

# Le problème du mal dans la pensée de Martin Buber

par Roland GOETSCHEL

L'interrogation concernant le mal est présente à travers tous les écrits de Buber. Son cours à l'Université de Francfort en avait traité et les Entretiens de Pontigny en 1935 furent pour lui une occasion d'y revenir. *Gog et Magog*, sa grande fresque historique du hassidisme à l'époque napoléonienne, est un essai de réponse à cette interrogation que Buber achève à Jérusalem à l'époque même où commence en Europe l'extermination massive des juifs. On ne traitera ici que de son essai intitulé *Bilder von Gut und Böse*, qui contient la substance de ce que Buber a exprimé devant l'énigme que pose à tout homme le problème du mal. Berdiaev, présent à Pontigny, soulignait en ces termes l'embarras que suscite le problème du mal : « Impossible de le résoudre, ni même de le poser de manière rationnelle parce qu'alors il disparaît. » Cependant, Berdiaev enchaînait immédiatement avec la question : « Où le combat contre le mal doit-il s'engager ? » *Les images du Bien et du Mal* sont la réponse de Buber aux questions de Berdiaev et qu'il a faites siennes.

La démarche de Buber s'articule en trois moments successifs :

- Une lecture des premiers récits de la Genèse à propos de l'homme sous le titre de « L'arbre de la connaissance ».
- Un examen des mythes d'origine contenus dans les Avesta, intitulé « Les principes originels ».
- Un dernier moment où il confronte l'enseignement des mythes avec l'expérience humaine et qu'il place sous l'invocation de « La vérité des Mythes ».

\*  
\*\*

Quel que soit le mythe à partir duquel a été élaboré le récit biblique de la chute, on y voit apparaître Dieu comme ayant tout créé et comme possédant aussi la toute puissance du destin. D'autres êtres célestes l'environnent mais ils ne paraissent pas posséder de puissance qui leur soit propre. Quant à l'homme, la dernière des créatures créées, Dieu ne paraît

pas lui imposer sa volonté. Il ne le contraint pas, mais s'adresse à lui ou plutôt lui interdit quelque chose. L'homme peut obéir ou s'y refuser, car il est libre. Adam et Eve sont libres d'adhérer à la volonté de Dieu ou de s'y soustraire. La transgression de l'interdit n'est pas présentée comme un choix entre le bien et le mal mais comme quelque chose d'autre sur l'altérité de quoi il y a lieu de s'interroger.

Déjà dans le dialogue entre Eve et le serpent, les choses se passent curieusement. Le serpent s'exprime non seulement d'une manière ambiguë mais encore comme s'il ne savait que d'une manière imprécise ce que manifestement il sait très bien : « Quoique Dieu ait dit : vous ne mangerez pas de l'arbre du jardin » (Gn 3, 1). La femme parle, surenchérit sur l'interdiction divine, ajoute des mots qu'il n'a pas prononcés : « Et vous n'en toucherez point de peur que vous n'en mouriez » (Gn 3, 3). Ce que le serpent conteste va arriver. Adam et Eve ne mourront pas dès qu'ils auront consommé le fruit mais seront précipités dans ce qui fait la condition mortelle de l'homme, le fait de savoir que l'on aura à mourir. Le serpent joue avec la parole de Dieu comme Eve s'est jouée de lui.

Et l'événement lui-même se produit. La femme contemple l'arbre. L'arbre n'est pas seulement agréable pour les yeux ; elle y aperçoit aussi ce qui n'est pas donné à la vue, le goût de son fruit, et combien il convient à l'entendement. La femme arrache le fruit, le consomme et en offre à son mari, tout cela comme dans un rêve. Au caractère onirique et ludique du passage se mêle manifestement aussi l'ironie cachée du conteur. Les acteurs ne savent pas ce qu'ils sont en train de faire, ils ne peuvent qu'agir sans savoir. Il n'y a pas là de choix entre deux principes. Le bien et le mal sont cependant tous les deux présents mais seulement sous la forme de l'ironie et du merveilleux, ce qui a conduit beaucoup à les méconnaître.

L'arbre dont le premier couple consomme les fruits est dénommé par Dieu arbre de la connaissance du bien et du mal. Le serpent promet que, par sa consommation, l'homme sera comme Dieu, connaissant le bien et le mal. Il semble même que le Créateur apporte, par les paroles qu'il prononce alors, une confirmation à ce qu'a affirmé le tentateur. Mais quel contenu donner à cette connaissance du bien et du mal ? S'agit-il d'une opposition éthique ou bien cela concerne-t-il ce qui est salutaire et malfaisant ou bien encore ce qui est ravissant ou à l'opposé ce qui soulève la répulsion ? Buber rappelle qu'au cours de l'histoire les exégètes sont revenus sans cesse sur trois interprétations à propos de ce que l'homme avait acquis en consommant le fruit de l'arbre :

- L'acquisition du désir sexuel.
- L'acquisition de la conscience morale.
- La connaissance en général, la connaissance du monde.

Buber rejette ces interprétations et considère que la connaissance du bien et du mal ne signifie rien d'autre que la conscience des contradictions,

ce qui inclut à la fois le bonheur et le malheur, l'ordre et le désordre que l'on subit ou bien que l'on produit. En langage moderne, on parlera de la conscience du caractère antagoniste de tout l'être intra-mondain. Si l'on se place du point de vue de la création au sens biblique, il s'agira d'une conscience suffisante d'un antagonisme latent au sein de la création.

On acquiert une meilleure compréhension de la nature de la connaissance du bien et du mal si l'on se réfère à la conception qui commande la théologie et l'anthropologie bibliques : nonobstant le fait originel de la ressemblance de l'homme en tant qu'image de Dieu et de sa proximité au divin (Ps 72, 38), le sentiment de la différence et la distance entre Dieu et l'homme demeurent toujours présents d'une manière invariable. Cette différence concerne aussi la connaissance du bien et du mal. La connaissance qui est chez l'un possession d'origine et celle qui est chez l'autre acquisition magique sont à une distance infinie l'une de l'autre. Dieu connaît les contraires que recèle l'être, lesquels procèdent de son être créateur. Il les enveloppe sans en pâtir, il leur est transcendant et les utilise sans médiation comme deux pôles de l'être au monde. C'est à quoi correspond l'enseignement d'Isaïe 45, 7 : « Il a formé la lumière et créé les ténèbres, il a fait la paix et créé le mal. »

La connaissance procurée à l'homme par la consommation du fruit de l'arbre est d'essence totalement différente. La maîtrise confiante des contradictions est refusée, en dépit de leur ressemblance au Créateur, à ceux qui ne sont pas qualifiés, créés seulement pour engendrer, à ceux qui ont part à la créativité et non à la création. Le bien et le mal, situations de l'existence où il convient de répondre ou par oui ou par non, font irruption dans son savoir vécu mais jamais le bien et le mal ne peuvent être placés simultanément devant lui. Il ne connaît l'antagonisme que lorsqu'il s'y trouve impliqué, c'est-à-dire *de facto*. Dans l'expérience humaine c'est sur un fond de non que le oui est ressenti ; l'inverse ne se produit pas. Précisément lorsque l'homme se trouve dans une situation qu'il reconnaît comme le mal, lorsqu'il a failli par rapport à ce que Dieu réclame, par là même il reconnaît comme le bien ce qu'il a perdu et qui lui est présentement devenu inaccessible. L'événement qui a lieu dans la conscience se fait événement dans le monde : la reconnaissance de la contradiction rend effective la contradiction toujours présente à l'état latent dans le monde, la fait accéder à l'existence.

De même Adam et Eve reconnaissent qu'ils sont nus. Ils se voient tels qu'ils sont, non seulement sans vêtements mais nus. La découverte ne se réduit pas à celle de la sexualité car ils n'ont pas seulement honte l'un devant l'autre, mais ensemble devant Dieu (Gn 3, 10). Terrassés par la connaissance des contraires, ils ressentent à présent l'absence d'habits comme un mal ou quelque chose de mauvais et conçoivent aisément à partir de là comme étant le bien le fait de s'habiller.

Lorsque Dieu s'exclame : « L'homme est devenu comme l'un d'entre nous » (Gn 3, 22), il y a là une ironie qui est aussi l'écho de la compassion divine. Quand le Créateur eut tiré l'homme de la poussière et l'eut

placé dans le jardin en le gratifiant d'une compagne, il espérait qu'il continuerait à se laisser guider par lui. Il cherchait ainsi à le mettre à l'abri de la contradiction de l'existence. L'homme s'est cependant dérobé à la volonté et à la protection divines, sans savoir réellement ce qu'il faisait, il a élevé la contradiction latente du monde à son plus haut point de tension. Dorénavant, la contradiction adhère à lui non comme péché originel, mais comme un retour incessant à une situation de négation d'où le salut est absent. Constamment, il se verra nu et voudra se recouvrir de feuilles de figuier. La situation n'aurait pu qu'empirer si un changement n'était intervenu. Pour que la créature au cœur léger ne s'empare pas du fruit de l'autre arbre et soit ainsi soumise à une souffrance éternelle, Dieu lui interdit le retour dans le jardin. Pour l'homme en tant qu'âme vivante (Gn 2, 7), la conscience de mourir est la limite menaçante ; pour lui, en tant qu'être remué par la contradiction, elle peut devenir un port dont le savoir peut être une source de salut. Ce bienfait sévère anticipe sur ce que le discours pressent. Il n'y a pas de modification radicale de l'existant mais tout sera placé dans l'atmosphère de la contradiction. La femme avait dès l'origine vocation à l'engendrement mais elle devra le faire désormais dans la souffrance. L'union du couple dépendra de l'homme. Le travail, que Dieu attendait déjà d'Adam en le plaçant dans le jardin (Gn 2, 15), sera dorénavant accompagné d'efforts. Pour Buber, la malédiction recèle donc une bénédiction. L'homme est renvoyé de la place qui lui avait été assignée vers un chemin qui est son chemin, le chemin de l'homme. L'écrivain sacré était conscient à sa manière qu'il s'agissait là du chemin qui mène à l'histoire du monde. Par lui, le monde acquiert une histoire, ce qui veut aussi dire une fin de l'histoire.

Le comportement d'Adam appartenait à la sphère qui précède le mal, l'acte de Caïn appartient à celle du mal qui, en tant que tel, est apparu seulement avec l'acte de la connaissance. Il s'agit du premier crime de l'histoire au sens qu'a ce terme dans le langage humain en général. Il n'y a pas faute seulement à l'égard d'autrui mais aussi à l'égard de Dieu qui, en tant que protecteur, s'y trouve impliqué. Eve proclame qu'elle a créé un homme en compagnie de YHWH (Gn 4, 1) ; ce n'est qu'à propos du premier-né des hommes qui deviendra le premier meurtrier de l'histoire que l'Écriture déclare que Dieu a été partie prenante dans son engendrement.

La violence pratiquée par Caïn est précédée d'un dialogue entre Dieu et lui à propos d'un sacrifice que Dieu n'a pas agréé. Dieu se rend compte que Caïn n'a pas bien agi (Gn 4, 7). D'après Buber, il y a là, comme ce fut le cas pour le premier couple et comme ce le sera pour Abraham, une mise à l'épreuve que Dieu impose à l'homme. Le refus de prendre en considération le sacrifice de Caïn constitue une semblable épreuve. Dieu entre en dialogue avec cet homme enflammé de colère dont le visage est abattu (Gn 4, 5) comme il était entré en dialogue avec Adam après sa faute. On peut traduire ainsi la façon dont Dieu s'adresse à lui : « Pourquoi te mets-tu en colère, pourquoi ton visage est-il défait ?

N'est-ce pas ainsi : si tu penses bien agir, tu te relèveras ; si tu ne le penses pas, devant l'entrée la faute est campée, son désir s'adresse à toi, mais toi domine-le » (Gn 4, 7).

Pour la première fois apparaît dans l'Écriture le terme de faute. Elle est figurée comme un démon qui n'est pas animé d'une bonne intention et qui campe accroupi à l'entrée de l'âme épiait le moment où elle deviendra sienne alors qu'elle dispose toujours encore du pouvoir de le dominer. Dans le plus ancien texte épique de la littérature mondiale, on entend l'appel proprement divin adressé à l'homme de se déterminer en faveur du bien, c'est-à-dire d'accepter l'orientation vers le divin.

C'est précisément ici qu'il convient, selon Buber, de distinguer soigneusement deux niveaux :

Nous nous trouvons d'abord pour ainsi dire dans le vestibule de l'âme. Là, nous avons à faire à une opposition statique. On distingue entre un état de l'âme où existe une bonne intention et un état où il n'y en a pas, non pas, Buber y insiste, entre un bon sentiment et un mauvais sentiment, mais seulement entre un sentiment bon et l'absence de ce sentiment. Cette opposition conserve un caractère statique. .

Ce n'est que si l'on se préoccupe du second niveau, de l'absence d'orientation vers Dieu, que l'on progresse vers l'intériorité de l'âme, à l'entrée de laquelle nous croisons le démoniaque. Ce n'est qu'à ce niveau que nous sommes en présence d'une authentique dynamique, donnée à travers la connaissance du bien et du mal en tant qu'auto-exposition de l'homme à la contradiction de l'existence intra-mondaine, marquée à présent par la moralité. On est donc passé de l'opposition générale, qui englobait autant le bien et le mal que le bon et le mauvais, à la sphère purement humaine où il n'y a que le bien et le mal qui s'opposent. C'est le propre de l'homme, car ce n'est que dans le comportement de l'âme à l'égard d'elle-même que le mal prend une signification. Il ne peut le savoir qu'à partir de lui-même, tout le reste qu'il dénomme ainsi n'étant qu'illusion de miroir. La connaissance de soi et la relation à soi-même sont au contraire ce qui fait place à l'humain ; l'entrée dans la nature, le dedans de l'humain. Là aussi se trouve le démon qui est avide de lui comme la femme de l'homme. Ici, à l'endroit de ce seuil intérieur, il n'y a certes plus de place pour le sentiment mais c'est un combat qui doit maintenant être livré.

Contrairement à Adam, Caïn ne répond pas à la parole que Dieu lui adresse. Il refuse de lui parler et refuse également de s'opposer au démon qui se tient sur le seuil. Par là, il se livre au désir du démon. L'approfondissement et l'acquiescement à l'indécision sont la décision vers le mal. C'est ainsi que Caïn tue. Il parle à son frère, on ignore de quoi, sort dans le champ et l'abat. Aucun motif n'est fourni par le texte. Il s'agit du premier crime. Il n'y a pas de précédent qui aurait permis à Caïn de savoir qu'à force de taper on finit par tuer ; il ignore tout de la mort et de l'homicide. A la place du motif, il n'y a qu'une occasion.

Dans le tourbillon de l'indécision, Caïn cogne au point de la plus forte incitation et de la moindre résistance. Il n'assassine pas, il a assassiné ! La malédiction dont Dieu le frappe et qui réitère celle dont son père a été frappé dépasse ce qui s'est passé dans son âme et en est comme un reflet. Tu seras sur la terre errant et fugitif. Un destin lui est prédit dans lequel s'incarne tout ce qu'il a vécu dans son âme.

Buber achève son périple biblique en abordant des passages qui concernent le déluge. Deux versets lui paraissent particulièrement importants en ce qui concerne la problématique du mal. Le premier est le suivant : « Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme s'était multipliée sur la terre et que toute image (*yets'er*) esquissée par le cœur de l'homme n'était que mauvaise à longueur de journée » (Gn 6, 5) et en conséquence « le Seigneur regrettait d'avoir créé l'homme » (Gn 6, 6). Le second verset qui paraît important à Buber est celui où Dieu déclare qu'il ne veut pas maudire encore une fois la terre à cause de l'homme car l'image issue du cœur de l'homme est mauvaise dès sa jeunesse » (Gn 8, 21).

Le premier de ces versets est placé par Buber en corrélation avec les « Dieu vit » du premier chapitre de la Genèse. Six fois Dieu vit que son œuvre était bonne ; la septième fois, à propos de l'homme, il déclare que : « Cela était très bon. » Comment est-on passé du « très bon » concernant le premier homme au « seulement mauvais » de la race humaine ?

Buber nous fait remarquer que l'Écriture n'impute pas la méchanceté à l'homme, mais c'est sa conduite (Gn 6, 12), par laquelle il remplit la terre de violence, qui est considérée comme mauvaise. Ce n'est pas l'âme mauvaise qui s'est trouvée impliquée, mais l'image mauvaise. Le caractère mauvais de l'action est dérivé de la méchanceté de l'imaginaire. L'image (*yets'er*) correspond, dans un univers conceptuel qui n'est pas le nôtre, à l'imagination entendue non pas en tant que puissance d'imaginer mais en tant que l'acte de cette dernière. Le cœur humain esquisse des ébauches, des images du possible qui peuvent passer à la réalité. L'activité imaginante, « la peinture du cœur » (Ps 73, 7) est le jeu avec le possible, le jeu comme recherche de soi, qui sans cesse fait jaillir l'acte de violence d'une manière spasmodique. Il n'y a pas là non plus de décision. Mais à la place du fruit représenté et perçu, il y a le possible, l'imaginé, le fictif que l'on peut rendre réel. Cette imagination du possible en son être même est dénommée mauvaise. Le bien n'est pas imaginé. L'imagination est mauvaise parce qu'elle se détourne de la réalité qui a été offerte par Dieu.

La modification dans le jugement de valeur énoncé à propos de l'homme provient de la connaissance du bien et du mal et non de la désobéissance en tant que telle mais de ses conséquences immédiates. L'homme est devenu « comme Dieu » parce qu'il reconnaît la contradiction mais il ne la connaît pas à la manière de Dieu, il se dissout en elle. C'est pourquoi il se trouve chassé de la réalité bonne de la création

dans le possible qui n'a pas de limite, possible qu'il remplit de son imagerie qui est mauvaise parce que fictive. Cette expulsion de la réalité divine se trouve redoublée sans cesse par l'homme lui-même. Dans l'espace tourbillonnant d'images à travers lequel il vagabonde, n'importe quoi l'excite à lui prêter un corps. Après quoi, uniquement pour surmonter la tension du tout et du possible, à la manière dont sévit un malfaiteur étourdi, il fait advenir une réalité, non celle de Dieu, mais la sienne propre, arbitraire, dont toute finalité est absente ; cette violence le subjuge, devient son fait et sa fatalité.

Après le déluge, Dieu décide de ne plus susciter de semblable catastrophe parce que « l'image du cœur de l'homme est mauvaise depuis sa jeunesse ». On fait remarquer que le texte ne porte pas « toute image » ni « tout le cœur ». Il faut donc en déduire que, pour Dieu, l'imagination n'est pas entièrement mauvaise, elle est à la fois bonne et mauvaise, car, par sa médiation et à partir d'elle, peut naître, ce qui n'était pas le cas encore avec la seule connaissance du bien et du mal, la décision, l'orientation volontaire du cœur à s'assurer la maîtrise du tourbillon de la possibilité et à réaliser l'image de l'homme conçue lors de la création. C'est là une expérience qui se renouvelle en tout homme ; l'expérience juvénile de l'indéfini est en même temps le danger le plus grand mais aussi la chance la plus élevée qui lui soit offerte !

Revenant au terme *yetser*, Buber montre comment la doctrine tal-mudique des deux penchants a pu se greffer sur ce que le verset est venu nous laisser entendre. Les docteurs, suivant le Deutéronome, en ont tiré que l'homme doit servir Dieu avec tout son cœur (Dt 6, 5). Il convient d'aimer Dieu de tout son cœur, c'est-à-dire avec ses deux penchants. Le mauvais penchant doit être inclu dans l'amour que l'homme porte à Dieu ; c'est alors seulement que cet amour peut être considéré comme authentique.

C'est alors là seulement que, d'après l'exégèse rabbinique de la Genèse, la création de l'homme peut être considérée comme « très bonne ». Encore faut-il que Dieu y consente, comme en atteste le psalmiste : « Unis mon cœur afin que je craigne ton nom » (Ps 86, 11).

L'enseignement des premiers chapitres de la Bible a donc conduit Buber à écarter l'idée que le bien et le mal sont deux puissances ou deux orientations qui s'opposent à la manière de deux pôles symétriques. Nous devons reconnaître le bien et le mal comme dissemblables dans leur essence. Le mauvais penchant, comme la passion, est par conséquent la force proprement humaine sans laquelle l'homme ne peut rien engendrer ni produire mais qui abandonnée à elle-même demeure sans but et conduit à l'erreur. Le penchant au bien est la pure direction, ce qui veut dire la seule direction, celle qui conduit à Dieu. Unifier les deux penchants signifie pourvoir la passion sans but de la puissance d'une orientation qui la rende apte à l'amour et à un service élevé. C'est ainsi, conclut ici Buber, et non d'une autre manière, que l'homme peut devenir une totalité.

\*  
\*\*

Buber passe, immédiatement et sans que cela lui fasse problème, de sa lecture de la Bible à celle des Avesta. Dans les discours hymniques et les entretiens de Zarathoustra, le bien et le mal apparaissent d'emblée comme des principes originels, « l'un bon, l'autre mauvais de pensée, de parole et d'action » (*Zend Avesta : Yasna* 30, 3). Ils ont d'abord existé comme deux jumeaux dans leur matrice originelle. Ils se dressent ensuite l'un contre l'autre et l'esprit bon déclare à l'esprit destructeur : « Non, ni nos pensées, ni nos enseignements, ni nos intelligences, ni nos vœux, nos paroles et nos actes, ni nos religions, ni nos âmes ne sont d'accord ! » (*Yasna* 45, 3).

Par la suite, ils posent de concert la vie et la mort en s'affrontant l'un l'autre, de sorte que, à la fin, ce qu'il y a de plus mauvais se maintient pour ceux qui adhèrent au mensonge et le meilleur pour ceux qui s'attachent à la vérité. Il y a donc manifestation d'un choix : « L'esprit méchant a préféré faire le mal ; le bien a été préféré par l'esprit très bienfaisant, qui a pour vêtement la pierre très solide du firmament » (*Yasna* 30, 5).

Les deux principes originels procèdent tous les deux du dieu suprême, Ahura Mazdah, le « Seigneur sage ». On ne sait rien d'une quelconque mère. Le divin s'entoure certes de puissances bonnes, se laisse combattre par les puissances mauvaises et finit par avoir le dessus. Mais le contraire qu'il combat a été manifestement enveloppé en lui-même : il l'a posé hors de lui dans la dignité d'un principe. Tout se passe comme s'il était contraint à extérioriser le mal pour pouvoir triompher de lui.

Le dieu d'avant la création n'est pas encore le dieu bon alors que dans la création le dieu devenu bon lutte avec celui qui s'est détaché de lui. L'acte originel ainsi compris est une décision en lui-même, un choix originel entre le bien et le mal encore indissociés, qui provoque et rend possibles les actions provenant d'un choix : le choix personnel du bien qui seul réalise le bien agissant et effectif et le choix personnel du mal qui seul produit le mal agissant et effectif.

Dans le combat pour le salut, l'homme est lui-même appelé à se déterminer entre le bien et le mal. Depuis le moment où le Seigneur avisé lui a insufflé l'esprit en son corps, la puissance de la décision lui a été confiée. C'est par un choix que son Soi, son *Daena*, a accédé à la vie terrestre. Le choix doit sans cesse être renouvelé : entre la vérité et le mensonge, il faut décider et se décider. Il faut qu'on l'aide à partir d'en haut et c'est là l'objet de la révélation de Zarathoustra : l'éclairer pour l'aider à choisir la voie du salut.

Comme le dieu du ciel, l'homme rencontre en lui-même le choix entre le bien et le mal qu'il porte tous les deux en lui. Entre le dieu et les hommes se tiennent les esprits originels qui eux aussi, paradoxalement, choisissent, quoique ni en eux ni devant eux ils ne se trouvent placés

devant deux objets. Chacun n'a que soi-même dans sa séparation extrême ; il n'a l'autre, l'altérité, que comme sa pure contre-partie. Son choix est une continuelle confirmation de soi-même. Le mauvais esprit choisit lui-même et désire le mal en tant que tel. Par là, il remplit la volonté du dieu suprême qui l'a produit avec son jumeau. L'enseignement de Zarathoustra ne répond pourtant pas à la question la plus pressante : comment se fait-il que le mal a pu exister en tant qu'inclus dans le dieu du ciel, dans l'être originel ?

A cette question, la religion iranienne a fourni une réponse dans le mythe de Zurvan, l'espace sans limite. Le mythe raconte que Zurvan éveillé de son sommeil originel offrit un sacrifice en murmurant pendant des millénaires ou des dizaines de millénaires en vue d'obtenir un fils, Ahura Mazda, qui créera les cieux et la terre. Après tous ces monceaux de sacrifices, Zurvan est pris d'un doute : « A quoi servent ces sacrifices, peut-être l'être n'est-il que néant ? » C'est alors que deux fils furent conçus dans le sein maternel. Le seigneur sage naît du sacrifice, l'esprit mauvais du doute. Le mal est donc né en Zurvan à partir de sa chute dans la faute : il ne choisit pas, il doute. Le doute est l'incapacité de choisir, l'indécision. Le mal surgit à partir de lui.

L'esprit mauvais, Angra Mainyu (Ahriman), n'est plus ici le fils d'Ahura Mazda mais son frère. Cependant Ormuzd n'est plus le dieu originel, il surgit au commencement seulement comme l'uniquement bon. Il y a bien toujours deux jumeaux en opposition radicale mais ici on n'énonce pas, comme dans le mythe des jumeaux de l'Avesta, la contradiction de l'un à l'autre, on n'annonce pas non plus le processus cosmique à venir entre les deux. On n'entend pas parler du bien et du mal et de leur relation réciproque, ce ne sont que les protagonistes du combat cosmique à ses débuts qui apparaissent ici. Cependant, souligne Buber, dans un passage qui a un accent quasi heideggerien, nous ne sommes pas ici conduits à ce qui nous est raconté au sujet du dieu originel lui-même mais peut être plus profondément au domaine de la question : qu'est-ce qu'est l'être du bien et du mal ? Dans les Avesta, il s'agissait de vrai et de faux au sens de l'être du vrai ou de l'être du faux. Le mal maintenant, c'est le doute concernant l'être ; le bien est le savoir, la foi en l'être à l'égard de laquelle Zurvan est en faute. Il en va donc ici de fidélité ou d'infidélité envers l'être.

L'idée d'un péché originel de la divinité est apparu comme quelque chose d'insupportable pour beaucoup à l'intérieur de la communauté Zurvan. Aussi les uns ont-ils admis que ce n'est pas à un instant déterminé que le dieu du temps a erré à propos de l'être mais que depuis toujours quelque chose de mauvais, soit une mauvaise pensée, soit une corruption de l'être lui était co-présente : c'est à partir de là que le mal serait apparu. On assiste donc là à un retour sous une forme quelque peu modifiée à la conception de l'Avesta. D'autres avancent que Zurvan a fait surgir les deux principes en vue de mélanger le bien et le mal car ce n'est que par ce mélange que la diversité des choses pouvait

apparaître. On s'éloigne ici de la tradition iranienne : le bien et le mal ne sont plus des principes irréconciliables mais des qualités utilisables. Avec cette référence à l'utilité disparaît la question concernant leur valeur ou leur non valeur absolue. Avec la conviction d'une troisième secte selon laquelle Ahriman est un ange déchu qui fut expulsé en raison de sa désobéissance, on se rapproche d'une autre tradition religieuse. C'est le cas pour ce fragment de l'Avesta qui rapporte toutes les expressions du bien au plan de la conscience et qui charge l'inconscient de tout le poids du mal.

Dans d'autres textes de la tradition iranienne, ce n'est plus le doute mais le mensonge au sujet de l'être qui apparaît comme l'origine du mal. Le mythe rapporte que le roi originel dénommé Yima, le grand berger étincelant comme le soleil, est né immortel mais est devenu mortel de son propre fait. Le dieu suprême Ahura Mazda a requis de lui d'établir et de maintenir son culte. Yima se déclarant incapable de remplir cette fonction, Ahura Mazda lui demande de mettre en valeur, d'enrichir et de protéger le monde. Yima y consent. Il accepte pour lui la souveraineté du cosmos où il n'y a pas de place pour les puissances malfaisantes, pas de vent froid ou chaud, pas de maladie, ni de mort. Auparavant déjà, il a offert des sacrifices aux dieux pour que la mort épargne tous les êtres vivants, la sécheresse, les arbres et les eaux. Il les implore aussi afin de devenir le souverain de tous les pays, spécialement le seigneur des démons qui, en exerçant sa contrainte sur eux, écarte tous les maux des créatures d'Ahura Mazda. Cela aussi lui est accordé.

Trois cents années passent, et comme aucun être ne meurt, le monde se remplit de créatures et de feux flamboyants. Convoqué par Ahura Mazda, Yima apparaît en pleine lumière en face du sentier du soleil et obtient, à l'aide d'aiguilles d'or offertes par le dieu et de discours amicaux adressés à la terre, que celle-ci se dilate jusqu'à ce qu'elle augmente d'un tiers de son volume. Cela se reproduit deux fois. La terre a maintenant doublé de grandeur et toutes les créatures vivent sur elle comme il leur convient. C'est alors qu'Ahura Mazda rassemble les dieux et les meilleurs parmi les hommes avec à leur tête Yima et leur annonce que le grand hiver va venir sur tout ce qui est matériel dans le monde. Il les recouvrira d'abord de neige puis celle-ci fondra et provoquera un déluge où plus aucune créature n'aura pied. Yima est invité à fabriquer une claie fortifiée et redoutable afin de mettre en sûreté la semence des meilleurs et des plus beaux parmi les êtres vivants. Il s'exécute. Pourtant Yima donne accès au démoniaque qu'il avait jusque là su dompter et accueille le mensonge dans son esprit en se louant et en se bénissant lui-même.

Aussitôt la gloire royale et l'éclat de bonheur qui rayonnaient autour de son front l'abandonnent : il prend l'aspect d'un corbeau et devient mortel. Sans trouver de repos, il doit errer sur la surface de la terre et doit se cacher à maintes reprises. Il se commet avec les démons et s'unit

à une sorcière avec laquelle il pratique toutes sortes d'abominations. Sa sœur prend l'aspect de la sorcière et se couche auprès de lui. Les démons le traitent en rebelle et, en fin de compte, il se trouve scié à l'aide d'une scie à mille dents. Il est le premier de ceux qui sont morts, ce n'est qu'après lui que les autres meurent.

La faute de Yima entraîne sa chute et donc le mensonge, produit de son *hybris* et de son auto-glorification. Que le roi originel commence à se glorifier et à se bénir n'est pas simplement à définir à juste titre comme mensonge : il exhibe le mensonge originel de ceux qui sont établis sur l'humanité, de ceux qui se créditent eux-mêmes de leur triomphe sur les puissances naturelles. Il ne s'agit pas d'un mensonge au niveau du mot qui prend le contrepied d'une vérité au niveau du discours mais d'un mensonge existentiel (*Daseins Lüge*) au sujet de l'être.

Yima avait imploré la divinité afin que lui-même et tous les autres êtres vivants deviennent immortels ; il avait demandé de devenir le dominateur des démons et cela lui avait été accordé. Il s'imagine à présent qu'il a réalisé lui-même ce dont il a été gratifié. Il se considère comme son auto-créateur, immortel, régnant sur les démons. Il vit et se comporte conformément à ses prémisses : il commet donc avec son existence le mensonge au sujet de l'être.

Pour reconnaître suffisamment la profondeur existentielle de ce passage de l'être originel de la vérité au mensonge, il nous faut, avance Buber, considérer le combat cosmique entre les deux principes. La vérité et le mensonge sont ici les comportements ou plutôt les qualités fondamentales à travers lesquels se présente l'opposition du bien et du mal. La vérité ne désigne pas ici un accord conscient, ni le mensonge un désaccord conscient entre ce qui est exprimé et ce qui est réel. Par le mensonge, tel qu'il est mentionné dans les Veda, se trouve parfois désigné le jeu caché et inquiétant de l'âme dans l'obscurité par lequel elle se fait des concessions à elle-même, s'esquive, se joue la comédie à elle-même. Le mensonge au sujet de son propre être éclate et s'étend à la relation aux autres âmes, à la réalité cosmique, à la relation aux dieux. Tout découle du choix fondamental entre la vérité et le mensonge sur le plan existentiel, entre l'être authentique et l'être inauthentique.

Buber achevant son analyse, ajoute que chez saint Augustin, auquel le zoroastrisme ne fut pas étranger, ce n'était pas la vérité et la fausseté des choses qui se trouvaient concernées par la vérité et le mensonge mais une sentence de l'âme. L'âme parle à elle-même à travers la vérité et le mensonge. La vérité humaine est une confirmation à partir de l'être authentique.

\*\*

Après avoir commenté dans les deux premières parties de son essai les images que l'humanité de jadis s'est faites du mal dans son antagonisme avec le bien, Buber va s'efforcer dans sa dernière partie de revenir du

*mythos* au *logos*. Le dessein des récits mythiques est de parler de l'origine ou plutôt des origines du mal mais, au-delà de l'accomplissement de ce dessein, ces récits nous fournissent des représentations de la structure du mal qui nous renseignent aussi sur les modalités d'être du bien. Mais ils ne nous intéressent que dans la mesure où ils nous fournissent une représentation vraie et nous dispensent une aide effective dans notre examen indispensable de la nature du bien et de sa relation au mal. Le mythique a pénétré dans notre sphère historique en tant que nous cherchons à pénétrer la vérité du mythe. Mais il ne s'agit évidemment pas de croire qu'une vérité d'abord non mythique a été revêtue d'un habit mythique. Il faut plutôt admettre que, sans emprunter le détour des déterminations conceptuelles ou semi-conceptuelles, les confrontations factuelles avec le mal qui se sont produites dans l'âme et dans le monde se sont condensées dans le mythe d'une manière immédiate. En-deçà des allégories et des mythosophies, il faut découvrir ce qui dans les mythes nous est communiqué au sujet de la réalité humaine. La réalité humaine, cela signifie ce qui se produit dans l'âme et la vie de l'homme qui se débat avec le mal et spécialement ce qui est susceptible de le faire déchoir. Les mythes nous parlent de la manière d'être et de la dynamique du mal chez l'homme. Si nous voulons en user, il faut admettre préalablement qu'il existe une structure dynamique spécifique qui ne dépend pas de notre jugement ou de notre évaluation et qui existe donc dans l'être lui-même. La reconnaissance de l'existence d'une structure en deçà de toute problématique du jugement moral mais aussi le refus de toute réduction de style psychologiste, du type de celle qu'opère le freudisme, auquel Buber s'en prend à plusieurs reprises, doit être notre point de départ. Il s'agit, conformément à une démarche que l'on pourrait qualifier de phénoménologique, de confronter l'origine du mal avec notre expérience personnelle immédiate.

Les mythes pris en considération ont une double localisation historique. Les premiers, d'origine israélite, nous parlent essentiellement d'un glissement, d'une chute dans le mal, qui concerne les hommes. Les seconds, d'origine iranienne, nous informent d'une entrée, d'une descente dans le mal et concernent une décision humaine ou divine en faveur du non. Ce qui ne signifie pas qu'il n'est pas question de choix dans la Bible, ni que l'Iran ignore d'autres perspectives : on le voit avec le manichéisme pour qui le mal ne résulte pas d'un choix éternel mais l'affrontement des principes est éternel. Se plaçant sur un plan typologique, on peut distinguer deux types fondamentaux de mal : celui qui surgit à partir de l'incapacité de se décider et celui qui procède d'une décision. Or dans le premier, le mal est de l'ordre de l'événement ; dans l'autre il apparaît comme une action positive. Ces deux aspects du mal se rencontrent dans la réalité de la vie de l'homme d'une manière en quelque sorte non antagoniste mais plutôt complémentaire. Les deux catégories de mal peuvent être envisagées comme deux stades ou deux degrés d'un unique processus. Les récits bibliques pointent en direction du premier stade ; les textes iraniens se réfèrent au second, étant bien

entendu qu'il n'existe pas de nécessité pour que le processus se développe au-delà du premier stade.

Dans les textes bibliques, le motif du « devenir comme Dieu » retentit avec force mais se trouve suspendu par l'ironie ; il réapparaît en tant qu'« être comme Dieu » dans le mythe iranien. C'est l'indice, nous avertit Buber, que ce motif revêt une signification particulière pour l'ensemble du processus.

Ce qui est en tout cas dorénavant exclu par cette confrontation des mythes et de la réalité humaine, c'est la représentation du bien et du mal comme deux pôles, comme deux directions opposées, que l'on pose comme les bras tendus à droite et à gauche d'un poteau indicateur. Il faut renoncer à cette convention et reconnaître la différence fondamentale des deux selon leur essence et leur dynamique à l'intérieur de la réalité humaine. Il convient de commencer avec le mal ; en effet l'état d'être du bien présuppose dans une certaine mesure au stade initial celui du mal.

La vie humaine commence en tant que signification particulière surgie à partir de la nature avec l'expérience du chaos en tant qu'elle est appréhendée dans l'âme. Ce n'est qu'à partir de cette expérience et en tant que concrétisation de celle-ci que le concept de chaos a pu naître et pénétrer dans les cosmogonies mythiques ; il ne put le faire à partir d'aucune autre donnée empirique. Dans le développement de la personnalité, c'est spécialement pendant la période de la puberté, sans y être lié nécessairement, que l'homme intériorise la catégorie ontologique de la possibilité. L'être humain est manifestement le seul parmi tous les êtres qui nous sont connus dont le réel se trouve en quelque sorte encadré par les possibles. La personne se trouve précipitée dans le possible qui est ressenti comme un indéfini. L'abondance des possibles engloutit sa réalité étroite et la domine. L'imagination, jouant avec ses potentialités c'est-à-dire avec le kaléidoscope du possible que l'Écriture définit comme le mal parce qu'elle éloigne de la réalité voulue par Dieu, impose la forme de son indétermination à la détermination du regard. La substance a tendance à s'engloutir dans la puissance. Le chaos tourbillonnant, le tohu-bohu de la Genèse est survenu ; le chaos, celui des possibilités de l'être, est aussi celui des possibilités de faire. Ce ne sont pas les choses qui tourbillonnent mais les manières possibles d'intervenir et d'acquiescer à leur égard.

A partir de là deux issues s'offrent à l'âme prise dans le vertige.

Elle peut s'accrocher à un quelconque objet vers lequel ce tourbillon l'a précisément amenée et peut déverser sa passion sur lui. Dans ce cas, elle échange la possibilité dénuée d'orientation contre une réalité sans aucune direction. Elle fera alors ce qu'elle ne veut pas faire, ce qui lui semble absurde, étranger, mauvais.

Elle peut aussi, après une inspiration qui lui est encore incompréhensible, commencer l'œuvre hardie de l'unification de soi. Lorsque cette opération réussit, l'âme a échangé le plein sans direction en faveur de la seule corde raide ou de la porte étroite de la direction. Même si

l'échec se produit, ce qui ne doit pas surprendre en une pareille entreprise, elle a donc pressenti une indication sur une direction ou plutôt sur la direction ; car, en ce sens strict, il n'en est qu'une. Dans la mesure précisément où l'âme s'unifie, elle fait l'expérience de la direction, elle se ressent elle-même comme envoyée à sa recherche. Développant le thème de la vocation, Buber ajoute : « Elle parvient au service du bien ou au service en vue du bien. »

Rien n'est définitif en ce domaine. Sans cesse la tentation de la dispersion est possible et présente à l'âme ; mais toujours la grâce innée peut se manifester et promet l'incroyable : tu peux t'unifier et former un tout. Il n'est pas question de droite ou de gauche mais du tourbillon du chaos et de l'esprit qui plane au-dessus de lui. Il n'y a qu'un seul chemin ; le chemin de la pseudo-décision est celui de l'absence de décision, celui de la fuite dans l'illusion et finalement dans la passion.

Cette même structure, nous la retrouvons plus tard dans nombre de situations au cours de notre vie où nous nous sentons requis de prendre une décision qui réponde à la situation de la part de notre personne, c'est-à-dire telle que nous ressentons comment notre personne devrait se comporter. Cette décision ne peut être le fait que d'une âme qui s'est unifiée, sinon elle ne serait qu'une pseudo-réponse, un simple balbutiement. L'âme en tant que forme doit vaincre l'âme en tant que matière. Le chaos doit être en mesure de devenir un cosmos, ce qui ne saurait se faire sans conflit ni résistance. Le mal ne se réduit pas aux actions mauvaises ; celles-ci ne font que rendre le mal tangible. Les actions mauvaises tirent leur efficacité d'une décision en faveur du mal. Mais la décision à l'égard du mal dérive elle-même de notre indécision, étant donné que la décision authentique engage l'être tout entier. Comme l'écrit encore Buber, « le mal ne peut jamais être accompli par l'âme tout entière, le bien ne peut être accompli que par l'âme tout entière. » C'est le sens de l'injonction talmudique d'aimer Dieu de tout son cœur, mauvais penchant compris. Le mal est l'absence de direction alors que le bien est la direction et ce qui se fait en elle. Par là donc a été fournie une détermination anthropologique du bien et du mal, telle qu'elle se donne en dernière instance à la vision rétrospective, à la connaissance que la personne humaine prend de soi au cours de sa vie vécue. Cette détermination anthropologique se laisse comprendre comme semblable en son essence aux récits bibliques de l'origine du bien et du mal, dont l'auteur a dû expérimenter dans l'abîme de son propre cœur ce qui survint à Adam autant qu'à Caïn. A partir de là, on ne peut, ni ne doit cependant, fournir de critère, que ce soit sur le plan théorique ou que ce soit sur le plan pratique, sur ce qui est bien et ce qui est mal. Chacun doit rechercher ce critère par lui-même, d'après sa propre personne, en sachant que, conformément à son être, il ne peut dépasser le plan de son individualité. Le principe d'individuation du critère de la moralité ne signifie pas un relativisme mais une volonté de se conformer à l'unicité du projet, de l'intention et du vouloir de chaque personne en tant qu'elle est création et individuation. Il est délicat, nous

avertit Buber, de découvrir dans la réalité humaine ce qui correspond au choix d'Ahriman et à la déchéance de Lucifer, car ces mythes correspondent aux couches les plus profondes de notre psychisme. Ni la rétrospection, ni la psychologie ne nous sont d'un grand secours. La littérature historique et biographique peut apporter une certaine aide. Pourtant, il faut aussi faire retour aux crises de la personne qui exerce une action spécifique sur la dynamique psychique dans le sens de la rigidité et de la dissimulation.

On s'aperçoit alors que ces crises sont de deux sortes.

Les unes sont fondées sur des expériences négatives avec le monde environnant en tant qu'il refuse la confirmation de l'essence à laquelle l'individu aspire.

Les autres sont des expériences négatives de l'individu avec lui-même, dans lesquelles la personne humaine ne parvient plus à acquiescer à elle-même. Ce n'est que cette dernière sorte d'expérience qui doit être prise en considération ici.

Il est avéré que la dimension du mal est sans cesse à nouveau expérimentée par l'homme en tant qu'incapacité à se décider. Les processus dans lesquels elle s'expérimente ne demeurent plus dans la connaissance de soi une série de moments isolés où on « ne se décide pas », mais ils s'agglutinent dans le savoir de soi-même en un courant d'indécision en même temps que comme une persévérance. L'homme se met lui-même en question parce que son savoir sur soi ne lui permet plus d'acquiescer ou de confirmer.

La situation peut se résoudre de trois manières.

Ou bien la situation prend une forme pathologique ; le comportement de la personne par rapport à elle-même devient brisé et embrouillé.

Ou bien la personne découvre une issue là où elle ne l'attend plus guère, à savoir un sursaut énergique par lequel l'être lui-même se surprend en vue de s'unifier, un acte décisif où elle se décide, ce qui dans le langage adéquat de la relation se nomme le « repentir ».

Ou bien, il arrive un troisième événement, quelque chose auquel, selon les particularités de l'homme, il faut attribuer un rang spécifique et qu'il convient de préciser. Au lieu de se voir confirmer son être par les autres et par lui-même, au lieu de se justifier par sa connaissance de soi, l'homme peut au contraire ravir à celle-ci la puissance concernant le oui ou le non. L'homme fonde alors l'affirmation indépendamment de toute constatation sur « un se vouloir soi-même » souverain. Il doit faire choix de lui-même non comme il est considéré mais précisément comme il est, comme il a décidé lui-même de se considérer. On reconnaît de pareils hommes au spasme qui accompagne la contraction de leurs lèvres, à la tension des muscles de leurs mains et à l'ensemble de leur démarche. Nul besoin de scruter l'être : on est ce que l'on veut et l'on veut ce que l'on est. C'est de cela que parle le mythe lorsqu'il raconte que Yima s'est proclamé lui-même créateur. Dans la mesure où Yima

se glorifie comme créateur, il commet le mensonge concernant l'être. La vérité ne doit plus être ce qu'il ressent comme telle mais ce qu'il détermine comme telle.

Dans ses conclusions, Buber reprend et complète le résultat de sa confrontation du mythe et de la réalité humaine.

Au premier stade, l'homme ne choisit pas encore, il agit. Dans le second il se choisit lui-même au sens de l'être ainsi constitué, de l'être ainsi devenu. Quel que soit le péché qu'Adam et Eve ou Caïn ont commis, ils n'ont pas positivement agi, mais cela leur est arrivé. Au second stade, le mal se radicalise car ce qui est trouvé est voulu. Si l'image du tourbillon est celle qui décrit le mieux la première phase, la métaphore du cours d'eau en train de geler caractérise bien le second.

Le bien, au contraire, conserve dans les deux stades le caractère de la direction. Pour une âme unifiée, il existe toujours une seule direction car chaque décision authentique n'est toujours qu'une variation particulière orientée dans la même direction. L'orientation peut être entendue de deux manières. Il peut s'agir de me diriger vers moi même, d'édifier ma propre personne de laquelle ne sera écartée aucune des forces qui ont pu se présenter à moi. La direction peut aussi signifier l'orientation vers Dieu. Cette double manière de concevoir la direction ne signifie pas que Dieu ne soit qu'une projection de mon Moi ou quelque chose d'analogue, comme le déclare Buber : « Je désigne par le nom de Dieu mon créateur, c'est-à-dire l'auteur de mon unicité, qui ne saurait dériver de ce qui est intra-mondain. » Ma spécificité n'est pas un simple être-là mais est l'expression d'une intention ontologique. Cette intension vise une personne non au sens d'un libre déploiement de particularités indéfinies mais comme une concrétisation du juste dans une infinité de figures personnelles. La création a une finalité et ce qui est humainement juste est le service orienté dans une seule direction. L'humainement juste est en effet le service de l'individu qui réalise avec lui la spécificité juste conçue au moment de la création. Ma décision de prendre la direction signifie donc : je prends la direction vers le point de l'être auquel je participe par le projet que je suis, lequel croise le mystère divin espéré de mon unicité vécue.

Le dernier mot de Buber consiste à répéter que le bien n'est pas subordonné à un système de coordonnées éthiques, mais que celles-ci le présupposent toutes et ne se maintiennent qu'en lui. Toute éthique, qu'elle le sache ou non, a sa source dans une révélation. Mais toute révélation, nous dit encore Buber, est révélation de la manière dont l'homme peut être au service de ce qui est la fin de la création, quel que soit le service dans lequel il fera ses preuves. Sans cette confirmation, ce qui veut dire sans détermination et constance à l'égard d'une direction, il peut bien y avoir pour l'homme une vie, et même une vie de l'esprit avec toutes ses libertés et sa fécondité, mais point d'existence.

Avec cet essai sur *Les Images du Bien et du Mal*, Buber nous livre une sorte de fragment total de son œuvre. Dans une langue admirable, il aborde la question du mal, au double sens de ce terme, en empruntant le détour des textes sacrés de l'humanité. Mais ce n'est pas pour lui une manière d'éviter d'aborder le problème. S'il agit ainsi, c'est parce qu'il est intimement convaincu que les grands textes anciens sont allés à l'essentiel et que leur méditation peut encore enseigner quelque chose aux hommes d'aujourd'hui. Sa lecture des premiers chapitres de la Genèse révèle ses qualités d'exégète et d'hébraïsant de même que sa confrontation avec les textes iraniens nous renseigne sur la façon dont il maîtrise l'histoire des religions. Mais c'est dans son aller et retour entre le mythe et l'existence humaine, son refus tant du psychologisme que des vues conventionnelles au sujet de l'existence morale qu'il témoigne tout à la fois de son esprit pénétrant, lucide, exigeant et de sa rigueur intellectuelle. Tel fut Martin Buber qui savait que l'issue de la lutte contre le mal dépend de la décision de chacun pour découvrir sa voie et y persévérer avec l'espérance qu'elle est celle qui lui est destinée.