Si la contingence est absolue, le désespoir aussi

Yann Schmitt

(CéSor, EHESS)

*Ce qui fut n'est rien, et se rappeler c'est ne pas voir.*

*Passe, oiseau, passe, et enseigne moi à passer.*

Alberto Caeiro

Le matérialisme est de manière assez évidente associé à l'athéisme, car penser que tout se réduit finalement à des états ou des propriétés de la matière implique l'inexistence d'une entité non matérielle, une âme, un ange ou un Dieu. Le matérialisme ne peut donc s'associer à un trop fort relativisme qui considèrerait que la vérité est toujours à corréler, à lier à un point de vue qui informe, constitue voire même construit ce dont il est question. En effet, le matérialisme pose qu'il n'y a pas d'entité surnaturelle ou non matérielle. Cette affirmation n'est pas relative, elle est la négation de la vérité du théisme, thèse métaphysique donnant sens à de nombreuses croyances religieuses et posant l'existence d'un être absolument parfait : Dieu. Théisme[[1]](#footnote-2) et athéisme sont des positions métaphysiques quant à ce qui est, ils paraissent cerner le champ des possibles puisque leur conjonction est exhaustive, tout comme A et non-A paraît bien épuiser le champ des possibles, selon le principe du tiers-exclu. Or justement, Quentin Meillassoux (2006b et 2009) entend dépasser cette opposition entre théisme et athéisme tout en refusant la solution relativiste qui légitime toute croyance, rendant légitime le fidéisme comme saut de la foi contre la raison (2006a). Puisant dans les « résultats » de sa critique du corrélationnisme, il entend montrer que théisme et athéisme n'épuisent pas les possibilités car l'inexistence actuelle de Dieu n'invalide pas toute eschatologie où Dieu a une existence virtuelle et peut encore advenir. La divinologie, ni théiste ni athée, expose ces raisons morales d'espérer sa venue.

Dans cette contribution, j'examinerai l'argument qui renvoie dos à dos le théisme et l'athéisme et qui structure la présentation de l'alternative que constitue le Dieu à venir. N'étant ni adhérant, ni sympathisant du réalisme spéculatif, je ne proposerai pourtant pas de critique externe de la philosophie de la religion proposée par Meillassoux. De manière heuristique, je vais tenir pour acquis *Après la finitude* et je montrerai ce qui me semble être les faiblesses de l'argument, critiques rendant finalement peu crédible l'affirmation que peut encore venir un Dieu qui ne serait ni le Dieu métaphysique, ni le Dieu du sentiment religieux. Pour cela, je vais reprendre le dilemme spectral (Meillassoux 2006b et 2009) et discuter la cohérence du concept de Dieu à venir ainsi que sa pertinence pour résoudre le dilemme. Il apparaitra alors que *si l'on admet la contingence absolue*, on ne peut croire raisonnablement en un Dieu, même à venir. D'où le désespoir absolu.

1. Le dilemme spectral

Comme tout dilemme, le dilemme spectral est une alternative dont aucune des branches n'est véritablement satisfaisante d'un point de vue théorique comme pratique. Meillassoux présente son dilemme comme un dilemme face à deux désespoirs : le désespoir de l'athée incapable de répondre à une exigence de justice et le désespoir du théiste incapable de répondre à l'accusation portée contre lui « tu crois de manière scandaleuse en un Dieu immoral qui laisse des maux horribles avoir lieu ».

Au sein d’une telle alternative aporétique, on oscille de l’absurde d’une vie sans Dieu, au mystère d’un Dieu qui nomme amour son laisser-faire et sa production du mal extrême : double forme de l’échec à accomplir le deuil essentiel. (Meillassoux, 2006b, p.108)

Meillassoux insiste sur le caractère insupportable de ces désespoirs. L'approche ressemble à ce que Kant aurait nommé postulation de la raison pratique. Des affirmations théoriques comme l'athéisme ou le théisme sont indécidables objectivement dirait Kant mais subjectivement, en tant que cela engage le sujet moral, postuler un Dieu (ainsi que la liberté et l'immortalité de l'âme) est meilleur, plus rationnel et plus moral. Le dilemme spectral dépend d'une impossible postulation théiste ou athée et d'un besoin malgré tout de répondre au problème du désespoir. Si solution au dilemme il doit y avoir, elle ne peut être une simple illusion réconfortante et empêchant le désespoir, elle doit être rationnellement acceptable, cohérente et crédible.

L'une des alternatives du dilemme est l'attitude religieuse théiste qui associe à la fois l'existence d'une vie post-mortem et d'un Dieu personnel, juste et bon. Cette attitude et sa formulation sous forme de thèses philosophiques se voient opposer l'existence du mal le plus horrible, ce que l'on nomme traditionnellement le mal gratuit, le mal sans aucune raison discernable. Ce mal injustifiable et injuste est la base d'une longue tradition d'arguments athées.

Classiquement, le mal naturel qui a lieu indépendamment de la volonté d'un humain est distingué du mal moral qui est lui l'effet d'actions humaines volontaires et libres. Mais dans les deux cas, on peut montrer que l'existence d'un Dieu bon, omniscient et omnipotent[[2]](#footnote-3) est soit logiquement impossible, soit très improbable, étant donné l'existence de certains maux particulièrement horribles et apparemment sans raison. Sans entrer dans les subtilités des variations autour de l'argument du mal, on notera seulement que *si* *Dieu existait*, sa bonté, son omniscience et son omnipotence devraient l'assurer de pouvoir prévoir le mal qui aura lieu — omniscience —, de vouloir y remédier — bonté parfaite —, et de pouvoir y remédier — omnipotence. Or le mal gratuit ou sans raison existe bel et bien, ce constat empirique est à la portée de nous tous. Par conséquent, Dieu n'existe pas.

Une solution de repli est néanmoins possible pour le théiste : Dieu est si parfait et transcendant que l'esprit humain ne peut prétendre épuiser les raisons possibles de l'existence du mal grâce à son expérience et à ses raisonnements. Cette solution est une forme de scepticisme théiste qui refuse l'inférence suivante : tout bien considéré, aucune raison ne semble justifier ce mal, naturel ou moral, particulièrement horrible donc aucune raison ne justifie ce mal. Le sceptique théiste tient que notre saisie humaine des raisons justifiant certains maux et non d'autres ne suffit pas à comprendre les raisons pour lesquelles Dieu a créé un monde avec tel ou tel mal particulièrement horrible à nos yeux. Un tel mal est pour un Dieu parfait totalement justifié bien que ce soit en un sens scandaleusement incompréhensible pour nous. Meillassoux récuse une telle défense sceptique et fidéiste du théisme en exposant une petite expérience de pensée (2006b, p.107). Supposons que nous nous retrouvions face à Dieu et que devant son amour infini nous saisissions ce que justifie qu'il ait créé le monde et qu'il ait laissé les maux horribles avoir lieu. À cause d'une telle révélation, toutes les significations morales doivent s'inverser : ce qui était particulièrement mauvais n'était qu'illusoirement mauvais et se révèle bon, et donc ce qui était bon n'était aussi qu'illusoirement bon. Le scepticisme théiste qui porte sur le mystère des raisons qu'à Dieu de créer un univers avec tant de maux horribles devient un scepticisme moral rendant difficile la pensée en termes moraux d'un Dieu bon et de la piété d'une bonne relation à ce Dieu. Toute morale est à revoir, à tel point que l'on ne devrait plus se fier à nos jugements moraux même les plus simples. Le scepticisme théiste qui doit répondre à un problème moral produit un scepticisme moral et un scepticisme religieux que Meillassoux va jusque à nommer une « mort spirituelle » puisque Dieu est parfait tout en nous apparaissant comme monstrueux puisque de son point de vue, les maux horribles ne sont pas véritablement mauvais. Une telle position théiste paraît donc intenable et je n'examinerai pas de possibles réponses théistes aux problèmes soulevés par Meillassoux. Pourtant, même si le théisme nous laisse désespéré, cela ne signifie pas encore que l'athéisme soit la juste attitude face au mal horrible, car la question est de savoir si l'athéisme peut donner sens à ce qui est défini comme dénué de raison.

L'athéisme nie l'existence d'un Dieu parfait et donc ne peut pas espérer que Dieu rende justice aux morts ayant subi un mal particulièrement horrible. Mais l'athéisme est confronté lui aussi au problème du mal. Meillassoux décrit une expérience mémorielle angoissante et désespérante, celle qui consiste à garder à l'esprit l'horreur des injustices subies par des personnes maintenant décédées et l'athée ne peut pas se consoler en espérant une justice à venir. Ainsi exposée, la situation ne paraît pas problématique au sens où l'était la situation du théiste affrontant des objections contre la cohérence et la crédibilité de ses positions. L'athée serait non pas face à des objections mais face à une situation moralement insatisfaisante : rien ne vient réparer certaines injustices. Il lui serait demandé une lucidité ferme et courageuse sans s'abandonner à des illusions consolatrices ou à l'ironie cynique désespérée méprisant la mémoire de ces morts. Ainsi présentée, la position athée ne peut pourtant pas servir à produire un dilemme puisqu'elle n'est pas incohérente mais difficile car elle est une forme d'impuissance à rendre justice.

Pour qu'il y ait véritablement un dilemme, je ne vois pas d'autre manière de poser l'objection contre l'athéisme qu'en introduisant des vérités morales ou des impératifs moraux incompatibles avec l'athéisme. Plusieurs vérités morales sont présupposées par l'objection contre l'athéisme (Meillassoux, 2006b et 2009) : il est du devoir de tout être humain de ne pas se désespérer face aux maux horribles, il faut impérativement rendre justice aux morts ayant subi un mal injuste particulièrement horrible, la justice ne peut être définitivement bafouée ou bien encore il doit être possible que la justice l'emporte totalement sur l'absurde. Dans Meillassoux (2009, p. 48), l'affirmation qu'il y a un droit des morts semble sous-entendre qu'il y a un devoir pour les vivants d'espérer une justice parfaite :

J'ignore si toute vie a besoin d'un au-delà pour s'épanouir, mais je sais que certaines vies ont le droit pour s'épanouir de recommencer pour surmonter la fin atroce qui leur fut infligée.

Or, l'athée ne peut pas espérer que la justice l'emporte parfaitement car il tient pour impossible que l'absurdité de certains maux soit effacée ou dépassée puisque seul un Dieu pourrait rendre justice aux morts. L'objection contre l'athéisme est donc d'ordre moral : l'athéisme est une position moralement condamnable ou plutôt l'athéisme est une position qu'une personne ayant conscience des maux horribles et de l'exigence absolue de justice ne peut pas raisonnablement tenir. L'objection contre l'athéisme dépend alors de son acceptation de vérités morales ou d'impératifs moraux, ce qui pose problème. Il est loin d'être évident qu'un matérialiste athée soit prêt à défendre l'existence de vérités morales ou d'impératifs moraux absolus et encore moins s'il s'agit de faire triompher la Justice idéale sur l'absurde.

Néanmoins, si l'on suit des indications présentes dans la thèse *L'inexistence divine* (Partie III, I, 7)[[3]](#footnote-4), Meillassoux pourrait répondre ceci : l'être humain par sa pensée est le seul être capable de saisir l'absolu, ce qui lui confère une dignité à laquelle aucun autre être ne peut prétendre. Ceci imposer de reformuler le matérialisme car des niveaux de réalité non matérielle existent dont la pensée. Une fois le matérialisme réinterprété pour faire place à la singularité pensante de l'être humain, l'exigence de justice peut alors être reconnue comme impérative car fondée dans un tel humanisme. Pourtant, la fondation de la valeur absolue de l'humain dans sa capacité à saisir la vérité est loin d'être évident. La capacité de fait à saisir une vérité absolue (ultimement la réalité est contingente) n'implique pas le droit à une justice parfaite. Le matérialisme même spéculatif peine à justifier un impératif absolu de justice et donc peine à répondre au refus par le matérialiste athée de reconnaître une exigence absolue d'espérer en une justice parfaite. Le dilemme ne me paraît donc pas correctement posé car l'existence du mal gratuit sert bien d'objection contre le théisme mais plus difficilement contre l'athéisme, il faudra y revenir.

1. L'inexistence de Dieu

La solution au dilemme proposée par Meillassoux est résumée par l'expression « inexistence divine » qui ne signifie pas que Dieu n'existe pas mais qu'il n'existe pas encore. Si Dieu n'existe pas actuellement, il n'est ni le créateur ni le spectateur passif des maux horribles qui remplissent l'histoire humaine. L'objection contre le théisme qui pointe l'incompatibilité d'un Dieu parfait et de l'existence du mal gratuit ne tient plus. Mais si Dieu peut exister à l'avenir, alors il est possible d'envisager qu'il rende justice aux morts ayant subi des maux horribles. L'objection contre le désespoir et l'inadéquation morale de l'athéisme tombe elle aussi. Si Dieu existe dans le futur, il pourra ressusciter les morts et leur rendre justice sans lui-même avoir été complice d'aucune injustice. L'espérance qui nous est demandée n'est pas une attitude religieuse ou une foi car la foi est une confiance en un Dieu existant et actuel, non une espérance en un Dieu possible. Néanmoins, le concept d'un Dieu à venir est-il cohérent et crédible ?

Au sein de son système, Meillassoux a les ressources pour défendre cette possibilité. Sur la base de la contingence radicale des lois de la nature et de tout ce qui est, un changement du tout au tout du monde est possible[[4]](#footnote-5). Qu'il y ait un Dieu est possible car le concept de Dieu n'est pas contradictoire, par conséquent, si le monde change du tout au tout, ce qui est rendu possible par la contingence radicale des lois de la nature, alors un nouveau monde avec un Dieu peut se réaliser. Puisque la vérité ultime sur l'être est le chaos, tout est contingent, y compris la venue d'un Dieu qui pour le moment n'est que virtuel. Ainsi que le précise Meillassoux (2006b, p.110), ce Dieu n'est pas celui qu'affirme le théiste ou que nie l'athée car sa modalité d'existence est celle du virtuel.

Le problème qui se pose est que le concept d'un tel Dieu virtuel ou à venir n'est pas cohérent. D'une part, ce Dieu « dont on peut espérer qu’il ait la puissance d’accorder aux spectres autre chose que leur mort » (Meillassoux 2006b p. 110) paraît être doté de la toute-puissance, et d'autre part, il ne peut être le Dieu objet de discussion des théistes et athées et qui a toutes les perfections. Les spectres[[5]](#footnote-6) sont ces personnes mortes et ayant subi des maux horribles. Pour que la mort ne soit pas leur dernier état, il faut un être tout puissant. Ces morts n'existent plus, ils n'ont pas non plus d'âmes subsistant et attendant le jugement dernier puisque nous sommes initialement dans un cadre strictement matérialiste ou naturaliste sans substance spirituelle. Pour que justice leur soit rendue, il faut d'une manière ou d'une autre que ces morts reviennent à la vie après un trou temporel pendant lequel ils ont cessé d'exister. Il faut donc les recréer *ex* *nihilo* et une fois cela fait, il faut que ces êtres créés soient créés de telle sorte qu'ils soient identiques aux personnes maintenant décédées. Il ne suffit pas que le Dieu à venir produise des duplicata des personnes actuellement mortes car rendre justice à un duplicata ne rend pas justice à la personne affectée par le mal. Un duplicata serait une personne ayant les mêmes propriétés que celle qui est morte à l'exception de sa propriété d'être née d'une autre manière, par une création ou résurrection *ex nihilo*. La personne est née de ses parents, le duplicata du Dieu à venir ou du changement des lois de la nature. Il n'y aura pas d'identité entre les deux car ces deux entités ont des propriétés essentielles différentes : la personne est née de parents, cette origine la définit, alors que le duplicata est né autrement et n'a pas cette propriété essentielle. Par conséquent, pour envisager que les morts reçoivent justice, il faut que le Dieu à venir soit capable de créer *ex nihilo* et surtout d'annuler l'effet destructeur du trou temporel entre deux moments de l'existence d'une personne. Cette annulation des effets du trou temporel est peut-être une notion incohérente et le raisonnement serait déjà invalide, mais si cette résurrection à partir de rien est cohérente, le Dieu à venir ne peut qu'être tout puissant.

Il faut aussi que ce Dieu soit parfaitement bon et juste et omniscient. Il doit à la fois pouvoir connaître tout le passé qu'il n'a pas connu au présent, ni même anticipé puisqu'il n'a pas créé le monde, et agir de manière parfaitement morale. Un tel Dieu omnipotent, omniscient, parfaitement bon n'est pas le Dieu du théisme car il ne crée pas l'univers et son existence est contingente. On préfèrera donc parler d'un quasi-Dieu puisqu'un Dieu a toutes les perfections, y compris le fait d'exister nécessairement et d'avoir tout créé. Mon inquiétude est que je ne sache plus très bien de quoi je parle quand je tente de penser un quasi-Dieu apparaissant par un changement dans les lois de la nature. Il n'est pas incohérent de penser un être qui n'a pas toutes les perfections mais seulement quelques unes (Schmitt 2013) mais je vois mal, si je veux rester matérialiste quant à la nature du monde actuel, comment un être purement spirituel doté d'un pouvoir créateur et capable d'acquérir un savoir parfait de tous les événements passés qu'il n'a pas connus peut apparaître à partir d'une nature matérielle. Invoquer un changement de loi suffit-il ?

Peut-être qu'en réalité, la sortie du dilemme n'impose pas de recourir à l'espérance qu'un quasi-Dieu vienne rendre justice. Ce qui importe est l'eschatologie et que justice soit rendue, et, même si d'autres passages tendraient à montrer une complémentarité entre le Dieu à venir et le monde de justice, Meillassoux suggère peut-être parfois que le Dieu virtuel n'est que le nom du monde de justice.

On conviendra donc, ici, d’entendre par « dieu » le sens minimal requis pour qu’un deuil essentiel soit envisageable : *l’émergence d’un régime de l’existence* dans lequel s’amorce pour les spectres autre chose que leur mort. (2006b, p.111, je souligne.)

La formule « l'émergence d'un régime d'existence » paraît signifier que ce qui importe est d'abord un changement d'état du monde qui ne serait plus marqué par le mal gratuit, ce que la contingence absolue autorise. On rapprochera ce passage de l'espérance d'un monde de justice parfaite à venir tel qu'il apparaît dans « L'immanence d'Outre-Monde » (p. 56-57). Le deuil essentiel consiste donc en un rapport apaisé aux morts auxquels il sera peut-être rendu justice. À ce bouleversement, il faut ajouter une transformation des personnes touchées par le mal gratuit. Le bouleversement doit être aussi le moment où justice leur est rendue et où leur être est libéré du mal subi, il ressuscite et devient immortel, la mort n'étant plus qu'un pur possible. Rendre justice, ce n'est pas effacer le passé et tuer une seconde fois ceux qui sont morts en détruisant leur existence au passé, en détruisant le fait passé qu'ils ont subi des maux horribles. On peut d'ailleurs avoir de bonnes raisons de penser qu'il est impossible de faire que le passé n'ait pas eu lieu. Il est probable que le passé devient nécessaire une fois passé et que même un Dieu omnipotent ne pourrait faire qu'une personne vierge qui a perdu sa virginité puisse retrouver son état initial de virginité, pour reprendre un exemple du théologien médiéval Pierre Damien. Maintenant la perte de virginité a nécessairement eu lieu. Pour rendre justice, il faut que lors du changement dans les lois de la nature, les morts reviennent à la vie et que justice leur soit rendue à ce moment précis. Cette simple espérance, proche du règne des fins kantien, semble suffire, indépendamment du comment, indépendamment de l'espoir qu'un quasi-Dieu rende la justice.

Mais une telle espérance suffit-elle véritablement ? Il y a une asymétrie troublante entre l'exigence de justice et la réponse qui n'est qu'une espérance ténue que les lois de la nature changent un jour pour produire une situation, pour le moment mystérieuse pour nous, où il sera rendu justice aux morts ayant subi des maux horribles. En quoi la simple possibilité d'une justice future suffit pour répondre à l'impératif moral incarné par les maux horribles ? Et s'il ne s'agit que d'espérer sans s'abandonner à la croyance religieuse d'une fixité éternelle des lois de la nature, on en vient à évaluer la pertinence et la prétention à la vérité du théisme et de l'athéisme en fonction de notre désespoir, ce qui est adopter une perspective corrélationniste et proprement relativiste.

On retrouve ici l'ambiguïté sur la nature du problème déjà évoquée : s'agit-il pour chacun d'entre nous d'une difficulté existentielle ou éthique à espérer, d'une difficulté à bien vivre ou à pouvoir mener une vie digne, ou bien s'agit-il d'un problème moral pour les personnes ayant subi des maux horribles, indépendamment de l'espérance qu'il leur soit rendu justice ? Se pose la question de l'objet fondant l'exigence morale de justice, ce que Meillassoux nomme les spectres.

1. Les spectres

*Car ce n'est qu'au théâtre que, comme dans* Hamlet*, les spectres portent le semblant d'une efficacité.*

Alain Badiou (1998, p. 13)

Pour fonder l'exigence de justice, Meillassoux introduit un type d'êtres apparemment un peu étrange, les spectres, et il importe d'examiner leur nature pour évaluer la pertinence du dilemme, indépendamment de la viabilité de la solution du Dieu à venir ou de la justice eschatologique. Le théiste et l'athée ne peuvent pas défendre leurs positions respectives car elles sont contredites par l'existence de personnes subissant des maux particulièrement horribles. La prise de conscience de ces souffrances et morts injustes demandant réparation, Meillassoux la désigne comme l'impossibilité d'un deuil des spectres, deuil qui serait la seule attitude capable d'instaurer une relation vivante et non morbide aux injustices subies dans le passé et demandant actuellement réparation. L'image du spectre est saisissante mais l'usage du terme n'aide pas à y voir clair sur la question du mal et de Dieu et c'est assez regrettable car ce substantif paraît désigner tout à la fois des personnes, des états de personne et aussi parfois une mémoire personnelle de ces personnes ou états.

La présence de ces êtres est essentielle pour la construction du dilemme car c'est à eux que justice doit être rendue. Or, dans le dilemme, il existe une importante différence entre le théiste et l'athée vis-à-vis des spectres. Le théiste ne peut concilier sa représentation de Dieu et l'impératif de justice envers les spectres mais même s'il n'existait pas de spectre demandant réparation, même si pour un théiste, l'eschatologie n'était pas nécessaire pour répondre au problème du mal, la représentation de Dieu resterait contredite par l'existence du mal gratuit, par le fait qu'il y a des maux horribles et injustes. Par contre, l'athée est seulement mis en difficulté par les spectres et non par le fait qu'il y a eu du mal gratuit. Ce n'est pas l'injustice qui contredit son athéisme mais c'est bien l'obligation absolue de justice envers les spectres que l'athéisme ne peut satisfaire. Ainsi, mettre en question le recours à la notion de spectre, c'est offrir une porte de sortie hors du dilemme en rendant défendable l'athéisme et en laissant le théisme face à son impossibilité à concilier l'existence d'un Dieu parfait et celle du mal gratuit.

Le rachat des injustices passées par les générations futures n'est pas crédible, on ne peut croire que, comme dans le communisme orthodoxe, la justice se réalisant pour des générations futures soit une forme de justice pour les générations passées et présentes qui ont subi ou subissent encore d'horribles maux (Meillassoux 2009, p.48-9). Si une justice doit être rendue pour les morts qui ont subi d'horribles maux, il importe qu'ils puissent être encore afin de pouvoir recevoir ce qui leur est dû. Croire en l'immortalité de l'âme serait une manière de penser que les morts peuvent encore réclamer une justice post-mortem pour ce qu'ils ont subi. Dans un cadre matérialiste, une telle immortalité d'une entité purement spirituelle ne peut être défendue, de même que si la contingence est absolue, alors l'immortalité et donc la *nécessaire* survie sont impossibles. Examinons les mentions des spectres dans Meillassoux (2006b) pour tenter de comprendre leur nature ontologique :

* Qu’est-ce qu’un spectre ? Un mort dont nous n’avons pas fait le deuil, qui nous hante, nous malmène, refusant de passer sur l’autre rive.
* Qu’est-ce qu’un spectre devenu spectre essentiel, spectre par excellence ? Un mort dont la mort fut telle que nous ne pouvons en faire le deuil.
* Les spectres essentiels sont des morts qui refuseront toujours de regagner leur rive, qui se désenveloppent obstinément de leur linceul pour déclarer aux vivants, contre toute évidence, que leur place est toujours parmi eux.
* Accomplir le deuil essentiel signifierait : vivre avec les spectres essentiels (…).
* Faire vivre les spectres au lieu de devenir, à leur écoute, un fantôme de vivant.

Ces quelques citations indiquent bien une ambiguïté quant à la nature des spectres. On ne sait si « spectre » fait référence à des personnes ayant subi des maux horribles ou à des états de ces personnes — ne pas pouvoir vraiment mourir et « regagner leur rive » — ou bien encore la mémoire actuelle des vivants se remémorant des personnes ayant subi des maux horribles. Cette indécision est sûrement liée à la volonté de se donner une catégorie suffisamment ambiguë pour que l'athée et le théiste soient pris par la demande de justice. Si, en bon matérialiste, ainsi que le sera l'athée très probablement, les spectres ne sont que le souvenir de morts horribles, on voit mal comment ce souvenir, aussi important à entretenir sot-il, peut fonder un impératif moral de rendre justice, et d'ailleurs à qui rendre justice ? À un souvenir ? On pourrait pousser le paradoxe un peu plus loin en nous demandant si les spectres ne seraient pas des êtres relevant d'une philosophie corrélationniste puisqu'ils n'existeraient que parce que nous en gardons la mémoire. La mention des spectres s'intègre dans des jugements apparement réalistes où les spectres figurent en position de sujets d'action : « Les spectres essentiels sont des morts qui refuseront toujours de regagner leur rive » ou bien « Un mort dont nous n’avons pas fait le deuil, qui nous hante, nous malmène, refusant de passer sur l’autre rive ». Mais peut-être que ce qui est dit n'est pas à prendre un sens littéral, la métaphore de la rive inviterait à interpréter ces pseudo-attributions d'actions aux spectres comme des manières de parler de notre expérience de l'injustice. Les spectres ne seraient que dans notre esprit et nous aurions à leur donner une meilleure vie : « Faire vivre les spectres », c'est-à-dire avoir un souvenir apaisé de l'injustice qui ne soit ni oubli, ni acceptation.

Le théiste pourra toujours penser aux spectres comme à ces âmes qui n'ont pas encore reçu la justice à laquelle elles ont droit. Il pourra donner sens à l'impératif éthique de justice qu'elles incarnent. Mais l'athée qui est aussi matérialiste ne pourra considérer les spectres que comme des éléments de sa mémoire, source d'angoisse face à l'injustice. On voit mal en quoi une telle expérience et un tel événement personnel peuvent fonder une obligation morale absolue d'espérer rendre justice, et encore une fois, peut-on vraiment rendre justice à un élément de sa mémoire plutôt qu'à une personne ? L'athée ne peut croire qu'il y a des spectres indépendamment de sa pensée, il ne peut croire qu'il a un impératif moral d'espérer en une justice virtuelle et possiblement à venir tel qu'elle est réclamée par des spectres. Par conséquent, l'athée peut refuser le dilemme spectral car il ne peut se reconnaître dans sa formulation.

Et l'on ne se réjouira pas cyniquement de briser l'illusion de la demande de justice car il nous reste, *si l'on admet l'idée initiale de contingence absolue*, un désespoir absolu où les injustices s'accumulent sans fin, ainsi que l'écrit Pessoa.

Là-bas, il n'y a personne, il n'y aura jamais personne.

Et si je pouvais m'évader dans ce paysage-là, je passerais mon temps à attendre,

Et la nuit tomberait inexorablement.

Je ressens soudain un froid profond pénétrer mon corps…

Bibliographie

Badiou Alain, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998.

Clavier Paul, « Hans Jonas' Feeble Theodicy : How on earth could God retire? », *European Journal for Philosophy of Religion*, 3/2, 2011.

Jonas Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages, 1994.

Meillassoux Quentin *L'inexistence divine*, thèse de doctorat sous la direction de Bernard Bourgeois, Université Paris 1, 1996. Microfiche établie et reproduite par l’Atelier national de reproduction des thèses, Université Lille III.

— *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006a.

— « Deuil à venir, Dieu à venir », *Critique*, n° 704-705, Paris, Éditions de Minuit, 2006b.

— « L'immanence d'Outre-Monde », *Ethica*, v. 16, n.2, p. 39-71, 2009.

1. Meillassoux parle d'une opposition athéisme/religion mais puisque qu'il nomme « “religieuse” toute position qui associe la thèse d'une vie d'outre-tombe et l'existence d'un Dieu personnel ; « athée »toute position qui récuse l’une et l’autre de ces thèses », il ne s'agit pas d'une position religieuse en général mais bien du théisme. [↑](#footnote-ref-2)
2. Certains comme Jonas (1994) on voulut rompre avec l'idée d'un Dieu parfait ayant toutes les perfections pour rendre son existence compatible avec le mal. Ainsi, pour Jonas, Dieu n'a pas pu empêcher le mal gratuit car il n'en a pas ou n'en a plus le pouvoir. Comme l'a montré Clavier (2011), le remède est pire que le problème à résoudre car il n'est pas certain que ce soit encore de Dieu dont on parle tant l'être décrit est faible et impuissant. [↑](#footnote-ref-3)
3. Etant donné que cette thèse n'est pas publiée, je ne préjuge pas de ce que Meillassoux dirait maintenant et donc j'ai évité au maximum d'utiliser ce texte. [↑](#footnote-ref-4)
4. En général, on distingue les lois de la nature d'un monde et les lois métaphysiques des mondes possibles mais ici les deux niveaux sont confondus. [↑](#footnote-ref-5)
5. Je reviens sur cette notion difficile dans la section suivante. [↑](#footnote-ref-6)