crise*. Les modifications qui affectent la vie familiale, parmi lesquelles l'émancipation sexuelle et professionnelle des femmes, la multiplication des divorces, l'effacement et même l'effondrement de l'autorité paternelle, la carence endémique de l'emploi et le règne toxique de l'image sont parmi les facteurs essentiels, connus de tous, qui contribuent à la mise en échec de la configuration œdipienne et favorisent différentes formes d'aliénation auxquelles j'ai donné le nom de « nouvelles maladies de l'âme¹ ».

La capacité de juger se délite jusqu'à disparaître, comme le notait justement Hannah Arendt, grande lectrice de Kant, à propos de la compromission « banale » de beaucoup d'Allemands avec le nazisme, car les individus se laissent imposer le jugement d'un chef ou le consensus d'un groupe plutôt que de « juger par eux-mêmes ». Par-delà la capacité de juger, c'est la vie psychique dans sa globalité qui est atteinte : le « for intérieur », qui s'affirme souverainement dans l'autodétermination du Soi, dans le pouvoir de commencer par soi-même une parole, un lieu, un état, est menacé. De même, l'indépendance de la volonté au regard de la sensualité et des pressions pulsionnelles ancrées dans la biologie est, elle aussi, gravement carencée. Comment se manifeste le mal-être de la subjectivité œdipienne défaillante ? Par de graves difficultés, et même par l'impossibilité à *représenter* les sentiments-sensations-pulsions-passions et les conflits qui les provoquent. Au

1. Cf. Julia Kristeva, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, op. cit.

mieux, si l'on peut dire, les individus utilisent des schémas collectifs empruntés aux médias dominés par la télévision qui, quand ils n'exacerbent pas intempestivement leurs drames, les endorment ou les robotisent. La clinique témoigne que nombreux sont ceux qui, parmi nous, perdent la capacité d'élaborer leur vie psychique et de la partager, que ce soit par l'entendement ou par une activité libre ou créatrice.

Le sujet libre est devenu un mirage et l'on accueille sur le divan des patients affligés de « faux-selves » (Winnicott), des personnalités « *borderline* » (Kernberg) ou « comme si » (Helen Deutsch). De crises de larmes en plages de mutisme, ces personnes sombrent, parfois jusqu'au suicide, dans le trop-plein d'affects, que le rejet ou l'impossibilité de la communication langagière empêchent d'élaborer et de métaboliser autrement. Les maladies psychosomatiques, la toxicomanie, les passages à l'acte, le vandalisme et diverses formes de cynisme expriment ce naufrage d'une subjectivité incapable d'autonomie et d'indépendance, parce que fondamentalement carencée dans sa capacité de représentation et de pensée. Ne s'agit-il pas plutôt de la même sacro-sainte liberté poussée à ses extrêmes ? protestent les conservateurs heurtés par tant d'excès et de transgressions que certaines idéologies libertaires se complaisent, au contraire, à rationaliser et à justifier. En réalité, sous maintes formes d'anarchisme contestataire en proie au malaise subjectif et social, se dissimule une inaptitude à exercer la liberté de soi, une psyché morcelée sous la poussée de la pulsion et par la destruction du cadre social.

Quelles réponses donner à cette crise identitaire et collective ? Elles ne sont pas très nombreuses, je le crains. Avec sa laideur, son minimalisme, sa destructivité, l'art moderne, qui se réclame explicitement de la psychose, constitue peut-être une des rares variantes d'effort libertaire susceptible d'accompagner avec lucidité la déconstruction de la subjectivité occidentale. Après la faillite des idéologies providentielles, les extrémismes politiques échouent désormais dans la barbarie

terroriste, quand ce n'est pas, en effet, dans la psychose. Quant au retour à des solutions antérieures sous l'aspect de la nostalgie conformiste, par exemple, il ne fournira qu'une réponse provisoire si les conduites issues des traditions religieuses sont imposées comme des dogmes au lieu d'être repensées et modifiées à la lumière de la crise moderne. Et lorsque un « nous » communautaire parvient à se manifester dans ce contexte, il est fait de ces « maladies de l'âme », de ces états critiques que s'efforcent de consolider en les consolant les appels tout récents à l'amour et à la compassion (que l'on se remémore les foules rassemblées, il y a peu de temps, autour du pape Jean-Paul II, à Paris, ou celles en pleurs, à Londres, lors de la mort de Lady Diana). Jusque dans les communautés apparemment stables des citoyens de l'Europe occidentale, apparemment bien enracinés dans leur sol, leur histoire et leur programme identitaire, le « nous » est mis à mal, des déchirures intérieures le lézardent.

Que reste-t-il de la foi orthodoxe ?

D'autres disparités plus profondes traversent notre Europe si l'on considère l'apport culturel du monde slave de tradition orthodoxe.

Tout d'abord, que reste-t-il de la foi orthodoxe ?

Selon les données d'une recherche faite par le Centre d'études sociologiques de l'Académie des sciences de Russie¹ dans les années 90, le niveau de confiance en l'Église orthodoxe, qui était de 57 % en 1992-93, est tombé à 33 % en 1995. À cette baisse s'ajoute le fait que beaucoup de personnes interrogées se déclarant « croyantes », se définissent comme « chrétiens tout court » et non pas comme « orthodoxes » ; ou encore comme « orthodoxes anonymes », autrement dit comme n'ayant pas besoin d'une pratique culturelle au sein de

1. Cf. V.I. Garadja, *Sociologia Religii*, Moscou, Aspect Press, 1996.

l'Église. Ce phénomène s'expliquerait autant par les habitudes prises sous le communisme que par le manque d'attrait des milieux ecclésiastiques après la chute du mur de Berlin. Ce n'est pas seulement à titre de curiosité qu'on évoque, dans le même sens, l'indice élevé de popularité auprès des croyants du patriarche de Moscou, Alexis II : 3,87 (à comparer à celui de Sakharov : 4,23, et à celui du pape Jean-Paul II : 3,56 – données de 1990). Si une augmentation du nombre des croyants est attestée – que les sondés expliquent comme un désir de correspondre aux standards de vie des pays occidentaux selon lesquels, pensent-ils, démocratie et foi vont ensemble –, cette « nouvelle » religiosité ne s'accompagne pas d'un réel approfondissement des doctrines religieuses : (puisque 44 % des croyants déclarent avoir lu les Évangiles et seulement 35 % la Bible¹) ; ni d'une fréquentation assidue des églises². De même, en Bulgarie cette fois, la guerre entre les deux patriarches – l'un associé aux ex-communistes, l'autre aux démocrates – n'incite pas les croyants à une vie religieuse centrée sur les valeurs de l'Église, et peut-être même les dissuade-t-elle d'une spiritualité privée – laquelle se porterait plutôt vers les sectes et diverses spiritualités orientales.

Nombre d'observateurs – dont je partage l'analyse³ – remarquent cependant que, malgré cette désaffection apparente, les traditions religieuses restent vivaces. Elles influencent – de manière souterraine, inconsciente – le mode de vie, les coutumes, les mentalités et les attitudes décisives des sujets dans l'organisation politique et économique de leur société. En effet, lorsque les dogmes du communisme imposés par la violence cèdent, ce sont des conduites de routine, sortes de

1. Cf. L. Byzov et S. Filatov, « Religion et politique dans la conscience sociale du peuple soviétique », in *Religia i Democratia*, Moscou, Progress-Kultura, 1993, p. 34.

2. Cf. André Fontaine, « La Russie sans repères », *Le Monde*, 26 août 1997.

3. Cf. Samuel P. Huntington, « Religion and the Third Wave », in *The National Interest*, Summer, 1991.

« spontanéités programmées » par les traditions familiales, qui se remettent aussitôt en place.

Récemment, j'ai intitulé « Bulgarie, ma souffrance » un texte que j'ai consacré à la situation culturelle de la Bulgarie après la chute du Mur¹. Il s'agit d'une souffrance due à l'impression de désarroi profond que me laissent les peuples slaves orthodoxes *libérés* – mais non pas *libres* pour autant. Je ne pense pas qu'il existe une « psychologie populaire » globale, car je crois profondément à la singularité des individus ; et je n'assigne pas non plus à la religion la force d'un déterminant unique des comportements, d'autant que je n'ignore pas combien son rôle est incertain dans ces régions imprégnées de folklore et de paganisme, et que je connais le désintérêt des jeunes générations à son égard. Il n'en reste pas moins que, parmi d'autres facteurs de lien, la conception de l'individu transmise par la foi religieuse, elle-même façonnée par l'Histoire et la façonnant à son tour, laisse son empreinte sur tous, et qu'elle influence à notre insu nos psychismes et nos comportements. Les peuples que nous souhaitons intégrer dans cette Europe élargie se renvoient les uns aux autres leur conception spécifique et sous-jacente de l'individu sous la forme de conflits qui se présentent au pire comme des guerres de religions, au mieux (!) comme des pesanteurs ou d'insurmontables incompatibilités.

J'ai eu la chance, grâce à mon père, de connaître et d'éprouver la force de résistance qui sommeille dans la foi orthodoxe. J'aime sa sensualité, son mystère, cette retraite qui nous fait sentir, dans la célébration liturgique, les douleurs et les joies d'un autre monde. Elle imprime en nous le sentiment – qui n'est pas une certitude rationnelle – que nous ne sommes pas de ce monde. Impression certes illusoire, mais si heureuse, si libératrice et créatrice de chance ! Je ne porterai donc pas un

1. Cf. Julia Kristeva, « Bulgarie, ma souffrance », *L'Infini*, n° 51, automne 1995, pp. 42-52, et *Artes*, Stockholm, Éd. de l'Académie Nobel, vol. III, 1996, pp. 121-131.

jugement de valeur, et ne vanterai pas les « excellences » de telle branche chrétienne contre les « insuffisances » de telle autre. Mais je tenterai de vous dire comment m'apparaissent les richesses et les limites de la subjectivité telle que l'orthodoxie l'a façonnée. Et de m'interroger sur ses capacités ou non à affronter la crise morale.

Revenons à la publication en 1793 par Païssi Velitchkovski de la *Philocalie*. Prière du cœur, cette « libération » du sensible, émancipée de l'objectivation et de l'intellection, est aux antipodes de la « liberté » de l'entendement autoactif et qui se détermine comme cause des sensations dominées, telle que Kant l'a définie. Tout au long du XIX^e siècle, la *Philocalie* a guidé la pratique religieuse de nombreux Russes, moines et laïcs, et a influé sur la renaissance spirituelle de la même époque. Le mouvement philocalique trouve sa plus haute forme d'expression dans l'émergence d'une lignée d'ascètes appelés *starsy*, les « Anciens », issus pour la plupart de l'ermitage d'Optino, dans la région de Kalouga. Le personnage de Zossima des *Frères Karamazov* est l'exemple sublime de ces hommes de Dieu, disponibles, percevant en chacun son mystère absolu, capables d'une compassion illimitée et d'un don total de soi, et vivant immergés dans les maux du siècle et les souffrances individuelles. Le rayonnement d'Optino influença des intellectuels slavophiles tels que Khomiakov et Vladimir Soloviev qui y puisèrent l'idée de « communion universelle » (*sobornost*), ainsi que les écrivains et penseurs de l'*intelligentsia* laïque, que ce soit Dostoïevski, Tolstoï – ces « grands pneumatologues », comme disait Berdiaïev – ou Leontiev et Rozanov, entre autres, qui s'y réfèrent dans leur inspiration ou leurs écrits.

Ce moment intense de spiritualité orthodoxe, en contrepoint des avancées libertaires de l'Occident, nous permet de mesurer, dans un raccourci proche de l'histoire contemporaine et dont la littérature russe nous donne des témoignages universellement connus, les abîmes qui séparent les deux conceptions

du sujet et de sa liberté que j'ai évoquées plus haut, et celle issue du monde orthodoxe. À la clarté volontaire de l'entendement, à son insistance sur le questionnement et la critique, qui va jusqu'à mettre en question non seulement la divinité, mais le lien social lui-même, l'orthodoxe oppose l'exaltation d'une intimité religieuse ineffable et de la communauté ecclésiale dans laquelle celle-ci s'épanouit. Cet enthousiasme mystérieux et fervent, cet élan d'osmose qu'on peut qualifier de « mystique », vont se transférer dans le mouvement *nihiliste*. En effet, les courants *athéistes* et *communistes*, portés par des idéologies apparemment libératrices et critiques, se transformeront en idéologies « religieuses », en ce sens qu'elles reposent sur l'appartenance affective non critique des sujets qui s'en réclament aux communautés qui les englobent.

La mise en question de la cause (divine ou sociale), le déisme jusqu'à l'athéisme ou la contestation désabusée du lien social (que l'on songe à l'ironie de Voltaire ou à la sobre passion de Diderot) semblent structurellement impossibles en orthodoxie. Car comme le fait dire Dostoïevski à Makarij, le père substitutif du jeune homme, dans son roman intitulé *L'Adolescent* : « L'homme ne peut vivre sans s'agenouiller ; il ne le supporte pas, aucun n'en serait capable : s'il rejette Dieu, il s'agenouille devant une idole de bois, d'or, ou imaginaire. » Dans *En chemin*, Tchekhov renchérit par la voix d'un de ses personnages, athée militant : « La vie russe représente une série ininterrompue d'accès de foi, et quant à l'incroyance ou la négation, eh bien, si vous voulez savoir, elle n'y est pas du tout goûtée. Si l'homme russe ne croit pas en Dieu, ça signifie seulement qu'il croit en quelque chose d'autre¹. » Voici ce que déclare encore ce même personnage, apparemment un athée militant : « Je vais vous dire quelque chose sur moi-même. Mon âme a été dotée d'une étonnante capacité de croire, pendant une moitié de mon existence j'ai été – que

1. Cf. Anton Tchekhov, *En chemin (Na puti)*, 1886.

Dieu me pardonne – enrôlé dans les rangs des athées et des nihilistes, mais il n’y a pas eu dans ma vie une seule heure sans que je croie. » Jusque dans la science, il transpose cette adhésion : « ... rien ne vous renverse ni ne saisit l’esprit humain autant que les débuts d’une science. Dès les cinq premières leçons, vous vous sentez pousser des ailes d’espoir, vous avez déjà l’impression d’être le maître de la vérité. Moi aussi je me suis donné aux sciences passionnément, corps et âme, comme à une femme aimée. J’ai été leur esclave [*rab*] et, hors d’elle, je ne voulais reconnaître aucun autre soleil¹. »

Comment expliquer alors le cynisme des athées communistes ou mafieux ? me rétorquerez-vous. Je répondrai comme Tchekhov : ils *croient* à leur cynisme, ils croient à leur non-croyance, ils y adhèrent violemment. Ceux qui ne le font pas se retirent dans leur intimité douloureuse, ils collent passionnément à leur vexation et abandonnent la compétition. Ils boudent, et leur sensualité dépressive, leur négativité résignée sont pour moi une autre source de ce que j’ai appelé : « Bulgarie, ma souffrance ».

Plongée dans des excès soit de passivité, soit de cynisme, l’« âme » philocalique semble terrassée par sa propre difficulté à entrer dans l’univers de la compétitivité, livrée sans défense à la destruction des valeurs morales, à l’anomie du monde du marché et à l’asservissement par la société du spectacle. Comme un envers symétrique à cette résignation, on décèle des résidus de ce « pathétique religieux », de ce *pafos stihii*, pour reprendre le terme de Soljénitsyne², dans l’indifférence envers tout ce qui est « public » – le secteur public héritant par ailleurs de la déconsidération envers le culte du « collec-

1. Cité par Georges Nivat, « Aspects religieux de l’athée russe », in *Cahiers du monde russe et soviétique*, XIX, 3-4, juillet-décembre 1988, pp. 415-426.

2. Cf. Alexandre Soljénitsyne, *Mars Dix-sept (Mart semnagcatogo)*, 4 tomes, Fayard, 1993-1998, chapitre 612.

tif » que le communisme avait imposé –, et cette indifférence, que je dirais pathétique, alimente toutes les dérives mafieuses de corruption et de concussion. Pourtant, la subjectivité passionnelle et fusionnelle n'est pas sans m'apparaître comme un contrepoids à l'épuisement de la liberté occidentale dans le faux-semblant et le spectaculaire. Mais, avant de revenir sur ces latences fécondes, je voudrais insister au préalable sur ses différences face à la dynamique libertaire du sujet issu du christianisme occidental avec ses deux versions, protestante et catholique.

Permettez-moi de rappeler d'abord brièvement la tendance de l'orthodoxie à l'*instrumentalisation politique*, connue même avant le Grand Schisme de 1054, et que l'on retrouve dans les diverses Églises nationales, russe, grecque, bulgare, serbe et autres. J'appelle *instrumentalisation* la dépendance ecclésiale vis-à-vis du pouvoir politique : elle a souvent dégénéré en effacement, quand ce n'est pas en pure soumission. Cette instrumentalisation s'enracine dans le principe byzantin selon lequel le patriarche tient son territoire d'un acte de droit *séculier* déterminé par la conjoncture politique – tandis qu'à l'opposé, Rome se prévaut d'un droit *divin*. Elle apparaît notamment dans le fait que le *basileus* (l'empereur byzantin) se mêle des affaires de l'Église, qu'il choisit le patriarche et qu'en échange, l'Église concourt à la stabilité sociale et à l'archaïsme de la religion. « Pour un chrétien, pas d'Église sans empereur » : la phrase du patriarche Antoine¹, prononcée au XIV^e siècle, résonne jusque dans les allégeances, pour ne pas dire les subordinations politiques des Églises orthodoxes au XX^e siècle. Cette interaction atteint son apogée dans l'identification de l'Église à la Nation, identification qui commença par garantir l'essor des jeunes États slaves au Moyen Âge (je pense à Boris², à Siméon³ et à l'invention de l'alphabet

1. Patriarche de 1391 à 1397.

2. Boris I^{er}, khan des Bulgares en 852-859.

3. Siméon I^{er} (mort en 927), khan des Bulgares, et basileus en 913.

cyrillique), et aboutit à *une étrange osmose entre foi et nationalisme*. On pourrait négliger les effets réducteurs et explosifs de cet amalgame quand il s'agit d'apprécier dans les Balkans le « rôle libérateur » de l'Église orthodoxe au XIX^e siècle, résistant contre l'occupation turque. En revanche, et sans aucune excuse, toutes les latences d'intégrisme que cette osmose entre foi et nationalisme recèle ont été violemment exhibées dans le drame yougoslave.

J'essaierai maintenant d'aborder dans une perspective analytique la dynamique du sujet qui se constitue dans la Trinité orthodoxe, ainsi que ses conséquences sur le rôle des sentiments, des pulsions et des images dans la constitution des objets du désir et de la pensée. Trois appuis serviront cette approche : le *Per Filium* de la Trinité, l'*hésychasme* et l'*icône*.

Per Filium

Per Filium : Dieu est triple en orthodoxie, mais autrement que dans le catholicisme ; le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils pour les orthodoxes (*Per Filium*) ; le Saint-Esprit procède du Père *et* du Fils pour les catholiques (*Filioque*). Tandis que le « et » catholique met à égalité Père et Fils en préfigurant l'autonomie et l'indépendance de la personne (celle du Fils tout autant que celle du croyant) et en ouvrant la voie à l'individualisme et au personnalisme occidentaux, le « par » orthodoxe, en revanche, suggère une délicieuse mais pernicieuse annihilation du Fils et du croyant. L'autorité toute-puissante du Père est inaliénable : *arkhè arnakhos*, le Père est divinité-source. Le Fils en est le serviteur, le « collaborateur » qui, *via* cette servitude (« par »), néanmoins s'élève et se divinise. Subordonné *et* déiforme à la fois, le Fils (et le croyant avec lui) est pris dans une exquise interaction de soumission et d'exaltation qui lui offre les joies et les douleurs internes à la dialectique maître/esclave ou, plus personnellement, celles

de l'homosexualité mâle. Cette configuration accorde une place prépondérante au Père, subordonnant le Fils à un Père Pantocrator, à jamais séparé sans être vraiment séparateur. L'homme est appelé non pas à « se libérer » de Dieu, mais à « s'unir librement » à Lui et, par-là même, « à communiquer la vie divine à sa nature et à l'univers dont il constitue l'*hypostase* (c'est-à-dire qu'il la dépasse et l'englobe dans son existence personnelle)¹ ».

Comment entendre ce rapport Père-Fils à la lumière du complexe d'Œdipe ? Un désir d'union alterne avec la souffrance de la séparation, tous les deux à jamais inassouvis. En découle une exploration sans précédent de la volupté dans la douleur, ce qui revient à une érotisation du masochisme et de la position dépressive. Ne pouvant devenir ni l'égal du Père ni son semblable, le Fils est porté soit à s'identifier au Père comme à un agresseur, austère et inaccessible – d'où la fascination qu'exerce sur lui un pouvoir féroce, fatal, sans recours ; soit à se féminiser². Replié dans la position féminine de passivation, le fils-sujet s'abrite sous l'intimité protectrice du *pokrov*, du « voile », dans une tendresse de renoncement et de retrait. Déniant ainsi la sévérité et l'inaccessibilité du Père, cette amoureuse abnégation s'abîme avec délices dans la béatification et l'exaltation du Père auquel le Fils ne peut ni s'opposer ni désobéir – ce que se permettent, au contraire, les protagonistes juifs de la révolte biblique, rebelles et interprètes infatigables d'un Dieu pourtant plus sévère encore ! Vassili Rozanov, pour qui l'orthodoxie est une mystique du « contact » et de l'« effleurement », compare savoureusement l'adoration infralinguistique, infra-œdipienne et hypersensible

1. Cf. Olivier Clément, *L'Église orthodoxe*, PUF, « Que sais-je ? », 1995 (5^e édition), p. 35.

2. Alain Besançon a insisté sur ces particularités psychologiques du christianisme russe. Cf. « La relation à Dieu dans le christianisme russe. Essai d'interprétation », in *Cahiers du monde russe et soviétique*, VII, 2, 1966, pp. 189-220.

de la foi orthodoxe à une intimité « aussi impalpable qu'une brioche dans une boulangerie ». Cette intimité sensuelle double et dénie la séparation d'avec l'Autre absolu qu'est le Père, la « coupure » d'avec Dieu (le *Béréchit* biblique). Je reviendrai sur cette accentuation de la sensualité infraverbale dans l'hésychasme.

Avançons dans notre réflexion psychanalytique. Le fils du *Per Filium* est invité non pas à une révolte œdipienne, mais à occuper la place de la fille : à être la femme admirative du Père qu'il/elle ne sera jamais. Le fait que la sainteté féminine soit si rare en orthodoxie serait-il une conséquence de cette absorption du féminin par le Fils ? Citons toutefois une figure exceptionnelle du calendrier orthodoxe : sainte Juliana de Nazarevsk, morte en 1604 (ma sainte patronne !). Ni vierge ni martyre, cette mère secourable distribue aux mendiants du pain « sucré » qu'elle a préparé à base d'écorces d'arbre et d'arroche. Plus récemment, canonisée en 1988, est apparue sainte Xénia de Pétersbourg qui vivait au XVIII^e siècle : cette dernière, revêtue des vêtements de son mari défunt, fait œuvre de charité... en se présentant comme si elle était lui ; l'épouse déclare que c'est elle qui est morte, et que c'est bien son mari qui vit dans ce corps féminin que les gens voient, ou croient voir. En somme, la place de la femme étant prise par le sujet homme aspirant à s'unir au père, il ne reste à une femme qu'à être... cet homme-là. Ce qui, par parenthèse, n'est pas sans éclairer le fabuleux courage et l'endurance légendaire de maintes générations de paysannes et d'intellectuelles slaves, sortes de « féministes dures » avant la lettre. Excepté la martyre Barbara (qui vécut vers 306 à Héliopolis, en Phénicie), guérisseuse sous le règne de Maximilien (et dont les reliques furent transférées à Constantinople, puis à Kiev), les saintes orthodoxes sont des épouses de princes (Olga, princesse de Kiev, épouse du grand-prince Igor ; Euphrosine de Polock ; Anna Kasinskaïa, épouse de saint Michel, prince de Tver ;

Euphrosine de Souzdal ; Euphrosine de Moscou, épouse de Dmitri Donskoï¹).

Quand elle n'est pas résorbée dans l'adoration-féminisation du fils, la révolte ne peut s'exprimer que par la *destruction*, puisque l'autorité divine incommensurable n'admet ni discussion, ni critique, ni négociation. Le pathos destructeur (le *pašos stihii* mentionné plus haut) m'apparaît comme une autre conséquence de cette subordination irréprésentable du Fils au Père. La négativité du jugement qu'analyse Kant se laisse ici submerger par l'affect rageur et anéantisiteur du nihilisme, qui démolit l'ancienne norme pour ériger une valeur opposée, tout aussi absolument indiscutable et incritiquable. Dostoïevski décrit l'alchimie spécifique de cette coprésence de la violence négatrice d'une part, et de l'adoration, d'autre part, qui balaie les *limites* de l'entendement : « C'est le besoin de dépasser la borne, le besoin de sentir son cœur défaillir au bord du précipice, de s'y pencher jusqu'à *mi-corps*. C'est un *besoin de négation* chez l'homme peut-être *le moins porté à la négation* et le plus pieusement docile². » Dans les carnets des *Possédés*, il note tout aussi pertinemment, à propos de Kirilov (personnage fortement inspiré du starets Tihon, dont le nom séculier fut Kirilov) : « Du gorille à l'anéantissement de Dieu, et de l'anéantissement de Dieu au gorille. » À son tour, Tchekhov décrit cette violence sans transition, cette négation sans dialectique : « C'est que je ne croyais pas comme un docteur en philosophie allemand, pas de chichis, et je ne me retirais pas au désert, mais chacune de mes nouvelles fois me cassait en deux, *déchiquetait mon corps*³. »

Cette subjectivité, favorisée par la configuration *Per Filium*, pourrait être interprétée comme relevant d'un Œdipe inachevé (mais combien d'Œdipes sont-ils vraiment résolus, quelle que

1. Cf. aussi Georg Petrovitch Fedotov, *Sviatye drevneï Rusi*, Ymca Press, 1985.

2. Cf. Fedor Dostoïevski, *Journal d'un écrivain (Dnevnik pisatelja)*, 1873. Nous soulignons.

3. Cf. Anton Tchekhov, *op. cit.*, cité par G. Nivat. Nous soulignons.

soit la tradition culturelle ?) qui maintient le fils dans une dyade fusionnelle, plutôt que d'accentuer la triangulation œdipienne à laquelle le fils accède pour autant qu'il est un être de parole. Dans l'évolution optimale, la résolution de la révolte œdipienne conduit le fils à une *identification* avec le père – qui n'est ni une *forclusion*, ni une *osmose*. Cette identification symbolique s'élabore dans l'épreuve érotique de la castration et grâce au langage. Elle édifie chez le sujet un Surmoi plus ou moins apprivoisé, générateur de morale, d'action, de liberté. Bien entendu, ici, nous tenons pour acquis le schéma de résolution du conflit œdipien tel que l'entend la *doxa* culturelle, sans entrer dans les drames et les échecs du Surmoi.

Morale, action, liberté : autant de traits de caractère et du lien social que les catholiques russes du XIX^e siècle – comme Gagarine, Pecherine, mais aussi Tchaadaïev qui, tout en louant le catholicisme, ne s'y convertira pas – vont chercher et trouver en Occident. Car, sans une insistance explicite sur la triangulation œdipienne qui conduit au sujet autonome, sans sa mise en valeur doctrinale ou éducative, le Soi orthodoxe tend à rester dans une logique de communion basée sur la relation duelle. Le Surmoi acquis dans ces conditions reste extérieur, tyrannique ou superficiel.

La bisexualité qui résulte de cette dyade fusionnelle et sensuelle enrichit la sensibilité de l'homme orthodoxe, mais elle s'accompagne d'un refoulement de l'angoisse de castration au profit des angoisses de mort. « Je ne peux désirer la mère, dénie-t-il, car mon désir est plus que menacé de punition sexuelle, il est kidnappé par le père tout-puissant. La femme, c'est moi. Donc, je désire mourir pour le père » – tel serait le syllogisme inconscient de cette configuration subjective. En revanche, dans l'Œdipe classique ou normatif, l'angoisse de castration est constructrice du *sujet du désir* : « Je ne suis pas tué par le père, je suis puni pour mon désir à l'égard de l'autre sexe, ce qui revient à reconnaître mon désir, à le stimuler même en l'interdisant. » Beaucoup de psychanalystes contem-

porains, en particulier G. Rosolato¹, soulignent cet aspect vital et libérateur de l'angoisse de castration par rapport à l'angoisse catastrophique dépressive ou psychotique. Ils insistent aussi sur le fait que cette angoisse de castration constitue le lien à l'autre sexe en le distinguant de tous les autres liens et altérités. Ainsi érotisé par la coprésence de l'angoisse de castration, le lien hétérosexuel est potentiellement libérateur : il peut devenir une arène de prouesses, de transgressions, de provocations du père et de toute autorité. Don Juan est l'archétype magistral de ce sujet libertin et athée qui défie le Commandeur et Dieu lui-même, malgré les périls encourus ou plutôt à cause d'eux.

En revanche, le refoulement de l'angoisse de castration rend possible l'expression de couches psychiques plus anciennes : celles du *masochisme* et de la *dépression* précœdipiens. Constituée sur le mode narcissique dépressif, cette subjectivité-là exalte la passion, la plainte et la mort, avec des accents qu'on pourrait qualifier, sans craindre l'anachronisme, de romantiques. Dès le XI^e siècle, les *strastoterptsy* pratiquent l'obéissance absolue aux voies de la Providence et acceptent la mort violente. L'expérience de la *métanoïa* – le processus de « transformation profonde », le « changement d'esprit » ou le « repentir » – spécifique à la spiritualité orthodoxe est bien l'expression majeure de cette descente dans « la mémoire de la mort ». Et l'on a pu légitimement comparer la *métanoïa* à certains aspects dépressifs de l'expérience existentialiste, notamment au sentiment de l'absurde qui imprègne *La Nausée* de Sartre². « Garde ton esprit en enfer et ne désespère pas », disait le starets Sylvain de l'Athos en 1938. De tels excès masochiques ne peuvent que fasciner le sujet occidental contemporain, surtout lorsque s'écroule la séduction de l'érotisme, désormais banalisé et commercialisé dans une société

1. Cf. Guy Rosolato, *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1987.

2. Cf. Olivier Clément, *op. cit.*, p. 110.

de plus en plus permissive. On constate en conséquence le retour de ce que les Grecs nommaient le *kakon*, le « mauvais », autrement dit la dimension catastrophique et, tout particulièrement, dépressive du psychisme, antérieure à l'élaboration et à la libération œdipiennes. Elle creuse une béance à proprement parler innommable dans « notre » psyché moderne. Mais ne surprend pas trop le sujet orthodoxe.

En effet, la dépression se révèle l'un des symptômes majeurs de ces « nouvelles maladies de l'âme » qu'on ne peut pas soigner avec la thérapeutique classique du désir œdipien, mais qui requièrent une attention et une interprétation particulières. Dans ce contexte nouveau, « leurs » excès de dépressivité et « leur » expérience à « eux » reflètent de manière explicite, crue et cruelle, notre malaise à « nous ».

L'hésychasme

La contrepartie de cet inachèvement de l'Œdipe dans la psyché orthodoxe est le développement du mysticisme. Les couches archaïques de la psyché animent le mysticisme qui ne les *représente* pas – si l'on entend ici le terme de « représentation » comme un synonyme de mots et d'images –, mais les *accueille* dans le registre préverbal de l'« expérience sensible » et, de ce fait, procure une apaisante consolation infra-personnelle et infra-sociale.

Les théologiens russes ont beaucoup insisté sur les qualités humanistes de l'orthodoxie. Par le truchement du rôle « collaborateur » du Fils, le Père Pantocrator *voile* ou *dérive* sa puissance pathétique et se laisse célébrer comme un « Dieu-humanité », un « Dieu-univers » (Soloviev). Fédorov en tira des conséquences politiques en affirmant que « la Trinité est notre programme social ». Ne nous réjouissons cependant pas trop vite de cette humanisation du divin. Car, en définitive, à quoi conduit l'inconnaissable du Père ? À une *théologie du*

vécu – et non pas à de la connaissance –, puisque le sujet-croyant est invité à une communion sensuelle et à un ravissement ontologique qui se tiennent en retrait de l'éclaircissement. En effet, cette communion n'est pas une « connaissance » au sens où la connaissance se donne, se présente, se livre, et ainsi seulement se donne et se présente librement. En faussant compagnie au dialogue et à la sagesse philosophiques, la participation affective à la divinité se retire de l'*eidos*, de la pensée elle-même : Dieu n'est ni ceci ni cela, ni affirmation ni négation, ni même « Dieu », selon Grégoire Palamas. Résorbée dans l'irreprésentable, la foi orthodoxe fait surplomber l'univers par une divinité glorieuse et inaccessible et, ce faisant, elle évacue Dieu de la réalité humaine. Unifié à l'homme et cependant impensable par lui, Dieu n'est pas mort, mais il implose dans l'homme ; en conséquence, l'homme participant à la divinité inconnaissable est un microthéos et un microcosme tout aussi inconceptualisable et insondable. « Les concepts créent des idoles de Dieu, le saisissement seul pressent quelque chose », affirme Grégoire de Nysse. La glorification du Père se vit hors concept et hors négation, dans un « saisissement », dans une révélation intuitive à l'opposé de l'interrogation augustinienne qui prolonge différemment dans le protestantisme et le catholicisme le questionnement de la philosophie antique. « L'élaboration de la négation n'est qu'une intellection de ce qui paraît différent de Dieu. Mais ceux qui ont été mis à cette lumière le chantent en employant l'image de ce dépouillement total : l'union mystique avec la lumière qui leur apprend que cette lumière est suressentielle-ment transcendante à toute chose », dit ailleurs Grégoire Palamas. Dès lors, il n'y a pas de théologie, car la prière *est* la théologie.

Toutefois, le mystère orthodoxe ne cesse de prodiguer des délices : culte du *silence* – l'excellence spirituelle de l'*hésychaste* est silencieuse et contemplative ; de la tendresse (*kata-nyxis*) qui ne juge pas mais accueille ; de l'unification de la

conscience et du cœur qui se fait dans l'*amour de la beauté* (*philocalie*). L'*évidence* du divin vivant, tel un océan de lumière, est *douceur*, et elle se donne non pas au raisonnement, mais au cœur ou à la sensation : le « tout sentir en Dieu » d'Isaac le Syrien devient un culte de la « sensation de Dieu » qui récuse les *paroles* et s'écarte de la logique de la théologie catholique et protestante. L'*apophase* est le sommet de cette *théologie négative* qui nie toute limitation conceptuelle de Dieu : ni valeur ni concept, ni représentation, Dieu est l'inaccessible participé et participant, le mystère sans fond, l'inobjectivable.

Cette participation affective à la divinité qui reste hors langage épouse le mystère – essentiel en orthodoxie – de Marie. Elle offre un espace sensoriel quasi infini au croyant, à condition qu'il s'identifie à la chair ineffable de la mère du Christ. Le *maniakos éros*, selon l'expression de Maxime le Confesseur, l'amour fou que Dieu dispense, de même que le *Fiat* de Marie, ne « résolvent pas la tragédie de la liberté¹ », mais, bien au contraire, ils la constituent. Ainsi s'accomplit l'inconnaissable du *Deus absconditus* qui fait de l'homme orthodoxe unifié à lui un *homo absconditus*, indéfinissable, impossible à conceptualiser.

La superbe de cette soustraction mystique de Dieu hors de la « représentation » et de la « connaissance de toute chose » court le risque de l'écarter des affaires humaines : Dieu est ailleurs, il n'est pas là où nous sommes, parlons, représentons, travaillons, produisons. Insidieusement, cette ineffabilité séparée ne conduit-elle pas – sournoisement, pernicieusement – au nihilisme ? « Dieu est mort, tout est permis », clame le nihiliste dostoïevskien. Pourtant, bien avant cette fin du XIX^e siècle qui s'est voulue déicide, et face au destin même de l'orthodoxie, on est en droit de se demander si la structure du nihi-

1. Cf. Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier-Montaigne, 1977, p. 37.

lisme n'est pas secrètement intrinsèque à la mystique orthodoxe.

Et si c'était parce que Dieu est irréprésentable, inconnaissable et incontestable que tout est permis dans l'ordre de la représentation ? D'aucuns ont interprété cette prévalence de la sensibilité sur la raison – ou sur la ratiocination – en orthodoxie, comme une fidélité à la spiritualité juive. Il s'agit plutôt, à mon sens, d'une greffe orientale, d'un paganisme sensoriel qui vient se loger dans la séparation où se tient le Dieu juif, pour la combler « tendrement ». Pas plus dans la séparation biblique, qui provoque des révoltes et des interprétations, que dans la dialectique grecque de la *philosophia* l'orthodoxie n'a trouvé à se lover, pas même dans la lente éclosion de l'Être vers le Logos. Méfiante, sans adhérer à la liberté de ce frayage, elle se tient en retrait et insiste sur les difficultés sensorielles de son avènement. En termes psychanalytiques, on pourrait dire que l'expérience orthodoxe valorise les stades préœdipiens, narcissiques, dépressifs de la personnalité. En termes linguistiques, qu'elle favorise le préverbal « sémiotique » davantage que le verbal « symbolique » (signes-syntaxe-argumentation logique¹).

Bien souvent, trop souvent, on a accusé cette démarche mystique d'écarter le sujet qui s'y conforme de l'Histoire et de la compétitivité des sujets libres. En revanche, j'aimerais souligner aujourd'hui que cette même logique, par-delà ses handicaps, possède aussi l'avantage de réhabiliter ces épaisseurs sensorielles de l'inconscient dont les « faux-selves » et les personnalités « comme si » font trop vite l'économie. Aux « nouvelles maladies de l'âme » du sujet occidental qui gère aujourd'hui le monde globalisé, l'anthropologie orthodoxe oppose le trop-plein de l'âme ; et si ses débordements mélancoliques ou mafieux représentent un frein dans la course aux

1. Cf. Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Le Seuil, 1974, chap. I, « Sémiotique et symbolique ».

performances et à sa réglementation, la vitalité de cette « âme »-là peut être aussi une source et un appui pour reconquérir une vie psychique authentique et complexe. Heidegger lui-même n'avait-il pas perçu, dans le recueillement d'un monastère orthodoxe de Kaisariani, la présence unique d'une *vérité* qui ne dénie pas la difficile éclosion de l'Être ? Une *vérité* introuvable ailleurs, et qui demeurerait ici protégée par l'orthodoxie au creux invisible de cette précipitation vers l'indépendance factice qui nous emporte et dans laquelle se complaît la civilisation technique productrice de « biens ¹ » ?

La littérature moderne des pays orthodoxes ne manque pas de refléter ces palettes sensorielles qui restituent les tonalités dépressives ou élationnelles de l'âme ouverte au sensible. La *littérature infernale*, dans laquelle excellent les écrivains du communisme finissant et du post-communisme actuel (citons les plus connus : Soljénitsyne, Chalamov), n'est une littérature ni de liberté ni de raffinement esthétique, mais une littérature du sensible – je dirais de l'hésychasme. Pas vraiment stylistes et encore moins philosophes, A. Soljénitsyne et V. Chalamov s'emploient à traduire, à travers l'histoire sociale, une temporalité psychique : celle de la *métanoïa*, de la descente aux enfers. Sans ellipses, comme dans un reportage en direct, à travers des anecdotes banales, l'excès d'horreur, les sensations aiguës de souffrance et de privations, toute l'expérience douloureuse d'un *monde plutonien* saturé de Mal est narrée dans une langue sèche, nette, terne mais pleine. Tel le dieu Pluton remontant à la surface terrestre, l'écrivain issu de l'orthodoxie invente une écriture sensorielle de contagion et de communicabilité post-moderne, dans la plénitude de la souffrance et du malheur plus que dans celle de la joie. « Notre » littérature préfère quitter l'enfer, d'autant plus que l'Histoire, qui

1. Cf. Martin Heidegger, *Séjours (Aufenthalte)*, tr. fr. F. Vézin, Éd. du Rocher, 1992, p. 71 : « La petite église chrétienne reste encore en consonance avec le grec antique, il règne ici un esprit qui ne se courbera pas devant l'esprit juridique et étatique qui domine l'Église romaine et sa théologie. »

nous fut plutôt favorable, facilite, tout compte fait, cette échappée. Mais à ceux d'entre « nous » qui sont psychologiquement et socialement en enfer – et ils sont nombreux ! – cette littérature « plutonienne » révèle une dimension existentielle majeure, que les prouesses librement formalistes ou complaisamment hédonistes de la littérature occidentale tardent à aborder.

L'expérience de l'hésychasme fait donc apparaître, *a contrario*, les pièges de « notre » liberté quand celle-ci se réduit à n'être que l'atomisation d'égoïsmes solitaires et en détresse, de masques sans sujet englués dans la compétition qui les aliène. Quand la liberté se confond avec la quête des meilleures causes produisant les meilleurs effets, elle échoue en effet dans la robotisation. Le sujet « libre » – ou plutôt le robot – s'aperçoit alors qu'il a besoin de... dépendance ! Précisément, l'hésychasme déculpabilise ce besoin de dépendance. La personne qui s'en inspire n'est pas un sujet performant, ni même un Soi, mais une adhérence avouée, une *sobornost*, une communion. Et il retrouve le goût de la vie.

On peut se demander si créer des liens entre des individus libres est un objectif encore possible pour l'homme moderne. Pour y parvenir, il faudrait décidément réhabiliter ces couches profondes, passives et sensorielles de la communion infra- et interpersonnelle, de la *sobornost* (Soloviev), et reconnaître le « caractère intégral, surindividuel et communautaire » de la personne, selon Troubetskoï, telle que la psychologie orthodoxe, interprétée par Florenski, Berdiaïev et S. Boulgakov, le propose. Compenser la liberté par des liens voudrait dire, en somme, compenser l'entendement par le sensible. « Eux » se sont arrêtés plus longtemps que « nous » sur ces états « suresentiels », selon Grégoire de Nysse – états que j'entends, pour ma part, comme des états « avant » l'essence ou irréductibles à celle-ci – que sont les états sensibles, préverbaux ou transverbaux, et qui nous manquent cruellement. Inversement, la « morale hésychaste » tend d'autres pièges aux hommes modernes,

retranchée qu'elle est de la sphère de la production, de l'objectivité et du social. On comprend aisément que la « sphère publique » puisse devenir indifférente à cette sensibilité intimiste : on se prend alors à négliger l'extérieur, à boudier le dehors public, on se laisse aller à la dépression, au retraitisme social. Ou bien elle est surinvestie, mais sans libre examen, sans moralisation, devenant un banal domaine maniaque ou mafieux de règlements de comptes. Et l'on retrouve le *pafos stihii*.

L'icône versus l'image

Une dernière aporie me conduira à opposer l'icône¹ et l'image. La fixité du canon iconique devait s'étioler face à la floraison figurative catholique qui s'épanouit de la Renaissance à la déconstruction moderne. Pourtant, Byzance accomplit une première révolution dans le destin moderne du spectacle avec le triomphe des « iconodules » sur les « iconoclastes ». Grâce à la théorie du patriarche Nicéphore² (fin du IX^e siècle), l'image faite par la main de l'homme est justifiée : elle serait une *économie* de la présence divine. Par économie, entendons sa dispense, son cheminement, son avènement, mais aussi sa gestion, sa ruse, sa dialectique. Cette négociation de l'image entre invisible et visible qu'est l'icône ne dissocie pas définitivement l'Être de l'apparaître, mais l'*inscrit* plutôt qu'elle ne le fait voir : l'icône est un *graphein*. La dialectique de l'incarnation et de la *kénose* (du vide, de l'évidement, de l'annulation) sous-tend ici la facilité de l'évidence : elle y insiste, elle l'entaille. L'icône est une trace sensible, nullement un spectacle.

En revanche, la conception latine de la *Figura* – au sens d'une « prophétie en actes » telle que l'a définie Auerbach –

1. Cf. cahier d'illustrations, p. 1.

2. Cf. Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Le Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1996.

devait s'imposer comme un moyen plus fécond et plus libre pour garantir l'essor de la représentation. La *figure* reprendra des événements réels d'une histoire (juive, mais aussi grecque) pour les interpréter comme des promesses d'une signification ouverte et à venir, et elle commandera tout le destin de la représentation occidentale : Ève préfigurant Marie, Moïse le Christ, la Synagogue l'Église, et ainsi de suite, de déplacement en déplacement, jusqu'à la perte du sens-source, en passant par la figuration réaliste et jusqu'à son épurement indéfini qu'est l'art moderne. Dans cette dynamique, ce qui était déjà acquis comme figuration grecque et latine se personnalisera au maximum, le visage et la psychologie choisissant précisément l'univers des images¹ pour imposer leur empire sur le travail de la pensée.

Nous vivons aujourd'hui l'extinction de cette liberté de la représentation dans le faux-semblant du spectacle généralisé. Lorsqu'un peintre moderne (Lucio Fontana, par exemple) retrouve la pertinence d'un geste qui inscrit plutôt qu'il ne représente ou ne figure, il reprend implicitement l'économie iconique-byzantine et russe, celle de Nicéphore et d'Andréï Roulev. Et il nous invite à une participation au visible qui n'est pas limité au seul regard, mais engage toute notre affectivité. Le balancement entre visible et invisible de l'icône est ainsi inconsciemment sollicité.

Je ne dis pas que les peuples des pays ex-communistes orthodoxes regardent la télévision comme s'ils y voyaient des icônes ! ni même qu'ils sont prêts à chercher le sens sous-jacent qui chemine – telle une vérité mystique – en dessous des apparences par définition trompeuses. Je dis simplement qu'il existe une façon de nous rendre libres, de les rendre libres, dans un monde où notre liberté est en crise : c'est de nous ressourcer à la mémoire culturelle qui nous anime, qui les anime également, mais qu'ils ignorent consciemment

1. Cf. Julia Kristeva, *Visions capitales*, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, 1998.

– peut-être un peu plus que nous ignorons les nôtres. De retravailler les logiques implicites à leur religion pour en démonter les pièges de passivation, mais aussi pour en extraire les antidotes contre notre monde trop sûr de ses libertés, et pas toujours conscient des faillites de celles-ci. La dépressivité, le narcissisme boudeur, la sensibilité non performante, l'inaptitude à la raison critique comportent aussi un envers positif : c'est la valeur de la dépendance, de participation et de lien ; c'est l'authenticité du sensible ; c'est le mystère invisible qui nous appelle dans l'*icône*, dans l'économie de l'image. Ce sont là des « libertés » entre guillemets, parce qu'en gestation et en retrait de notre achèvement et de nos performances, dont le goût amer devrait nous inciter à réfléchir, à notre tour, à nos propres impasses. Et à chercher de nouvelles versions de la liberté, à plusieurs.

Rencontres ?

Face à cet apport spirituel du monde orthodoxe et de ses différences qui entravent la communication avec « notre » Europe, la plupart des esprits lucides de ces pays tentent de jeter un pont entre l'histoire sociale et économique de leurs peuples et les divers courants de la pensée occidentale.

Catholicisme ?

Nihilisme ?

Communisme ?

Les conversions au catholicisme – rares mais intenses, notamment au XIX^e siècle – ont entraîné une remise en cause de l'orthodoxie, et certains n'ont pas manqué de prédire que sans ce changement de cap religieux, la Russie courrait à la révolution¹. D'une autre façon, le nihilisme des années 1860

1. Comme en témoignent les mises en garde de Gagarine contre le nationalisme de l'Église orthodoxe qui, par son byzantinisme, préparait l'avènement du communisme : « Catholicisme ou révolution, voilà le terrible dilemme que les hommes d'État de la Russie ne semblent pas

fut une réaction sociale et politique au tsarisme et aux archaïsmes sociaux, mais aussi et plus profondément un rejet de la spiritualité orthodoxe, bien qu'on puisse y voir aussi une reprise, au plan laïque, de la jouissance destructrice propre à l'*hésychasme* et à la *métanoïa*. Enfin une troisième voie : à Genève, au début du xx^e siècle, Lénine s'approprie la philosophie de Hegel et rédige *Matérialisme et empiriocriticisme* (1909) ainsi que les *Cahiers sur la dialectique* (1916) avant de prendre la tête de la révolution d'Octobre.

De nos jours, certains d'entre « eux » s'adaptent brillamment – ou vicieusement – à l'économie de marché. Catholicisme, nihilisme, philosophie hégélo-marxiste, pragmatisme du nouvel ordre mondial ? Quel que soit leur engagement, ils ne comblent pas un écart, mais se déplacent dans une autre structure mentale : soit en abandonnant leurs origines par le choix du catholicisme, le recours à la dialectique, ou l'implication sans éthique dans l'économie de marché ; soit en les transposant dans leur sensibilité autochtone, ce qui confère un aspect religieux à leurs options philosophiques, athées ou d'affairisme post-moderne.

Il manque une anthropologie de la psychologie nationale et, plus largement, religieuse. Si elle existait, elle pourrait préparer, par-delà la reconstruction économique indispensable, l'avènement d'une civilisation. Cette anthropologie devrait procéder à une réévaluation des atouts comme des difficultés de l'orthodoxie face aux nécessités de la technique et de la liberté. Remarquons à cet égard le phénomène de l'eurasisme.

Le courant des années 1920¹ – qu'on peut interpréter à la fois comme une réaction à la Révolution et comme un retour

apercevoir encore », écrivait-il en 1856. Cf. Katia Dmitrieva, « Les conversions au catholicisme en Russie au xix^e siècle. Ruptures historiques et culturelles », in *Revue d'études slaves*, Paris, LXVII/2-3, 1995, pp. 311-336. Cf. Ivan Sergueievitch Gagarine, *La Russie sera-t-elle catholique ?*, C. Douniol, 1856, p. 61.

1. Cf. Les textes de Nikolaï Troubetskoï, de Ilia Selvinski et de Piotr Savitski.

de l'esprit hellénistique de Florovski, exaltant une Russie comme union (*splav*) de l'Orient et l'Occident dans la raison ecclésiastique –, cet eurasisme a resurgi en 1990-91, et semble être une tentative de repenser aussi bien l'orthodoxie qu'une Russie-Centaure, autrement dit porteuse d'héritage mongol et byzantin. Ainsi avance-t-on que les Russes ne sont pas meilleurs que les Européens, mais qu'ils sont autres ; que, même sans les Turcs, la Russie est eurasiennne, que son identité est d'être à la marge (*granichnost*), comme l'affirme Kozinov. La revendication eurasiste a connu ces dernières années deux versions. L'une est internationaliste et défend la thèse selon laquelle la Russie serait un métissage, un trait d'union entre l'Europe et l'Asie : on trouve ces propos sous la plume de certains journalistes et politologues de *Nas Sovremennik*, mais ils sont rejetés par les nationalistes de la revue. En revanche, dans les colonnes de la revue *Éléments* de Douguine, on découvre l'autre version nationaliste-patriotique de l'eurasisme qui prône un renforcement identitaire, voire isolationniste. Des deux côtés, cependant, la catastrophe identitaire qui secoue l'économie et l'éthique de la Russie post-communiste, est esquivée et résorbée dans un nouveau messianisme. Le syndrome universaliste se réveille de nouveau : l'Eurasie est vécue comme une variante du « Moscou, Troisième Rome », qui se concentre dans un espace national restreint, mais qui ne demeure pas moins nostalgique du Tout¹.

La Russie en est-elle à devoir recommencer son histoire ? s'inquiétait André Fontaine² devant la « férocité » du nouveau capitalisme russe et de la crise sociale et morale qui en découle. Et de se demander : « À défaut d'un "pouvoir central" qui peine à s'affirmer, ne doit-on pas s'attendre à voir prendre racine une nouvelle féodalité, basée tantôt sur une

1. Cf. Myriam Désert et Denis Paillard, « Les Eurasiens revisités », *Revue des études slaves*, LXVI/1, 1994, pp. 73-86.

2. Cf. André Fontaine, « La Russie sans repères », *Le Monde*, 26 août 1997.

identité régionale, tantôt sur la puissance économique, jusqu'au jour où un seigneur plus fort que les autres, et les ayant soumis, relèvera, au moins au figuré, la couronne impériale déjà réapparue au fronton des bâtiments publics ? » Ce point de vue a le mérite de ne pas esquiver la radicalité de la crise. Mon analyse conduit à une vision autrement radicale. Une « nouvelle féodalité » pas plus qu'« un dieu » – selon la formule (ironique ?) de Heidegger – ne pourrait sauver qui que ce soit. Mais il serait historiquement juste de commencer par *fédérer les divers courants du christianisme* qui se partagent majoritairement la spiritualité en Europe. Puis, sur la base de cette fédération, difficile mais indispensable à constituer, il s'agirait d'entreprendre une reconstruction morale et subjective des pays ex-communistes orthodoxes. Alors seulement, à partir de cette tradition repensée et rénovée, un véritable travail laïque et critique de questionnement philosophique et d'éducation pourrait devenir possible. Car on ne saurait créer une administration et une économie démocratiques sans rebâtir une subjectivité libre. Les deux tâches, politique et spirituelle, sont parallèles.

« Eux » et « nous ». Si nous devons construire une civilisation qui ne soit pas uniquement un « modèle » de production et de commerce de biens, nous sommes devant la nécessité de redéfinir ce que nous entendons par « liberté ». La liberté que nous avons à reconstruire ensemble devrait être un autocommencement, certes, mais avec l'autre ; et cela, non pas pour produire de meilleures causes pour des effets meilleurs, mais pour partager le pouvoir de se recommencer soi-même avec l'autre. La liberté du désir qui est désir d'objets, de connaissance et de production, conjuguée à la liberté de retrait dans l'intime jusqu'à la perception irréprésentable, sont les deux variantes indissociables de la liberté européenne. Pour les avoir séparées, chacune des deux parties de ce schisme s'expose à des impasses : la poursuite effrénée des objets de désir jusqu'au faux, l'hébéture médiatique, la robotisation produc-

tive, l'atomisation, la précarité sociale et les « nouvelles maladies de l'âme », d'un côté ; l'engluement dans le narcissisme douloureux, la complaisance infernale hors temps, l'amoralisme social, la paupérisation, de l'autre. Une refonte est-elle possible ?

La psychanalyse tente de réaliser cette synthèse de manière microscopique, clinique : en travaillant le désir et les angoisses catastrophiques, l'Œdipe et le narcissisme, l'érotique et le morbide. La guerre des Églises chrétiennes, dont les échos nous parviennent après les tentatives plutôt ratées de rencontres œcuméniques, ne présage pas d'un dialogue prochain. Sans contre-pouvoir, le « nouvel ordre mondial » d'accumulation de capitaux plus ou moins virtuels, recouvert par la société du spectacle, risque de rabaisser les populations orthodoxes au rang des plus démunis des Européens, des moins préparés à ces risques universels de déchéance morale et psychique auxquels la pratique moderne de la liberté expose de toute façon les hommes et les femmes où qu'ils soient. Il semble urgent de dépasser ces schismes en réévaluant les trésors et en détectant les impasses qui se trouvent des deux côtés. La transmutation de la mémoire religieuse, comme la transmutation des métaux chère aux alchimistes, ne devrait épargner personne – ni « eux » ni « nous ».

Julia Kristeva