

Madame la Présidente
Monsieur le Secrétaire perpétuel
Mesdames les Académiciennes, Messieurs les Académiciens,
Chères Amies et chers Amis

C'est avec un grand bonheur, et un grand plaisir, que je me trouve aujourd'hui parmi vous pour dire la *reconnaissance* que j'éprouve à être reçu dans votre vénérable compagnie. Je voudrais d'emblée saluer celle et ceux qui m'ont parrainé, Brigitte Maurin-Farelle, Alain Penchinat, Didier Travier. Mais aussi je voudrais saluer un par un toutes celles et ceux de l'Académie que j'ai eu la chance de rencontrer ces dernières semaines, à l'occasion de cette élection, et dont j'ai aussitôt apprécié la simplicité, le désir de travailler ensemble. Il y en a quelques-unes et quelques-uns que je n'ai pas eu le temps de rencontrer dans ces dernières semaines, j'espère vivement le faire très vite, j'ai infiniment apprécié ces visites, toujours singulières et surprenantes. Et je voudrais enfin saluer tous les amis qui ont pris sur leur temps pour nous rejoindre par ce bel après midi.

Mais est ce bien de moi qu'il s'agit ? N'est ce pas une méprise ? Suis-je la bonne personne, au bon endroit ? Quand je pense à toutes celles et ceux qui mériteraient bien mieux que moi d'être ici, cette fête de la reconnaissance prend le petit goût acidulé qu'apporte la réflexion dans son jeu, et comme tout jeu à la fois dedans, toute à ce qu'elle fait, et dehors, dégagée de ce qu'elle fait. Peut-on à la fois être reconnaissant et parler de la reconnaissance ? Peut-on parler de la reconnaissance, avec reconnaissance ?

Oui, vous le voyez, la reconnaissance sera le thème de mes propos. Mais la reconnaissance est-elle un thème possible de philosophie éthique ? Ne vais je pas trop vite filer vers la théologie de la gratitude ? Je remarque toutefois que Marc-Aurèle consacre le livre 1 de ses *Pensées pour moi-même*, tout entier, à l'énoncé de ce qu'il doit aux uns et autres, à ses proches, à ses enseignants, à ses prédécesseurs, et cette magnifique évocation de ses dettes se termine par la plus longue, celle à son père adoptif, Antonin le Pieux, cher au cœur des nîmois. Si un philosophe stoïcien se permet de commencer ses pensées sous le signe de la reconnaissance, pourquoi pas nous ?

Paul Ricoeur écrivait que : « Nous survenons, en quelque sorte, au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée et dans laquelle nous essayons de nous orienter afin de pouvoir à notre tour y apporter notre contribution »¹. Telle est la condition vive de tous les humains. C'est ainsi que nous commençons par écouter, par tenter de comprendre, avant de nous avancer pour interpréter à notre tour notre existence, notre situation, pour ensuite nous retirer dans le cercle et nous effacer pour laisser d'autres à leur tour s'avancer. Nos institutions sont de tels cercles, des théâtres plus durables que nos paroles et actions éphémères, où tour à tour nous nous avançons pour exprimer notre reconnaissance. C'est ce que je ferai maintenant pour mon prédécesseur Jacques Galtier, comme ce dernier l'avait fait naguère pour René Château, et ce dernier jadis pour Elie Lauriol, etc.

¹ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris Seuil 1986, p.48.

Le pasteur Jacques Galtier, que je suis allé voir deux fois chez lui près des jardins de la Fontaine, et qui a préféré se retirer de l'Académie pour ne pas, m'a-t-il dit, rester l'année de trop, est né en 1928. Son père était de ces protestants socialistes du pays albigeois, plus franc-maçon que pratiquant. Il m'évoque ces conseillers presbytéraux protestants drômois dont parlait Marc Boegner, jeune pasteur à Crest, ou ariégeois dont me parlait mon père, jeune pasteur à Saverdun, qui n'allaient jamais au culte parce qu'ils n'étaient « pas cléricaux » ! Sa mère en revanche était très catholique, très pratiquante, et elle eut l'élégance d'aller au culte tous les dimanches à Gallargue ou Vergèze, simplement parce qu'elle était la mère du pasteur et qu'il fallait assumer. Bref, c'est le couple français typique de la grande époque décrite par Jules Michelet dans *La Femme*, avec l'homme voltairien et la femme pieuse. Cela donne une base certes un peu bancal mais solide, quand on parvient à faire de cet écart un angle vif.

Jacques Galtier est resté à Albi jusqu'à ses 21 ans, et fit son service militaire après la guerre en Allemagne comme infirmier (même s'il fut sa vie durant environné d'infirmier, il n'y connaissait rien). Entraîné assez tôt dans des camps de jeunes dits d'évangélisation (les mêmes où mes parents se sont d'ailleurs connus au début des années 50, avec Louis Simon et Gérard Delteil, bienheureusement présent parmi nous !), il découvre les negro spirituals des Compagnons du Jourdain. C'est là qu'il décide d'être pasteur. Dans son discours de réception à l'Académie, le 4 janvier 2002 par le Président d'alors, Charly-Sam Jallatte, on trouve cité ce mot superbe : « c'était pour moi choisir une manière d'être ».

En 1949-1954 il fait ses études de théologie à la Faculté de Montpellier, avec Samuel Bertholon, Jacques Atger, Albert Copeaux, nous ne nommerons pas tous ses condisciples, ni tous ses professeurs, Théo Preiss mort trop tôt hélas en 1950, Jean Cadier dont la prédication calvinienne avait animé la résistance, Henri Leenhardt en histoire des religions. À la fin de la 3^{ème} année il fait un stage anglophone à l'Institut Œcuménique de Bossey près de Genève. Et c'est marié avec Denise, une nîmoise, qu'il amorce son premier poste pastoral, à Vergèze, de 1954 à 1962. Il se lie d'amitié avec Lucien Monteil, maire de Vergèze, conseiller général de Vauvert, membre du Conseil National de l'Eglise Réformée de France, professeur à l'école vétérinaire. C'est là, dans cette petite ville au cœur d'un pays encore bien protestant, qu'il fait la découverte du ministère, dans une église de gens modestes touchés par le réveil dans les années 20.

Je voudrais m'attarder un instant à cette occasion, trop rare, de faire l'éloge du métier de pasteur ! C'est en effet une figure aujourd'hui presque effondrée, plus encore sans doute que le médecin ou l'instituteur. Qu'elles sont passionnantes pourtant les études de théologie, fondées depuis la Renaissance sur les humanités, ces lettres classiques que sont les lettres bibliques, avec les langues, l'archéologie, la rhétorique, l'histoire, la philosophie, etc. Mais ce qu'il y a surtout, au cœur de ce métier, de cette vocation, comme le fait dire l'écrivain Marilynne Robinson à son pasteur-narrateur, c'est « cet appétit de crève la faim pour les choses humaines »². Oui, un pasteur n'est pas seulement un grand croyant, c'est quelqu'un qui sait que « ces mêmes mots capables d'entraîner une bonne partie d'une génération dans le désert, au milieu des effroyables

² Marilynne ROBINSON, *Gilead*, Actes Sud, 2007, p.59.

hurlements, ennui ou irritent la génération suivante »³. Un pasteur, c'est un interprète *crédible*, mieux, un ministre de la Parole, oui, exactement, qui ne cesse de refaire la confiance au langage, cette « institution des institutions » (comme disait Paul Ricoeur), en dépit de sa fugacité, de sa versatilité, de sa fragilité, sans grimper dans la fanatisme ni sombrer dans le scepticisme.

C'est ce que Jacques Galtier n'a cessé de faire. A Nice, de 1962 à 1973, Jacques Galtier commence la préparation de sa prédication dès le mardi par un plan, travaillé chaque jour et finalement rédigé entièrement. Emerson, dans sa *Divinity School Address* (1838) disait que la prédication, avec le Sabbat, était les deux cadeaux inestimables à partir desquels on pouvait tout recommencer : « Qu'est-ce qui empêche qu'à présent, partout, en chaire, dans les amphithéâtres, dans les maisons, dans les champs, partout où vous mènent l'invitation des hommes ou vos propres occasions, vous disiez la vérité pure, telle que vous l'enseignent votre cœur et votre conscience ? ». À la prédication, Jacques Galtier ajoutait cet autre pilier du métier de pasteur, les visites régulières à tous les paroissiens.

Je vois bien que je n'aurai pas le temps de raconter tout ce qu'il m'a dit ! Le suivre dans ses paroisses, qui sont comme des vies successives, c'est comme raconter le monde et la société de 10 ans en 10 ans – mais dans son discours de réception, que je vous recommande, Jacques raconte lui-même toute l'histoire des Eglises et de la théologie protestantes en France, depuis Calvin jusqu'après 68 et aujourd'hui : quelle fresque à grands traits, quelle synthèse ! C'est ce talent que l'on trouve dans ses ouvrages, largement préparés lors de son long passage à la paroisse des Batignolles à Paris, de 1974 à 1988, 14 ans. Je vais revenir à ses œuvres, mais Batignolles est aussi pour lui l'époque des engagements, la présidence de la Commission œcuménique sur le racisme et les travailleurs migrants, le Comité des églises pour les travailleurs immigrés en Europe, auprès de la Commission Européenne à Bruxelles, la Commission interministérielle sur le racisme auprès du 1^{er} ministre, avec Georgina Dufoix, elle aussi bienheureusement présente parmi nous ce soir, le Conseil national de l'ACAT (Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture) où sa femme Denise était très engagée et dont il devient en quelque sorte le référent théologique protestant, etc. Il écrit beaucoup, dans de nombreuses revues protestantes.

Enfin Menton-Monaco, de 1988 à 1994, son dernier poste, le met en relation avec le contexte d'un petit pays où le catholicisme est religion d'Etat (mais le maire de Monaco est protestant, et si j'ai bien compris le chef des carabiniers aussi !), ce qui ne l'empêche pas de nouer des liens respectueux avec le prince Ragnier III, notamment pour les 50 ans du Temple. J'ai appris par son fils Christian qu'il avait une passion pour la philatélie, d'extraordinaires voyages à travers les timbres, et des collections thématiques étonnantes, notamment de Monaco !

Depuis 1994 installé à Nîmes, Jacques devient Correspondant de l'Académie, puis Titulaire : il est reçu le 4 janvier 2002, peu après le décès de sa femme. Le voici membre de l'Académie, il est bien temps de considérer ses œuvres, qui concernent largement la pensée politique, ou peut-être « théologico-politique », mais dans un sens en quelque sorte horizontal ou désabsolutisé (à Dieu seul l'absolu !), qui n'a rien à voir avec l'absolutisme du monarque qu'on lui donne

³ *Ibid.* p. 238.

d'ordinaire. En 1988 il soutient à la Faculté de Paris, dont je m'apprêtais alors à devenir Doyen, un Diplôme de recherche théologique de 3^{ème} cycle, sous la direction de Laurent Gagnebin et de Jean-François Collange, sur le thème « Théologies calvinistes et avènement des droits de l'homme » ; Gérard Delteil est membre du jury. L'idée centrale est le rôle décisif des idées et des sociétés calvinistes dans l'invention de la tolérance et de la démocratie. C'est un paradoxe : on attendait, au vu d'une doctrine politique de la seigneurie unique de Dieu, des pays théocratiques et despotiques, or les calvinistes ont créé les premières démocraties modernes, et introduit des formes de pluralisme et de tolérance inédites. Mais c'est peut-être, ajouterais-je, en m'appuyant sur l'importance que Jacques Galtier accorde lui-même à la Révolution anglaise (celle qui précède Cromwell), à l'aventure des Provinces Unies ou à l'expérience de l'Amérique naissante, que les calvinistes ont été à l'aise dans le nouveau monde *océanique* qui s'ouvrait à l'Ouest, où il n'y avait plus ni Pape ni Roi, où l'on pouvait être avec Dieu seul...

Dans cette véritable thèse de près de 300 pages, Galtier parle de Calvin, longuement : il lui accorde un rôle fondamental dans l'histoire des idées politiques, aujourd'hui trop obnubilées par Machiavel. Il parle aussi de Théodore de Bèze et des Monarchomaques, de Pierre de la Ramée qu'il évoque souvent, mais aussi de l'expérience écossaise, de mon cher Milton, de Hobbes, de Locke, du puritanisme américain des Pilgrim Fathers, de la déclaration d'indépendance. On revient en France avec Bayle, Rousseau, la Révolution française de Rabaut Saint Etienne et Barnave, de la Déclaration des Droits de l'Homme et de Boissy d'Anglas. Confrontant ces diverses traditions, il en vient au 20^{ème} siècle, à des auteurs comme Ragaz, Barth, de Pury, Moltmann, Fuchs et Stucki, et appelle les chrétiens à reprendre leur place prophétique dans les combats pour les Droits de l'Homme. Cet ouvrage, repris très synthétiquement en livre dans *Protestants en révolution* chez Labor et Fides à Genève en 1989¹, évoque encore d'autres révolutionnaires protestants, comme Jean Bon Saint André, le pasteur Montagnard organisateur de la marine révolutionnaire, captif des Ottomans en Mer Noire, et dont la vie est à soi seul une incroyable aventure. Dans tout cela, je ne saurais dire le nombre de thèmes communs, qui montre entre Jacques Galtier et moi-même l'appartenance à une filiation, l'attachement à des figures, qui sont bien souvent les mêmes.

Il n'y a quand même pas que des protestants ! Dans la revue du Christianisme Social *Autres Temps*, fondée d'ailleurs entre autres jadis par Charles Gide, Jacques Galtier avait en 1990 publié une étude originale « Autour d'un incertain 18 juin » sur le Général de Gaulle et les contextes de cet appel. À l'Académie de Nîmes, dont il sera le président en 2004-2005, Jacques Galtier propose trois communications : en 2004 sur Napoléon Bonaparte « .. et les protestants », en 2006 sur « L'actualité d'Alphonse Lamartine, homme politique », et en 2010, « Pierre Viret, réformateur de la suisse romande, de la Navarre, de Nîmes et de la Vaunage en 1561-1562 ». On y découvre un Viret ami de Calvin, certes, mais plus congrégationaliste que lui, plus foncièrement démocrate en ce sens. C'est sans doute un des grands organisateurs de la Réforme à Nîmes et dans la région, avant les guerres de religion. Nommé par Jeanne d'Albret à la tête de l'Académie d'Orthez, il organise dans les Etats de la Reine de Navarre, mère d'Henri IV, une

¹ Cité in Valentine ZUBER, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 2017, p.175-179. Le livre commence, je ne le savais pas, par une citation d'un article que j'avais fait, dans la revue *Autres Temps*, sur « Les origines et l'espérance des Droits de l'Homme ».

réforme tolérante qui laisse une place à la minorité catholique (c'est quelque chose que l'on sent encore dans ces régions de Béarn et de Foix).

De tous ces thèmes, lesquels reprendre aujourd'hui ? Comment attraper le geste et le poursuivre ? Quelles sont les interrogations qui me travaillent le plus à lire cette longue ascendance, dans laquelle aussi bien je me reconnais ? On pourrait creuser sous la grande proximité du concept de « servitude volontaire » de La Boétie et le concept de « serf-arbitre » de Luther, pour indiquer à quel point la question de l'époque est celle de la liberté : on sait l'importance des discussions autour de la liberté chrétienne, de Luther, Erasme⁵, Calvin, mais cela éclate avec force chez John Milton, le grand poète du *Paradis perdu*, cette épopée de l'émancipation, mais aussi le libelliste de la révolution anglaise, de la liberté de la presse, de la liberté du divorce, de la liberté de quitter l'Eglise. J'insiste sur cette histoire de liberté, parce que l'émancipation n'a cessé d'être le mot d'ordre de la modernité, des Lumières, et aujourd'hui encore. Or de quoi s'agit-il d'être délivré ? C'est de la servitude volontaire, de la servitude autonome si je puis dire, de l'auto-servitude, et donc d'une sorte horrible de solitude. Tous ces auteurs prennent au sérieux la parole de la Genèse : « il n'est pas bon pour l'homme d'être seul ». S'il a tourné à la servitude, c'est à dire à la solitude, le lien doit être rompu, mais c'est justement pour refaire une nouvelle alliance, un pacte libre. C'est ce deuxième versant, pourtant si important chez Calvin et Milton, comme chez Hobbes et Rousseau, qui a été perdu avec l'épopée de l'émancipation, qui semble aujourd'hui s'être parfois un peu égarée dans les sentiers de la « solitude volontaire », et qui ne voit que servitudes là où désormais s'étend partout l'exclusion. Et cette question de la rupture et de la nouvelle alliance, de la déliaison et de la re-liaison, cette dialectique de l'émancipation et du libre attachement, est depuis longtemps une de mes questions centrales en philosophie politique et morale, question souvent discutée avec Ricœur relisant les thèmes du pardon et de la promesse chez Hannah Arendt, question discutée souvent aussi avec mes amis les sociologues Luc Boltanski et Laurent Thévenot, et Philippe Corcuff ici présent.

Pierre Bayle, qui tenait que « les droits de la conscience sont directement ceux de Dieu même »⁶, avait su me semble-t-il tenir ensemble les deux versants, les deux traditions, celle de Milton insistant sur le droit de rompre et partir, celle de Hobbes insistant sur le pacte et l'ordre civil, tous deux lecteurs de Calvin – mais partageant au fond tous deux la problématique entière, car il faut pouvoir désobéir si l'on veut penser la libre obéissance, c'est à dire simplement la civilité. A bien des égards d'ailleurs, et là je serais peut-être en débat avec mon ami Patrick Cabanel, ce n'est pas tant dans le prophétisme inspiré des Camisards que s'est nourrie l'Eglise du Désert telle qu'Antoine Court la redresse, que dans cette foi brisée et pourtant maintenue, dans ce pluralisme subjectif radical, que l'on trouve chez Bayle, et qui oblige à une éthique de la réciprocité, tige de la morale kantienne et de la tradition universaliste des Droits de l'Homme.

⁵ Pour l'un la liberté est aliénée et doit être délivrée, de l'extérieur, pour l'autre la liberté est déjà là et ne demande qu'à se déployer. C'est un magnifique débat. Mon idée serait peut-être que ce qui se passe alors est une sorte d'élargissement, d'auto-transcendance (le mot est lui-même très ambigu), mais *poétique*, au miroir des Ecritures, qui se diffusent avec l'imprimerie : les textes bibliques, dans leurs différents genres littéraires, élargissent une « liberté » jusque là un peu raide et stoïque. D'où l'explosion romanesque et dramatique, Rabelais, Marguerite de Navarre, Milton, Shakespeare, et tous les autres.

⁶ Pierre BAYLE, Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ 'Contrains les d'entrer', Livre I chapitre 5, 379-b.

Un autre ligne interrogative que je perçois dans les intérêts de Jacques Galtier porte sur la laïcité, et c'est là encore un sujet qui fâche. On sait l'attachement des protestants français à la laïcité, non seulement pour des motifs « politiques », dans une France longtemps si majoritairement catholique, mais pour des motifs « théologiques » : la distinction et la relative autonomie des deux plans est ancienne, on la trouve dès les Réformateurs et si Henri IV a pu se convertir pour pacifier la France, c'est que sa théologie au fond ne s'y opposait pas. Je ne retracerai pas cette histoire, que Galtier avait aussi retracée dans son discours de réception, et qui trouve son apothéose philosophique avec la grande tradition de pensée néo-kantienne et républicaine de nos prédécesseurs, les Charles Renouvier, Charles Secrétan, Jules Lachelier, Auguste Sabatier, Ferdinand Buisson, etc. Mais je dirai très vite que, de même que la foi n'est plus ce qu'elle était⁷, la laïcité n'est plus ce qu'elle était. Nous y tenons infiniment, car elle est le fragile principe de notre vivre-ensemble, pour reprendre cette belle locution jadis mise en avant par Georgina Dufoix, mais on ne parle plus vraiment de la même chose. Certains y voient désormais le cœur de l'identité française, comme l'était le catholicisme au temps de Charles Maurras, et ils opposent cette laïcité identitaire à l'Islam d'abord, mais finalement à toute religion. Nous voici censé laisser la religion au vestiaire pour entrer dans l'espace public, car elle n'est bientôt tolérée que comme une affaire purement privée⁸. Mais c'est exactement la tolérance que Louis XIV avait à l'égard des protestants après la Révocation ! Et les historiens qui voient dans un certain jacobinisme la poursuite de ce rêve absolutiste par d'autres moyens n'ont pas tort. Jacques Galtier dans sa communication sur Napoléon rappelait comment Paul Rabaut, le vieux pasteur résistant du Désert, avait été mis en prison par la Convention lors de la Constitution de l'an 1, pour avoir refusé d'abjurer sa foi, et qu'il n'en est sorti que pour mourir d'épuisement. À la rigueur, diront-ils, on peut garder un appareil religieux pour « cohésionner » la société⁹. C'était assez exactement l'idée toute « laïque » que Mustapha Kemal Atatürk avait de l'islam. On sait ce que cela a donné au bout du compte : on y perd et la civilité démocratique, et la vivacité d'une conviction religieuse libre de toute obédience.

La laïcité était une magnifique réponse à l'emprise excessive, quasi monopolistique, d'une religion sur la société, mais cent ans plus tard elle soulève de nouveaux problèmes. Du côté de la société sécularisée, elle autorise, je dirai même qu'elle organise, une inculture théologique et religieuse, un vide tellement insondable, que le passé « judéo-chrétien » est complètement réécrit, « orwellisé », comme dirait Kundera, comme si le passé n'avait pas été infiniment plus divers, comme s'il n'y avait rien eu de vécu, d'heureux, de passionnément inventif dans tout cela. Pire : la dénégation méthodique de toute culture théologique laisse le terrain vierge pour des formes de religion ensauvagées, pas cultivées, pas critiques, pas canalisées. Or c'est justement

⁷ Qu'auraient dit nos ancêtres face à la question croyant/non croyant ? Je pense qu'ils n'auraient même pas compris la question, qui est contemporaine du positivisme scientifique.

⁸ On peut dire en effet que c'est une affaire individuelle, mais si ce formatage libéral convient assez à un certain protestantisme, mais il est terriblement réducteur. Les religions, comme les langues, comme les cultures au fond, tiennent à des liens, à des formes de vie partagées, à des temps partagés. Et pour Kant il n'y avait pas de liberté de pensée sans liberté de communiquer ses pensées.

⁹ Pour reprendre un mot de Napoléon Bonaparte cité par Galtier, qui va certainement enchanter Régis Debray lorsque je vais le lui rapporter, car c'est bien un débat entre nous, depuis des décennies.

cette culture qui peut autoriser des voix crédibles et instituer leur pluralité. La pire des théologies, disait d'ailleurs Jacques Galtier, c'est celle qui s'ignore, et pour les connaisseurs de théologie, notre monde est bourré de théologie, jusque dans notre pubs, notre cinéma et nos fictions. Du côté des traditions religieuses, la laïcité génère et favorise des formes de religion de plus en plus militantes, subjectivisées, confessantes, attestantes, occupées à la vie spirituelle et pieuse de leurs membres, et tout cela est très bien, et d'ailleurs très protestant, mais au détriment parfois de l'esprit critique, du sens des responsabilités politiques et morales pour la société entière, d'un pluralisme confiant et bienveillant dans la rencontre des autres confessions et traditions.

Ricoeur écrivait : « Seule une culture vivante, à la fois fidèle à ses origines et en état de créativité sur le plan de l'art, de la littérature, de la philosophie, de la spiritualité, est capable de supporter la rencontre des autres cultures, non seulement de la supporter, mais de donner un sens à cette rencontre. Lorsque la rencontre est une confrontation d'impulsions créatrices, une confrontation d'élangs, elle est elle-même créatrice. Je crois que, de création à création, il existe une sorte de consonance, en l'absence de tout accord »¹⁰. C'est cette fidélité créatrice qui commence vraiment à nous faire vraiment défaut. Comme l'écrivait Jean Baubérot, dans sa préface au petit livre sur la Révolution française, Jacques Galtier a su être à la fois enraciné et militant, fidèle et inventif. C'est bien le sens général de ma reconnaissance à son égard, à l'égard de sa vie et de son œuvre, qui ne sont pas finis, merci à lui de persévérer ainsi, avec Anne-Marie à ses côtés.

Puis-je maintenant poursuivre cet éloge de Jacques Galtier par un éloge de la reconnaissance, sous forme d'une modeste dissertation de philosophie reprenant quelques touches déjà posées ça et là ? Distinguons. Il y a le reconnaître au sens d'identifier ; il y a le reconnaître au sens plus politique de la reconnaissance mutuelle ; il y a le reconnaître au sens de la gratitude. Ça fait déjà beaucoup¹¹.

Ce qui m'a donné le désir d'approfondir ce thème¹², déjà abordé en évoquant Marc-Aurèle et Antonin, c'est le sentiment que Nîmes est à la bonne taille pour former un théâtre de la reconnaissance mutuelle : juste le seuil démographique qui permet la bonne équation entre le sentiment de proximité, de croiser assez souvent des connaissances familières, et le sentiment de distance anonyme et de diversité qui nous laisse libres et non incarcérés dans nos identités. Après tout l'Athènes classique n'était pas plus grande. Et à quoi était dû son rayonnement, sinon à l'exigeante importance qu'ils accordaient, hommes d'action ou philosophes, sage-femmes ou poétesses, dramaturges ou sculpteurs, à la reconnaissance mutuelle, aux œuvres, paroles et existences de chacun ! Et votre Académie, pardon, notre Académie, doit être sans cesse à la manœuvre pour aider partout à former les espaces de ce théâtre civique, où chacun puisse à la fois se sentir chez soi et parmi d'autres. Pour ma petite part, Nîmes est à l'intersection la plus

¹⁰ Paul RICŒUR, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Esprit*, octobre 1961. Repris in *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, ici cité dans l'édition de poche.

¹¹ Cette réflexion est la reprise, plus développée, de « L'émotion de la reconnaissance », que j'avais publiée dans *Présence de Paul Ricoeur*, Académie tunisienne des Sciences, Lettres et Arts, Tunis-Carthage 2003.

¹² J'ai hésité à proposer une petite exposé sur mon arrière-arrière grand père Jules de Seynes, grand spécialiste gardois des champignons et des lichens, inventeur du mot symbiose pour décrire ces derniers, et l'un des piliers de la très coloniale Société des missions protestantes. Oui, j'aurais volontiers fait à son sujet une petite étude bachelardienne, sur son côté religieux et mission et son côté scientifique et lichen.

intense entre l'Europe protestante et l'Europe latine¹³. Un « protestant latin » comme moi peut s'y sentir complètement chez soi. Et cependant il y a tant d'autres, avec d'autres profils, dont j'espère qu'ils se reconnaissent aussi complètement « chez eux » à Nîmes.

Mais repartons de l'expérience élémentaire de reconnaître quelque chose ou quelqu'un, de le ré-identifier, de le retrouver. Ce qui frappe d'emblée, c'est le trouble qui souvent accompagne ce travail de réminiscence, qui soudain nous fait voir la ressemblance et ressurgir un passé vif, comme Proust au début et à la fin de sa *Recherche*. Pourquoi n'y a-t-il pas de reconnaissance sans une certaine émotion ? On se souvient d'Ulysse pleurant à la cour du roi Alkinoos le Phéacien, en entendant l'aède chanter ses exploits et ses malheurs (fin du livre VIII), avant de dévoiler qu'il est Ulysse. Pourquoi ces larmes au moment de dire « c'est moi », « c'est bien moi » ? On pourrait rapprocher ce trouble de celui qui saisit Joseph, au moment où, après avoir retenu Benjamin en otage pour faire venir son père Jacob, il finit par se faire reconnaître de ses frères qui l'avaient vendu. La narration ici montre les allers et retours de l'émotion contenue, jusqu'à ce qu'elle se manifeste, comme un flot de larmes soudain libéré par la parole, et libérateur, emportant l'aveu, « c'est moi, c'est moi Joseph »¹⁴. Il me paraît d'ailleurs significatif que Platon, pensant la réminiscence, n'élimine pas plus l'émotion de la pensée, sa part de rêve, ses hoquets, ses éventuelles voltes faces, qu'il n'élimine l'âme, le mouvement, et la vie de l'être universel, qui sinon serait planté là, vide d'intelligence, immobile.

Paul Ricœur, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, n'hésite pas à parler d'un « petit miracle » de la reconnaissance, comme d'un bonheur de mémoire – bonheur que ne connaît pas l'histoire, qui ne connaît pas non plus le deuil et son travail. Il écrit : « L'expérience princeps est à cet égard celle de la reconnaissance, ce petit miracle de la mémoire heureuse. Une image me revient ; et je dis en mon cœur : c'est bien lui, c'est bien elle. Je le reconnais, je la reconnais. Cette reconnaissance peut prendre différentes formes. Elle se produit déjà au cours de la perception : un être a été présent une fois ; il s'est absenté, il est revenu. Apparaître, disparaître, réapparaître. Dans ce cas la reconnaissance ajuste –ajointe– le réapparaître à l'apparaître à travers le disparaître. Ce petit bonheur de la perception a été l'occasion de maintes descriptions classiques »¹⁵.

L'expérience de la reconnaissance rapproche des expériences éloignées dans le temps, et l'émotion surgit de ce rapprochement incertain, de ce remaniement des traces. L'expérience passée y est rendue contemporaine au travers de la distance. Cet anachronisme de la reconnaissance comme réminiscence, également cher à Walter Benjamin, peut être rapproché des confessions d'Augustin où les configurations du temps (la mémoire du passé ou l'imagination du futur) apparaissent comme une distorsion de l'âme. Nous avons ainsi une expérience du « même » au travers du temps, de l'altération, de l'altérité.

¹³ Nous devrions faire un musée du protestantisme *latin* à la maison du protestantisme ! Et tant qu'à proposer des idées farfelues mais suggestives, pourquoi ne pas faire de notre Conservatoire un conservatoire des musiciens et instrumentistes du monde, les musiques gitanes et roms, les musiques maghrébines, etc.

¹⁴ Au début Joseph pleure en cachette, il se détourne, puis « Joseph ne put se dominer : faites sortir tous mes gens, s'écria-t-il. Nul d'entre eux n'était présent quand il se fit reconnaître de ses frères. Il sanglota si fort que les Egyptiens l'entendirent : je suis Joseph, dit-il à ses frères » (Gn 45-1sq.). Et plus loin : « il se jeta au cou de son frère en pleurant » (Gn 45-14). Entre Gn 44-34 et Gn 46-29, on rencontre 6 fois le mot pleurer, sanglots, etc.

¹⁵ Paul RICŒUR *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.664 puis 556.

Il y a aussi une véritable inquiétude de la reconnaissance. C'est qu'il n'y a pas de reconnaissance qui n'ait à se frayer la voie au travers d'une méconnaissance. Celui qui devrait être reconnu, le soldat qui revient de la guerre, Ulysse ou le Messie, sera-t-il rejeté par mégarde à la rue ? Sera-t-il jeté par les siens et même abandonné par ses amis les plus convaincus, comme Jésus ? Ou bien celui dont le retour est acclamé, est-ce justement lui l'usurpateur ? L'usurpation, la méprise, toujours sont possibles. Le doute peut faire volte-face : et si j'étais, moi, l'usurpateur ? Et si le moment de la reconnaissance était le triomphe d'un mensonge que plus rien ne conteste parce que toutes les voix sont à l'unisson ? Rien n'est plus périlleux que les larmes de la réconciliation, lorsqu'on croit enfin s'être complètement et définitivement reconnu. C'est pourquoi la reconnaissance véritable ne s'avance pas sans pudeur, sans trembler un peu. Je pense à la figure de Cordélia dans *Le roi Lear*, qui indique que la reconnaissance sincère peut être manquée et méconnue. Il lui faut alors traverser une tempête, et il n'est pas sûr que l'on ne sorte pas fou d'avoir manqué la reconnaissance. La vraie reconnaissance comporte une émotion parce qu'elle comporte une incertitude : elle ne peut s'avancer indifféremment de sa réception par l'autre¹⁶ ! Seule une reconnaissance qui fait voir son manque d'assurance peut attester à l'autre qu'il est vraiment reconnu.

Le second moment de notre réflexion portera justement sur le reconnaître au sens plus politique de la reconnaissance mutuelle. C'est Hegel qui place la lutte pour la reconnaissance, la lutte pour se faire reconnaître, au cœur de sa dialectique, c'est à dire des contradictions tragiques qui font avancer l'histoire humaine. Et il en faut pas sous-estimer la lutte, le conflit, au cœur du besoin humain de reconnaissance : c'est parce que nous désirons être reconnus que nous sommes en conflits les uns avec les autres, et parfois dans une lutte à mort. Dans le même temps c'est la force de la reconnaissance mutuelle que de nous faire voir notre ressemblance, notre similitude, notre profonde communauté humaine – c'est là aussi quelque chose qui manque souvent aujourd'hui.

Et puis la reconnaissance se tourne vers ce qui était déjà là, à portée de main, et que nous n'avions pas considéré. Comme le George Bailey de *La vie est belle* de Capra, il arrive que, nous croyant abandonné, lâchés par tous, nous soyons amenés à reconnaître l'importance et l'étendue de nos attachements. Et comme l'écrivait Thoreau dans le huitième chapitre de *Walden*, intitulé « le village » : « Ce n'est que lorsque nous sommes perdus, en d'autres termes c'est lorsque nous avons perdu le monde, que nous commençons à nous trouver, que nous comprenons où nous sommes, et l'étendue infinie de nos relations ». Reconnaître nos attachements, c'est reconnaître notre finitude, le fait que nous sommes nés quelque part, que nous avons un corps, une langue, une forme de vie, une vie, qui ne sont pas des « avatars » que nous pourrions totalement choisir et reconditionner, ou que nous pourrions répéter à plusieurs reprises¹⁷. Reconnaître et accepter modestement et fermement ce que nous sommes, c'est aussi ce qui nous permet d'accueillir, de

¹⁶ L'apôtre Paul, sommé de présenter des preuves de sa crédibilité, répond en protestant « mes lettres de recommandation, mais c'est vous » (seconde épître aux Corinthiens, 3).

¹⁷ C'est l'idée de base du grand livre de Milan KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*, 1984. Eduquer quelqu'un, me semble-t-il, c'est lui apprendre à reconnaître sa finitude, ses libres-attachements.

rencontrer et de reconnaître la possibilité des autres existences. Ricoeur écrivait : « il faut avoir un soi pour rencontrer un autre que soi »¹⁸.

Il y a un grand intérêt politique à placer au cœur de la cité la question de la reconnaissance et pas seulement celle de la rétribution ou de la répartition. En effet la question de la reconnaissance nous oblige d'abord à prendre en compte la terrible réalité sociale de l'humiliation. Nous sommes dans une société très sensible à la violence, éventuellement aux injustices et aux inégalités, mais très insensible aux humiliations. La violence attaque le corps, mais l'humiliation s'attaque au « visage », au sujet parlant. Elle disqualifie, discrédite la parole, elle calomnie, attaque la réputation. C'est une sorte de violence intérieure aux effets dévastateurs et durables, car les humiliés deviennent humiliants, si rien n'a brisé la chaîne d'humiliations. On sait le rôle de l'humiliation dans l'histoire, par exemple le traité de Versailles pour comprendre l'emprise de Hitler dans l'Allemagne des années 30. On peut redouter demain le retour politique des « humiliés » sur toutes les scènes, et sur plusieurs générations. Certes on peut dénier l'humiliation en la présentant comme seulement subjective, et dire que ce n'est pas un préjudice objectif. C'est que dans une société formée à la jonction de la morale chrétienne et de la morale stoïcienne, l'humilité est la règle et qu'il ne faut pas se considérer comme humiliable ! D'où peut-être notre insensibilité à cette question. Comme le remarquait le sociologue israélien Avishai Margalit¹⁹, une société plus juste c'est difficile, cela présuppose la croissance et des surplus à répartir : mais ce que nous pouvons essayer tout de suite c'est une société dans les institutions seraient non-humiliantes ou le moins humiliantes possible — les frontières et préfectures, la police, les institutions judiciaires et pénales, les écoles, les hôpitaux, mais aussi les entreprises, etc.

Le second intérêt politique à placer au cœur de la cité la question de la reconnaissance et pas seulement celle de la rétribution, c'est que dans toute société humaine les circuits de la reconnaissance et ceux de la rétribution sont entrelacés, comme l'avait observé l'anthropologue Marcel Hénaff dans *Le prix de la vérité*²⁰. Au lieu de les voir comme des stades successifs du développement, il distinguait la coexistence de deux scènes : celle du don symbolique qui scelle la parentèle, le pacte ou l'accueil de l'étranger, et définit une sphère de la reconnaissance (dont les évaluations sont variables), et celle de l'échange économique où l'on vend un bien pour ce qu'il vaut et non pour la reconnaissance qu'il véhicule (les évaluations sont fixes).

Cela décrit bien notre situation. Nous sommes aujourd'hui dans une société d'échange et de rétribution, mais qui ne fait pas assez place à la dimension du don, de la reconnaissance, et si toute société se fonde sur une part d'échanges établis en équivalence, et rétribués de façon

¹⁸ « Cultures nationales et civilisation planétaire », *Histoire et Vérité*, Paris Seuil 1964, éd. de poche, p. 337). Il faut accepter d'avoir un soi pour rencontrer et recevoir un autre que soi, mais « autrui est le plus court chemin de soi à soi », et c'est en accueillant un autre que soi que le soi se découvre. Il écrivait en 1946 : « J'appartiens à ma civilisation comme je suis lié à mon corps. Je suis en-situation-de-civilisation et il ne dépend pas plus de moi d'avoir une autre histoire que d'avoir un autre corps » (Paul RICŒUR, « Le christianisme et la civilisation occidentale » *La revue du Christianisme Social*, n°54, 1946).

¹⁹ Avishai MARGALIT, *La société décente*, Paris Climats 1999.

²⁰ Marcel HENAFF, *Le prix de la vérité*, Paris, Seuil, 2002.

équitable, il doit rester la part du commun, du gratuit, du donné pour rien, du bénévolat, du non marchand, du non appropriable, qui fonde notre reconnaissance mutuelle. D'un côté on a l'échange rapide du marché qui tend à rétrécir le temps à l'instantanéité, et de l'autre l'échange lent de la reconnaissance symbolique qui prend le temps du don et du contre don différé, et qui élargit la durée. J'ajouterais même que la prolifération des liens mafieux se loge dans l'écart et la disproportion entre la rétribution et la reconnaissance. Trop souvent les liens mafieux sont les seuls où se reconstituent des liens de reconnaissance, d'allégeance et d'endettement mutuel, qui manquent dans une société marchande trop froide et impersonnelle. Cela correspond donc à un besoin sociétal. La montée des mafias dans une société de réseaux n'est pas une surprise ni un archaïsme, mais la forme ultra-contemporaine des circuits de la reconnaissance, quand ils ne sont plus institués.

Il me semble même que l'on pourrait distinguer non pas deux mais trois registres des échanges : celui de la rémunération-rétribution, celui de la reconnaissance mutuelle au sens propre par don et contre-don, mais aussi celui du don perdu, gratuit, oublié dans le fonds commun. Nous entrons ici dans le troisième et dernier moment, qui portera sur le gratuit, la grâce, et la gratitude, qui n'est justement pas la reconnaissance d'un endettement mais qui s'appuie sur le sentiment d'un fond infini et oublié de bonté. Il ne faudrait pas trop vite penser que c'est tout autre chose, qui se trouve juste par homonymie rangée sous le même terme : c'est encore une forme de la reconnaissance, différente de la reconnaissance-identification, et différente de la reconnaissance mutuelle.

Cet éloge de la gratitude repartira d'une méditation quasi-théologique, et je rendrai ainsi hommage à l'Institut où j'enseigne depuis bientôt 40 ans. Plutôt que théologique d'ailleurs, c'est le noyau d'une petite « métaphysique » leibnizienne, au sens où le philosophe Leibniz a su replonger la philosophie dans une sorte d'Hymne où les différents genres littéraires retournent à une sorte d'indistinction première !

Cette poétique théologique ou métaphysique « me vient d'un autre pasteur, qui sillonnait naguère nos pays en réparant les vieilles horloges et en racontant les Ecritures. André de Robert disait que l'existence servait à varier les plaisirs : il le disait théologiquement, pour montrer que notre gratitude se manifestait d'abord et simplement par notre plaisir d'exister, par la diversité de nos manières de rendre ce plaisir. Je le cite, lors d'une conférence à la fin de sa vie :

« Qui suis-je? Vous me posez là une question difficile. (...) Manifestement, la vie fait pour moi ce qu'elle peut pour me faire comprendre quelque chose. Je suis comme un étudiant dont les réponses sont insuffisantes à l'oral de l'examen, et qu'un professeur d'une infinie patience essaye de repêcher (...) Nous qui sommes sans descendance organique, je veux dire sans enfant, nous sommes les mieux placés pour comprendre ou deviner à quoi sert la vie. (...) La vie personnelle sert à inventer de nouveaux parfums. Elle sert à produire de nouvelles formes de gratuité. C'est en cela qu'elle participe à la création en cours. Car la création est un acte de gratuité. Chacun de nous est au bénéfice de cet acte. Tout nous a été donné à notre naissance (...) A mesure que mon corps se détruit, mon étonnement augmente. Ce que je fais là ? Maintenant que je ne fais pratiquement plus rien ? Je m'étonne ».

Comment de cette gratitude ouvrir largement l'éventail, ce « pli unanime », pour reprendre le mot de Mallarmé, par lequel tous les êtres rendent grâce d'exister ? Nous arpenterons à grands pas l'intervalle entre la verticalité de l'idée théologique de la grâce et l'horizontalité et l'amplitude éthique et politique de la gratitude et de la gratuité. Disons le d'emblée : la grâce de Dieu n'est pas ce qui répond au péché, mais ce qui répond au néant : elle ne vient pas couronner la nature, dans ce qu'elle aurait d'imparfait, elle est au commencement de tous les mondes possibles. Pour Leibniz d'ailleurs le fait que Dieu ait créé ce monde est une grâce. Toute apparition d'une existence, si fugace soit-elle, à la face du monde, est déjà une grâce. Et ce fut apparemment un plaisir pour Dieu que cela soit, puisqu'il dit que « cela est bon ». Notre réponse à ce plaisir de Dieu que cela soit, c'est d'abord et simplement notre plaisir d'exister. La gratitude suppose une docilité, une réceptivité, et tout simplement la faculté de recevoir, de prendre ce qui est offert, plus importante peut-être, plus délicate, que la faculté de donner.

Mais ce plaisir ne saurait pas plus être rendu tel quel à Dieu que nous ne « rendons » des cadeaux exactement identiques à ceux qui nous en ont fait. Nous rendons grâce en différant dans le temps l'expression de notre gratitude, et en donnant tout autre chose. Disons le avec les mots d'Hannah Arendt : au simple fait d'être né, à ce hasard absurde qui pourrait nous laisser le sentiment d'être superflus, désœuvrés, inemployés, les humains répondent par l'initiative, la parole, l'action, la capacité à commencer à leur tour quelque chose de neuf. À chacun ses talents. La gratitude d'exister se décline toujours déjà dans une extrême et infinie diversité. Le monde est ce « théâtre de la gloire de Dieu », où il est donné à chacun de paraître, de montrer « qui » il est, de s'essayer, avant de s'effacer à son tour devant les suivants. Je peux saluer n'importe quelle créature, elle est mon semblable en tant déjà qu'elle rend grâce d'exister. C'est avec et parmi elles que j'existe. Et c'est ensemble que nous pouvons différer, « mutuellement témoins » de nos diverses façons de rendre grâce, comme le demandait le père grec, cappadocien, Saint Basile de Césaré, en fondant l'idée de monastère.

Pour Calvin la grâce, c'est l'insouci de soi, la dépréoccupation même de savoir si on a la grâce. C'est de cet insouci, qui était peut-être d'une autre manière aussi la voie de son contemporain Ignace de Loyola, que cette génération a tiré son incroyable énergie. C'est un re-commencement du monde. Tout est par grâce. Le monde n'est qu'un chant, qu'un rendre grâce. En quoi la nature rend-elle grâce ? Comprendre cela c'est comprendre la nature entière. Les créatures veulent se montrer, dit Calvin, elles se parent pour comparaître. Et pour moi, sujet délivré du souci de soi, comprendre ma propre gratitude, c'est me comprendre moi-même, de la tête aux pieds. Pour Calvin c'est à la gratitude que l'on mesure l'émancipation : comment sera-t-il émancipé, celui qui n'est pas capable de se retourner pour dire merci ? Qu'ils sont puérils encore, ces petits individus qui croient ne rien devoir à personne ! Oui, la gratitude a été le chemin des Lumières modernes, si celles ci nous appellent à « sortir de la minorité », comme le demandait Kant. Mais n'est-ce pas ce que le grand discours de l'émancipation a oublié en chemin ? Car ce n'est pas d'une compétition à la gratitude qu'il s'agit : chaque manière de rendre grâce est incomparable. La gratitude est ainsi le moteur invisible de l'éthique entière, au sens où avec elle chacun est autorisé à interpréter ce qu'il a reçu, « responsable » de ce qu'il fait de sa vie et de ses rencontres. D'où les rescapés de la vie tirent-ils cette force, cette vitalité qui nous surprennent ? Je me souviens

d'un minibus rouillé et défoncé à Kinshasa, surchargé de voyageurs, et sur lequel était peint : « si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? » (Romains 8 31). D'où vient cette confiance, sinon de la faculté première de dire merci ? La gratitude est le moteur invisible de l'éthique entière, s'il s'agit enfin de cesser de se justifier d'exister. N'est-ce pas le pire aujourd'hui, de ne pouvoir exister qu'en étant qualifiés, en montrant qu'on est actif, utile, branché ? Celui qui se déplace pour dire merci, en quelque nom que ce soit, n'est-il pas celui qui exerce l'autorité, celui qui se sent autorisé à prendre le droit de dire merci ? D'ailleurs l'autorité, celle qui simplement *autorise*, n'est que la condition de possibilité de la gratitude, et n'existe que dans la mesure où elle est reconnue. N'est ce pas aussi ce qui nous manque souvent aujourd'hui ?

On se demande alors comment la montée du capitalisme moderne a pu à ce point occulter son propre point de départ, dans la prédication par Luther et Calvin d'une *gratuité* radicale ? Tout commence ici avec le refus du trafic des indulgences. Non, s'écrient les Réformateurs, on ne peut pas tout acheter, le salut est une chose qui ne s'achète pas. Il est donné par Dieu, gratuitement. Mais ensuite comment interpréter la grâce, comment vivre la gratitude ? C'est là que les voies divergent. On peut rendre grâce en s'abandonnant à la providence, radicalement « désœuvrés », et en butinant le plus aimablement possible le monde offert par Dieu²¹. Ou bien on peut rendre grâce par une fécondité, une productivité, une créativité accrue, et une multiplication des œuvres, non plus pour mériter le salut, mais pour montrer sa gratitude, car on n'aura jamais fini de rendre grâce ! Tels sont les deux bords, les deux limites, de notre malheureux protestantisme.

Revenons à nous, aujourd'hui. Pourquoi tant d'ingratitude ? Et combien nous sommes rétrécis, de faire comme si ce que nous avons et ce que nous sommes nous était dû ! Comme si nous le méritions ! Il faudrait rappeler les hasards de la naissance, remettre un peu de tirage au sort dans les charges, offices et fonctions, de façon à ce que nul ne croit trop vite avoir ce qu'il mérite. Et élargir notre économie entière au sentiment que nous sommes au bénéfice d'un don originaire, et perpétué²². Chaque matin le soleil se lève, chaque soir la nuit nous est donnée. À côté de la part due aux échanges et rétributions, aux équivalences plus ou moins symétriques, il faudrait rappeler la part du commun, du gratuit, du donné pour rien, de l'incognito, du non marchand, du non appropriable. Le monde nous est offert à butiner, comme aux abeilles, mais parmi d'autres, en en laissant pour les autres, pour les suivants. Et si nous sommes tellement enclins à accumuler des biens privés, tristement, c'est peut-être simplement parce que nous avons perdu le paradigme mutuel du bien commun, cet éventail par lequel nous assemblons nos façons d'interpréter la gratitude d'exister, cet intervalle entre nous qui définit le monde commun, ce que nos pères appelaient, d'une manière poétique, mais au fond très politique, au sens de Hannah Arendt, « le théâtre de la gloire de Dieu ».

Eh bien, j'ai trop parlé, il est temps que je cède la parole, et simplement je vous *remercie*.

²¹ Je me permets ici de renvoyer à mes études et film sur la flibuste puritaine.

²² Je me demande parfois si la « grâce » n'est pas la mémoire profonde de cette économie d'abondance dont Marshall Sahlins parlait à propos du paléolithique : pas de pénurie alors, tout ce qu'il y a est déjà trop bien (*Age de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, Paris Gallimard 1976).