

Amour et vérité
Autour de *Qui est la vérité ?*
de Jad Hatem

Œuvres de Jad Hatem (sélection)

- La Genèse du monde fantastique en littérature*, Bucarest, Zeta Books, 2008.
- Mal et transfiguration*, Paris, Cariscript, 1987.
- L'Inversion du maître et du serviteur*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Marx, philosophe de l'intersubjectivité*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Semer le Messie selon Fondane poète*, Bruxelles, La Part de l'œil, 2004.
- Le Sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wojtyla et Henry*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Éléments de théologie politique*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Marx, philosophe du mal*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Charité de l'infinitésimal. Variations leibniziennes*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Les Trois Néphites, le Bodhisattva et le Mahdî ou l'ajournement de la béatitude comme acte messianique*, Paris, Éditions du Cygne, 2007.
- Les Agonies du Christ*, Paris, Éditions du Cygne, 2010.
- Messianités. Kafka, Kazantzaki, Tournier, Böll, Kemal*, Paris, Orizons, 2015.
- Jésus au désert : épreuve et tentation*, Paris, Éditions du Cygne, 2015.

Sous la direction de
Patrick Cerutti

Amour et vérité
Autour de
Qui est la vérité ?
de Jad Hatem

Orizons
2018

Parus dans la même collection

Claude Brunier-Coulin (sous la direction de), *Institutions et destitutions de la Totalité, Explorations de l'œuvre de Christian Godin*, 2016. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *L'homme pécheur*, 2017. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *La réception de Kierkegaard chez Balthasar et Barth — Explorations dans la problématique du réel et du possible*, 2017. (Série Philosophie)

Sous la direction de Claude Brunier-Coulin et Jean-François Petit, *Philosophies et théologies au XXI^e siècle — Actes du colloque des 7-8-9 juillet 2016 — Abbaye Saint-Louis-du-Temple de Vauballan*, 2018. (Série Philosophie)

Sous la direction de Patrick Cerutti, *Amour et vérité autour de Qui est la vérité ? de Jad Hatem*, 2018. (Série Philosophie)

Daniel Cohen, *L'Argent, sa corde et l'Écrivain*, 2018. (Série Controverse)

Monique Lise Cohen, *Les Juifs ont-ils du cœur ? — Une intime extériorité*, 2016. (Série Philosophie)

Éric Colombo, *Empêcher que le monde se défasse*, 2016. (Série Questions contemporaines)

Béatrice Delaurenti, *Lettres de Marinette 1914-1915*, 2017. (Série Histoire européenne / Première guerre mondiale)

Bernard Forthomme, *Théologique de la folie*, trois volumes parus, 2015, 2016, 2017. (Série Philosophie)

Bernard Forthomme, *Histoire de la pensée au Pays de Liège*.
Tome I, IV^e s.-XI^es., 2018. (Série Histoire européenne)

Carlo Regazzoni, *Trois témoins de l'alternance dans l'Église catholique*, 2018 (Série Philosophie)

Raymond Zanchi, *Le gymnaste et le danseur*, 2016. (Série Esthétique : Écrans, cinéma et télévision)

D'autres titres sont en préparation.

Présentation

PATRICK CERUTTI

Le titre *L'amour comme puissance et comme vérité* que Jad Hatem a donné à l'un de ses recueils consacrés à la mystique de l'amour profane et de l'amour sacré, résume en quelques mots l'ensemble de sa recherche. La phénoménologie de l'expérience religieuse qu'il développe à travers un nombre considérable d'essais incroyablement érudits propose une approche ontologique de l'amour qui s'interroge sur ses modes d'être et ses puissances : l'être en, l'être-avec, l'être-pour, l'être-sous, l'être-l'autre, l'être-à, l'être-vers, l'être-de, l'être-assigné-à, etc.¹, et s'achève par une caractérisation de l'amour comme figure de l'excès, pure dépense, suramour dans lequel l'amour surpasse l'amour et plonge l'âme dans l'innocence². En même temps, l'amour y est présenté comme un existentiel et la voie qui mène à la vérité.

1. *L'amour comme puissance et comme vérité*, Paris, Éditions du Cygne, 2012, p. 123.
2. *Suramour*, Paris, Éditions du Cygne, 2010, p. 7.

Cette double approche conduit Jad Hatem à emprunter la voie originale de la mystique comparée pour faire droit à un amour qui, étant le miracle des miracles, a les poètes et les mystiques pour témoins privilégiés. La perspective comparatiste s'inscrit sans doute dans le sillage d'une de ses premières études, qui, à travers l'œuvre de Sélim Abou, cherchait la vérité de l'homme au croisement des cultures. Mais, étant donné la spécificité de son objet, Jad Hatem ne pouvait manquer, comme le dit ici Jean Clam, de « multiplier les angles d'approche et d'ouvrir le champ de l'inspection à de tout autres séries d'expériences et de textes ».

Le plus marquant dans cette recherche, qui emprunte autant à la littérature qu'à la mystique pour manifester, comme le dit ici Gwénohé Le Mest, « la puissance révélatrice de l'amour », est qu'elle parvient également à fonder, comme le montre Charles Théret, une véritable philosophie, et peut-être même une philosophie totale. Son ambition, nous semble-t-il, est de reformuler, ou de remettre sur ses pieds, la maxime gnostique qu'Henry Corbin prenait pour devise : *talem eum vidi qualem capere potui*, « j'ai vu Dieu tel que je pouvais le comprendre » en : j'ai vu Dieu tel que je pouvais l'aimer.

Rien n'est impossible sinon de vivre sans aimer. « L'amour est la vie »³, disait Goethe, et c'est ce « est » qu'il convient d'interroger si l'on veut savoir quel est le moi qu'il anime et de quel souffle il le fait vivre. Certes, « l'amour habite le cœur des pierres »⁴, mais seul un existant a besoin de lui pour être vraiment ce qu'il est.

3. *L'amour comme puissance et vérité*, op. cit., p. 32.

4. Milosz cité dans *La pierre et le temps*, Paris, Éditions du Cygne, 2016, p. 31.

Il n'est qu'une seule vraie déclaration d'amour : Tu es la Voie, la Vérité et la Vie. Reconnaître en l'autre cette triple réalité a pour effet de dessaisir immédiatement le moi de lui-même. « Tel est l'effet de l'extase amoureuse qu'elle opère un déplacement d'un *Je suis qui je suis* affermi en l'identité du moi en un *Je suis qui je suis* expatrié du moi, l'ipséité flottant dans le vide tout en espérant devenir un *Je suis en l'aimée* par vertu de convenance essentielle ou carrément un *Je suis l'aimée* ayant alors reçu le don de transfiguration pour avoir arraché de soi l'encombrant moi. Dans ces conditions, devenir ce qu'on est ne se conclut qu'à la faveur d'un renoncement fécond »⁵.

C'est dans l'histoire de Majnoun et Laylâ, que Jad Hatem place au centre de plusieurs de ses livres, que cette conception de l'amour comme identification à l'aimée hors du monde et ce dessaisissement de soi trouvent leur plus parfaite expression. Aimer, c'est vouloir être l'autre. Cette recherche de l'union à travers ou même grâce à l'absence aboutit à une véritable identification où se révèle l'inséparabilité de l'amant et de l'aimée. L'amour dévoile la ressemblance. « L'amour est moyen pour l'union ; or superflu est le moyen, car Laylâ est moi et je suis Laylâ »⁶.

Or, si toute existence cherche en l'autre son centre et son repos, elle pressent que ce centre et ce repos ne peuvent se trouver dans un être fini. De même, « chacun assurément est susceptible de s'élever à la conscience qu'il est la Voie, la Vérité et la Vie dans un sens phénoménologique, comme principe de ses affects et de ses pouvoirs et comme liberté. Nul pourtant qui se satisfasse pleinement de cette autarcie »⁷. La sentence *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie* prend un tout autre relief

5. *La pierre et le temps, op. cit.*, p. 71.

6. *Majnoun Laylâ et la mystique de l'amour*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 14.

7. *L'amour comme puissance et comme vérité, op. cit.*, p. 34.

quand elle se donne comme émanant d'un absolu, autre que moi, et quand l'homme qui l'émet se donne en même temps lui-même pour la vérité et le suprême objet d'amour. *Je suis la vérité* bouscule alors la forme propre à la vérité existentielle *Je suis ma vérité* « pour lui conférer une valeur absolue »⁸.

Bien sûr, le sens de cet énoncé et la triple exigence qui nous est impartie de suivre la Voie, de nous mettre sous la lumière de la Vérité et d'entrer dans la jouissance de la Vie⁹, ne peuvent être approchés que par les voies de la mystique. La mystique, c'est-à-dire l'expérience d'être la vérité, est prise ici pour fil conducteur, au point que, comme le relève Alexandra Roux, « être la vérité » revêt la dimension d'un existentiel.

Cependant, Jad Hatem marque nettement sa préférence pour certains mystiques par rapport à d'autres. Pour lui, les grands mystiques ont été des « maîtres en regard »¹⁰ et ont eu le souci de ne pas perdre le platonisme, la supériorité de la vision. Cela contre Michel Henry, qui a, sans contredit, profondément inspiré notre auteur et qui est par excellence celui qui a voulu rendre à la vérité vie et ipséité. Cependant, chez Henry, la donation à la pure affectivité se fait en-dehors du monde. L'amour arrache l'homme à la visibilité. Il faut « aimer les yeux fermés », dans le sanctuaire de l'intériorité pure, dans l'immanence radicale. Or, corrige Jad Hatem, « on ne rompt pas avec l'affectivité lorsqu'on envisage l'amour les yeux ouverts »¹¹. Comment vérifier, sinon les yeux ouverts, que, dans ses impénétrables profondeurs, l'amour se lie à l'amour ? Ainsi, comme le montre Charles Théret, « alors que la dif-

8. *Qui est la vérité ?*, Paris, Hermann, 2012, p. 37.

9. *L'amour comme puissance et comme vérité*, *op. cit.*, p. 14.

10. *L'amour les yeux ouverts*, *op. cit.*, p. 89.

11. *L'amour les yeux ouverts*. Marina Tsvétaïéva, Nestor Koukolnik, Rouma al-Moudrâya, Paris, Éditions du Cygne, 2011, p. 10.

férence entre le Créateur et sa créature est pour Henry peu significative, pour Hatem elle est capitale. D'où le recours à Thérèse d'Avila plutôt qu'à Maître Eckhart ». Thérèse d'Avila cherche à mener son âme à son Soi authentique en maintenant une union relationnelle entre l'âme et Dieu, c'est-à-dire une distance et une transcendance.

Qu'est-ce que, pour un homme, être la vérité ? Qui est la vérité ?, demande alors le livre le plus dense et le plus théorique de notre auteur. Dans le passage de la question *Qu'est-ce que la vérité ?* à la question *Qui est la vérité ?* se joue la transition de la philosophie à la mystique. L'« intime conviction d'être l'inconditionné » réclame ainsi une généalogie¹².

Pour éclairer cette question et l'énoncé qui lui répond, *Je suis la vérité*, Jad Hatem s'attache successivement aux trois figures de Çankara, Hallâj et Jésus. « De quel éclat, demande à sa suite Gwénolé Le Mest, chacun de ces trois existants a-t-il fait briller la lumière de la vérité ? »

Pour Çankara, tout homme, dans le fond de son être, n'est autre que l'Un. Pour Hallâj, dans « je suis Dieu », « je suis qui j'aime et qui j'aime est moi », la copule s'entend au sens d'un jugement synthétique « qui préserve la dualité en dépit de l'identification à l'Aimé »¹³. D'où le statut incertain du moi dans ces vers célèbres : « Entre moi et Toi, il y a un "c'est moi" qui me combat. Enlève donc / Par ta subtile œuvre mon "c'est moi" de l'intervalle »¹⁴.

À travers la personne du Christ, l'union mystique prend une forme infiniment plus riche et complexe. Quand il se donne comme la Voie, la Vérité et la Vie, le Christ se tient

12. *Mysticisme et christologie*, Paris, Éditions de Cygne, 2014, p. 13.

13. *Qu'est-ce que la religion ?*, Paris, Éditions M'Édite, 2017, p. 37.

14. Hallâj cité dans *Majnoun Laylâ et la mystique de l'amour*, op. cit., p. 192.

« au croisement des deux mouvements de la philanthropie divine et de la mystique humaine »¹⁵. La rencontre des deux mouvements de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu se fait dans la reconnaissance qu'il n'y a qu'un seul amour¹⁶. Dans l'amour se vérifie une certaine continuité vitale entre Dieu et l'homme. « *Je suis la Voie* établit le rayonnement de l'exemplarité, car Jésus fait tout converger vers l'Inconditionné. *Je suis la Vérité* formule la manifestation, car c'est l'être même de l'homme qui se présente comme ouverture de l'Inconditionné. *Je suis la Vie* dit la nouvelle modalité existentielle de celui qui a suspendu son esprit à l'Inconditionné »¹⁷.

Pour le sujet, entendre qu'un autre est la Voie, la Vérité et la Vie ne lui interdit pas d'être soi. Au contraire, « le modèle du Christ interdit à l'homme de renoncer à lui-même dans son aspiration à Dieu. Ce qui dans le Christ s'affirme affirme les hommes. Insurpassable, l'union hypostatique est également inégalable »¹⁸. Il l'engage simplement à aller hors et au-delà de ce qu'il est immédiatement. Comme le montre Alexandra Roux dans son étude, le mystique s'outrepasse dans la divinité de la même manière que Dieu s'est outrepasé lui-même en s'incarnant.

Au final, la formule dont Jad Hatem cherche à établir les conditions d'intelligibilité *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie* (en la lisant notamment sur le modèle de la triade philosophique : Je suis la voie (Kierkegaard), la vérité (Henry) et la vie (Schelling)) apparaît comme une sentence d'identification qui unit le différent. On ne peut la comprendre qu'en dévelop-

15. *Mysticisme et christologie*, Paris, Éditions du Cygne, 2014, p. 23n.

16. *Le vin éternel. Sur Ibn Al-Fârid*, Paris, Orizons, 2014, p. 16.

17. « Être la vérité », *Studia Phaenomenologica*, 2009, p. 63-94, p. 78.

18. *Hallâj et le Christ, op. cit.*, p. 40.

pant une entente de « être » où la copule pose l'unité dans la distinction, où l'identité intègre elle-même la différence. C'est à Schelling, le dernier grand penseur de l'idéalisme allemand, que Jad Hatem en emprunte le concept.

Schelling est celui qui s'est le plus longuement arrêté sur ce que veut dire, pour l'homme, être *instar Dei* et indirectement sur le Psaume 82 cité dans *Jn* 10, 34 : « vous êtes des dieux »¹⁹ : l'idée-force de ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* est que seul l'homme est en Dieu. Le schellingianisme est, au dire de Schlegel, « un mysticisme passé par la critique » ou une mystique qui prend les formes différentes et successives, mais d'égale importance, d'une expérience directe de l'absolu et d'une mystique du vouloir²⁰. Or Schelling énonce en 1805 que, pour que l'essence se manifeste, elle doit être en général le lien vivant d'elle-même et d'un autre. La copule, autrement dit l'existence, est le lien d'un être en tant qu'il est un avec lui-même en tant qu'il est multiple.

Ainsi Dieu est le lien de lui-même et de toutes choses et « l'amour même par lequel nous aimons (*ipse est dilectio qua diligimus*) »²¹. Ce Dieu dont il faut suivre la voie est un Dieu dont la mesure est d'aimer sans mesure²². Par-là, il est celui qui donne le soi à lui-même, conformément à cette parole de Fichte d'une incroyable densité où Jad Hatem retrouve

19. *L'écharde du mal dans le chair de Dieu*, Paris, Cariscrypt, 1987, p. 44.

20. « Mystique du Moi et intuition intellectuelle selon le jeune Schelling », in J. Hatem, *L'Absolu dans la philosophie du jeune Schelling*, Bucarest, Zeta Books, 2008, p. 139-140.

21. Maître Eckhart, *Sermones* VI, 3, §65, *Lateinische Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, Bd. IV, p. 63, cité dans *L'amour comme puissance et comme vérité*, *op. cit.*, p. 53.

22. *L'amour les yeux ouverts*, *op. cit.*, p. 33-34 ; *Suramour*, *op. cit.*, p. 9. Sur la formule de Thomas de Villanueva, voir de J. Hatem le prologue de son *S'adonner à la poésie*, Paris, Éd. du Cygne, 2017.

l'essentiel de son propos : « que veut dire Moi ici ? Réponse : l'immédiatement *visible, aimé*. Celui-ci, l'être-aimé pourrait en ultime instance le désigner le plus exactement, en sorte que le Moi dans sa dernière profondeur serait un produit de l'amour »²³.

23. « Seit d. 1. April 1808. Nach den Reden an die deutsche Nation », *Gesamtausgabe*, Bd. I, 11, 1998, p. 215 ; cité dans *Qui est la vérité ?*, *op. cit.*, p. 90n.

Transcendance et immanence
Mysticisme, Messianité,
Incarnation et création*

CHARLES THÉRET

*À la famille Linglet : Hélène, Olivier,
Rose, Armand*

« L'irrésistible désir d'être tout
gronde
aux profondeurs de notre âme »
Hölderlin, *Hypérion*¹

Introduction — philosophie et absolu

La philosophie de Jad Hatem est une philosophie de l'absolu et de l'inconditionné (comme Seul et Même, le sans-forme, l'au-delà de toute représentation [DS, 15] capable de se manifester dans un Autre, de s'enclorre dans une forme

1. Trad. fr. Ph. Jaccottet, *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1967, p. 146, cité par J. Hatem dans QR, 69.

et une dicibilité [R, 19-20]), ainsi que de ses expressions et de ses expositions finies (historiques, esthétiques, éthiques, ontologiques, ontiques, épistémiques, etc.). Traversant toutes les régions de l'être, cette œuvre se fait par là philosophie totale sans pour autant se vouloir complète et achevée, en vertu même de cette multiple fragmentation expressive, dynamique et finie de l'infini.

Elle se sait en outre intempestive ou inactuelle, dans la mesure où, aux yeux de Hatem, la philosophie a perdu aujourd'hui sa vocation authentique (penser l'inconditionné), en se transformant en philosophie des sciences, c'est-à-dire des processus finis et conditionnés mondains, et en se séparant par là de la théologie. C'est la raison pour laquelle souvent il se tourne vers la littérature, elle qui assume encore cette *orientation essentielle* de l'homme, dans la mesure où le nœud intime qui jusqu'alors liait philosophie et théologie s'est défait, bien que cette déliaison ait aussi quelque avantage, puisqu'elle émancipe certaines idées du discours théologique, émancipation qui laisse ainsi entrevoir de nouvelles possibilités d'analyse dès lors que théologie et philosophie seront à nouveau liées [M, 9-10].

Il y a ainsi, chez Hatem, une réflexion de la philosophie sur sa propre essence, qui se prolonge en une perspective historique et axiologique : elle indique ce qu'elle était, ce qu'elle est devenue et ce qu'elle pourra et pourrait être, à l'aune de ce qu'elle *devrait* être, une fois traversé et surmonté l'exil de la philosophie loin de son authentique destination et recouvré son lien avec la théologie et la religion. Elles ont le même contenu, bien qu'elles soient distinctes dans la mesure où la philosophie est œuvre de la réflexion et où elle cherche à surmonter le clivage entre réflexion et vie [QR, 26]. Autrement dit, la philosophie de Hatem est aussi un militantisme théorique.

À la recherche d'invariants (transcendants, éthiques, esthétiques, politiques et ontologico-théologiques) au sein des différentes manifestations temporelles de l'inconditionné, Hatem met également au jour les déplacements et les transformations que *subit* affectivement l'inconditionné et que l'histoire et la finité engendrent nécessairement [R, 28] ; d'où cette écriture de prime abord déroutante qui comparativement [AC, 8] dévoile à la fois ces invariants, ces variations phénoménales, et le jeu dynamique qui se déploie entre eux et qui les réunit.

La philosophie de Hatem peut alors être considérée comme une philosophie mouvementée, une philosophie qui se met elle-même et toujours en mouvement parce qu'elle trouve son site légitime dans ce double mouvement qui va de l'infinité à la finité et de la finité à l'infinité. Ainsi son écriture même indexe-t-elle ce double mouvement qui définit l'être en tant qu'être en tous ses modes. Il s'agit d'une philosophie motivée par l'incessante production de *rapprochements* et de *comparaisons* suggestifs et nouveaux qui ne sont autres que la monstration, par la philosophie, de la dynamique et de la mobilité propres aux différents rapports qui existent entre la création et le créateur ou entre l'Un et ses multiples expressions.

C'est donc dire que, pour Hatem, la finité est habitée par l'inconditionné en tant qu'il est de toute façon présent, soit en sa présence même (immédiatement ou médiatement), soit en son absence (qui fait signe négativement, par l'intermédiaire de la visibilité de la trace [TN, 56 ; R, 17 ; QR, 67-68 ; TO, 33], vers sa présence). Mais c'est dire aussi, de manière plus originale, que la finité habite dans l'infinité ou Dieu. Double immanence ou inter-immanence, manence où Dieu est présent comme créateur et comme omniprésent dans l'âme, et engravement du portrait de l'âme en Dieu [AA, 35], union sans fusion [MC, 23 ; TO, 140].

C'est cette inhabitation de l'infinité dans la finité qui permet de définir l'homme *essentiellement* comme *désir*, et plus précisément comme *désir de l'inconditionné* [MC, 9 ; DS, 21]. Par là il reconnaît alors sa propre finitude et peut la dépasser [DS, 13 et 32]. Cette visée de l'absolu dans tout ce que l'homme fait ou pense, qu'elle soit consciente ou non, permet de le définir « par la quête du sens et l'autodépassement » [QR, 97], l'homme pouvant se sentir à l'étroit dans sa propre essence finie [SM, 53] ; ce qui signifie que le *sens* ne se donne et n'est trouvé que par cette auto-transcendance. Par la conscience de sa créaturalité, il se découvre *dépendant* non pas seulement vis-à-vis de la nature, mais vis-à-vis de l'être absolument transcendant (Christ inclus) [par exemple, R, 127 ; AC, 94 ; QV, 91 et 153 ; JD, 65 et 90 ; QR, 44]. La conscience de cette dépendance ontologique, reçue dans le désir, est en même temps le sentiment d'identité avec ce dont l'homme dépend, à savoir l'inconditionné [QV, 95].

Si la philosophie a pour objet nécessaire et essentiel le(s) lien(s) entre l'homme et l'inconditionné, alors « elle a pour thème l'énigme qu'est l'homme. C'est à partir de ce qu'il recèle d'insondable que toutes choses sont sondées et vécues et à partir de ce qu'il a de libre que toutes les choses se prêtent à la ligature pour se donner à la compréhension » [EQ, 73]. Selon cette théo-anthropologie ou cette anthropo-théologie, l'homme est essentiellement et existentiellement orientation *vers* l'absolu. Inversement, l'inhabitation de la finité en Dieu est en même temps le signe que Dieu est affecté par sa création (ou hétéro-affecté, dans la mesure où Dieu pâtit de l'altérité dans ses *entrailles* mêmes), qu'il s'en soucie, bref qu'il l'aime. D'où sa miséricorde [ET, 28-29 ; SM, 54-55].

Ce double mouvement, s'il s'enracine pour le premier dans l'immanence humaine et pour le second dans l'imma-

nence divine, implique pourtant une double transcendance : de l'homme vers Dieu (ascendance) et de Dieu vers l'homme (descendance), le Fils incarné étant l'union hypostatique de l'humanité et de la divinité réelles, en lui a lieu l'union entre la vie infinie de la divinité et la vie finie, de grâce et de résurrection [A, 26]. C'est ce double mouvement (le désir humain et l'affection divine) qui rend tout à la fois possibles, d'un point de vue transcendantal, la mystique et la messianité, qui sont, pour Hatem, les deux sources ou les deux socles de la religion [TN, 8 ; R, 11 ; AC, 32], des deux la messianité n'étant pas la couche la plus profonde de l'être de l'homme [SM, 58].

Désir et inconditionné

Au sein même de cette précarité et de cette dépendance ontologiques et épistémiques propres à l'homme, se dessinent deux orientations ou deux transcendances, possibles et opposées, de ce désir :

1) soit le désir s'éprouve comme désir infini de lui-même et veut, alors qu'il est partie, devenir le tout (expression perverse de l'auto-transcendance de l'homme vers l'inconditionné, qui est alors une auto-divination sans Dieu et contre lui [MC, 37], c'est l'orientation satanique et anti-divine ou encore uniquement humaine (celle du péché, du mal et de l'illusoire auto-fondation))², l'*ego* cherche alors une autonomie et une autarcie sataniques et dia-boliques, orientation qui peut s'exprimer comme anti-sotériologie, désirant ainsi provoquer la ruine de l'humanité entière, voire du cosmos [TO, 306] ;

2. Il existe une troisième orientation, qui peut détourner l'âme de Dieu, s'il n'y a pas conciliation, à savoir celle qui vise le monde, qui n'est pas l'anti-Dieu, qui n'est pas le mal en soi, mais qui est identifié à la vie sensible, voire sensuelle [ET, 17].