

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 1

Artikel: La dimension éthique du démonique selon P. Tillich

Autor: Lambinet, Julien

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047471>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JULIEN LAMBINET

La dimension éthique du démonique selon P. Tillich

La pensée de P. Tillich apparaît sur la scène publique comme essentiellement habitée d'un souci éthique¹. Sa première publication, si l'on excepte le fragment de sa thèse d'habilitation édité en 1915, date de 1919 et se penche sur l'émergence des mouvements socialistes ainsi que sur la réception favorable que le jeune théologien allemand espère voir adopter par le christianisme à leur égard². Sans entrer abruptement dans la querelle politique, Tillich s'attache à souligner le fait que le socialisme ne peut être réduit à un simple mouvement ouvrier, mais porte un véritable idéal éthique, à prétention universelle, et qui rejoint les aspirations propres du christianisme : « Nous entrons dans une nouvelle époque qui réclame une nouvelle unité. Le socialisme construira son soubassement économique et social, mais c'est au christianisme que revient la tâche d'assurer à ce développement sa force morale et religieuse et de préparer ainsi la voie à une nouvelle synthèse de la religion et de la culture »³. Or cette tâche, écrit encore Tillich, exigera du christianisme un changement radical d'attitude, car si « c'est la question dogmatique qui intéressait l'Église jusqu'ici ; à partir de maintenant, ce sera la question éthique »⁴.

Comme le suggère encore la conférence donnée la même année « sur l'idée d'une théologie de la culture », la théologie chrétienne devra s'imposer un véritable décroisement. Devenant une science « normative » des sciences de la culture, au sens où elle s'attelle à dévoiler le sens profond de celles-ci, la théologie ne s'attache plus seulement à conceptualiser une situation enracinée dans une communauté proprement ecclésiale déterminée. Reconnaisant une communauté culturelle extérieure où se joue l'ensemble des décisions concernant les besoins immédiats de l'individu, communauté elle-même ancrée dans une culture contemporaine globale, la théologie, déjà passée de la dogmatique à l'éthique, devra devenir plus fon-

¹ Pour un aperçu de la prégnance de l'éthique dans l'ensemble du parcours de Tillich, on peut consulter le bel article de NEUGEBAUER, M. : *Die Ethik-Konzeption Paul Tillichs. Eine Annäherung mit Rücksicht auf das Gesamtwerk*, in : *International Yearbook for Tillich Research* 10 (2012), 103-141.

² Cfr TILlich, P. : *Der Sozialismus als Kirchenfrage*, in : *Gesammelte Werke*, t. 2. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1962, 13. Tillich espère amener les représentants officiels de l'Église, écrit-il, à « une prise de position positive à l'égard du socialisme et de la *Sozialdemokratie* » (*Idem*).

³ *Ibidem*, 16.

⁴ *Ibidem*, 13.

damentalement encore, « théologie de la culture » et s'ouvrir à l'universalité de la manifestation du phénomène religieux⁵. Cette dernière transformation n'est en vérité, ni un changement véritable d'objet, ni même de méthode. Il s'agit plutôt d'un approfondissement de la perspective éthique jusqu'aux conditions de l'existence ; c'est-à-dire également, relever, dans notre monde actuel, ce qui définit notre *expérience* des questions dernières ou de l'absolu, et ce qui conditionne la religion entendue comme expression de l'attitude adoptée par l'homme devant Dieu.

Or « la religion, écrivait Tillich, est expérience de l'inconditionné, c'est-à-dire une expérience de la réalité pure et simple sur fond d'une expérience de la néantité pure et simple »⁶. On pourrait dire qu'avec cette simple phrase, Tillich posait le cadre du questionnement qui allait l'occuper tout au long de sa carrière. Cette interrogation fondamentale s'élaborera, sous sa forme la plus générale, sur la dialectique jouée entre les déterminations essentielles et existentielles du rapport unissant l'homme et Dieu. Tillich fera plus tard de la rupture entre l'essence et l'existence le nœud du problème de l'aliénation et de l'autoréalisation de l'homme, question morale par excellence⁷. Aussi chercherons-nous dans ces quelques pages à montrer le ressort éthique de la notion de « démonique », qui participe chez Tillich à déterminer l'oscillation perpétuelle entre l'identité à soi et la perte de sens dont la vie humaine offre continuellement le spectacle⁸.

⁵ Ce processus est très bien décrit dans PETIT, J.-C. : *La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933*. Montréal : Fides 1974, 19-20, 32.

⁶ TILlich, P. : *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, in : *Gesammelte Werke*, t. 9. Stuttgart : Evangelisches Verlag 1967, 18.

⁷ Cfr TILlich, P. : *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, in : *Main Works = Hauptwerke*, t. 1. Berlin : Walter de Gruyter 1989, 396.

⁸ Le concept de « démonique » apparaît dans ses écrits pour la première fois en 1919, dans le contexte d'une tentative de caractérisation du socialisme religieux, avant de devenir, dans les années 20, un concept central de sa théologie et de sa philosophie de la religion (Cfr TILlich, P. : *Die prinzipiellen Grundlagen und die nächsten Aufgaben unserer Bewegung (I)*, in : *Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände*, t. 10. Berlin : de Gruyter 1999, 239; DANZ, Ch. : *Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur*, in : *International Yearbook for Tillichs Research* 8 [2013], 2). Il réapparaît de manière plus centrale encore en 1923, dans le cadre à nouveau de réflexions sur « les principes fondamentaux du socialisme religieux », c'est-à-dire dans le contexte d'un questionnement sur l'éthique sociale (Cfr TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, in : *Gesammelte Werke*, t. 2. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1970, 91-119). Selon les mots mêmes de Tillich : « dans un article sur la théorie de l'Etat chez Augustin, j'ai montré [...] que, sans le concept du démonique avec sa dialectique particulière, on ne pouvait comprendre l'attitude chrétienne des origines envers l'Etat. Auparavant déjà, dans mes 'Grundlinien des religiösen Sozialismus', j'avais placé ce concept au centre de la critique de l'époque par l'éthique sociale, et dans mon exposition de la philosophie de la religion qui vient de paraître dans le 'Lehrbuch der Philosophie' de Dessoir, le concept du démonique a une importance décisive, aussi bien pour la théorie de l'essence que pour l'histoire intellectuelle de la religion. C'est ma conviction que ce concept est d'une importance non seulement historique, mais aussi dogmatique et surtout éthique. Il ne peut figurer dans un appendice au traité du péché comme un 'traité du diable', mais doit être poursuivi, à partir de la fondation de la philosophie de la

Ces quelques pages procéderont en trois points. Nous nous attacherons d'abord à remonter aux sources de la notion de démonique en montrant comment Tillich, dès la thèse qu'il consacre en 1912 à la dialectique de l'identité mystique et de la culpabilité chez Schelling, distingue autonomie et liberté, et propose une interprétation de la célèbre notion schellingienne du fondement irrationnel de l'être qui se rapproche fortement de ce que notre théologien appellera plus tard « démonique ». Aussi ce dernier nous apparaîtra-t-il, dans notre deuxième point, comme une dimension proprement intrinsèque à la réalité humaine, qui ne peut en être effacée, en cette vie du moins. Il représente à certains égards une part d'irrationnel qui met en jeu les capacités autonomes de la raison et place l'homme face à la « profondeur » d'une notion existentielle de liberté. Notre troisième point enfin, soulignera les dangers du démonique. Inextinguible nous l'avons dit, ce dernier apparaît cependant, tant explicitement que dans son apparent effacement, au fondement de toutes les tentatives d'absolutisme.

1. IDENTITÉ MYSTIQUE ET CULPABILITÉ

La prégnance de la pensée de Schelling sur celle de P. Tillich ne doit plus être démontrée. Confessée par Tillich lui-même jusqu'en ses derniers travaux⁹, elle a déjà fait l'objet de nombreuses études¹⁰. Schelling, qui fut

religion, au sein de toutes les parties principales de la systématique » (TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie*, in : *Gesammelte Werke*, t. 8. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1970, 285).

⁹ En 1955, Tillich écrivait notamment : « J'ai surmonté mes réticences à répondre à cet appel lorsque j'ai senti que je pourrais exprimer dans cette contribution toute la révérence que je dois à mon grand professeur en philosophie et en théologie. Il était mon professeur, bien que le commencement de mes études soit séparé de l'année de sa mort d'exactly 50 ans ; jamais dans le développement de ma propre pensée je n'ai oublié combien elle dépend de Schelling. En tout temps, mais aussi sur le sol d'une culture à moitié étrangère, ses pensées fondamentales m'ont conféré une aide pour les domaines les plus divers. Sans lui, mon travail sur les problèmes de la théologie systématique serait impensable. – Dans les années de ma confrontation intensive avec lui, son image s'est tellement imprégnée que je ne peux rien faire d'autre aujourd'hui que de vous parler à partir de la structure de cette image » (TILlich, P. : *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, art. cit., 392).

¹⁰ O'HANLON, D.J. : *The Influence of Schelling on the Thought of Paul Tillich*. Rome : Thèse P.U.G 1957 ; SOMMER, G.F. : *The Significance of the late Philosophy of Schelling for the Formation and Interpretation of the Thought of Paul Tillich*. Duke : Duke University Press 1960 ; MOKROSCH, R. : *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs*. Frankfurt a.M. : Klostermann 1976 ; CHAPEY, F. : *L'impact de Schelling sur la formation de la pensée de Paul Tillich*, in : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 58 (1978), 5-18 ; STEINACKER, P. : *Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs*, in : FISCHER, H. (éd.) : *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*. Frankfurt a.M. : Athenäum 1989, 37-61 ; NEUGEBAUER, G. : *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*. Berlin : de Gruyter 2007 ; DANZ, Ch. : *Freedom, sin and the absoluteness of Christianity : reflections on the early Tillich's Schelling-reception*, in : *International Journal of Philosophy and Theology* 80 (2019), 115-126.

pour Tillich l'initiateur d'un mode de penser existentiel, peut bien être considéré comme le premier à avoir tenté d'articuler « philosophie d'essence » et « d'existence », d'une manière qui inspirera P. Tillich en profondeur. C'est sans doute la lecture de la thèse que Tillich consacre au philosophe de Léonberg en 1912 qui doit encore prévaloir à ce propos ; la seule qui fut initialement publiée dans les *Gesammelte Werke*¹¹.

Cette dernière avait pour objet, selon les termes de l'auteur, de révéler « le nerf du développement schellingien », « le principe d'identité et son rapport avec les catégories morales »¹². On peut bien dire en effet que l'on tient là un fil rouge de la pensée schellingienne, mais dans sa généralité, partagé avec tous les idéalistes post-kantiens : réconcilier la raison avec elle-même et en ses deux pans principaux, raison théorique et raison pratique, qui semblaient avoir été désolidarisés par le maître de Königsberg. La terminologie de « principe d'identité » évoque bien entendu plus spécifiquement Schelling, qui dénomma explicitement son système, dès 1801, « système d'identité ». Comme l'a bien vu Tillich, ce projet était cependant préparé dès les premiers écrits du philosophe de Léonberg.

Schelling, pour parer aux difficultés auxquelles menait la fameuse « chose en soi » kantienne, fit en ses premiers écrits dépendre la totalité du système du savoir du Moi absolu, seul principe proprement *in-conditionné* (*unbedingt*), c'est-à-dire qui ne peut être réduit sous quelque forme que ce soit (sujet empirique ou objet de connaissance) à une chose (*bedingt*)¹³. Subjectivité inconditionnée, le Moi absolu est ce qui jamais n'est considéré à l'état d'objet conceptuel. Il ne peut donc entrer dans les rets de la démonstration rationnelle et constitue la seule immédiateté en notre savoir. Comme le note Tillich, Schelling identifie alors autonomie et liberté : « La pure auto-position de la raison est sa liberté »¹⁴. L'identité absolue con-

¹¹ Si l'on doit reconnaître avec le Père Tilliette (Cfr TILLIETTE, X. : *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1. Paris : Vrin 1970, 33-37) que, sans cette étude de 1912, la recherche serait peut-être encore longtemps restée dépendante de la progression idéaliste classique (Fichte-Schelling-Hegel) sans percevoir les virtualités qu'avaient ouvertes les travaux entrepris par le philosophe de Léonberg dès 1809, il faut aussi affirmer que l'emprunt fait à Schelling, pourtant tellement prégnant dans la pensée de Tillich, n'est outre les deux études académiques qu'il lui consacra, que rarement explicite. Fernand Chapey par exemple, avait déjà posé ce constat : « Que la pensée de Schelling ait été profondément enfouie en lui, assimilée au sens le plus fort du terme, nous en avons la preuve dans le fait que Tillich utilise Schelling sans s'en rendre compte ou presque : certains principes, certaines conceptions sont avancées comme des acquisitions bien connues qu'il suffit de rappeler sans avoir à dire à qui on les doit : Schelling n'est pas l'auteur auquel on se réfère, il est celui dont la pensée est tellement présente qu'on la confond facilement avec sa propre pensée » (CHAPEY, F. : *L'impact de Schelling sur la formation de la pensée de Paul Tillich*, art. cit., 6).

¹² TILLICH, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in : *Main Works-Hauptwerke*, t. 1. Berlin : Walter de Gruyter 1989, 26.

¹³ Cfr SCHELLING, F.W.J. : *Vom Ich als Princip der Philosophie*, dans *Historisch-kritische Ausgabe. Werke*, t. 2. Stuttgart : Frommann-Holzboog 1980, 114.

¹⁴ TILLICH, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein...*, op. cit., 44.

stitue l'unique « réalité », sans borne aucune, ou comme l'affirmait Schelling lui-même à l'époque : « toute réalité était posée dans le Moi absolu » et n'admettait dès lors, insiste Tillich, aucune extériorité telle que celle d'une chose en soi ou d'un « mal radical »¹⁵. Pour Schelling, l'énigme n'était pas l'Absolu, qui est « Un-et-Tout » et ne se présente que sous la forme d'une égalité à soi-même ou d'un principe purement analytique, mais bien la sortie de soi de l'Absolu, la synthèse a priori.

Si le savoir ne peut en rester au domaine des abstractions théoriques, vouées à une vaine objectivation, c'est qu'il doit se « réaliser » et devenir action, pure activité subjective¹⁶. Les thèses des fameuses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* sont bien connues. Devant l'incertitude dans laquelle nous laisse le savoir théorique, et l'impossibilité à laquelle conclut la *Critique de la raison pure*, c'est une décision d'ordre pratique qui doit trancher. Au contraire du philosophe dogmatiste, qui choisit de se laisser immerger dans l'Un-et-Tout d'une substance absolue, le criticiste émet l'exigence pratique que l'Absolu cesse d'être objet pour lui-même. Or ce désir infini de réaliser l'infini en soi-même ne peut être satisfait que par une activité infinie. L'inconditionné ne peut être conçu que comme tâche infinie pour la raison pratique. Car si je pensais cette fin ne fût-ce qu'accessible, alors cette identité serait déjà réalisée. Aussi le criticisme décide-t-il de n'user de cette idée que sur un plan pratique et pour la destination de l'essence morale. Nous ne résistons pas à citer la sentence de Schelling lui-même : « Ma destination dans le criticisme – *tendre vers l'ipséité immuable, la liberté inconditionnée, l'activité illimitée. Sois !* est la plus haute exigence du criticisme »¹⁷.

Selon Tillich, Schelling avait donc bien discerné le caractère nodal de la décision éthique ; il la subordonnera cependant, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* notamment (1800), au point de vue de l'identité que l'art semble offrir de manière privilégiée. Ce n'est que plus tard qu'il exploita véritablement le principe pratique d'une liberté « existentielle », en lui donnant un véritable fondement métaphysique. S'inspirant donc du fil rouge qui guide la recherche de Schelling, Tillich formule sa thèse de la manière suivante : si la question de la sortie de soi de l'identité pour nous offrir le spectacle du multiple ne trouve aucune solution satisfaisante sur le plan de la raison théorique, alors la seule réponse qui puisse lui être apportée se résume à dire que si ce passage ne se faisait, l'existence ne pourrait tout simplement pas advenir. Et si l'on veut encore demander pourquoi ? On ne pourra répondre que ceci : c'est irrationnel !¹⁸ Tillich situe l'éveil

¹⁵ Cfr *Idem*.

¹⁶ Cfr SCHELLING, F.W.J. : *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, dans *Historisch-kritische Ausgabe. Werke*, t. 3. Stuttgart : Frommann-Holzboog 1982, 73.

¹⁷ *Ibidem*, 106.

¹⁸ Cfr TILlich, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein...*, *op. cit.*, 64.

explicite de cette problématisation chez Schelling en 1809, dans l'écrit que ce dernier consacra à l'essence de la liberté humaine¹⁹. Selon Tillich, en y révélant le caractère irrationnel de la liberté, le philosophe de Léonberg engageait la philosophie dans une perspective proprement existentielle. Le cœur de la thèse de Tillich revient en vérité à révéler la distinction introduite par Schelling, à partir de cette période surtout, entre liberté et autonomie. On ne saurait sous-estimer le caractère décisif de la formulation de cette distinction pour la totalité du projet intellectuel du théologien natif du Brandebourg²⁰.

Quant à Schelling, il en vint, en reprenant la thématique religieuse de la chute, à rendre compte de la prise de liberté de l'homme sous la forme d'une coupure envers Dieu et donc d'une rupture de l'identité. L'homme posséderait au « fondement » de son être une volonté originairement libre, qu'il détermine vers le bien ou vers le mal. L'auto-affirmation de cette liberté pousserait cependant la créature, en se prenant elle-même comme unique mesure, à s'exclure de sa relation avec Dieu. La puissance de volonté de l'homme s'opposerait ainsi, par sa liberté, à la raison, et courrait le risque de forger un monde non plus en Dieu, mais à côté de lui, à la manière d'une sorte de démiurge gnostique :

S'il se conçoit seulement comme une essence isolée, à la manière d'une subjectivité abstraite et comme Moi individuel, c'est-à-dire s'il veut suspendre le processus éternel de la divinité, alors il pèche. Le péché est l'effort du singulier pour s'opposer au processus de restitution de tout singulier dans l'unité de la synthèse absolue. Le péché est l'ipséité qui veut se dresser elle-même comme ipséité. Le péché est la contradiction potentiée, la contradiction qui se pose elle-même comme contradiction avec la force de l'être (*Wesen*). [...] Or si le péché est contradiction potentiée, il est aussi également l'irrationnel potentié, l'irrationnel qui se pose comme tel. L'irrationnel, dans son immédiateté, est ce qui est purement et simplement donné, indéductible, la limite de toute déduction, mais il est uni dans l'éternité au rationnel. L'irrationnel, dans sa spiritualité, est mensonge, l'ennemi par excellence de l'irrationnel, ce qui le dérobe à la rationalisation et à l'identité. C'est pourquoi vouloir déduire l'irrationnel potentié comme tel est une erreur et un mensonge²¹.

On se souviendra sans doute, en lisant ces pages, des condamnations de la gnose au nom menteur par saint Irénée. Le démiurge qui crée pour lui-même un monde à la manière d'un principe hypostasié et distinct du Père

¹⁹ En 1809, écrira encore bien plus tard Tillich (1955) : « les éléments existentiels des périodes plus anciennes surgissent des cadres essentiels au sein desquels ils étaient contenus, et sont portés [...] à une expression consciente, négative et positive » (Cfr TILlich, P. : *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, art. cit., 394).

²⁰ Cfr BOSS, M. : *Au commencement la liberté. La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*. Genève : Labor et fides 2014 ; DANZ, Ch. : *Freedom, sin and the absoluteness of Christianity...*, art. cit.

²¹ TILlich, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein...*, op. cit., 88.

n'est qu'une perversion gnostique de la vérité chrétienne. En suivant cette voie, l'homme se plonge lui-même au sein d'un monde aliéné de Dieu. J. Habermas verra dans le concept de l'homme comme « renversement de Dieu », la préparation du matérialisme marxiste²². Il s'inspirait là d'E. Bloch, qu'il qualifiait à l'occasion de « Schelling marxiste »²³. Le premier, Bloch vit les virtualités du fondement matériel, du principe d'une nature indépendante en Dieu, pour une réconciliation de la nature avec l'homme dans le sens d'un matérialisme historique²⁴. Bloch voyait en outre dans la puissance productive exercée par l'imagination en son lien avec la matière – en cette puissance encore démiurgique de l'homme qui lui fut inspirée de Paracelse, Böhme, von Baader et Schelling –, l'opportunité d'une véritable éthique accomplie dans l'athéisme. C'est en effet seulement dans sa séparation de Dieu que l'homme peut être laissé à ses véritables responsabilités. Une telle réduction au monde profane, qui se traduira chez Bloch par le projet d'une réalisation utopique de la « patrie de l'identité » sur cette terre et dans l'histoire, sera plus tard explicitement critiquée par Tillich.

Au stade cependant de la dissertation consacrée à Schelling, on peut simplement noter que l'autonomie du créé, ou le profane, tendent à n'être intégrés que comme simples moments au sein de la dialectique que Tillich met en place. Dans la thèse de 1912 en effet, c'est principalement l'existence de l'irrationnel, de la liberté envers le mal, de la multiplicité, qui renvoie paradoxalement l'être humain à son lien avec Dieu. C'est que, selon Tillich, les rapports d'identité continuent à dominer la relation qui unit la conscience humaine et l'Absolu. Selon Tillich, Schelling ne se contente pas de faire de l'état de chute de l'humanité le signe essentiel ou substantiel de son autonomie. Il ne se résout pas à une sorte de séparation indifférente. Ce n'est pas en tant même que créé dans son extériorité à Dieu, et donc comme substantiellement même, que l'homme chute ou se tourne vers le péché. C'est par une décision libre de son esprit, qui doit être distinguée de son fond naturel. Si, note Tillich, Schelling avait véritablement pensé que la position du moi par lui-même était de fait pécheresse, le principe de retour à l'identité serait lui aussi tombé, et un rapport autonome avec Dieu n'aurait plus jamais été possible²⁵. Il n'y a pas, écrit Tillich, de non sans oui, et cette vérité universelle s'exprime en l'homme par la conscience de la faute, la culpabilité. Le péché atteint là une dimension proprement existen-

²² Cfr HABERMAS, J. : *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in : *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp 1971, 172–227.

²³ Cfr HABERMAS, J. : *Un Schelling marxiste*, dans *Profils théologiques et politiques*. Paris : Gallimard 1974, 193–216.

²⁴ Cfr BLOCH, E. : *L'athéisme dans le christianisme*. Paris : Gallimard 1978, 278–279.

²⁵ Cfr TILlich, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein...*, op. cit., 91.

tielle, qui révèle la contradiction interne de la conscience humaine lorsqu'elle s'efforce de réaliser, en son existence, l'identité avec soi²⁶.

Aussi Tillich distingue-t-il la forme de vie religieuse appelée mystique, qui considère la vérité comme identité pure et simple avec l'absolu²⁷, et la conscience coupable, travaillée par le fossé régnant entre Dieu et l'homme. Le péché est ce-qui-ne-devrait-pas-être (*Nicht-sein-sollende*) et se différencie tant du non-étant pur et simple (*Nicht-Seiende*) que de ce-qui-n'est-pas-encore (*Noch-nicht-Seiende*)²⁸. Il trouve ainsi sa place au sein d'une dialectique jouée entre l'identité qui devrait être et la rupture de fait entre Dieu et l'homme. Or Dieu cesserait d'être le saint (*Heilig*) par excellence ou l'Absolu pur et simple vers qui tend pratiquement l'être humain – comme ce qui doit (*soll*) être –, s'il laissait la volonté pervertie s'unir à lui sans instaurer aucune différence entre le bien et le mal. Là où, par conséquent, la tension d'un retour à soi (principe d'identité) est maintenue, et Dieu se voit considéré comme saint, le pécheur éprouve le fossé qui le sépare du divin sous les noms de « colère de Dieu » et de « faute humaine ». La culpabilité, écrit Tillich, est « l'expression religieuse » de cette distance et de cette « contradiction absolue entre Dieu et l'homme »²⁹.

Notre penseur situe les principes du dénouement de cette « dialectique » dans le binôme de la colère et de la grâce. Selon lui, le mal et le péché possèdent chez Schelling leur fondement dans le concept de colère de Dieu. Or la « colère de Dieu », que Tillich lie intrinsèquement à la culpabilité, n'est autre selon Schelling que « le péché même, considéré sous la perspective de son auto-négation immanente »³⁰. Dieu nie le péché dans l'acte même où il le laisse advenir et où il affirme la volonté comme volonté. L'auto-négation de soi que Dieu effectue dans son auto-contraposition au sein d'une volonté étrangère, exclut cette dernière de la vérité divine. Elle devient mensonge et mauvaise, exclusion de l'être et par le fait même, soif infinie et égoïste de celui-ci. Aussi la fin du mal même ne peut être que dans son exclusion, dans la révélation de sa tromperie, de son caractère séparé de Dieu et donc irréel³¹. Paradoxalement, s'il est irréel, ce n'est

²⁶ Nous sommes au cœur de ce qui attire Tillich dans la pensée de Schelling. Ch. Danz a bien montré comment les travaux consacrés à Schelling étaient issus des problèmes posés par la théorisation fichtéenne de l'autonomie, étudiée par Tillich dans ses essais précédents. Les premiers travaux de Tillich montrent un passage de la conception fichtéenne, centrée sur l'adéquation à soi de la conscience, à la conception schellingienne de la liberté, centrée sur le non-conditionnement, la liberté irrationnelle de se contredire et de différer de soi dans l'acte même d'auto-détermination. Aussi l'obtention d'une liberté véritable demande-t-elle de s'être opposé à soi. Cfr à ce sujet DANZ, Ch. : *Freedom, sin and the absoluteness of Christianity...*, art. cit., 115–118.

²⁷ Cfr TILlich, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein...*, op. cit., 31.

²⁸ Cfr *Ibidem*, 32.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibidem*, 93.

³¹ Cfr TILlich, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein...*, op. cit., 92.

que parce qu'il se présente comme séparé de Dieu, alors qu'il n'est en vérité qu'un mode de Son auto-réflexion. C'est par son caractère même de mensonge et de tromperie, et parce qu'il n'y a de mal que comme perversion d'un bien, qu'il se voit donc ramené à sa vérité, c'est-à-dire en une relation, certes paradoxale, avec Dieu :

Cette doctrine est de la plus haute importance religieuse, note Tillich. Elle efface ces états où l'homme se sent éloigné de Dieu et où le seul sentiment est la crainte ou l'indifférence de l'athéisme. Elle affirme, même pour l'athéisme, l'identité avec Dieu ou, à vrai dire, avec ce dont la volonté est colère. Le lien n'est pas rompu, même s'il est sous le signe de l'opposition. Les mystiques ne connaissent que des états d'identité avec Dieu ou de différence à côté de Dieu. Les premiers sont religieux, les seconds irréligieux. La vie de tous les jours, au sein de laquelle l'intuition mystique n'a pas de place, est estimée athée. Mais pour ceux qui traitent la colère de Dieu comme une réalité, les heures de la conscience d'une colère de Dieu sont les heures de la plus forte prise de conscience de l'inséparable lien qui les unit à Dieu. La réalité du péché et sa domination deviennent, d'une preuve contre Dieu, un témoignage en sa faveur. Vérité et Moralité, en leur emploi le plus religieux, vont ensemble ; car Dieu est unité du Oui et du Non³².

L'indéfectible lien qui se manifeste sous les signes mêmes de l'opposition et de la dissolution, tel est très certainement un nœud problématique qui conduira Tillich à préciser plus tard la dialectique qui se joue dans le « démonique ». Notons encore que si le passage de la position du péché à sa négation est exprimé dans l'identité du péché avec la colère de Dieu, inversement le passage de sa négation à son affirmation montre, selon Tillich, son identité avec la grâce. La négation de soi par soi du péché n'est pas un complet dépassement de celui-ci. La personnalité individuelle, si elle gît de soi dans le péché, ne peut atteindre l'identité mystique avec Dieu que d'une manière purement idéale ; la volonté de l'ego n'est par là pas réellement dépassée. Aussi la communauté avec Dieu ne redevient-elle réellement possible que si Dieu lui-même devient personne individuelle. Il entre ainsi sous les conditions de sa propre colère, et donc, sous le processus de négation immanente de toute ipséité décrit plus haut. Ce processus d'auto-suppression prend la forme de la croix, c'est-à-dire de la volonté de l'ipséité élevée à l'absolu dans son propre sacrifice et son expiation. C'est là l'identité accomplie, écrit Tillich, de la mystique et de la conscience de la faute³³.

³² *Ibidem*, 93.

³³ Cfr *Ibidem*, 94. Leur contradiction, écrit-il, « est surpassée négativement par l'auto-négation de l'ipséité en tant que séparée de l'être (*Wesen*) (colère et mort), et positivement par l'auto-sursomption de l'ipséité dans sa communauté avec l'être (*Wesen*), devenue individuelle et se surmontant en son individualité (grâce) » (*Ibidem*, 95).

2. LE DÉMONIQUE

Tillich approfondit sa compréhension du *fondement* (*Grund*) irrationnel de l'existence quelques années plus tard, alors qu'il introduit la notion de démonique dans son parcours intellectuel. Il s'évertue à lui donner un tour plus personnel, mais on y discerne une complexification de la dialectique ébauchée dans la thèse de 1912 sur Schelling. Tillich reconnaît d'ailleurs sa dette, au sein d'un texte de 1955 consacré au philosophe de Léonberg. Tillich voit dans la nature démonique du caractère de Schelling, ainsi que dans les événements tragiques qui émaillèrent le cours de la vie de ce dernier, ce qui lui permit de « montrer le soubassement démonique de l'existence », « le soubassement créateur-destructeur de tout vivant, sa duplicité, son angoisse, sa mélancolie, et son manque »³⁴. Schelling dégagea un concept de liberté qui ne se réduisait pas à l'essence, mais ouvrait la dimension de l'existence, et par là, de l'histoire³⁵. Il fut, selon Tillich, « l'initiateur de la protestation existentielle contre toute chosification ». A cet égard, il était en effet, selon le jeu de mot affectonné par le philosophe de Léonberg et auquel nous faisons allusion plus haut, le philosophe de l'*inconditionné* (*Un-be-dingt*) par excellence.

Or le démonique porte cet aspect. On doit admettre là sa proximité avec l'Absolu. Ils partagent en effet tous deux la dimension du sacré, qui pénètre l'ensemble de la culture et en donne la substance. « Au sein même de la sphère du sacré, émerge l'opposition entre le divin et le démonique. Le démonique est le sacré avec un indice négatif, l'opposition sacrée au divin »³⁶. En 1926, le théologien soulignait combien l'on ne pouvait simplement juxtaposer à « ce qui nous concerne de manière inconditionnée » des catégories telles que « profane », « humaniste », « culturel », « autonome », etc. ; la contradiction est interne au sacré lui-même et touche tant les formes d'existence religieuses que « culturelles » ou « profanes »³⁷.

³⁴ TILlich, P. : *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, art. cit., 395.

³⁵ Cfr *Idem*.

³⁶ TILlich, P. : *Religionsphilosophie*, in : *Gesammelte Werke*, t. 1. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1959, 338.

³⁷ TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung...*, art. cit., 285-286: « L'importance du concept de démonique m'apparut d'abord avec le problème fondamental de la philosophie de la religion, la question du rapport du sacré et du profane, de la religion et de la culture. Si le sacré ne doit pas être une sphère à côté des autres, que l'on pourrait dès lors 'mettre de côté' ; si la religion ne doit pas être qu'un domaine de la culture à côté des autres pour ou contre lequel on pourrait se décider selon ses dispositions ; si bien plutôt le sacré est ce qui m'interpelle et me concerne de manière inconditionnée, alors il ne peut être question d'ordonner l'un à côté de l'autre ces concepts apparemment polaires, alors le profane ne peut être qu'une tendance jamais tout à fait réalisable à l'intérieur d'un sacré porteur et la culture seulement une forme de réalité du religieux substantiel. Mais si c'est le cas – la preuve ne peut en être donnée que par la philosophie de la religion –, alors la question se pose nécessairement : comment comprendre à partir de là l'opposition du réel vis-à-vis du sacré porteur et de son interpellation inconditionnée ? »

Le démonique tire sa possibilité du fait que le sacré est toujours à la fois profondeur et forme, abîme et fondement porteur³⁸. Le démonique assume la qualité du sacré, selon Tillich,

car il est une expression de l'abîme du sens, c'est pourquoi il possède, exactement comme le sacré positif, des qualités extatiques. Il est une rupture dans la direction de la destruction, mais une rupture qui vient du même abîme que la rupture dans la direction de la grâce. La différence est cependant que la grâce est une rupture de la forme sous la reconnaissance de la forme, sous l'affirmation de la forme inconditionnée, pendant que le démonique ne se plie pas à la forme inconditionnée³⁹.

[...] il est l'opposition à la revendication inconditionnée de l'inconditionné, l'élévation d'un conditionné à l'inconditionné et, pour cette raison, la destruction de l'unité de sens et de la forme d'être (*Wesensgestalt*) de tout ce qui est réel. Mais une telle contradiction, un tel ajour de la forme de sens (*Sinnform*) tire sa force de ce à quoi il s'oppose, d'un fondement et d'un abîme porteurs⁴⁰.

Le démonique n'est donc pas une rupture de la figure (*Gestalt*) qui provient de l'extérieur ; il émerge du *fondement* (*Grund*) de la figure elle-même⁴¹. Le sacré et la « substance » au fondement (*Grund*) de tout être, ne se « manifestent » que dans la rupture ou la transcendance de la forme, laissant l'esprit, saisi par cet in-conditionné, au bord de l'abîme (*Ab-Grund*) de sens⁴². Car cet inconditionné n'est pas une « inépuisabilité passive », précise encore Tillich, comme en comblant l'écart entre les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* et l'écrit sur la liberté de Schelling, c'est-à-dire « un océan calme qu'aucun sujet, aucune forme ou aucun monde ne pourrait épuiser ». Il est une « inépuisabilité active », « infinité intérieure et productive de l'être », un « feu dévorant »⁴³. Mais alors que le surgissement de la grâce ou de l'inconditionné proprement divin s'accomplit dans une forme

³⁸ Cfr TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung...*, art. cit., 286.

³⁹ TILlich, P. : *Religionsphilosophie*, op. cit., 338. Cfr aussi TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, art. cit., 96 : « Où il y a création individuelle, il y a aussi résistance au processus créateur, par les formes qui sont en contradiction avec la forme. Le principe (*Inbegriff*) de ces formes qui contrarient, détruisent la forme inconditionnée et se détruisent elles-mêmes, nous l'appelons le démonique, en opposition à l'unité des formes soumises à l'inconditionné, le divin ».

⁴⁰ TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung...*, art. cit., 286.

⁴¹ Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, in : *Main Works-Hauptwerke*, t. 5. Berlin : Walter de Gruyter 1988, 102.

⁴² Cfr *Ibidem* ; cfr aussi TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, art. cit., 98 : « Le démonique n'est jamais sans forme : en ceci, il ressemble au divin. Il lui ressemble cependant aussi en ceci qu'il ne se réalise pas dans la forme, mais fait éclater la forme en la remplissant de contenu. Le démonique est visible comme le divin, dans l'extatique, le surpuissant, le terrifiant. Mais si l'extatique du divin affirme la forme inconditionnée et pour cette raison, crée la forme, l'extatique du démonique détruit la forme. A leur position face à la forme inconditionnée se distinguent le divin et le démonique ».

⁴³ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 103.

achevée supérieurement ordonnée, telles la vérité ou la justice, l'irruption du démonique est désordonnée et détruit toute forme finie, tout en assumant pourtant, nous le verrons, toujours une figuration. Il règne en toute chose une volonté de réaliser en soi et dans sa propre singularité l'inépuisable et l'infini active ; la pulsion de rompre sa propre figuration pour réaliser l'abîme ou l'inconditionné en soi-même. Or c'est dans la collaboration même de ces tendances que naît, selon Tillich, la « figure vivante », avec « la plénitude et les limites de son être »⁴⁴, son ambiguïté foncière. La culture, tout comme la religion, vit de son rapport à l'inconditionné, et s'y mêlent formes divines et démoniques⁴⁵.

Tillich tend certes à « démythologiser » le démonique. Il refuse d'en faire une personnification spirituelle, mais il ne le vide pas pour autant de toute teneur ontologique, universelle et métaphysique. Le démonique est un « principe » inhérent à la créature ; il provient des forces vitales de la nature et son lieu propre pour les créatures spirituelles est l'inconscient. Aussi la manière de le signifier dépend-elle des symboles avec lesquels chaque époque particulière désigne celui-ci. Sans épuiser la réalité du démonique et à titre d'exemples, peuvent être citées les pulsions aux fondations du Moi et l'*Eros* mis en évidence par la psychanalyse, ou encore la volonté de puissance nietzschéenne. A la source du surgissement du démonique au sein de la créature spirituelle, Tillich voit une

tendance qui habite tous les êtres et que l'on peut voir encore dans toute la nature : les forces vitales originaires qui poussent à transgresser toute figure vers l'illimité, et ne peuvent pourtant venir à la réalisation que dans la figure, l'inquiétude (*Unruhe*) interne de tout vivant, l'incapacité à avoir pouvoir sur soi-même et à saisir son être propre comme propre, arrivant en cela à la quiétude⁴⁶.

Une dialectique particulière se met donc en place, note Tillich : « c'est dans l'esprit que le démonique vient à son accomplissement, mais les forces qui règnent de manière destructrice dans le démonique, sont immédiatement visibles dans l'infraspirituel »⁴⁷. Ainsi se sont forgées ces images hybrides de créatures spirituelles, tels les démons, semblables à des animaux. Et si cette transgression cherche elle-même une forme de figuration, une théologie de la culture pourra se montrer attentive aux différentes représentations des dieux guerriers ou aux masques de danses primitifs qui affichent, écrit Tillich, non tant un manque de forme qu'une forme d'opposition à la forme (*Form der Form-Widrigkeit*)⁴⁸. Loin de l'idéalisation ou de la rationalisation gréco-romaine de la forme, l'art primitif, sur les traces

⁴⁴ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 103.

⁴⁵ Cfr TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, art. cit., 96.

⁴⁶ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 104.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Cfr *Ibidem*, 100.

duquel s'inscrira plus tard sous ce point de vue l'expressionnisme, présente en quelque sorte « tel quel » le caractère inquiet, désordonné et violent des forces vitales⁴⁹. Ces éléments exacerbés et brisant la forme ordonnée trouvent une résonance religieuse dans les cultes orgiaques ou sanglants, dans les cultes de dieux guerriers encore⁵⁰.

Si le démonique apparaît comme s'accomplissant dans l'esprit, c'est que ce dernier seul reçoit sa forme, non pas immédiatement, mais comme une exigence faite à son être et proposée à sa liberté. Seule la personnalité en effet se révèle apte à porter ainsi la forme dans sa validité inconditionnée. Ce n'est en outre que là où la liberté définit l'individu que la possession démonique pourra être conçue comme la destruction du fondement de la personnalité⁵¹. Possession et grâce se répondent comme les deux facettes d'une médaille. Toutes deux signifient l'irruption de forces créatrices au sein de la conscience, une soumission de l'autonomie à des forces, mais si la seconde traduit une union avec une forme supérieure, la première n'existe que dans la tension avec elle. C'est pourquoi la possession finit par avoir un effet destructeur sur la personnalité spirituelle en la privant d'être et de sens⁵². Le démonique n'est en général que le principe d'une auto-affirmation hors des voies de Dieu et d'un recentrement du Moi sur son fond propre. Mais puisqu'il semble surgir également d'un fond sacré, Tillich en conclut que sa possibilité « repose sur le fait que [...] la créature veut s'emparer de l'inépuisable de la profondeur divine, qu'elle veut l'avoir pour soi en tant qu'individu ; c'est ainsi que la puissance créatrice devient destructrice »⁵³. C'est dans ce retournement idolâtre et ce que Schelling appelait déjà « perversion » (*Verkehrtheit*)⁵⁴ des principes, dans ce retournement « mensonger », que réside proprement le démonique.

Celui-ci s'insinue jusque dans les sociétés les plus sécularisées, où son ambivalence et sa dialectique fondamentale apparaissent d'une façon particulièrement criante. La négation même de la forme (*Gestalt*) divine œuvre à révéler la transcendance à laquelle est foncièrement vouée toute forme. La liberté humaine ne s'affirme en définitive qu'au détour de telles ruptures, mais ces dernières constituent également un fond d'irrationalité qui menace constamment de faire chuter l'individu dans la perte de sens. « Le travailleur n'endure rien plus que la perte de structure (*Gestaltlosigkeit*) de

⁴⁹ Cfr à ce sujet RICHARD, J. : *Le démonique comme perversion du divin d'après Paul Tillich*, in : *Théologiques* 5 (1997), 92-93 ; BOUREUX, Ch. : *La création démonique, Paul Tillich, Thomas Mann*, in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80 (1996), 541-542, 563-565.

⁵⁰ Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 101.

⁵¹ Cfr *Ibidem*, 104-105.

⁵² Cfr *Ibidem*, 105.

⁵³ TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung...*, art. cit., 286.

⁵⁴ Cfr SCHELLING, F.W.J. : *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in : *Sämtliche Werke*, t. 7. Stuttgart-Augsburg: Cotta 1860, 366.

son entière existence »⁵⁵, écrit Tillich dans un article de 1924 sur le « prolongement religieux et philosophique du socialisme ». De ce point de vue véritable moteur interne à la dialectique de l'histoire, le démonique brise la forme de la culture présente pour laisser apparaître la hauteur ou la profondeur de l'être, la dimension qui transcende à la fois la matière et la forme propres à l'essence, pour placer l'âme humaine en face de son existence nue. Pourtant, son ambivalence s'exprime tout autant dans l'enfermement de cette liberté et l'écrasement sous une structure qui ne permet point à cet inconditionné de s'exprimer. Des forces invisibles du destin à l'œuvre dans la tragédie grecque jusqu'à leurs effets dans le *pathos* de la culpabilité, la démonie est aussi aliénation⁵⁶. Le démonique, s'il ouvre à ce feu sacré de l'existence, peut être tant destructeur que créateur. Ch. Boureux voit juste lorsqu'il écrit que, pour Tillich, le démonique n'est jamais purement ni l'un, ni l'autre, mais « est la contradiction réelle entre la substance et la forme, entre l'existence et le sens, qui doit toujours être combattue comme promesse et exigence »⁵⁷.

A ce titre, Ch. Danz et Ch. Boureux ont sans doute raison de rapporter cette « contradiction » à l'influence du concept de démonique développé par Kierkegaard⁵⁸. Chez ce dernier en effet, il est « une angoisse du bien », angoisse de l'ouverture et repli sur soi, soumission volontaire à une structure qui permet d'éviter de prendre au « sérieux » l'existence et la liberté, « refus » par exemple de « communiquer avec le Bien par souffrance de la peine »⁵⁹. Selon Tillich : « figuration (structure) de l'être et inépuisabilité de l'être appartiennent l'une à l'autre. Leur unité comme profondeur de l'essence est le divin, leur écartèlement dans l'existence, l'émergence relativement autonome de l'abîme' dans les choses, est le démonique »⁶⁰. Ce surgissement est indéniablement lié à la possibilité de la liberté humaine. Mais celle-ci n'est encore que le formel, répondant au sacré en soi, par laquelle la personnalité se fait personnalité, c'est-à-dire centre de responsa-

⁵⁵ TILlich, P. : *Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus*, in : *Gesammelte Werke*, t. 2. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1962, 122.

⁵⁶ Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 118-119.

⁵⁷ BOUREUX, Ch. : *La création démonique...*, art. cit., 556.

⁵⁸ Mais formellement, Kierkegaard s'éloigne de la conception schellingienne de la liberté comme pouvoir de décision entre le bien et le mal : « [...] le possible de la liberté n'est pas de pouvoir choisir entre le bien et le mal. [...] Le possible est de *pouvoir*. Dans un système logique on a beau jeu de parler d'un passage du possible au réel. Dans la réalité ce n'est pas si commode, et on a besoin d'un intermédiaire. Ce facteur est l'angoisse qui n'explique pas plus le saut qualitatif qu'elle ne le justifie éthiquement. L'angoisse n'est pas une catégorie de la nécessité, mais pas davantage de la liberté, c'est une liberté entravée, où la liberté n'est pas libre en elle-même, mais dont l'entrave est non dans la nécessité mais en elle-même » (KIERKEGAARD, S. : *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. Paris : Gallimard 1990, 210).

⁵⁹ *Ibidem*, 295.

⁶⁰ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 103.

bilité. La liberté n'est cependant matériellement jamais isolée. Elle est enracinée dans des contextes à dominantes divines ou démoniques⁶¹. En outre, elle ne se réalise concrètement qu'en surpassant l'image ou la compréhension de soi qu'elle pose d'elle-même, tout en cherchant d'autre part constamment à se fonder sur l'image d'elle-même qu'elle a créée de la sorte⁶². Cette auto-détermination de la liberté sur ses propres fondements, en dernière instance contradictoire, cette simultanéité de structuration de soi et de transgression, manifeste le ressort démonique qui l'anime. Acte d'auto-détermination qui laisse surgir l'abîme comme sa condition de possibilité, il ne daigne pourtant reposer que sur ses propres fondements.

Si le démonique n'est pas en soi une réalité morale, mais plutôt une force inhérente à la constitution naturelle de toute réalité créée, il est cependant au fondement de toute prise de position responsable. La responsabilité en effet suppose l'exercice de la liberté et la possibilité du mal ; elle n'advient elle-même que dans un retournement, ou une rupture de la *Gestalt* en place. Selon Tillich, le mal, ou la chute de la nature dans le péché, ne peut correspondre simplement à la condition même de « créature ». On ne peut en quelque sorte se contenter de faire du mal une réalité métaphysique inhérente à tout être naturel et par là, positive en elle-même. Si le démonique touche au moral, c'est qu'il se réalise « dans l'esprit ». Il « ne trouve son acuité que d'abord dans les formes spirituelles »⁶³, c'est-à-dire

⁶¹ Cfr TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung...*, art. cit., 288.

⁶² Cfr à ce sujet DANZ, Ch. : *Das Göttliche und das Dämonische*, art. cit., 10. Le démonique apparaît à la fois comme une auto-détermination de la liberté et ce qui emprisonne cette dernière dans une structure. Si Danz semble ici lui donner une configuration plutôt négative, comme un acte de liberté qui détruit sa liberté même, dans le sens de Kierkegaard, il tend à occulter sa facette plus positive et créatrice, qui appartient également au démonique et en fait un concept tout sauf univoque. Boureux nous semble toucher plus juste en disant qu'il est en quelque sorte au creux de la décision et peut mener comme principe de contradiction tant au mal qu'au déploiement positif : « Le démonique est surgissement, irruption de la profondeur abyssale de ce qui est en même temps créateur et destructeur. Mais, dira Tillich, il ne parvient à l'existence qu'en prenant une forme personnelle ou sociale, c'est pourquoi lorsqu'il se manifeste, lorsqu'il apparaît et s'incarne dans une forme particulière qui le retient sans se laisser renouveler par lui, il est destructeur, car une forme particulière ne peut soutenir le poids de sa profondeur abyssale, celle-ci l'entraîne nécessairement à sa perte » (BOUREUX, Ch. : *La création démonique...*, art. cit., 555). « Le démonique est donc essentiellement et paradoxalement une puissance de négation et d'affirmation. Selon que cette négation conduit à l'isolement en usurpant la totalité des préoccupations d'un homme et en niant ses autres dimensions, ou au contraire selon qu'elle favorise le dévoilement de sa réalité multiforme en niant son état présent et passé, elle sera destructrice ou féconde. L'art, pour Tillich, est un lieu majeur de ce procès de négation, car il ne s'en tient pas au sentiment du beau, à ses lois et à ses causes » (*Ibidem*, 563).

⁶³ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 104. Schelling lui-même rappelait que Satan était le plus beau des anges, la créature spirituelle la plus pure (Cfr SCHELLING, F.W.J. : *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit., 468). Tillich, à vrai dire, distingue nettement le démonique du Satan. Il le rapporte plutôt, comme nous l'avons vu, aux divinités naturelles ou guerrières anciennes. Car selon Tillich, le démonique n'est pas la pure et simple destruction de forme, qualité que notre théologien attribue

au sein des formes supérieures qui ont pu se soumettre la nature. Il doit être le fait d'une liberté qui se décide pour le mal. Au plus près de la doctrine chrétienne du péché originel, le démonique possède à la fois un versant absolument nécessaire, qui appartient de soi à notre condition d'existence et témoigne de la dépendance de la liberté par rapport aux couches préconscientes et naturelles qui régissent tant l'individu que la société. D'autre part, il ne trouve sa réalisation que dans le centre de l'être personnel et ne s'adresse véritablement qu'à une liberté⁶⁴.

Si Tillich tend indéniablement à vouloir clarifier l'usage du terme de démonique, et distingue dans ce cadre sa conception de celle, plus positive et créatrice, mais dépersonnalisante, que l'on trouve à la source de l'inspiration tant de Socrate que de Goethe, il recommande surtout de rester attentif à la « dialectique » du démonique, dont l'aspect destructeur ne peut venir au jour que dans son unité avec une forme de sens et sous une telle forme⁶⁵. Tillich souligne ainsi, en suite d'une tradition qui s'étend de J. Böhme à Schelling, la pertinence, pour penser l'histoire et la culture, du maintien d'une notion de force destructrice de forme qui ne se réduit pas purement et simplement, comme une longue tradition métaphysique le suggérait, d'Aristote et Thomas d'Aquin à Leibniz, à une simple privation d'être, dialectiquement surpassable ou déjà surpassée en soi, c'est-à-dire d'un point de vue supérieur. A la dialectique rationnelle qui ne fonctionne que par couples d'opposés, pour laquelle le chaos ou l'opposition n'est encore qu'une matière non informée, Tillich veut opposer une contradiction qui ne se réduit pas à l'antithèse devant être surpassée, mais à une troisième dimension : la contradiction active qui, venant de la profondeur même des choses, demande à être constamment combattue. La destruction opérée par le démonique, écrit Tillich, « n'advient pas de l'extérieur, et ne

au Satan, mais, à la manière des créations artistiques de l'ère préclassique, une *tension entre forme et destruction de forme*. Alors que le divin présente une réconciliation des caractères d'inépuisable et de figuration de l'être en leur profondeur *essentielle*, le démonique exprime plutôt leur distanciation au sein de l'*existence* et le surgissement *relativement* autonome de l'abîme. Cette relativité est importante et constitue tout ce qui distingue le démonique du satanique, quant à lui absolu, pure et simple destruction de la figure à partir d'un surgissement absolu de l'abîme. Là où le satanique, destructeur de toute figuration, ne peut advenir à l'existence, le démonique est encore intérieurement pénétré de divin (Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 103). Il est « la forme englobante qui unit en elle un élément structurant et un élément destructeur, et par là un contre-positif, c'est-à-dire une opposition positive à la forme, créatrice de forme » (*Ibidem*, 101) ; ou encore, plus simplement, « l'unité des forces créatrices de forme et destructrices de forme » (*Ibidem*, 102). Tillich écrit : « La tension entre création de forme et destruction de forme sur laquelle repose le démonique le distingue du satanique, dans lequel est pensée la destruction sans création. Seulement pensée cependant – car le satanique n'a pas d'existence comme le démonique. Pour avoir une existence, il devrait pouvoir venir à la figure (*Gestalt*) et donc porter en lui un reste de création » (*Ibidem*, 101).

⁶⁴ Cfr *Ibidem*, 108–109.

⁶⁵ Cfr TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung...*, art. cit., 287.

repose pas sur un manque ou une incapacité »⁶⁶. Aussi la dimension du démonique appartient-elle à l'existence même de la chose, à sa participation à la plénitude de l'être. Le démonique pointe, selon Tillich, vers « la profondeur de la chose », son « fondement d'être » (*Seinsgrund*), qui est en même temps son « abîme » (*Abgrund*). Et cette profondeur est inépuisable⁶⁷. Considérer la force de changement de l'histoire à la manière de quelque chose qui soit maîtrisable et déductible rationnellement, serait ramener cette force à l'ordre d'une structure horizontale, formelle ou essentielle. C'est selon Tillich, nous allons le voir, le défaut des systèmes qui cherchent à se passer du démonique, ou à le dépasser, retombant par là même dans ses griffes.

3. DES DANGERS DU DEMONISME SOCIAL

On discerne ce qui différencie la pensée de Tillich des formes intellectuelles généralement prises par le socialisme qui lui est contemporain ou par le matérialisme historique. Tillich se distingue des pensées du progrès comme de celles de l'utopie, caractérisées par leur horizontalité ou leur essentialisme latent. Le ressort de la nouveauté historique et de la décision morale ne se situe pas au cœur de l'essence même des liens tissés entre l'homme et la matière, ou dans l'espoir de la réalisation future et sur cette terre d'une identité retrouvée. La prétention de pouvoir dépasser l'aliénation par la réalisation d'un royaume de Dieu sur cette terre (comme chez E. Bloch par exemple) confine à cette « identité mystique » que Tillich diagnostiqua dès ses travaux sur Schelling. Elles écartent toutes deux cette irruption des forces de l'existence qui appartiennent indéfectiblement à la substance du sacré.

La question des moyens pour dépasser la démonie est nécessairement celle de l'intellectualisme et d'une morale ou d'une éthique qui, dût-elle présenter des prétentions mystiques, se ramènera en définitive à l'autonome ou au profane⁶⁸. C'est la forme qu'ont prise les idées socialistes du

⁶⁶ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 102.

⁶⁷ « Si elle était épuisable, elle s'épuiserait dans la figure (*Gestalt*) de la chose, de sorte qu'il y aurait un chemin susceptible de démonstration direct et rationnel entre la profondeur de la chose et sa figure, de sorte que le monde pourrait être conçu comme un déploiement nécessaire et unilatéral du fondement d'être, que le fondement porteur (*tragende Grund*) se serait tout à fait épuisé (*ergiessen*) dans le *Cosmos* des figures, que la profondeur aurait cessé d'être profondeur et l'être cessé d'être transcendant et inconditionné » (*Ibidem*, 103).

⁶⁸ Cfr *Ibidem*, 123. Cfr aussi *Ibidem*, 115 : « Ils combattaient le démonique au nom de la clarté du divin. Aussi la philosophie grecque a-t-elle combattu la démonie des dieux homériques et l'*Aufklärung*, les démonies des confessions chrétiennes. Mais cette lutte est advenue avec d'autres armes que celles internes à la religion. Elle est advenue avec les armes de la forme rationnelle. Originellement, ni la philosophie grecque, ni la philosophie moderne n'ont éprouvé une opposition entre la divinité et la forme rationnelle. Bien plutôt, on voulait voir et rendre visible la clarté divine dans la plénitude, la délimitation, la rationalité

progrès ou de l'utopie, tout autant que l'idéal conservateur. Il s'agit là d'autant de rationalisations de l'histoire qui mènent à en extirper la verticalité ou la profondeur. L'utopie par exemple, en vient à démythologiser le contenu du royaume de Dieu, en se focalisant sur sa réalisation effective future ici-bas. Elle tend ainsi à éliminer la dimension symbolique et transcendante de l'histoire. En d'autres termes, et à la manière de la recherche d'identité mystique, elle ne perçoit pas la force de création historique que possède l'ouverture à la possibilité de l'irrationalité démonique⁶⁹. Utopie et progrès sont proches parents :

Le progrès [...], utopisme révolutionnaire en quelque sorte apprivoisé, dévalorise chaque moment de l'histoire au profit de l'Idéal, qui se situe dans l'infini plutôt que dans l'éternel. Il ne connaît pas la profondeur créatrice de chaque instant, son immédiateté envers l'éternel et son caractère de décision, par lequel il est posé entre la divinité et la démonie, et peut choisir en fonction de cette décision aussi bien la voie de la destruction que celle du progrès⁷⁰.

L'utopie, ne voulant rien connaître du lien qui unit foncièrement l'homme à quelque force naturelle obscure, dévalorise l'histoire et ses contingences événementielles au profit d'un idéal qui semble résider à l'horizon d'un « infini », et non plus dans l'« éternel »⁷¹. Dans sa thèse de 1912 déjà, Tillich affirmait à la suite de Schelling qu'« il est erroné de chercher un lien rationnel entre le temps et l'éternité »⁷². Le temps n'est que la forme d'un manque : « la forme de la néantité du non-étant alors qu'il tend vers l'être »⁷³. L'éternité précisait-il encore, n'est pas « avant le temps », ou « après le temps ». Elle ne « l'inclut » pas non plus en elle, mais en est radicalement différente⁷⁴. La venue du royaume ne peut donc être comme déduite rationnellement à partir de formes temporelles.

C'est ici qu'intervient également la célèbre réhabilitation tillichienne de la notion de *kairos*. Ce dernier signifie un surgissement irrationnel, imprévisible, non déductible, de l'éternité dans l'histoire, et l'instant d'une rencontre entre la décision de l'homme et l'irruption du sacré⁷⁵. La conception tillichienne d'un surgissement irrationnel de la profondeur de l'existence est la vraie condition de possibilité d'un exercice libre de la volonté, lié à l'imprévisibilité foncière de l'événement historique. Le *kairos* n'est ni

de la forme. Mais via la clarté divine, la profondeur divine a été perdue : l'inépuisable, ce qui fait irruption, le transcendant inconditionné. [...] Avec les démonies du passé, qui devaient effectivement être combattues, on a aussi nié les profondeurs divines et créatrices de l'existence ».

⁶⁹ Cfr *Ibidem*, 110.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ *Idem*.

⁷² TILlich, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein*, op. cit., 90.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ Cfr *Idem*.

⁷⁵ Cfr PETIT, J.-C. : *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, op. cit., 131.

une prophétie concernant un futur plus ou moins proche, ni une exigence abstraite ou un pur idéal. Il est le moment même où le présent et le futur se rencontrent, au sens de la connivence du donné et de l'espéré, dont surgit la création nouvelle. Ne correspondant ni à un stade absolu, ni à un état final de l'histoire⁷⁶, le *kairos* donne le fondement d'une mise en cause de toute absolutisation des formes historiques de la culture, tant religieuses que profanes.

La situation concrète est paradoxale. La recherche d'identité mystique avec le divin elle-même, dans son rejet systématique du démonique, porte avec elle une aspiration théocratique tournée vers les formes incondi-tionnées et pures, de la justice divine par exemple, ce qui conduit au moralisme ou pharisaïsme d'une loi vide de substance, en définitive une construction, une autonomie destructrice de vie et dépourvue de contenu, autrement dit, une démonie⁷⁷. Les formes d'ascétisme mystiques ne se définissent que par l'exclusive ou le détachement par rapport à un conditionné, qui continue pourtant ainsi à les conditionner à rebours⁷⁸. Par là, la démonie a trait à l'idolâtrie et à l'épuisement de la substance des symboles religieux⁷⁹. Elle se caractérise dans le profane par sa volonté de domination, d'accaparement de la force qui réside à la source des subjectivités et de leur autonomie, par une tendance excessive à la rationalisation et à l'objectivation essentialiste. L'objectivation scientifique, « appropriée à la relation sujet-objet, est démoniquement déformée par la volonté de domination, qui s'empare des choses et les prive de leur être et de leur propre puissance »⁸⁰. Mais, précise encore Tillich : « La profondeur du démonique consiste précisément en ceci, que le sensé et ce qui s'oppose au sens sont inséparablement liés en lui. C'est sur cela que repose son inévitabilité, son pouvoir partout dominant, devant lequel toute moralisation est condamnée à l'impuissance »⁸¹.

Selon Tillich, l'autonomie du profane met en évidence deux traits opposés. On y voit se jouer, d'une part, la revendication de réalisation d'une forme pure, sous les traits en général d'une volonté de rationalisation, c'est-à-dire d'une affirmation de prédominance de l'essence, ce qui présuppose

⁷⁶ Cfr TILlich, P. : *Kairos I*, in : *Gesammelte Werke*, t. 6. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1963, 25. « L'idée de *kairos* [...] contient celle de l'irruption de l'éternité dans le temps, le caractère de décision et de destin incondi-tionné de cet instant historique, mais il contient en même temps la conscience qu'il ne peut y avoir d'état de l'éternité dans le temps, et que l'éternel est par essence ce qui fait irruption dans le temps mais jamais n'est fixé dans le temps » (TILlich, P. : *Kairos II. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart*, in : *Gesammelte Werke*, t. 6. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1963, 35).

⁷⁷ Cfr TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, art. cit., 99.

⁷⁸ Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 112-113.

⁷⁹ Cfr TILlich, P. : *Das religiöse Symbol*, dans *Gesammelte Werke*, t. 5. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1978, 210-211.

⁸⁰ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 120.

⁸¹ *Ibidem*, 122.

en vérité toujours la position d'une identité absolue, en ce sens divine, et d'autre part la négation du divin, conçu comme ce qui transcende inconditionnellement toute forme. Cette contradiction apparaît à notre penseur comme le prix payé pour avoir tenté de « dé-démoniser » le monde. C'est en effet son combat contre le démonique qui a poussé le profane à nier les profondeurs de l'existence, par là également le divin. En vérité cependant, explique Tillich, cette opposition au divin n'est autre que la résurgence même de l'inextinguible démonique, qui s'invite à nouveau, non plus sous la forme d'une destruction des formes mondaines, mais comme ce qui détruit constamment la forme ou la loi divine.

Si la société profane moderne acquiert un regard positif sur le monde et ne fait plus de la matière le principe destructeur par excellence, l'origine de la division se déplace maintenant dans la liberté humaine elle-même ; une théorie assise par celle du mal radical chez Kant, un principe qui, significativement, échappe à toute réduction à la rationalité. Le péché originel, désormais attaché à l'unique décision volontaire de l'homme, donne au pessimisme, de Böhme à Schopenhauer, sa légitimité métaphysique. Dédémonisation et réintroduction du démonique sous forme de pessimisme métaphysique constituent les deux facettes inhérentes au profane⁸². Aussi le monde « autonome » ne peut-il connaître le divin qu'à l'exclusion de la profondeur du démonique, et le démonique seulement sans la clarté du divin⁸³. Du moins en est-ce l'exposition paradigmatique, car de fait, note Tillich, les formes pures vers lesquelles tend le profane, à savoir la pure rationalité, tout comme la pure négation, ne sont jamais atteintes comme telles et endossent plutôt le rôle de pôles extrêmes entre lesquels les formes du divin et du démonique continuent à jouer leur lutte⁸⁴. Face à la destruction du divin orchestrée par la démonie du monde profane, le religieux doit, selon Tillich, réinvestir le domaine politique : « Le combat contre les démonies d'une époque devient un devoir religieux et politique que l'on ne peut remettre à plus tard. *Le politique reçoit la profondeur d'un acte religieux. Le religieux reçoit le caractère concret d'une lutte avec 'les esprits et les puissances'* »⁸⁵.

Le démonique est une volonté pulsionnelle de réaliser en soi la plénitude inépuisable de l'être. Or advenir à l'être n'est rien d'autre, souligne Tillich, qu'adopter une forme (*Gestalt*). Aussi le démonique exprime-t-il ce paradoxe d'une volonté qui cherche l'être, et donc la structuration, par un continuel dépassement de sa figure propre et limitée⁸⁶. La dimension sociale de la démonie est à cet égard particulièrement révélatrice. La démo-

⁸² Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 117.

⁸³ Cfr *Idem*.

⁸⁴ Cfr *Idem*.

⁸⁵ *Ibidem*, 120.

⁸⁶ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 103.

nie, qui n'est jamais dans l'absence totale de forme, ne s'exprime pas, sous sa modalité sociale, dans une forme faible, mais cherche plutôt une forme dominatrice, portant en elle à la fois les signes de la destruction et d'une force créatrice et porteuse. « La démonie sociale doit être cherchée non dans le chaos, mais dans la forme supérieure qui possède la plus grande force symbolique pour l'époque »⁸⁷. Le démonique a son lieu propre dans le domaine spirituel. Il s'exprime donc pleinement dans les plus hautes sphères de l'esprit : au cœur des formes dominant la culture, la religion et le règne socio-politique.

La démonie agit sous sa forme sociale, écrit Tillich, non à la manière dont elle s'attaquait à la personnalité individuelle, c'est-à-dire en faisant vaciller la structuration de l'être (*Gestalt*) de tout individu par le resurgissement des profondeurs des forces naturelles, mais plutôt dans la destruction de la personnalité et de son réseau social par l'unité sociale elle-même. Il ne s'agit alors pas ici, souligne Tillich, du sacrifice légitime de certaines fondations physiques ou purement naturelles de la volonté individuelle au profit de l'édification d'une communauté spirituelle, mais plutôt de l'instrumentalisation de cette capacité de sacrifice communautaire, au profit de volontés de puissance et d'*eros*. Une telle forme de démonie n'en vient pas seulement à dépasser les soubassements physiques de la personnalité, mais tend à annihiler également les forces spirituelles et l'autonomie de l'individu. La démonie des formes sociales est présente lorsque la sainteté (*Heiligkeit*) de celles-ci (par exemple l'état, l'Eglise ou l'économie) est utilisée de manière destructrice⁸⁸. La démonie apparaît de manière générale comme un détournement (*Verkehrung*) des forces les plus créatrices⁸⁹.

Le monde profane contemporain a négligé la dimension verticale de l'existence, et avec elle, le démonique. Il a perdu de vue la dialectique des forces spirituelles qui se joue au fondement même de la réalité sociale et la porte tout entière. Et pourtant, soutient Tillich, c'est seulement lorsque cette dialectique est correctement appréhendée qu'un comportement juste devient possible en société⁹⁰. L'histoire ne peut être comprise comme si tel phénomène devait être caractérisé de démonique, tel autre de divin. L'opposition de ces deux principes règne plutôt en tout événement comme en toute personne et l'oublier mène toujours à l'émergence d'une autre démonie, que Tillich ramène à quelque « pharisaïsme légaliste »⁹¹. Aux extrémités du comportement politico-social, règnent d'une part la volonté unilatérale de progrès, qui perçoit en toute chose une matière à former selon l'idéal, d'autre part le conservatisme qui ne voit partout que les traces du

⁸⁷ *Ibidem*, 107.

⁸⁸ Cfr *Idem*.

⁸⁹ Cfr *Ibidem*, 108.

⁹⁰ Cfr *Ibidem*, 120.

⁹¹ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 120.

péché rendant impossible en son fond tout véritable changement. Seule la reconnaissance de la dialectique dont le démonique est en quelque sorte le moyen terme et le moteur permet, selon Tillich, de dépasser cette opposition. Cette résolution n'advient en effet que par l'identification d'un contre-positif (*Gegenpositiv*) qui ne peut être surpassé, ni par le progrès, ni par quelque révolution, mais seulement par création et grâce. La tâche des mondes religieux et politique consiste dans l'identification des démonies appartenant à chaque société et chaque époque, ainsi que dans leur combat⁹².

Le début du XX^e siècle se signalait, note Tillich, par l'opposition relative des démonies caractérisant le capitalisme d'une part, qui grâce au soutien apporté par le développement extraordinaire des techniques, finit par réduire l'essentiel de l'activité humaine à l'impressionnante machinerie, régie par les lois du libre marché, de la croissance constante des besoins et de leur satisfaction ; la perversion de l'élan national bourgeois d'autre part, pourtant seul, en dépit de la « mystique » du citoyen rationnel ou du prolétaire citoyen du monde, à posséder la force suffisante pour s'opposer à « l'économisation technique de l'existence occidentale en sa totalité »⁹³. Par sa remise en cause constante de la pure et simple rationalité, par sa conscience née des liens du sang et par le caractère sacré qu'il accorde aux choses nationales, le nationalisme donnait une substance ou un sens concret aux choses que l'économie de marché avait vidées de leur signification. Mais ce culte de la nation sonne également le départ d'une démonie. Aux forces créatrices, se lient celles de la destruction : « le mensonge, avec lequel la justice propre d'une nation déplace la véritable image de sa propre réalité et de celle des autres ; la violence, qui fait de l'autre peuple un objet dont l'être propre et l'indépendance sont méprisés et écrasés ; le meurtre qui au nom du Dieu protecteur de la nation est consacré à la dignité de guerre sainte »⁹⁴. En outre, constate Tillich, le propre de la démonie nationale de son temps réside en ce qu'elle s'est soumise au capitalisme lui-même. Les nations sont entrées en guerres mondiales à la manière de puissances capitalistes et les gouvernants se sont opposés, non plus en raison de leur volonté de puissance ou de leur démonie personnelle, mais au nom des figures représentant les intérêts du capitalisme. Nous sommes en 1926, et Tillich pointe dans la montée du nationalisme ambiant, l'illustration la plus flagrante de la démonie⁹⁵. Mais l'*absolutisation* de la notion de progrès ou l'utopie d'une réalisation de l'identité comme aboutissement d'une dialectique interne à l'histoire elle-même sont au principe d'autres formes de démonies sociales, dont le XX^e siècle a démontré les dangers.

⁹² Cfr *Idem*.

⁹³ *Ibidem*, 122.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 122.

C'est selon Tillich au cœur même des mouvements sociaux, et quand nous nous tournons de l'analyse de la personnalité individuelle à celle de sociétés entières, ou de ce que Tillich appelle « démonisme psychique » vers le « démonisme social », que la nature du démonique surgit avec « le plus de clarté ». L'objet le plus propre sans doute, de la destruction démonique, écrit-il, c'est « la personne se trouvant en contexte social et [...] l'ordre social porté par elle »⁹⁶. Il n'y a pourtant aucun moyen, note-t-il encore, de surpasser la démonie spirituelle et sociale considérée en tant que telle ou dans sa généralité⁹⁷, car la question même des moyens de la surpasser appartient à l'intellectualisme, et présente donc elle-même un fondement démonique⁹⁸. La maîtrise rationnelle et l'abandon profane de toute dimension transcendant la forme en effet, nous est apparue comme l'un des visages du démonique, s'évertuant à s'élever lui-même, et en place du divin, à l'absolu. Tillich reporte en conséquence la relève éventuelle du démonique à une dimension eschatologique, qui nous échappe et ne peut répondre en nous qu'à l'espoir et la certitude que le démonique viendra à la clarté dans l'éternité du divin⁹⁹.

CONCLUSION

Notion ambivalente et dialectique au plus haut point, le démonique a des effets variés, voire contradictoires en apparence, ou paradoxaux. Il pointe vers une réalité métaphysique qui a son centre dans le pervertissement de la figure et l'écart entre la structure (*Gestalt*) et le fond existentiel. Si le démonique représente avant tout le surgissement destructeur de l'abîme de sens¹⁰⁰, une forme de positivité lui demeure inhérente, qui explique pourquoi il ne brise pas les formes assises de la culture sans en présenter simultanément de nouvelles. C'est que, soutient Tillich, la profondeur du démonique est liée à la dialectique qui s'y joue¹⁰¹. Son effacement dans la culture entraîne également le refus de reconnaître la force créatrice présente dans la figure qui le supporte. Là où seul son caractère destructeur est reconnu, et qu'on le réduit ainsi au satanique, le démonique perd son efficacité historique, fondée sur l'ambivalence de sa capacité productive.

Le démonique est la dialectique même en quelque sorte. Figuration de la défiguration et ajour de l'abîme au sein des structures de l'individu, réaction d'autonomisation de la forme (mystique ou profane) au détriment des forces naturelles irrationnelles, surgissement en conséquence de struc-

⁹⁶ *Ibidem*, 107.

⁹⁷ Cfr *Ibidem*, 123.

⁹⁸ Cfr *Idem*.

⁹⁹ Cfr *Idem*.

¹⁰⁰ Cfr TILlich, P. : *Der Begriff des dämonischen und seine Bedeutung...*, art. cit., 288.

¹⁰¹ Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 102.

tures sociales oppressantes ; cet ensemble de phénoménalisations répond à une dialectique de la conscience historique ou de la culture. Puisant tout comme le divin au fondement de l'existence et à son inconditionnalité intrinsèque, il habille ce dernier d'une forme libératrice en apparence seulement, sous l'étendard parfois de l'autonomie de la conscience, mais en définitive hétéronome et sclérosante. A chaque fois, la substance sacrée se manifeste dans une partialité destructrice, qui doit être au bout du compte intégrée. Au sein des rapports entre substance sacrée et développement de la conscience qui donnent vie à la culture, se joue la dialectique fondamentale de l'autonome, de l'hétéronome et du théonome, habitée par les relations entre le divin et le démonique. Il faut noter combien l'ambivalence du démonique tient à sa proximité avec le divin, avec lequel il partage la substance sacrée, inconditionnée. L'amour et la puissance, remarque Tillich dans un texte de 1923, sont la matière originaire de toute activité créatrice et de toute donation de forme. A ce titre, ils sont porteurs tant de l'extase divine que de l'extase démonique¹⁰². La démonie, continue Tillich, s'oppose à la théonomie. Elle présente elle aussi une forme de résolution, mais tournée vers la destruction, des liens entre l'autonomie et l'hétéronomie. Lui opposer cependant une doctrine construite sur un formalisme rationnel, autonome, débarrassé des forces vitales, ne serait que construire une structure tout autant privée de divin que de démonie. Elle serait privée de réalité, car cette dernière trouve précisément sa source en ces forces érotiques et vivantes.

Le sérieux de l'autonomie kantienne ou des sciences empiriques, qui cherchent à se débarrasser de ce fond érotico-dynamique, ne peut être perdu pour autant. La violence démonique est certes une violence faite à la liberté et aux forces créatrices, mais cette transgression empêche de demeurer enfermé dans un pur formalisme ou moralisme vide de contenu et par un mouvement dialectique, elle finira par mener à la véritable théonomie, capable de résumer le contenu des forces substantielles et vitales sous une forme désormais véritablement autonome. La véritable théonomie se pose comme opposée à la démonie, mais de la sorte, elle doit dialectiquement en entériner le symbole. Car la théonomie authentique en effet ne s'acquiert qu'au terme d'une dialectique. Les formes autonomes, libérées de la déformation démonique issue de la soumission immédiate à la substance ou aux forces vitales du sacré (« sacramentelles »), doivent maintenant être elles-mêmes libérées des déformations démoniques entrées avec l'évidement de leur substance, pour être enfin remplies du contenu inconditionné¹⁰³.

Incompréhensible sans le glissement de la compréhension postkantienne de l'autonomie vers la conception développée par Schelling d'une « liberté » pour le bien ou le mal et sans la rupture avec Dieu que cette

¹⁰² Cfr TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, art. cit., 100.

¹⁰³ Cfr TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, art. cit., 104.

dernière porte constitutivement, le démonique conserve de cette idée l'élévation du conditionné à l'inconditionné, à l'exclusion de la loi divine, le surgissement en ce sens de l'irrationnel. La puissance de volonté de l'homme acquiert la possibilité de s'opposer ainsi, par sa liberté, à la raison, et court certes le risque de forger un monde non plus en Dieu, mais à côté de Dieu, à sa seule mesure. Le démonique témoigne, tout comme ce que Tillich caractérisait en 1912 de conscience de culpabilité, de l'insigne présence à la fois de positivité et de négativité en toute créature. Le péché atteint alors une dimension proprement existentielle, qui révèle la contradiction interne de la conscience humaine s'efforçant de réaliser, en son existence, l'identité avec soi, mirage d'une identité obtenue en soi-même et pour soi-même, par négligence de cette dimension verticale de brisure, inhérente à la dimension existentielle de la liberté. Aussi Tillich distingue-t-il la forme de vie religieuse appelée mystique, qui considère la vérité comme identité pure et simple avec l'absolu, et la conscience coupable, travaillée par le fossé régnant entre Dieu et l'homme. Or cette perspective sur la dialectique intérieure à la conscience se répercute et se spécifie en quelque sorte avec l'élaboration du concept de démonique.

Véritable crise ou abîme de sens, il met au défi la liberté, tout en mettant au jour une forme de domination, qu'elle soit pulsionnelle, naturelle (eros, etc.), sociale ou religieuse, une aliénation de la conscience par un principe qui creuse la distance entre la figure et le sens. La conscience de la colère de Dieu, assimilée à une méfiance envers Celui qui représente un danger pour notre être et notre liberté, est alors expressément caractérisée de démonique¹⁰⁴. Elle pousse à assimiler l'inconditionné à l'abîme du néant et le désespoir de la conscience ne peut plus considérer le divin que, soit sous la forme d'une grâce paradoxale et soustraite à toute raison, soit hors de la grâce, sous les seuls traits de la loi et du tribunal. Le démonique n'est pas tant une séparation que l'investissement par un faux absolu, un inconditionné contradictoire du sens. Considéré comme principe de la contradiction de la forme et du sens sous une forme absolutisante et aliénante, Dieu est alors mis à distance et conditionné par notre rapport de conscience, liant de manière indéfectible idolâtrie, péché et démonique.

Tout comme la dialectique de la conscience de la faute se résolvait dans le couple de la colère et de la grâce de Dieu, c'est cette dernière seule qui ouvre la dimension eschatologique, l'irruption de la verticalité dans la conscience du temps permettant d'entrevoir la résolution des démons au-delà de l'histoire :

On ne peut imaginer aucun moyen qui permette de vaincre les démons, spirituelles comme sociales. La question des moyens et des voies est celle de l'intellectualisme, et donc déjà surgie comme question d'une situation démonique et renforçant le démon à chaque réponse. La démonie ne se brise que devant la

¹⁰⁴ Cfr TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 109.

divinité, la possession devant la grâce, le destin destructeur devant le destin sauveur. Il est bien possible et conforme à l'esprit prophétique de voir dans le cours du temps des signes de destins salvifiques, et il est nécessaire et exigé de manière inconditionnée de dévoiler le démon et de chercher toutes les armes de résistance, mais il n'y a aucune certitude de succès. Car il n'y a aucune certitude qu'une réalité finie, et même la culture chrétienne, soit indestructible. Une telle fausse certitude est celle que donne le démon. Il n'y a qu'une seule certitude, c'est que le démonique est vaincu dans l'éternité, qu'il est dans l'éternel la profondeur du divin et est clarté dans son unité avec le divin. C'est seulement sous la perspective de l'éternel que l'on peut parler d'un dépassement du démonique, et non sous la perspective de quelque temps, passé ou avenir¹⁰⁵.

C'est donc dans cette possibilité de regard prophétique vers l'éternel que nous espérons voir s'accomplir la rédemption et la victoire sur le démonique. Mais notons que la prophétie est encore la manière dont Tillich qualifiait la philosophie de l'art schellingienne¹⁰⁶, qui entrevoyait dans l'œuvre esthétique la réconciliation des forces de l'esprit et de la nature, tout autant que de la raison pratique et de la raison théorique. L'utopie d'E. Bloch et l'espérance d'un royaume de l'identité sur cette terre étaient fort proches d'un tel projet. On pourrait bien y voir l'aspect « prophétique » du socialisme. Mais aucune prophétie ne peut pour Tillich prendre la place de l'événement absolument nouveau de l'incarnation du Christ. Et la grâce est proprement le fait d'une imprévisible liberté. Aussi la pensée de Tillich nous invite-t-elle à briser les certitudes et les distinctions trop tranchées. Le démonique est le corrélat d'une nouvelle conception de la liberté, qui ne se résout pas dans le simple accord de la conscience avec elle-même¹⁰⁷.

Il s'agit d'écarter la vision polaire induite par un respect pharisaïste de la loi, car bien et mal se mêlent en chaque existence, tout autant que dans les mouvances de la culture et de l'histoire. Comme le notait Jean Richard après Tillich¹⁰⁸, la dimension démonique de l'existence permet le dépassement d'une notion purement moraliste et rationaliste du péché. Le péché n'est pas la simple transgression d'une loi, qu'il s'agirait de juguler. Une fois que le caractère extrinsèque du commandement devient manifeste et que la loi instituée tombe au profit d'une autre structure sociale, le péché disparaît-il en conséquence ? Le démonique, parce qu'il persiste toujours, pointe vers tout autre chose. Il montre la lutte menée au sein de

¹⁰⁵ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 123.

¹⁰⁶ Cfr TILlich, P. : *Mystik und Schuldbewusstsein*, op. cit., 61-62.

¹⁰⁷ L'irruption du thème du démonique contribue ainsi à certifier et expliciter cette réticence affichée par Tillich dès ses écrits de jeunesse envers un principe de réconciliation des édifices de la raison théorique et de la raison pratique pour chercher le principe religieux, non dans une troisième critique, comme nombre de contemporains de Kant ont pu l'espérer dans la *Critique de la faculté de juger*, mais bien dans la dialectique des deux édifices précités. Cfr sur ce point BOSS, M. : *Au commencement la liberté...*, op. cit., 20-30.

¹⁰⁸ Cfr RICHARD, J. : *Le démonique comme perversion du divin d'après Paul Tillich*, in : *Théologiques 5* (1997), 98-99.

chaque être humain, le surgissement des forces vitales, à la fois créatrices et destructrices, qui remettent en cause la possibilité d'une réconciliation dans l'identité avec soi-même. Le péché définit avant tout pour Tillich « la contrariété de l'essence » et « la rupture de la forme spirituelle »¹⁰⁹, bref, la source de l'aliénation. Comme il l'écrira bien plus tard dans un bref article rétrospectif sur les notions philosophiques qui ont donné le soubassement de son parcours intellectuel :

S'il me faut parler de la *chute*, qui est, bien entendu, un mythe et non un concept, alors je préfère parler conceptuellement de la transition de l'essence à l'existence, qui bien sûr n'est jamais posée à quelque époque passée, mais advient en chaque humain nouveau-né ici et maintenant, en chacun d'entre nous ici et maintenant ; et c'est ce que la chute signifie. Nous sommes *aliénés* (*estranged*), comme j'aime l'appeler avec les philosophes existentialistes, de notre être vrai¹¹⁰.

Fondée en ce sens dans les forces naturelles ou dans les fondements de l'existence de tout être humain, la notion de péché retrouve aussi sa signification collective. Signalons encore ce passage qui réunit l'ensemble des notions dont nous avons voulu traiter dans ces quelques pages :

L'existence du péché collectif pointe au-delà de la liberté de l'individu, dans la couche préconsciente de la nature et dans les liens suprapersonnels de la communauté. Ce qui était signifié dans la doctrine du péché originel ne peut être véritablement compris sans le concept du démonique. Le moment de nécessité que comporte le péché, le paradoxe que, dans l'acte contraire à l'essence, se lie responsabilité et inévitabilité, correspond de part en part à la dialectique du démonique. Car celle-ci est caractérisée par ceci que le démonique pénètre dans la profondeur de ce qui est naturel et infrapersonnel d'une part, de ce qui est social et suprapersonnel d'autre part, et qu'il trouve cependant dans le centre de l'être personnel le lieu de sa réalisation. *La vision du démonique surmonte la notion moraliste du péché*. Ce n'est pas par hasard que *L'Aufklärung*, avec son combat contre la mythologie du démonique, qui était par ailleurs tout à fait justifié, perdit non seulement le concept du démonique, mais encore le concept religieux du péché¹¹¹.

Aussi le monde, « désenchanté », laissé à lui-même et régi par ses propres lois, a-t-il perdu, avec le sens du démonique, celui de l'existence et la dimension verticale de la profondeur, seule source d'une vraie liberté, au profit de structures sociales et individuelles absolutisées. Il courait alors indéniablement le risque du totalitarisme sous toutes ces formes, c'est-à-dire de l'incarnation sociale d'un démonisme accompli. La démonie en définitive, doit constamment apparaître au sein même de la dialectique de la

¹⁰⁹ *Ibidem*, 98.

¹¹⁰ TILlich, P. : *Philosophical Background of my Theology*, in : *Main Works - Hauptwerke*. Berlin : Walter de Gruyter 1989, 418.

¹¹¹ TILlich, P. : *Das Dämonische...*, art. cit., 108-109.

conscience historique comme « la cause de l'inachèvement constitutif de la théonomie »¹¹², en ce sens même où la théonomie véritable, certes souhaitée, c'est-à-dire la redécouverte de la substance inconditionnée qui vitalise la conscience et la culture au sein de formes autonomes et créatrices, n'émerge sous sa forme la plus accomplie ici-bas que dans la reconnaissance de son négatif, en d'autres termes, en laissant sa place légitime au symbole de ce qui la nie¹¹³. L'identification du mal et de son caractère intrinsèquement mensonger, dans une dialectique qui ne peut avoir de résolution que dans la grâce, se tient au cœur des recherches de Tillich depuis ses commencements, notablement l'écrit sur Schelling de 1912.

C'est bien selon nous ce qui demeure remarquable dans la pensée de Paul Tillich : cette manière dont toujours il refusa de se laisser aller à quelque exclusivisme ou absolutisme que ce soit. Il chercha à maintenir dans leur équilibre l'ensemble des dimensions de l'homme dans sa relation avec Dieu. C'est ce qu'illustre le démonique au sein de sa quête intellectuelle. Il le rappelle dans un petit texte rétrospectif de 1960 ; ce principe constituait la clef de sa compréhension de l'existentialisme¹¹⁴. Le ramenant essentiellement à la question du bien et du mal, il écrivait alors :

Cette doctrine dit que le prédicament et la situation de l'homme, ainsi que la situation du monde, est ambiguë, est à la fois « bonne » et indubitablement « mauvaise », est mélangée ; et qu'en chaque processus de vie, on trouve les deux éléments et l'on ne peut jamais dire que quelque chose est indubitablement « bon » ou indubitablement « mauvais ». Mais partout en chaque processus de vie ces deux éléments sont présents¹¹⁵.

¹¹² BOSS, M. : *Au commencement la liberté...*, op. cit., 463.

¹¹³ Cfr TILlich, P. : *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, art. cit., 97.

¹¹⁴ Cfr TILlich, P. : *Philosophical Background of my Theology*, art. cit., 415.

¹¹⁵ *Idem*.

Résumé

Le concept de démonique développé par P. Tillich est le résultat de ses réflexions à propos des rapports de tension qu'il discerne entre identité mystique et conscience de culpabilité ; essence et existence ; identité à soi et aliénation. Il dépend en outre de la distinction que Tillich discerne chez Schelling entre autonomie et liberté. S'il « démythologise » le démonique, Tillich y voit un principe dialectique présent au cœur de tout individu comme au sein de toute dynamique collective ou sociale. Surgissant tout comme le divin du sacré, il contribue à fournir sa substance à la culture et ouvre en son sein une dimension paradoxale de liberté qui se joue pourtant dans l'affirmation simultanée de structures ou de forces susceptibles d'aliéner l'humain. Principe critique élevé face à toute utopie identitaire, il représente une dimension inextinguible de notre existence ici-bas et ne peut que pointer vers l'espoir d'une résolution eschatologique.

Abstract

The concept of the "demonic" developed by P. Tillich is the result of his reflections on the tension he discerns between mystical identity and consciousness of guilt, essence and existence, and self-identity and alienation. It also depends on the distinction between autonomy and freedom that Tillich found in the work of Schelling. While he "demythologizes" the demonic, Tillich sees in it a dialectical principle present at the heart of every individual as well as within every collective or social dynamic. Emerging just like the divine from the "sacred", it contributes to providing its substance to culture and opens up a paradoxical dimension of freedom, which is nevertheless played out in the simultaneous affirmation of structures or forces capable of alienating the human being. As a critical principle raised against any utopia of identity, it represents an inextinguishable dimension of our existence here below and can only point to the hope of an eschatological resolution.

