

Laval théologique et philosophique



Victimes et utopies. Analyse d'une structure de notre conscience morale

Gilbert Boss

Volume 50, Number 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400866ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400866ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boss, G. (1994). Victimes et utopies. Analyse d'une structure de notre conscience morale. *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 481–497. <https://doi.org/10.7202/400866ar>

VICTIMES ET UTOPIES. ANALYSE D'UNE STRUCTURE DE NOTRE CONSCIENCE MORALE

Gilbert Boss

RÉSUMÉ : Cette réflexion sur la structure morale reliant les idées de victime et d'utopie se développe en douze temps : 1. Le terme de victime comme foyer d'une structure du sentiment moral ; 2. De la conception du pécheur à celle de la victime ; 3. Victime et dépendance ; 4. Victime et justice ; 5. Le procès des bourreaux ; 6. La justice et les utopies ; 7. Le sens usuel de la notion de victime ; 8. Le scandale de la distance par rapport à l'idéal ; 9. Le problème de la définition de l'utopie ; 10. L'action de la victime ; 11. La forme de vie de la victime ; 12. Par-delà la victime et le pécheur.

1

C'est aujourd'hui un lieu commun que notre vie comporte beaucoup de ressorts inconscients. Même nos attitudes les plus fondamentales face au monde ne nous sont pas toujours clairement connues, et, bien qu'elles s'expriment dans toutes nos actions, nos gestes et notre langage, le sens de ces expressions nous demeure souvent obscur. Non pas que nous ne percevions pas ce qui s'exprime. Car nous participons au contraire à ces expressions qui sont identiques à notre vie, et nous réagissons constamment au sens qui anime nos actes comme ceux d'autrui. De ce sens, nous en vivons justement : il est l'âme de nos sentiments, dont nous avons nécessairement une certaine compréhension affective. Toutefois cette identification vitale avec le sens de nos expressions ne comporte pas, bien souvent, la conscience ou l'intelligence de leur signification. Car ce que le sentiment sent obscurément, ce dont il vit, a fréquemment une structure expressive rationnelle qui le détermine à son insu.

Nous analyserons ici la structure inhérente à une telle expression, savoir celle qui supporte l'emploi courant aujourd'hui du terme de victime pour plaindre des malheureux de toutes sortes. En effet, dans les discours socialiste, psychologique, juridique, féministe ou philosophique, les exemples de cet usage sont légion. Car chacun

ne sait-il pas que les ouvriers subissent toujours l'oppression des patrons ou du système capitaliste, que les malades mentaux sont les victimes de leur famille, de leur entourage et de leur éducation, et qu'il en va de même pour les criminels, qui se recrutent surtout parmi les victimes de la société ? Quant aux femmes, n'est-il pas avéré qu'elles furent et sont toujours les victimes des hommes ? Plus encore, nos erreurs n'ont-elles pas principalement leur origine dans le fait que nous sommes les victimes des idéologies que l'école, la culture régnante et la société en général nous inculquent ?

2

À mesure que le terme de victime s'est attiré une faveur croissante dans l'usage actuel, un autre mot, celui de péché, autrefois fondamental dans l'explication et l'expression du sens moral, a tendu à disparaître. Il y a un siècle déjà, Nietzsche — et il n'était pas le premier — attribuait à l'idée de péché une grande responsabilité dans la maladie frappant la civilisation occidentale, à savoir l'empoisonnement de la vie par le ressentiment. Selon lui, c'est par la culpabilisation, par l'assimilation vitale d'une faute essentielle inhérente à l'existence humaine, que passait la formation de la terrible négation de la vie propre au chrétien. Ce même sentiment de culpabilité a été placé par Freud, comme on le sait, à l'origine de la plupart des maladies mentales. Et maintenant, dans les décennies suivant la révolte étudiante, la leçon est définitivement apprise: on s'acharne partout à extirper tous les motifs de culpabilisation, et l'on s'engage mutuellement à surmonter en soi tout sentiment de culpabilité. Bref, le contemporain semble avoir reconnu l'un de ses ennemis principaux: non plus le péché, mais l'idée ou le sentiment du péché. Par ce déplacement, la compréhension de soi qui fut celle de nos ancêtres durant des siècles — l'image de l'individu essentiellement pécheur — subit un refus de plus en plus décidé.

Ce que l'on rejette ainsi avec l'idée commune du péché servait à expliquer dans le christianisme le sentiment presque universellement vécu d'une imperfection de l'existence humaine et représentait aussi une manière de la vivre. Cette théorie et expérience de l'imperfection de notre vie identifiait le manque vital éprouvé à un défaut essentiel de notre nature et le rendait responsable de notre impuissance à atteindre une véritable satisfaction par nos propres forces. Ce défaut était ressenti comme une faute dans la mesure où il était la cause du malheur de l'individu qui en souffrait, parce qu'il le rendait incapable de satisfaire son désir de bonheur. Le sentiment de culpabilité avait donc son origine dans la perception de notre identité essentielle, de notre connaturalité tragique avec ce défaut, ou de notre coïncidence avec la faute, bref, de notre responsabilité individuelle face à l'imperfection de l'existence. Responsable, le pécheur, concentré sur le négatif dans la vie, s'entendait poser la question de la raison du mal, à laquelle il ne pouvait donner de réponse qu'insuffisante. Le péché désigne cette responsabilité accompagnée de l'impuissance à répondre, ainsi que la projection de l'instance interrogative à l'extérieur du sujet. Il rassemblait la soumission à une loi étrangère et l'insoumission à cette dernière, à la fois nécessaire et responsable.

Si l'homme d'aujourd'hui est peut-être en train de se libérer de l'idée de péché et de tout sentiment de culpabilité, il ne semble pas recouvrer pour autant son entière santé. Car même sans la faute, même innocent, il ne peut pas se soustraire à l'évidence des mille défauts qui minent son existence. Il ne suffit pas en effet de rejeter le sentiment de la faute propre pour faire disparaître ce qu'il devait expliquer: l'existence vécue du mal. Même en paix avec sa conscience, l'homme continue à rester insatisfait. Aussi se pourrait-il que le simple refus de l'idée du péché ne fasse rien gagner au contemporain, bien au contraire, si, non seulement il laisse subsister l'essentiel, le mal, mais si en outre il le laisse encore inexpliqué, alors que la culpabilité en donnait au moins une forme de compréhension.

3

Certes, il est bien vrai que, pour le philosophe, le scepticisme est préférable à l'adoption de n'importe quelle opinion susceptible de rendre compte peu ou prou du phénomène à expliquer. Et il est vrai aussi qu'on connaît souvent mieux la chose en respectant son mystère qu'en lui imposant à tout prix une explication. Mais les exigences philosophiques n'ont parmi les hommes que des droits restreints, et la vie banale ne supporte guère la simple suspension du jugement. Il faut généralement avoir sur tout des opinions, bonnes ou mauvaises, pourvu que par quelque vraisemblance elles nous donnent l'impression de comprendre le monde.

C'est pourquoi l'explication du péché ne pouvait pas disparaître sans successeur. Voire, c'est déjà un nouveau préjugé qui chasse l'ancien. Or n'est-ce pas ici que notre notion de victime vient trouver sa place ? Car si l'on n'attribue plus à l'individu la responsabilité de ses propres malheurs, c'est pour situer leur cause hors de lui, de telle façon que, de pécheur, l'homme devienne *victime*. Telle pourrait être la logique dirigeant la modification de la connaissance morale de soi accomplie par l'homme contemporain. Assurément, ce n'est plus Nietzsche qui peut servir de modèle dans cette transformation, mais ce peut être, sinon Freud ou Marx, du moins un certain freudisme ou marxisme, certaines formes de socialisme ou de féminisme, ainsi que la plupart des vagues morales qui ont soulevé l'Occident contemporain.

Quelles que puissent être les origines précises de cette nouvelle conception du mal, le fait est qu'elle est devenue un bien commun de notre culture, de sorte qu'il est possible de l'étudier à présent indépendamment de tout système théorique ou idéologique particulier, comme une strate relativement permanente de la vision morale commune. Ce sont en effet des schémas collectifs de la conscience morale que nous voulons viser sous les expressions de théorie du péché ou de la victime, plutôt que les doctrines particulières de certains auteurs ou écoles prises pour elles-mêmes.

Comme le mot de pécheur, celui de victime est le centre d'une nouvelle constellation de pensées qui s'ordonnent autour de lui sans s'y réduire. C'est cette vision, et non le simple emploi d'un mot, qui sera l'objet de notre analyse. D'autres termes, comme ceux d'oppression, de contestation, de frustration, pourraient donner une entrée particulière dans cette vision du mal, mais celui de victime a l'avantage d'en indiquer aussitôt le centre, comme pour la conception précédente l'idée de péché, car l'ensemble

du langage qui exprime le nouveau sentiment moral se réfère toujours à son sens de manière plus ou moins directe.

Dans toute cette conception en effet, l'homme s'apparaît comme une victime, soit qu'il se considère lui-même, soit qu'il regarde les autres. Et c'est dans cette image que le contemporain a de lui-même que nous devons en chercher le sens. Que signifie donc cette détermination de l'homme comme victime ? Percevoir l'individu comme victime, c'est avant tout le laisser soumis au mal tout en le dégageant de la responsabilité individuelle de son mal, ainsi que de la faute par conséquent. Devenu innocent, le sujet humain attribue alors les causes du mal à son milieu, à son entourage social et aux circonstances de sa vie. Sa libération du péché, de l'emprisonnement dans le cercle de la responsabilité absolue du mal et de la culpabilité, sa sortie du lieu clos d'une vie entièrement développée à partir d'une origine intérieure déficiente, d'une existence condamnée à l'attente impuissante d'un sauveur extérieur qui soit simultanément son juge — c'est-à-dire celui justement qui l'a déclaré coupable et qui peut seul lui accorder la grâce —, cette libération du sujet moral est, paradoxalement, corrélative de la découverte de la *dépendance générale de l'homme* par rapport à son milieu naturel et social.

Certes, la conscience de la sujétion corporelle de l'homme par rapport à la nature appartient déjà à tous les temps et à tous les peuples. Et on peut même l'imaginer plus aiguë là où la technique n'avait pas encore prouvé la puissance adverse des hommes. Il n'est pas vrai néanmoins que la science délivre le contemporain de ce sentiment. Au contraire, la confiance en cette dernière décroît à mesure que l'humanité dispose justement d'une technique plus puissante et qu'on entrevoit le nombre de malheurs encore cachés que son emploi prépare, si bien que l'homme se révèle sans force précisément là où il rêvait de devenir le maître du monde, car il voit la nature lui échapper et le menacer non plus du dehors, mais au sein même de son propre pouvoir, le mettant dans la ridicule et dramatique position de l'apprenti sorcier, partout dépassé par les forces qu'il a réveillées. Mais c'est au niveau psychique que le contemporain a dû renoncer le plus à l'idée d'une autonomie du sujet. Sa science, que ce soient la biologie, la psychologie ou la sociologie, lui a montré à quel point il était peu maître de ses actes, de ses sentiments, de ses idées même, à quel point non seulement son âme avait peu le pouvoir de piloter le corps à sa guise, mais encore combien sa volonté pouvait peu diriger son monde intérieur. Bien plus, impuissant à faire ou à penser ce qu'il veut, il se sent de surcroît incapable de vouloir par lui-même, de vouloir ce qu'il veut. Car sa volonté même est entièrement conditionnée, comme on dit. Elle a donc ses raisons, jusqu'à ses motifs, dans des circonstances qui ne dépendent pas d'elle, qui la déterminent à son insu, et qui, échappant à sa conscience, lui demeurent généralement inaccessibles.

Cette vision de la dépendance naturelle de l'individu, telle qu'elle appartient désormais à la pensée commune, jusque dans l'esprit de ceux chez lesquels elle entre encore en conflit avec une forte opinion de l'autonomie personnelle, une telle croyance en l'*hétéronomie du sujet moral*, dis-je, contredit directement les fondements sur lesquels repose la théorie du péché. Car, quelle que puisse être la dépendance du pécheur à l'égard du monde, la raison première du mal se trouve néanmoins dans sa

propre nature, dans sa volonté, c'est-à-dire dans son essence individuelle. Pourtant, si par l'exclusion de cette autonomie, l'idée de victime devient incompatible avec celle de pécheur, elle conserve toutefois la principale caractéristique de cette dernière, à savoir l'opinion de la défaillance foncière du sujet humain. Voire, à mesure qu'il permet de faire une apologie plus brillante des pouvoirs de l'humanité, le savoir contemporain donne des arguments nouveaux au discours sur la misère de l'individu. Car où trouver d'autres temps où l'homme ait si bien connu la nature et su plier si entièrement ses lois à son service ? Et pourtant aussi, quand le sujet humain dut-il jamais se paraître aussi misérable qu'aujourd'hui, alors qu'il doit maintenant se concevoir dans une dépendance psychique absolue, aussi bien de sa nature physique que de son passé familial et personnel comme de son insertion sociale, alors qu'il doit à présent chercher ses propres motifs dans l'inconnu d'un inconscient infini, que ce soit dans les secrets de sa propre histoire individuelle, dans le développement entier de l'histoire de sa culture, ou dans l'équation aux mille inconnues qui donnerait sa position dans la société ? Et cette science impériale qui fait la gloire de l'humanité actuelle, n'est-elle pas pour l'individu l'une de ces puissances étrangères qui lui échappe, un dieu qui lui fait maintes faveurs, mais qui pourrait aussi bien l'écraser selon un caprice insondable ? Bref, réfléchissant à son malheur, ce sujet s'apparaît comme le jouet de forces extérieures, comme une victime.

Dans le passage conduisant de l'explication du mal par le péché à celle qui en rend compte par l'état de victime dans lequel se trouve acculé le sujet humain, l'essentiel de la conception de la nature humaine n'a donc pas changé. L'homme se définit toujours par son imperfection, par son impuissance congénitale à accomplir par lui-même son bonheur. Du pécheur à la victime, le sentiment d'impuissance s'est même accru, de sorte que, si l'un se découvre coupable dans l'échec qui rend vain son effort pour réaliser seul sa félicité, l'autre se trouve dès le départ dans une situation telle que le projet de se sauver par lui-même doive déjà lui paraître comme absurde en tant que tel. La victime n'a plus à ramener son échec à l'idée de sa propre défaillance, trop évidente déjà, mais seulement au défaut supplémentaire de l'assistance sur laquelle elle comptait dans ses entreprises. En effet, si le péché est toujours une réalité individuelle en dernier lieu, le fait d'être victime comporte toujours au contraire quelque aspect collectif, vu que, dans sa dépendance, la victime n'est jamais seule avec elle-même comme le pécheur. Voici donc en quoi réside principalement la différence entre ces deux images de l'homme impuissant : l'une le présente comme visant vainement un salut individuel, tandis que l'autre le représente comme participant à un processus vicié de salut collectif. De même que l'origine — l'impuissance de l'homme —, la fin est aussi identique dans les deux cas : le pécheur comme la victime ne peuvent être sauvés que par une intervention extérieure. Quant au bonheur recherché par l'un et l'autre, nous verrons que son contenu ne diffère probablement qu'autant que différent les imaginations des divers individus.

Quoique la victime se définisse bien par son impuissance et sa dépendance à l'égard de son milieu, pourtant, pas plus que le péché ne se réduit au défaut constitutif

du sujet humain, son état ne s'explique entièrement par cette défaillance de sa nature. Car rien n'empêche de reconnaître le fait de la dépendance de l'homme par rapport à la nature et à la société, de concevoir même l'individu comme un simple maillon dans la chaîne d'un déterminisme absolu, sans pour autant le considérer comme une victime. Il est même possible de voir dans la connaissance de l'intégration parfaite de l'individu au monde le plus haut degré de sa perfection et de sa félicité, ainsi que le voulait Spinoza. En vérité, quand on regarde quelqu'un comme une victime, on perçoit autre chose que la simple rencontre de son impuissance avec des puissances de force supérieure qui impriment leur effet sur lui. On estime en outre qu'il lui est advenu un mal de cette rencontre. On pense que la causalité dont il dépendait lui a été défavorable, et souvent même, intentionnellement. Autrement dit, au-delà de la reconnaissance des faits, c'est toujours un *jugement moral* qui permet de considérer quelqu'un comme une victime. Ceci est évident et important pour l'analyse du nouveau sens du mal. Pour affirmer que l'état des choses a été contraire à un être, il faut connaître, en plus de la modification qu'il a subie, ce qui convient à sa nature, à son bonheur, à son accomplissement. Il manque donc toujours à la victime quelque chose de plus que la puissance de s'imposer ou de résister : il lui manque un bien qu'elle pourrait posséder malgré son impuissance à l'acquérir ou à le conserver, un bien dont elle a été dépossédée. Or ce bien dont la victime est privée a un rapport ambigu avec son sujet : d'une part il ne lui appartient pas essentiellement, il n'est pas sa propriété inaliénable, puisqu'il a pu lui être enlevé, d'autre part il représente pourtant vraiment sa possession nécessaire en ce qu'il est son propre bien, celui qui convient à sa nature, de sorte qu'il lui est essentiel en ce sens. Sans être sa possession nécessaire absolument, un tel bien peut donc appartenir à sa nature soit parce que l'être de la victime doit disparaître avec lui, comme lorsqu'on saigne un mouton, soit parce qu'il constitue sa perfection propre dans l'existence, non plus sa nature minimale, mais sa nature complète, de sorte que sa perte, sans détruire le sujet, le dégrade néanmoins, comme quand on prive un homme de ses libertés, un artisan de son activité, ou un noble de ses privilèges. Aussi, pour que le dépossédé puisse apparaître comme victime, il faut que le bien disparu lui soit considéré comme essentiel en l'un de ces deux sens. Un homme enrhumé, par exemple, est toujours une victime, tandis qu'un noble dépouillé de ses privilèges n'est considéré comme tel que si l'on voit en lui le noble et non l'homme comme constituant sa nature. Bref, ce jugement dépend toujours du niveau plus ou moins arbitraire où l'essence du sujet est située. Et cette estimation est d'autant plus arbitraire que la victime se définit justement par son impuissance, c'est-à-dire par son incapacité à imposer sa nature comme un fait, et à la poser par conséquent comme réalité incontestable pour le jugement objectif.

Puisque ce jugement moral doit définir une essence qui n'est pas de nature objective, il ne peut pas se contenter de s'appuyer sur une enquête empirique afin de constater ce qui appartient ou non proprement au sujet. Vu que celui-ci n'existe précisément pas en soi, qu'il est toujours livré à des éléments extérieurs à lui, à la merci des événements, se modelant à leur gré, son essence n'a pas d'être naturel immédiat, mais elle doit être constituée par la pensée même qui en juge. Naturellement, dans la conception qui nous intéresse, cette pensée doit rester plus ou moins inconsciente du caractère inventé de cette essence, car elle doit pouvoir l'attribuer à la chose même,

sans quoi la victime se révélerait simplement imaginaire, si bien que son être perdrait son pouvoir explicatif face à la réalité. C'est dans une situation semblable que se trouve par exemple le psychologue qui cherche à définir l'homme normal, par rapport auquel la maladie mentale — ou l'idée de la victime psychique — prendra corrélativement son sens. L'enquête empirique lui donne les traits d'individus particuliers, neutres et inutiles pour son projet, ou des résultats statistiques à partir desquels il peut bien définir un état moyen, mais non pas la santé psychique, la norme à partir de laquelle même l'individu moyen doit être jugé. Et s'il choisit un modèle dans des individus existants, il a déjà dû établir ses critères pour les trouver et les élire. Ainsi, généralement, pour pouvoir dire que quelqu'un est atteint dans son intégrité, ou à partir de quel moment et dans quelle mesure il est une victime, il faut instaurer son *essence idéale*. Celle-ci détermine non plus ce que le sujet est capable par lui-même de posséder, mais ce qu'il doit posséder, ou plutôt ce qu'il devrait posséder, c'est-à-dire ce qui lui revient selon le droit de son essence idéale. En fin de compte, c'est donc de l'*idée de la justice* seule que peut provenir celle de la victime. Car personne ne devient victime sans qu'il y ait une sorte d'injustice à son égard — ou, en d'autres termes, l'on n'est victime que de injustices.

Cette conclusion qui paraît aller de soi pour le contemporain a pourtant des implications bien particulières qui définissent toute une attitude morale. Sans chercher à présent si cette conclusion est nécessaire, accueillons-la comme allant de soi pour le type de pensée qui détermine aujourd'hui la position générale des hommes face au mal et dont nous recherchons la logique propre.

5

Le lien entre les idées de victime et d'injustice rend déjà la conception morale qu'il détermine bien différente des seules considérations objectives sur l'impuissance de l'homme et la dépendance de l'individu par rapport à la nature et à la société. Car le caractère injuste des puissances qui s'exercent sur la victime tend d'une part à spécifier la dépendance de celle-ci en accentuant son rapport au seul système social, et d'autre part à transformer la victime en un lieu de *revendication de justice*. Ces deux conséquences se lient en effet à partir de l'idée de la justice telle qu'elle est comprise dans cette vision, dont elle est l'un des foyers principaux.

La première de ces conséquences, la spécification de la dépendance par rapport au système social, se déduit aisément du lieu originaire de l'idée de justice, qui est justement l'organisation des relations sociales. Car, même lorsqu'elle concerne les biens matériels, la justice ne les regarde qu'en tant qu'ils servent de médiation aux hommes et qu'ils sont médiatisés par eux. Dans tous les cas, la justice est relative à un jugement qui attribue au sujet certains droits, et, de ce fait, elle a pour condition l'existence d'une conscience et d'une volonté qui seules permettent l'indispensable reconnaissance de ces droits. Par suite, dans un monde où la science retire de plus en plus ses âmes à la nature, la requête de justice doit se concentrer sur les hommes et la société (sans pourtant s'y réduire nécessairement).

La deuxième conséquence de l'image de la victime subissant l'injustice — à savoir la revendication de justice dont elle devient le principe — explique justement la nécessité qui oblige cette pensée à poser une présence volontaire et rationnelle à l'origine même de l'injustice perpétrée. Car si, par opposition au pécheur, la victime est innocente, la notion de responsabilité et de culpabilité ne disparaît pas cependant avec celle du péché. Le mal est là : il doit être expliqué. Il lui faut donc une cause, certes, mais ce n'est pas suffisant. Car il y a la victime aussi, il y a l'injustice subie, incarnée en elle. Il faut donc que cette injustice renvoie à un auteur responsable pour que la revendication de justice puisse avoir lieu. Il faut que ce mal soit identifié à une faute. Il faut qu'il existe un coupable capable de répondre du dommage, c'est-à-dire aussi de répondre à la revendication, de reconnaître les droits de la victime et de permettre son rétablissement dans son essence idéale. Il faut que le crime puisse faire l'objet d'un procès, et le coupable d'une accusation suivie d'une condamnation. Bref, il faut que les forces dont dépend l'individu ne soient pas le simple mécanisme aveugle de la nature, mais des êtres rationnels et volontaires, c'est-à-dire les hommes et la société.

Comme les dieux sont morts, la solution la plus simple pour que ce *procès* puisse avoir lieu et que le crime perpétré sur la victime puisse être reconnu et condamné est évidemment d'accuser des hommes réels. Aussi n'est-il pas étonnant que, dans les cas particuliers, les victimes ou leurs défenseurs recourent d'habitude à ce moyen le plus immédiat et mettent en accusation des personnes plus ou moins concrètement définies. Et effectivement, chacun sait bien que, si son psychisme est déséquilibré, c'est parce qu'il est la victime de ses parents, ou que si un pays est en crise, c'est parce que le peuple est la victime d'une poignée de potentats aux pouvoirs et à l'aspect souvent un peu mystérieux. Mais il va de soi que ce procédé simpliste de l'accusation d'individus réels ne répond qu'à la logique superficielle, et non pas à la structure plus profonde de la pensée qui donne son sens à la notion contemporaine de victime. Cette recette ne vaut que dans une application naïve et inconséquente de l'idée de victime, attendu que c'est la contredire que de poser l'homme comme accusé responsable, et partant comme pouvoir autonome et comme volonté libre. Cette contradiction provient d'un blocage de la pensée qui fige les rapports de la victime et des bourreaux en identifiant unilatéralement la première au sujet humain vivant et pris dans les conditions concrètes de son existence et en réduisant les seconds à des types abstraits, à l'idée de volontés et de puissances presque absolues, bref, à des dieux incarnés qui ont pris la figure de pères, de gouvernants, de magnats des affaires et de la finance, ou d'autres figures de la puissance humaine. Il suffit que ces bourreaux soient saisis assez abstraitement pour que la notion de victime ne leur soit plus applicable, et assez concrètement pour porter un masque personnel, afin que la revendication de la victime et la haine des accusateurs puissent viser des figures à la fois humaines et étrangères. Ce genre de procès répondant immédiatement au sentiment d'injustice de la victime ou des accusateurs ne satisfait pas ceux chez qui la haine n'étouffe pas tout développement du raisonnement, même si celui-ci s'effectue inconsciemment. À plus forte raison doit-il être dépassé par ceux qui réfléchissent à l'intérieur de cette structure morale et refusent de se satisfaire de contradictions manifestes.

C'est pourquoi ce traitement contradictoire de la personne est généralement surmonté de la manière suivante : on attribue le pouvoir mystérieux dont on ne connaît

bien que les victimes à des entités sociales plus ou moins vaguement définies. Ainsi le bourreau conserve-t-il un certain caractère humain, dans la mesure où la société garde les traits principaux de l'homme : le savoir et le pouvoir de décision. (L'emploi conviendrait parfaitement à des dieux ou des diables, si l'on en avait encore à disposition — à moins que justement on en ait retrouvé sous d'autres noms.) Simultanément, la régression à l'infini d'un individu à l'autre qu'aurait exigée l'accusation conséquente de personnes réelles ne devient plus nécessaire. La volonté et le pouvoir du bourreau perdent leur visage pour voyager à travers la société et y agir sous mille formes. — Mais cette nouvelle recette, en dépit de ses avantages évidents, ne supprime qu'en apparence les défauts du simple procès naïf des personnes. Repoussant la responsabilité du mal dans l'indéfini de vagues concepts, elle ne fait que voiler le procédé le plus brut, et elle l'autorise finalement en le recouvrant du raffinement de raisonnements qui ne cachent qu'à peine la contradiction dont on voulait se débarrasser. Car, aussi édulcorée qu'elle ait pu devenir par ses diverses projections, l'image du bourreau reste celle de l'homme ; j'entends celle de l'homme coupable, celle du pécheur ou de l'homme-dieu qu'on pensait refuser. Il s'agit ici, évidemment, des imaginations de ceux qui traquent un *pouvoir-bourreau*, car ces projections ne constituent certainement pas la seule façon de réagir face aux puissances qui dominent les hommes.

Qu'elle apparaisse brutalement ou sous des raisonnements plus raffinés, la logique de la réaction de la victime demeure donc fondamentalement la même. L'interprétation du mal comme injustice subie mène chaque fois à un recours à la justice et à la dénonciation conséquente des auteurs du crime, c'est-à-dire à des pouvoirs de caractère humain, responsables du mal et non seulement causes de celui-ci. Or ces bourreaux doivent aussi apparaître sous une forme opposée à celle de la victime, afin de ne pas se confondre avec elle. Cette double exigence contraire, là où elle ne conduit pas simplement à une distinction manichéenne entre méchants et victimes de natures opposées, aboutit à la désignation de responsables hybrides du mal, à la fois humains et non hommes, passant aisément de l'anonymat à l'incarnation personnelle, tels que le gouvernement, la société, les systèmes politiques et économiques, les divers groupes sociaux, la figure du père ou le mâle. Bref, la victime a besoin d'un bourreau pour le rendre victime de sa condamnation, mais de telle façon que le rapport ne puisse pas se renverser et que les droits de la victime restent à la seule accusatrice. Cette condamnation du bourreau constitue, mise à part la satisfaction d'un besoin de vengeance, une double réparation pour la victime : d'une part, elle doit supprimer ou affaiblir (réellement ou fictivement) la cause du mal, d'autre part, et cela importe le plus, elle doit confirmer la logique de la victime, selon laquelle celle-ci est innocente du mal, de telle façon que le péché et la culpabilité soient exorcisés par cette forme plus extérieure du ressentiment. Or cette haine qui chasse la culpabilité n'en est pas vraiment distincte. Elle en provient même directement, puisque son objet est précisément le coupable. Seulement, au lieu de s'acharner sur le coupable en soi-même, à l'instar du pécheur, la victime le projette à l'extérieur, dans le bourreau.

S'il est vrai, comme le veut la tradition judéo-chrétienne, que le plus grand péché, l'origine de tous les autres, soit l'orgueil qui incite l'homme à faire du bonheur l'objet de sa seule conquête personnelle, au lieu d'accepter la nécessité pour lui de recevoir

la félicité comme un don, alors il est vrai aussi que la victime est bien innocente de ce péché-là : vaniteuse dans ses prétentions, assurément, elle reste pourtant disposée par nature à recevoir tout son bonheur de l'extérieur. Sa première tendance n'est pas au crime, mais à la plainte, à la revendication. Car à son tribunal, l'impuissance est le meilleur argument, la seule vraie puissance, et la justice n'est connue que par la seule clameur des injustices subies.

6

Pourtant, même ainsi cachée, la justice dont se réclament les victimes est le fondement qui supporte toute leur vision. Ce recours à l'idée de justice apparaît déjà dans la revendication de justice qu'implique la dénonciation des injustices dont souffrent les victimes. Dans sa revendication, en effet, la victime ne fait pas intervenir la justice comme un objet de débats, mais comme un état déjà reconnu et dont elle réclame l'accomplissement concret, qui réinstallera chaque individu dans ses droits. Or nous savons qu'une telle opération est justement discutable en tant que ces droits dépendent de la définition de l'essence juste ou idéale de l'homme, et partant, de ce qui convient ou non à cette essence. Pour fixer cette nature idéale, il est certes permis à chacun de former sa chimère, son homme étalon imaginaire qui servira de critère de justice au tribunal des victimes, mais, quoique très en vogue, ce procédé rudimentaire a le grand désavantage — pour ceux que leur naïveté ne met pas à l'abri des exigences les plus simples de la raison — de faire retomber trop évidemment la responsabilité du choix sur la victime et de compromettre ainsi son innocence. (Face à l'importance de cette conséquence, celle de la multiplicité des étalons, bien que réelle, reste mineure, elle compte d'ailleurs surtout dans la mesure où elle implique la première.) Il faut que la justice — celle par laquelle l'injustice et la victime existent — ait son fondement hors de l'impuissance des victimes, parce qu'il faut qu'elle domine la puissance des bourreaux, qu'elle règne sur eux, que leur royaume soit le sien et qu'elle le surplombe pourtant. La justice doit donc répondre simultanément à deux exigences: elle doit être liée à la nature des forces qui dirigent et oppriment l'homme, et elle doit leur être opposée en tant qu'elle ne peut avoir son origine que dans le seul bien. Ce lieu de la justice, cet espace idéal où ces conditions contraires se réunissent, c'est ce qu'on nomme généralement *les utopies* (en un sens qui ne coïncide évidemment pas avec la simple désignation d'un genre littéraire et d'une forme de pensée dont le modèle serait l'*Utopie* de More).

Ces sociétés idéales parfaites répondent aux deux exigences contraires de la justice des victimes en opposant d'une part une organisation de type social à la nature sociale des bourreaux, et d'autre part la rationalité du bien manifesté dans la société idéale à la réalité du mal dans la société concrète. Avec l'utopie, le fondement du critère de l'essence humaine est donc trouvé: l'homme aura le droit de posséder ce qui lui revient dans la société idéale. De même, la justice a trouvé sa justification: elle affirme les exigences de la rationalité intrinsèque de l'utopie. Et, avec elle, c'est aussi l'injustice qui prend son vrai sens: elle devient la différence ou la dégradation que le système réel impose à l'individu par rapport à sa place dans le système idéal. Ainsi la reven-

dication de la victime se justifie-t-elle en tant qu'elle fait appel à la justice conçue comme les exigences de la rationalité utopique voulant non seulement que la société idéale diffère de l'actuelle, mais aussi que cette différence entre l'être et le devoir-être soit abolie. La plainte de la victime est justifiée d'autre part par son impuissance constitutive, qui l'oblige à défendre ses droits devant le tribunal de la puissance suprême, celui de la rationalité idéale. Mais, réciproquement, l'actualisation de cette dernière s'effectue dans cette même plainte de la victime, à son insu.

7

Puisque le cercle se ferme, nous pouvons résumer la structure de pensée qui supporte le sens de l'idée de victime, telle qu'elle est généralement comprise aujourd'hui. Quand quelqu'un dit d'un névrosé, d'un chômeur, d'une ménagère, d'un étudiant, d'un consommateur ou d'un criminel qu'ils sont des victimes de leurs parents, du système économique, du patriarcat, des idéologies, de la publicité ou de la société, la signification consciente qu'il donne à son énoncé est vraisemblablement très vague et très pauvre, ce qui n'empêche pas que son sens implicite soit relativement riche. C'est pourquoi il peut être utile d'analyser le sens souterrain, en grande partie inconscient ou irréflecti, qui soutient un tel usage linguistique, les structures cachées de cette force anonyme du langage qui dépasse le dire volontaire, les préjugés communs dont les individus sont à leur insu les victimes, justement. Cet aveuglement n'affecte d'ailleurs pas uniquement ceux qui ne font pas profession de réfléchir.

Qu'entend-il donc, plus ou moins confusément, l'auteur de tels énoncés ? Tout d'abord, et cela consciemment, qu'une victime n'est pas responsable, que son état et ses actes doivent être excusés, parce que la faute appartient à un autre. Puis que la victime est passive en tant que telle, soumise à l'effet d'une puissance étrangère, cause du mal, de sorte que celle-ci doit en répondre. Il entend aussi que cette responsabilité doit être attribuée à d'autres hommes, soit qu'on les envisage abstraitement dans leur seul rapport à la victime, soit qu'on les dissolve dans une réalité sociale anonyme d'un caractère plus ou moins vague. Enfin, si la présence du mal est assez vivement ressentie, cette interprétation produit naturellement une indignation contre le pouvoir malin qui a frappé la victime: le coup devient une injustice, un attentat contre le droit de l'individu à être un homme normal, c'est-à-dire à avoir sa place dans un monde, dans une société justes, dans un système où de tels maux sont impossibles. Ce recours à l'utopie permet alors la condamnation du monde actuel, la réhabilitation idéale de la victime dans son intégrité utopique, et, partant, en droit, la suppression du mal.

Attendu que les moments importants et spécifiques de cette vision du mal sont d'une part la décision d'en situer l'origine en un autrui largement fictif, et d'autre part l'interprétation du mal subi comme une injustice — options dépourvues de toute nécessité intrinsèque —, et vu que l'idée de la justice sur laquelle repose toute cette interprétation ne se justifie que par la foi en la rationalité idéale d'un système utopique, c'est donc dans le rôle de l'utopie comme soutien ultime des revendications des victimes qu'il convient de chercher les racines les plus profondes d'une telle foi.

Pour définir l'utopie dans son rapport à la vision morale de la victime, il faut la comprendre selon sa fonction dans le système d'explication du mal dont elle fait partie (car les utopies ont d'autres fonctions encore, qui ne nous intéressent pas ici). Or nous savons qu'elle doit servir de fondement à la définition de la justice et fournir ainsi les critères permettant de juger du juste et de l'injuste, la justice étant précisément l'octroi à chacun de ce qui lui revient selon l'essence idéale qu'il reçoit de sa position dans le système utopique. C'est de ce rôle de support de la justice que se déduisent les deux caractères principaux de l'utopie: la différence qu'elle doit avoir avec la réalité actuelle, mauvaise, du monde ou de la société, et sa nécessité idéale intrinsèque par rapport au bien de l'homme.

La différence de l'utopie par rapport à la réalité est le principe explicatif de la dégradation subie par la victime. À l'exemple d'Adam chassé du paradis, la victime subit le mal comme une chute, mais sans que celle-ci puisse être comprise comme une punition. C'est en effet l'être injustifié — quoique non purement contingent — de la réalité qui représente la seule origine de cette chute idéale hors de l'utopie, car la faute n'est plus dans le sujet tombant, passif, mais dans les conditions extérieures qui ont créé l'espace de cette chute, dans la réalité déchue elle-même par conséquent. Ce n'est plus l'homme qui, par son péché, entraîne la nature dans sa chute, mais la dégradation du monde qui cause celle de l'homme. D'autre part, le paradis dont la victime est bannie ne représente plus un état passé, mais l'utopie appartient plutôt à l'avenir, bien qu'elle soit intemporelle aussi. Il n'existe aucun temps historique où l'utopie se soit réalisée, mais elle domine le futur, et elle constitue déjà le devoir-être du présent. C'est pourquoi cette différence qui devrait expliquer le mal dont souffre la victime ne le justifie nullement, mais forme le *scandale de la non-coïncidence du réel et de l'idéal*, de l'être et du devoir-être. Ce scandale que constitue l'existence même de la victime est la contradiction d'un être subsistant à distance de son essence, car le sujet réel ne souffre effectivement que de par cette rupture qui l'éloigne paradoxalement de sa vraie nature, son essence idéale. Non seulement la victime est impuissante, mais elle vit encore hors d'elle-même, elle est aliénée. L'indignation dont le scandale la remplit est accentuée par le fait qu'impuissante ou innocente, elle croit trouver pourtant le coupable dans un être qui, tout étranger qu'il soit, représente néanmoins sa propre ressemblance, sa propre image déformée et agrandie par la projection sur la réalité.

Le caractère scandaleux du mal s'explique surtout par la contradiction de deux ordres et de deux nécessités. Car la victime participe à deux mondes incompatibles: à celui de l'utopie par sa vraie nature, et à celui de la réalité par la violence qu'elle subit. Elle est par conséquent soumise à deux nécessités contradictoires: celle de droit et celle de fait. Certes la dernière devrait être subordonnée à la première, dans la perspective de la divergence inconcevable qui nous oblige à expérimenter un ordre des faits déviant de sa nécessité idéale. Le scandale, c'est donc finalement l'impuissance à concevoir l'expérience du mal, impuissance jointe à la foi, contredite par cette expérience, en l'inexistence idéale du mal, en son annulation présente dans la plainte

juste de la victime et en sa suppression future par le rétablissement nécessaire de la justice. C'est donc la rationalité de l'utopie, c'est-à-dire la nécessité de son ordre par rapport au bonheur humain, qui en fait la base de la foi en une justice absolue intentant le grand procès du réel et détruisant le mal ou l'injuste par la condamnation de cette mauvaise réalité.

9

Vu que la réalité devrait être jugée à partir de l'utopie, il importerait de connaître le contenu de cette dernière. Quel est-il donc ? Tout d'abord ses sujets, *les hommes de l'utopie*, ne peuvent pas être ceux que nous connaissons par l'expérience de l'humanité réelle. Car, même si nous disons de préférence des plus désavantagés seulement qu'ils sont des victimes, la logique interne de ce concept nous oblige en principe à admettre que tous les hommes communient dans cette innocence, impuissance et misère. Si certains, en effet, pouvaient échapper à ce destin, cela signifierait qu'ils pourraient conserver actuellement leur essence idéale, indépendamment de la réalisation de l'utopie. Mais, pour les fidèles de la religion de l'utopie qui sont sortis de la conception toute naïve de la victime et qui ne se laissent pas aveugler par la recherche de coupables particuliers, il va de soi que l'homme, de par son impuissance constitutive, doit nécessairement participer à l'ordre institué qui, s'il est mauvais, empoisonne toute vie et pollue jusqu'à ses oasis les plus favorisées. L'hétéronomie de la nature humaine a pour conséquence nécessaire que l'homme se modifie selon l'ordre dont il fait partie et dont il dépend, de sorte que chaque individu doit acquérir une essence différente lorsqu'on le transplante dans l'ordre différent de l'utopie. Aussi, pour le penseur utopique, l'homme n'a pas de nature propre, mais celle-ci varie selon les situations et les formes de sociétés où il entre. Ce qui n'empêche pas du reste qu'il possède une seule véritable essence, à savoir son essence idéale, sa nature de citoyen de l'utopie. Mais cette dernière implique nécessairement une société utopique d'hommes utopiques.

Quant aux autres caractères de la société utopique, ils doivent dépendre de la constitution de l'homme utopique, si bien qu'il faut les déduire de l'idée d'une société d'hommes heureux. Car c'est à la formation de l'idée du bien d'un homme par essence dépendant qu'est vouée tout entière la pensée de l'utopie. On peut donc dire que les relations sociales se définissent dans cette société idéale comme les moyens nécessaires à la réalisation du plus grand bonheur des hommes et à l'éclosion de toutes les valeurs qui lui sont liées. Par conséquent les habitants de l'utopie seront libres, aimants, épanouis, etc., et l'ordre social se définira comme celui qui produit nécessairement de tels bienheureux. Évidemment, dans ce royaume de la raison, les utopistes, d'accord pour y introduire les mêmes valeurs générales, en viendront vite à se disputer lorsqu'il s'agira d'y en faire entrer de plus particulières, de les hiérarchiser et de définir leur promotion concrète dans un ordre social spécifique. Un tel problème n'est toutefois pas nouveau, car la description de l'utopie pose les mêmes difficultés que celle du paradis. Dans les deux cas, il s'agit de représenter un état essentiellement différent du monde actuel, et devant donc être imaginé selon des analogies imparfaites, si bien

que les imaginations peuvent s'épuiser et se contredire sans fin dans cette tâche. Aussi, comme dans le discours religieux traditionnel, les utopistes les plus conséquents recourent-ils à une *définition négative de l'utopie* (comme c'est le cas chez Adorno, par exemple). En effet, s'il est déjà difficile à chacun, à cause de son impuissance justement, de savoir quel bien lui convient selon sa nature actuelle, comment l'homme définirait-il celui qui le comblera lorsqu'il aura reçu une autre constitution, telle que sera la nature supérieure qui lui revient dans l'utopie ? Car nous savons que, dans son état actuel, l'homme est nécessairement victime du mauvais ordre existant et des idéologies qui empêchent que sa pensée, sa volonté et ses idéaux puissent être sains. C'est pourquoi, dans cet état, la meilleure définition de l'utopie la pose comme un pur négatif de la réalité, comme le fondement obscur de la justice absolue à partir de laquelle le réel est jugé et la plainte des victimes justifiée.

Une fois reconstituée ainsi la structure de pensée plus ou moins inconsciente, plus ou moins développée, capable de variations et de versions différentes, qui forme le sens actuel de l'idée de victime en tant que la représentation morale de soi-même propre à l'homme contemporain, il reste à chercher maintenant quelques-unes des conséquences d'une telle vision pour l'attitude morale existentielle de ses partisans ou de ses victimes.

10

Face au mal, l'interprétation de la victime (ce génitif peut valoir aussi bien objectivement que subjectivement, vu que cette interprétation exige justement que tous les hommes soient des victimes, si bien que celui qui considère un autre comme une victime, au sens envisagé ici, se pose simultanément comme tel) en repousse l'origine hors des pouvoirs du sujet, mais de telle façon que, paradoxalement, malgré son innocence, la victime tienne encore sous sa puissance, sinon la responsabilité, du moins le responsable. Il est vrai que ce pouvoir de la victime sur le coupable prend une autre forme que celle sous laquelle le crime a d'abord été commis. Le bourreau frappe la victime en usant d'une force effective, physique au sens large, brute, tandis que celle-ci soumet son bourreau à un pouvoir purement juridique. Le jeu de ces deux puissances opposées mais de natures différentes forme un mouvement de va-et-vient qui devrait s'annuler, en abolissant le mal avec lui. La victime qui subit un mal réel (ou imaginé tel) se sent livrée à lui sans défense dans la réalité. Mais, par sa *plainte*, elle le supprime en tant qu'injustice au niveau du droit. C'est pourquoi la plainte constitue le propre de la victime, son action, qui est en même temps sa manière de vivre sa passion, c'est-à-dire le mal subi.

Cette plainte, à l'apitoiement sur soi-même du sujet malheureux (que ce soit directement, à l'occasion de ses maux personnels, ou indirectement, à l'occasion des maux d'autres victimes), ajoute la dénonciation de l'injustice. Et c'est sous cette double forme, à la fois requête de commisération et de justice, qu'elle domine la vie affective de la victime, celle-ci pouvant être dite aussi bien plaintive que plaignante. Cependant l'accent de l'interprétation contemporaine porte sur la dénonciation, qui peut même aller jusqu'à étouffer la requête de pitié. Cet accent donne à l'homme d'aujourd'hui

une manière particulière de s'occuper de la faute. Contrairement au sentiment du péché, qui incitait à méditer sur elle, la dénonciation oriente presque entièrement l'esprit vers la recherche du fautif. Et quand la victime ne suit pas la logique de son action jusqu'au bout, pour en arriver à une condamnation globale du monde actuel, elle se laisse emporter par les images que lui suggère le sentiment, flaire les occasions de scandale, et en vient à réclamer d'autres victimes où enfouir son propre mal. Alors, cette dernière victime, le bourreau présumé, reprend le sens premier du terme : elle devient l'animal offert en sacrifice. Cette conséquence souvent inconsciente apparaît avec évidence dans l'exécution de certaines de ces condamnations, ainsi que dans les actes de nos actuels terroristes qui, pour dénoncer le bourreau invisible, sacrifient des victimes prises plus ou moins au hasard, et en laissent monter la lourde fumée noire vers le dieu Justice.

Mais ces sacrifices-ci n'ont plus seulement le sens d'offrandes aux dieux destinées à se les rendre favorables (et elles servent encore moins à les remercier). Ils ne sont pas simplement non plus l'exil de boucs émissaires ou la mise à mort de victimes expiatoires, de sauveurs qui, chargés non plus des péchés, mais des maux de ce monde, en sortiraient avec eux. En ce sens, la victime représentait en elle-même une valeur précieuse qui attestait aussi la valeur du monde existant. À l'extrême, la Sainte Victime, Jésus, désignait même le sacrifice de Dieu en personne. Au contraire, *les victimes des victimes*, les sacrifiés des actuels lésés, représentent une impuissance au carré et ne font qu'amplifier la plainte, l'accusation d'un monde mauvais et sans valeur. Car n'est-ce pas que les pauvres natures actuelles de victimes infiniment dégradées par rapport à leur essence idéale qui sont offertes maintenant à l'idée de justice absolue pour incarner l'accusation et anticiper la condamnation ? Ce sacrifice fait également rejaillir le sens premier du mot sur toutes les victimes. Car ne sont-elles pas toutes dépouillées innocentes de leur vie, de leur vraie vie dans l'utopie ? Et à quel dieu cruel sont-elles sacrifiées ?

Mais ce même sacrifice qui, en offrant la victime à qui elle revient, à l'idée de la justice absolue, nous fait ressaisir dans l'emploi actuel du terme son sens originaire, ce même sacrifice nous indique aussi d'où vient la *dévaluation du monde existant* pour la victime. Car, en vérité, par son accusation, la plainte de la victime condamne déjà le monde actuel à l'insignifiance, même si elle ne parvient pas à exécuter effectivement sa condamnation. Par sa plainte, en effet, la victime se rapporte au monde d'une manière négative et exprime une vision négatrice de la réalité, celle-ci trouvant d'ailleurs son accomplissement dans la définition négative de l'utopie. L'attitude de refus qui donne sa tonalité dominante à la vie de la victime se fonde en effet sur une absolutisation de l'idée de justice impliquant que l'utopie soit considérée comme le seul être véritable, celui par rapport auquel seul existent les victimes, et dans lequel seul elles doivent chercher leur salut. La dévaluation du monde et la position de l'utopie comme bien suprême, comme garant de la justice absolue, comme fin dernière et unique de l'homme, sont corrélatives et autorisent le traitement de la réalité dans sa totalité comme un simple moyen ordonné à cette fin et dépourvu de toute valeur intrinsèque. Ainsi s'explique le paradoxe que l'idéal le plus absolu de la liberté et de la dignité de l'individu, la foi la plus absolue en des droits inaliénables de l'homme, puisse se lier avec une *conception instrumentale* du monde et des hommes.

Un autre trait dominant de la vie des victimes consiste en leur tendance à se scandaliser à tout propos et à considérer donc une grande partie des événements de la vie sociale comme des scandales. Ceux-ci surgissent en effet à volonté, puisqu'ils ne sont que les symptômes ou les effets particuliers de la contradiction universelle de l'être absolu de la justice utopique avec l'existence hors la loi d'une réalité qui en diffère. Nous savons que c'est l'être de la victime qui est déjà un scandale vivant : celui de l'impossibilité réalisée d'une existence qui se tient hors de son essence, par une mystérieuse séparation qui lui a été infligée d'ailleurs, et peut-être de nulle part. Mais la victime existe justement parce que cette contradiction de sa propre logique continue à lui apparaître comme un scandale, parce qu'elle ne la traite pas comme un mystère ou comme un problème philosophique à résoudre en méditant sur les conditions de cette aporie, parce qu'elle continue au contraire, par entêtement affectif, à croire en la justice utopique absolue qui nie le mal, tout en confessant simultanément l'existence de celui-ci par sa plainte. C'est en assumant par le sentiment, dans un mouvement de refus, cette contradiction logique de sa propre existence, c'est par ce *paradoxe passionnel* que la victime existe comme son propre scandale.

11

Vivre en victime, cela consiste donc en une crispation sur ce qui ne peut pas exister. C'est dénoncer sans cesse un crime qui ne peut pas avoir été commis, et traquer un bourreau derrière des masques vides. C'est avoir une foi de fanatique en la nécessité (au niveau de la rationalité utopique) tout en refusant de la reconnaître là où elle apparaît effectivement, là où la victime en a l'expérience et la subit justement comme ce qui ne doit pas être. C'est sacrifier le monde réel à l'utopie pour combler paradoxalement un manque ressenti comme réel.

12

Qui choisirait consciemment de vivre une telle vie ? La victime n'est-elle pas toujours déjà victime de la logique cachée de l'interprétation qui la fait d'un seul coup s'apparaître comme telle et le devenir par conséquent ? Ou bien cette logique, même reconnue, serait-elle une fatalité pour l'homme d'aujourd'hui ? Est-ce une nécessité de notre existence que nous nous percevions comme une telle contradiction vivante ? Car pour celui qui ne supporte pas de rester dans le doute absolu, il faut bien que le mal trouve une explication. Et si l'on ne peut plus le comprendre comme péché, cette interprétation n'est-elle pas alors la seule solution ? Au demeurant, un scandale pour le sentiment, un mystère pour la raison, tel était déjà, moins évidemment peut-être, l'aboutissement de la théorie du péché. Faut-il voir là le signe que ces caractères appartiennent inéluctablement à toute théorie du mal ? Ou bien y trouvons-nous l'indice que l'interprétation de la victime ne répare pas les défauts qui ont fait rejeter la doctrine du péché ?

Non, la doctrine de la victime ne découle d'aucune nécessité rationnelle, et elle n'améliore pas non plus l'ancienne doctrine du péché.

Toute cette interprétation du mal qui l'explique en faisant de l'homme une victime est censée rendre compte de l'existence réelle du mal conçu comme une donnée originaire de notre vie et tirer sa nécessité de ce fait. Mais ce mal dont souffre la victime ne constitue en vérité nullement une donnée expérimentale première de la vie humaine. Il apparaît au contraire comme un produit de l'interprétation qui prétend l'expliquer. Car n'est-ce pas seulement par la définition arbitraire d'une essence idéale de l'homme opposée à sa nature actuelle que le mal peut alors paraître en tant que différence de ces deux natures ? N'est-ce pas seulement par l'interprétation de cette différence comme injustice et par l'élaboration corrélative du critère de la justice dans l'utopie que le mal acquiert une réalité ontologique et que son existence doit être ressentie comme scandaleuse ? N'est-ce pas enfin ce sentiment du scandale qui rouvre et empoisonne la plaie et qui transforme la vie de la victime en une longue souffrance, non dénuée de complaisance du reste ?

La réalité à expliquer et l'interprétation de la victime n'ont aucun lien nécessaire. Car, en vérité, quel est ce mal premier que nous vivons tous ? C'est d'abord *la douleur*, qui n'est pas scandaleuse, même si elle peut devenir insupportable. C'est surtout *l'insatisfaction*, la différence entre l'actualité et les imaginations que forme et projette le désir. Mais cette insatisfaction n'a rien non plus en soi de scandaleux, quoiqu'elle puisse donner naissance au scandale lorsqu'elle devient malade. Saine, elle n'est que le ressort de notre action qui nous permet de nous intégrer dynamiquement à la réalité. Scandaleuse, cette différence du désiré et du réel ne le devient que par l'emballement du désir qui donne l'illusion à l'homme de maîtriser le monde et pousse enfin la victime à le condamner, dans son impuissance à le soumettre réellement ou à percer sa chimère, parce que, dans ses vaines prétentions, le désir reste encore le simple ressort de l'individu, et non la loi du monde, ressort maintenant distendu, il est vrai, éprouvant partout son impuissance et étalant vainement l'imagination pour en faire la règle de tout. C'est pourquoi l'on peut dire que c'est l'utopie (ou l'absolutisation du désiré) et non la réalité qui, paradoxalement, fait les victimes.

Si le péché a disparu du nouveau sentiment du mal, cela ne signifie nullement que les défauts que l'on voyait dans l'ancienne théorie n'aient pas passé dans la nouvelle. Au contraire, l'interprétation de la victime a hérité de toutes les insuffisances qu'elle voulait dépasser, et elle les a même aggravées. La culpabilité, par exemple, n'a pas été abolie, mais projetée dans un coupable extérieur, faisant de la vie, non plus un continuél procès intérieur, mais un plaidoyer d'accusation interminable. Le sujet humain n'a pas non plus retrouvé un être plus consistant, mais il s'est vidé encore pour dépendre totalement de forces extérieures au droit contesté, et il s'est exténué dans une chimère adorée de lui-même. Quant au mystère du mal, il n'est pas devenu plus compréhensible, mais il s'est crispé dans le scandale. Bref, dans les deux interprétations, cherchant à expliquer le mal, on a entrepris finalement de faire tourner le monde autour de son néant.