

◆ table des matières

DOSSIER

ÉMOTIONS, RELATIONS ET DIALOGUES : LA QUESTION DU CŒUR

*Numéro thématique dirigé par
Marie-Michèle Blondin et Pascale Devette*

MARIE-MICHÈLE BLONDIN, PASCALE DEVETTE	Émotions, relations et dialogues : la question du cœur. Liminaire	3
MARIE-MICHÈLE BLONDIN	Le cœur dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer	9
ÉLODIE BOUBLIL	Se disposer au dialogue. <i>La phénoménologie du cœur</i> de Stephan Strasser	29
GAËLLE FIASSE	Analyse philosophique du dialogue existentiel et du respect de la différence à partir des réflexions de Pierre Claverie et Christian de Chergé	45
PASCALE DEVETTE	Détachement et décentrement : l'amour « impersonnel » d'Antigone au cœur de la cité	61

ARTICLES HORS THÈME

PATRICE BERGERON	À la croisée des chemins. Louis-Marie Chauvet et le « symbolique »	83
ANTOINE CANTIN-BRAULT	Philosopher par des portes : le Grand Dehors de Meillassoux et le jeu de l'être chez Heidegger	107

NOTES CRITIQUES

LUCIA FERRETTI	La vulnérabilité et la limite font partie de l'identité et de la perfection de Dieu	131
YVES LABERGE	Les résistances à l'interdisciplinarité dans le monde académique : le théoricien Dominique Wolton face au système universitaire en France	137
PAUL-HUBERT POIRIER	À propos de Césaire d'Arles : vie, œuvre et rayonnement	143
PAUL-HUBERT POIRIER	Vues nouvelles sur l'évangile marcionite et le tétraévangile	149

Recensions 157

S.-J. ARRIEN, C. SOMMER, dir., *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement* (T. Ampleman-Tremblay), 157. — R. BURNET, *Exegesis and History of Reception. Reading the New Testament Today with the Readers of the Past* (F. Doyon), 159. — E. CHAUTY, *Qui aura sa vie comme butin ? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie* (S. Doane), 161. — A. FENEUIL, *L'évidence de Dieu. Études sur le doute religieux* (T. Laisney), 163. — T. FULTON, *The Book of Books. Biblical Interpretation, Literary Culture, and the Political Imagination from Erasmus to Milton* (J.I. von Kodar), 166. — A. MINNIS, *From Eden to Eternity. Creations of Paradise in the Later Middle Ages* (J.I. von Kodar), 167. — S. SCHÜTZE, dir., *Friedrich Nietzsche et les artistes du nouveau Weimar* (Y. Laberge), 168. — K. STONE, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies* (S. Doane), 170.

Ouvrages reçus à la rédaction 175

ÉMOTIONS, RELATIONS ET DIALOGUES : LA QUESTION DU CŒUR

LIMINAIRE

Marie-Michèle Blondin

Département de philosophie
Collège Montmorency, Laval

Pascale Devette

Département de science politique
Université de Montréal

Les enjeux entourant les émotions ont été longuement abordés ces dernières années en philosophie politique. Pensons par exemple aux effets du capitalisme cognitif et aux différents usages marchands qui sont faits de certaines émotions. Ainsi, l'apprentissage de la maîtrise, de l'évaluation et de l'usage des émotions intègre graduellement la notion d'intelligence émotionnelle, laquelle contribue, dans la même optique que le quotient intellectuel, à compartimenter, rationaliser et classifier les individus en fonction de standards déterminés par les besoins des entreprises¹. Dans une perspective semblable, les travaux d'Eva Illouz sur la culture populaire et sur le « moi » en tant que forme institutionnalisée analysent la portée sociale et les effets subjectifs des récits thérapeutiques, que l'on qualifie souvent de *self-help*. Les récits thérapeutiques exposent publiquement des émotions « privées » en les intégrant dans une trame narrative dont la souffrance est à la fois l'élément organisationnel et ce que le sujet cherche à dépasser par un certain usage de soi, par différentes habitudes et manières d'entrer en contact avec autrui. Qu'il s'agisse de *talk-shows* télévisés, de documentaires, d'autobiographies, de groupes d'entraide, de *coachs* en entreprise, de conférenciers ou de blogueurs sur les réseaux sociaux, Illouz observe maints espaces d'interaction visant la représentation d'un sujet construit par la blessure et appelé à devoir apprendre à se réaliser au-delà du pâtir. Celui ou celle qui ne travaille pas sa vie émotionnelle d'une manière semblable à celles proposées socialement, et qui ne s'oriente pas vers la recherche d'une santé émotionnelle est, *a priori*, considéré

1. Voir Arlie Russell HOCHSCHILD, *Le prix des sentiments*, Paris, La Découverte (coll. « Laboratoire des sciences sociales »), 2017.

comme malade et a besoin d'être soutenu². Le rôle de plus en plus important que jouent les émotions dans la standardisation des conduites et dans l'uniformisation des comportements a suscité chez nous le désir de réfléchir à la portée des émotions, aux types de relations qu'elles permettent et aux formes de dialogues qu'elles suscitent. À l'opposé d'une vision marchande des émotions, ce dossier thématique porte attention à ce qui demeure encore, par moments, un lieu d'« intimité ».

Contre une vision rationaliste et abstraite, l'aspect moral des émotions a également été fortement mobilisé dans la construction d'un savoir situé et contextualisé³, tout comme il s'est avéré central à maintes approches, notamment celles des éthiques du « care⁴ ». Les émotions ne sauraient être évoquées sans notre rapport au monde extérieur et à l'autre, dans une circulation et une reprise qui, parfois, en transforme la portée comme le contenu. C'est bien parce qu'il y a une relation entre notre vie intime et celle des autres — autant en leur absence qu'en leur présence — qu'une vie affective existe et qu'elle peut affecter l'autre en retour. Si certaines relations sont mortifères, enferment le sujet en lui-même ou anesthésient sa sensibilité en entravant les ponts avec l'extériorité, d'autres sont le lieu d'échanges dont les échos contribuent à la qualité du tissu social. Ces échanges ou partages impliquent le dialogue, en soi, pour soi, pour l'autre, mais toujours « avec » un autre (réel ou imaginé). Ainsi, le dialogue est indissociable de certaines formes vivifiantes de relations, voire même d'un désir de vie. Comme le soulignait Raphaël Gély : « La parole est plus originairement et chaque fois un acte vivant, une épreuve de la vie, l'expression d'un désir de vie⁵ ». Le dialogue est donc aussi porteur de maintes émotions, certaines plus faciles à communiquer que d'autres, notamment parce qu'elles sont plus valorisées et mieux reconnues socialement ou, encore, parce qu'elles sont plus couramment vécues.

Dans ce dossier thématique, nous proposons donc de réfléchir à l'écologie de la triade émotions, relations et dialogues en cherchant à cerner l'équilibre précaire, toujours contextuel et à renouveler, entre ces trois notions indissociables de l'éthique. Et pour aborder les dimensions affectives, subjectives et relationnelles de l'être humain, nous avons choisi d'élaborer nos recherches à partir d'un même point focal : le cœur.

En effet, la notion philosophique du cœur apparaît être un élément conciliateur central et nécessaire puisque les symboliques pour lesquelles on l'emploie renvoient directement au sujet, au sujet dans sa relation aux autres, à l'éthique. S'il désigne avant tout un organe chez le vivant, le cœur renvoie à des métaphores dont on ne saurait se passer, sans doute parce que : « [...] la métaphore accède implicitement au

2. Voir Eva ILLOUZ, « Souffrance, champs émotionnels et capital émotionnel », dans *Les sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil, 2006, p. 79-137.

3. Pensons aux travaux de Donna HARAWAY, voir notamment « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, 14, 3 (Autumn 1988), p. 575-599 ; et ceux de Sandra HARDING, *Objectivity and Diversity. Another Logic of Scientific Research*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

4. Voir par exemple C. GILLIGAN, A.R. HOCHSCHILD, J. TRONTO, *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care*, édité et présenté par P. Paperman et P. Molinier, Paris, Payot, 2013.

5. Raphaël GÉLY, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang (coll. « Philosophie & Politique »), 2007, p. 86.

rang de fondement anthropologique⁶ ». En effet, qu'est-ce que le cœur si son acception n'entend pas une relation de l'intériorité à l'extériorité, une communication de l'intime à l'autre et de l'altérité à soi ? Le cœur n'est-il pas le centre de l'être humain, de sa subjectivité ? Pourtant n'en demeure-t-il pas une part irrémédiablement obscure et immaîtrisable même pour le sujet qui en est le porteur ? Le cœur symboliserait-il ici la relation à soi, tout en révélant paradoxalement dans cette même relation l'impossibilité d'une parfaite concordance et transparence à soi ? Ne désigne-t-il pas ce qui est au plus intime de soi et à la fois ce qui est bien souvent rivé, affecté, embarqué par autrui pour qui « il bat », le cœur étant aussi ce lieu vulnérable devant l'extériorité, porteur des passions et de l'amour ? Mais ce lieu précaire de l'amour n'est-il pas aussi, comme chez Pascal, ce qui ouvre à une autre forme de connaissance ? La notion de cœur, comprise aussi bien au sens figuré que littéral, ne peut elle-même recouvrir son sens complet sans le dialogue et la relation à l'autre puisque c'est là que le « cœur » compris comme siège des affects se dévoile et se laisse toucher. Il paraît donc nécessaire de réfléchir conceptuellement à la portée anthropologique du cœur, aux effets des émotions et aux normes qui les (in)valident, ainsi qu'aux conditions permettant d'entrer en dialogue avec autrui comme avec soi-même.

Si les notions de corps et de kinesthèse sont largement abordées en phénoménologie, de Husserl à Michel Henry, celle du cœur est plutôt occultée. Étudier cet organe et la signification qu'on lui accorde dans sa relation à l'altérité et dans le contexte d'une réflexion philosophique contemporaine permet d'avancer sur de nouvelles pistes pour une analyse du dialogue humain. Dans le cadre d'une auto-affection, est-il possible de faire abstraction du cœur ? Faut-il être nécessairement en phase avec son « cœur » ? Est-il nécessaire d'ouvrir son cœur pour rejoindre l'autre ? Parfois, le cœur est trop lourd à porter, trop sensible à l'affection extérieure. Par exemple, dans son poème intitulé *Fantôme*, Baudelaire fait bouillir et mange son cœur. La tragédie de la métaphore du cœur dévoré réside dans la mise à mort de ce qui symbolise les affects, littéralement le cœur de la personne, son être, son ressenti, son vécu, sa vie, tout ce qui normalement se partage avec l'autre ou se raconte à soi-même. Il s'agit d'une violence extrême de l'ultime dialogue de soi contre soi par la destruction irréversible de ce qui fait de la vie « sa » vie : son cœur. La mort du cœur dévoile l'anesthésie de la sensibilité. En effet, peut-il y avoir dialogue sans affect, sans cœur ?

Même s'il est un organe dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer, le cœur (*das Herz*) renvoie tout autant au « moi véritable », à la bonté et aux affects, qu'à la nature. Cet organe, en tant qu'il incarne le principe métaphysique du monde, la volonté de vivre, constitue le véritable centre de l'être humain. Plus spécifiquement, il désigne l'essence de l'être humain en plus d'être le lieu et le point de départ de tout vouloir ou non-vouloir face à l'autre et à tout objet du monde. Opposé à la tête, c'est-à-dire l'intellect, le cœur désigne la manifestation d'une volonté aveugle, des pulsions premières et des affects les plus originaires de l'être, et à commencer par le sentiment même de soi et de sa vie. Si la connaissance de la volonté de vivre est ce qui permet

6. Étienne BIMBENET, Christian SOMMER, « Les métaphores de l'humain. L'anthropologie d'Hans Blumenberg », *Le Débat*, 180 (2014/3), p. 96.

la délivrance du vouloir qui s'impose d'emblée dans la chair, cette libération ne peut s'opérer que par une lutte entre le cœur et la tête et où la vie est mise en péril. C'est précisément la portée d'une métaphysique de la volonté incarnée dans le corps, et plus précisément dans le cœur, que propose d'explorer Marie-Michèle Blondin dans son article « Le cœur dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer ».

Par ailleurs, si le cœur (*das Gemüt*) joue à la fois un rôle essentiel dans l'unification de la personne, entre affect et connaissance, de manière interne, il s'avère tout aussi central à l'ouverture ou à la fermeture au dialogue avec autrui. Chez Stephen Strasser, pour qui la nécessité de rouvrir l'espace philosophique du cœur (*Gemüth, thumos*) s'impose, le cœur se présente comme une « véritable zone intermédiaire et lieu de métabolisation et de métaphorisation du réel », pour reprendre les mots d'Élodie Boulblil dans son article « Se disposer au dialogue. *La phénoménologie du cœur* de Stephen Strasser ». En tant qu'elle restaure une phénoménologie de l'intériorité qui permet l'agir éthique et le dialogue véritable, la phénoménologie de Strasser comprend la relation à l'autre dans le dialogue comme une condition de possibilité de l'émergence du monde. Puisque le cœur renvoie à une intentionnalité propre au dialogue et à une disposition éthico-affective, toutes deux nécessaires à la véritable rencontre de l'autre, on pourrait dire que c'est le cœur du sujet qui introduit une dimension éthique dans la relation intersubjective. Boulblil creuse ainsi une tradition philosophique où le cœur se définit d'abord par son lien à l'extériorité, selon la présence ou l'absence d'une morale dans le rapport à autrui.

Le cœur peut aussi être entendu comme ce qui permet de s'unir à l'autre sans forcément s'oublier ou se confondre. En posant l'idée que le dialogue, dans sa manifestation la plus pure, n'est d'abord pas une volonté de poser le meilleur argument afin de contrôler la discussion et de convaincre l'autre, le dialogue devient une disposition d'écoute et de réceptivité de l'autre, avec les risques que cela implique. Le dialogue est donc l'acceptation d'une certaine mise en vulnérabilité de soi. C'est ce qu'explore Gaëlle Fiasse dans son article intitulé « Analyse philosophique du dialogue existentiel et du respect de la différence à partir des réflexions de Pierre Claverie et Christian de Chergé ». Cette étude met en discussion deux personnes encore trop rarement évoquées pour saisir les enjeux éthiques liés au dialogue. De Chergé et Claverie, tous les deux prêtres, ont été assassinés en Algérie en 1996 durant les années noires qui ont secoué le pays. Partant d'une compréhension fine des effets de la violence et de la « bulle coloniale », ces deux auteurs ont cultivé la nécessité d'un dialogue par-delà les incitations à la haine que tous subissaient en Algérie. Pour Claverie comme pour de Chergé, le « jugement d'humanité » constitue un enjeu premier du dialogue avec l'autre. Dans le cadre d'une éthique fondamentale contemporaine, le dialogue apparaît comme une rencontre existentielle confrontant les différences liées à l'altérité. Le succès du partage de présences dépend de cette capacité à s'identifier à son semblable sans s'y perdre. Il s'agit d'ouvrir notre cœur à l'autre en adoptant une attitude de réceptivité sans renoncer à ce qui nous tient à cœur : ni pure fusion en autrui, ni pure distanciation. Un équilibre précaire et difficile qui est exploré dans cet article.

Puisque nous aimons ce que nous chérissons, surgit la question des types d'amour possible. Est-ce que l'amour relève surtout d'une appropriation de la chose aimée ?

Est-ce que la relationnalité du cœur est, en dernière instance, nécessaire pour soi, et donc égocentrée ? C'est l'idée d'un « amour froid » que Pascale Devette propose de développer dans son article intitulé « Détachement et décentrement : l'amour "impersonnel" d'Antigone au cœur de la cité », à partir d'une relecture de Simone Weil et de Martha Nussbaum. Selon cette dernière, les émotions — et l'amour d'autant plus — sont centrales pour le développement individuel dans la mesure où ils sont communicables. C'est en ce sens que, pour Nussbaum, le cœur d'Antigone est démesuré et fermé au dialogue. Au contraire, Weil voit dans la tragédie d'Antigone une forme d'amour qui se révèle dans la distance avec autrui. C'est ce que Weil nomme « l'amour impersonnel », notion qui reconfigure radicalement la triade émotions, relations et dialogues. Ainsi, la signification politique du cœur d'Antigone relève précisément du fait qu'elle n'aime pas dans l'espoir d'un retour pour soi : la désobéissance civile d'Antigone est un don d'amour envers ceux et celles qui sont invisibilisé.e.s par le pouvoir et maintenu.e.s à distance de tout dialogue. L'amour impersonnel est, en partie, incommunicable puisqu'il se maintient à distance de toute forme d'appropriation. Ainsi, Antigone n'est pas « sans cœur », elle fait un usage extraordinaire de son cœur.

Enfin, c'est dans le but de réévaluer et de réaffirmer l'importance de la notion philosophique de cœur et de ce qu'il évoque qu'en mai 2019 — et grâce à l'initiative conjointe de Marjolaine Deschênes et Marie-Michèle Blondin — une journée d'étude autour du dialogue a eu lieu. Les quatre articles résultant de cette journée, et qui sont rassemblés dans ce dossier, proposent un regard nouveau et actuel sur des thématiques souvent associées au cœur, c'est-à-dire le sujet et son rapport affectif à l'autre.

LE CŒUR DANS LA PHILOSOPHIE D'ARTHUR SCHOPENHAUER

Marie-Michèle Blondin

Département de philosophie
Collège Montmorency, Laval

RÉSUMÉ : Dans la philosophie de Schopenhauer, le concept de cœur revêt plusieurs sens. Si le cœur est compris comme symbole et comme synonyme de la volonté, il renvoie aussi toujours au cœur organique. Point central d'où partent et où aboutissent les affects, le cœur se révèle ainsi comme l'élément premier de notre être par rapport à la tête qui reste seconde. Parce qu'il est en partie inconscient, le cœur « a ses raisons que la raison ne connaît point ». Cet article propose d'étudier les différentes perspectives selon lesquelles Schopenhauer utilise le concept de cœur pour en dégager une signification première.

ABSTRACT : This article proposes to look carefully through Schopenhauer's philosophy at the different ways in which he uses the concept of the heart. Understood, first, as a symbol, and so as a synonym of the will, it also refers to the organic heart itself. It is where the affects begin and end, and it is presented thus as the primary element of our being in relation to the head, which remains, in turn, secondary. In the end, we aim to understand how, in Schopenhauer's metaphysics, the heart "has its reasons that reason does not know".

D'emblée, le mot « cœur » évoque l'organe des émotions, des sentiments, du ressenti humain en général, sinon, littéralement, le cœur humain ou animal avec son sang et ses artères. Bien que, pour la plupart, le cœur soit resté un concept secondaire en philosophie, on le trouve partout présent à travers les siècles et ses évocations sont aussi fortes que multiples. Chez Platon, il est cette partie intermédiaire et régulatrice de l'âme souvent associée aux humeurs alors que chez Aristote, il est l'origine et le centre de la vie. Plus tard, il apparaît chez La Bruyère comme l'unique élément capable de réconcilier les choses. Le cœur se trouve également souvent associé aux facultés morales, notamment chez Kant, où il est question de bon ou de mauvais cœur. Concept fort de l'époque romantique, Goethe suivi par Schiller voit le cœur comme un moyen de perception interne. Mais depuis la modernité, force est d'admettre que c'est essentiellement à Pascal que la notion du cœur se trouve associée en raison de sa célèbre citation : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ; on le sait en mille choses¹ ». Bien que le concept de cœur soit marginal dans la

1. C'est dans les *Pensées* de Pascal que l'on retrouve ce célèbre adage. Pascal y présente le cœur surtout comme le centre de la foi et de la charité. Outre son sens religieux, l'originalité philosophique du concept que Pascal propose relève, entre autres, du fait que le cœur se présente aussi comme une faculté de connaissance dissociée de la raison, en plus d'être relié à l'essence morale d'une personne, à ses affects et à

philosophie de Schopenhauer — et que c'est sans doute pour cette raison qu'il a peu ou pas fait l'objet d'une étude spécifique chez les commentateurs — ce concept constitue néanmoins une porte d'entrée particulière à la métaphysique de la volonté. La notion du cœur chez Schopenhauer nous permet de mieux comprendre les manifestations de la force inconsciente qui nous anime.

Les explications que Schopenhauer donne sur le cœur sont plurielles et éparées dans son œuvre, mais se développent surtout dans les chapitres XIX et XX des *Compléments du Monde*² et renvoient à une distinction fondamentale entre le cœur et la tête qui, depuis toujours, existe de différentes manières en philosophie, à savoir entre les passions et la raison, entre ce qui est inconscient et conscient, entre la subjectivité et l'objectivité, entre ce qui est fondamental et secondaire, entre ce qui constitue le véritable moi et ses manifestations particulières ou, en clair, entre la volonté et la représentation³. Toutefois, chez Schopenhauer, l'interprétation du cœur a ceci de très particulier : le cœur est d'abord compris comme un organe du corps lié à la vie organique, fait de chair et de sang et ses premiers battements sont l'expression première de la volonté telle qu'elle s'affirme dans le corps du vivant⁴. Et même si Schopen-

son être véritable. Pour une étude plus précise du cœur chez Pascal, voir les travaux de Philippe SELLIER, notamment, « Imaginaire et théologie : le "cœur" chez Pascal », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 40 (1988), p. 285-295.

2. Pour toute référence aux ouvrages d'Arthur SCHOPENHAUER, nous opterons pour les abréviations usuelles comme suit. **A** : *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. fr. J.-A. Cantacuzène, éd. rev. et corr. par R. Roos, 7^e éd., Paris, PUF, 2009 ; **E** : *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. fr. C. Sommer, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2009 ; **HNIII** : « Berliner Manuskripte » (1818-1830), dans A. HÜBSCHER, éd., *Der handschriftliche Nachlaß*, 5 vol. en 6 t., München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 3 ; **LI** : *Lettres*, I, t. 1, trad. fr. C. Sommer, rév. par N. Boulet, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2017 ; **LII** : *Lettres*, II, t. 2, trad. fr. C. Sommer, rév. par N. Boulet, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2017 ; **MVRI** : *Le monde comme volonté et représentation I*, trad. fr. C. Sommer, M. Dautrey, V. Stanek, annoté par C. Sommer, U. Batini, V. Stanek, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2009 ; **MVR II** : *Le monde comme volonté et représentation II*, trad. fr. C. Sommer, M. Dautrey, V. Stanek, annoté par C. Sommer, U. Batini, V. Stanek, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2009 ; **VN** : *De la volonté dans la nature*, trad. fr. E. Sans, Paris, PUF, 1969 ; **PI** : *Parerga & Paralipomena*, première partie, trad. fr. J.-P. Jackson, 2^e éd., Paris, Coda, 2010, p. 7-406 ; **PII** : *Parerga & Paralipomena*, deuxième partie, trad. fr. J.-P. Jackson, 2^e éd., Paris, Coda, 2010, p. 407-930 ; **QR** : *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. fr. F.-X. Chenet, 2^e éd., Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1997. Par ailleurs, nous ferons référence à MVRI dans le corps du texte en utilisant le titre abrégé *Monde* et puis *Compléments* pour désigner le second volume du *Monde*.
3. Michel Henry nous propose un texte éclairant sur l'importance de la distinction que Schopenhauer établit entre la volonté et la représentation. Selon lui, il s'agit d'une opposition essentielle qui permet de comprendre que la volonté renvoie au corps propre, à l'affectivité, à une autorévélation intérieure et immédiate de soi et, fondamentalement, à la vie, alors que la représentation renvoie au représenté, à l'objectivité et à ce qui dépend de la volonté. C'est à la lumière de cette lecture henryenne qu'il semble falloir comprendre la distinction entre le cœur et la tête chez Schopenhauer ; le cœur renvoie à l'essence de l'être humain ; la tête ne lui apporte que la lumière de la connaissance. Voir Michel HENRY, « Schopenhauer et l'inconscient », dans J.-P. BERTRAND, éd., *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988, p. 85-96.
4. Il est à noter que Schopenhauer tenait à ce que sa métaphysique ne soit pas qu'un pur fantasme, un produit de l'imagination. Il avait le souci profond que ses hypothèses philosophiques puissent trouver des explications et des preuves tangibles, sinon, une correspondance, dans les phénomènes expliqués du monde, les sciences et plus particulièrement, la physiologie. Au chapitre XX des *Compléments*, Schopenhauer va même jusqu'à dire que c'est en lisant son œuvre parallèlement à l'œuvre de Bichat, physiologiste français, que l'on comprend mieux l'un et l'autre. Sur la question de l'importance des sciences dans la philosophie de Schopenhauer, voir les travaux de Marco SEGALA, notamment, « Philosophie de la nature et sciences

hauer utilise le concept de cœur suivant les symboliques qu'on attribue généralement à cet organe depuis des siècles, comme l'amour, la morale, les passions, la vie ou le noyau intime du soi, le cœur comme symbole reconduit toujours au cœur organique et donc, à une physiologie comprise comme l'expression du principe métaphysique du monde : la volonté de vivre. Ainsi, pour Schopenhauer, le cœur ne saurait être une faculté de connaissance comme c'est le cas chez Pascal. Et pourtant, la philosophie de Schopenhauer propose un cœur qui a aussi ses « raisons » que la « raison » ignore⁵. *Quelles sont ces « raisons » ? Et que peut signifier le cœur dans le cadre d'une métaphysique de la volonté ?*

Si, comme le prétend Schopenhauer, sa philosophie est « une Thèbes aux 100 portes⁶ », y entrer par le cœur dévoile tout particulièrement les rouages intérieurs de la vie humaine, en partant du ressenti premier, en passant par les affects et en remontant ainsi jusqu'à la connaissance de sa propre essence qui ouvre la voie du salut et de la liberté. Il s'agit, ultimement, de la croisée des destins entre la tête et le cœur : le dialogue intérieur. Ainsi, grâce à son caractère particulièrement polysémique — ce qui n'est pas forcément le cas des autres organes dans la philosophie de Schopenhauer —, le cœur permet de relier en un point (incarné) les différentes dimensions du déploiement de la volonté de vivre chez l'individu.

Cet article poursuit deux principaux objectifs : 1) étudier la notion du cœur selon ses différentes acceptions dans l'œuvre de Schopenhauer afin d'en retracer le fil d'Ariane fondateur ; et 2) examiner les implications d'un cœur entendu à la fois comme symbole et comme synonyme de la volonté.

Ainsi, nous verrons combien la définition physiologique du cœur chez Schopenhauer est essentielle et primordiale à la compréhension de toutes les acceptions du terme que propose le philosophe. En effet, qu'il s'agisse de la bonté du cœur ou des affaires de cœur, ultimement, il est toujours question du cœur en tant qu'organe, c'est-à-dire de la volonté de vivre qui prend racine à même le corps dans ses activités les plus élémentaires, inconscientes et nécessaires à la vie et qui nous définissent en tant qu'individu. Le cœur charnel est le « je » fondamental, le radical de l'être hu-

chez Schopenhauer », *Les Études philosophiques*, 3, 102 (2012), p. 391-410. Sur le rapport plus précis entre Schopenhauer et les physiologistes français, voir Jean LEFRANC, « Schopenhauer et les physiologistes français », dans ID., dir., *L'Herne Schopenhauer*, Paris, Éditions de l'Herne, 1997, p. 49-58.

5. Schopenhauer avait remarqué lui-même combien ces expressions formées avec le mot « cœur » et en opposition au mot « tête » étaient depuis longtemps utilisées dans plusieurs langues et à juste titre. Comme il l'écrit dans ses manuscrits : « Ô combien les expressions courantes "TÊTE" et "cœur" <Kopf und Herz> sont utilisées de manière juste et significative ! (Hegel les critique dans l'Encyclopédie.) On les trouve dans toutes les langues. Même les Romains les employaient au sens métaphorique bien connu : "Nec cor nec caput habet" [sans tête ni cœur], disait Sénèque de l'empereur Claude (*Ludus de morte Claudii Caesaris*, cap. 8). Le cœur désigne avant tout la VOLONTÉ et tout ce qui s'y rapporte : le souhait, la passion, la joie, la douleur, la bonté, la méchanceté ainsi que le φίλον ἦτορ [bon cœur] d'Homère. On dit : "de tout son cœur", "avoir le cœur brisé", "avoir le cœur qui tressaille de joie", "avoir à cœur de", "un coup au cœur", avoir le "cœur déchiré", le "cœur broyé", le "cœur brisé", "être touché droit au cœur", "élever le cœur", "cordialement", "de bon cœur", "être sans cœur", "avoir un cœur de pierre", "de gaieté de cœur", "avoir le cœur lâche" » (HNIII, Foliant I [1821], § 23, p. 78, trad. fr. M.-M. Blondin, *Symphilosophie. Revue internationale de philosophie romantique*, 3 [2021], p. 371). Cf. MVRII, chap. XIX, p. 1 525-1 527.

6. Voir LII, p. 794, Lettre à Julius Frauenstädt, 26 septembre 1851.

main, ce qui agit sans qu'on l'ait voulu ni choisi. Il est l'explication de notre propre phénomène, de ce que nous sommes, sentons et ressentons dans notre corps.

I. CET ORGANE INFATIGABLE COMME SYMBOLE ET SYNONYME DE LA VOLONTÉ

D'abord, le cœur se définit comme organe dans la philosophie de Schopenhauer. Il est ce muscle nécessaire à la circulation sanguine et dont le mouvement incessant est indissociable du mouvement de la vie. Très loin de la métaphore lyrique, le cœur est d'abord entendu, compris et étudié en tant qu'il est incarné : « Le cœur fait partie du système musculaire aussi bien que du système sanguin ou vasculaire [...] »⁷. Schopenhauer le désigne comme « premier moteur ». Ses mouvements se produisent spontanément de manière interne et sans motifs ; ils ne sont pas engendrés par une cause externe. Les mouvements du cœur sont l'expression originelle de la volonté de vivre⁸. Comme le précise Schopenhauer : « Le mouvement du cœur, inséparable de celui du sang, est lui aussi un mouvement originel, même s'il est occasionné par le besoin d'envoyer du sang dans les poumons ; il est, dans cette mesure, indépendant du système nerveux et de la sensibilité [...] »⁹. En admettant que le cœur n'est pas immédiatement conditionné par les nerfs, Schopenhauer dissocie le cœur du cerveau ; il déclare l'indépendance du cœur par rapport à la tête. Déjà, dans le corps, « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point » puisque le cœur ne relève pas de l'organe des facultés intellectuelles. Il se meut par ses battements sans lien direct au cerveau et donc, sans liens directs avec la connaissance.

En effet, le cerveau dépend du système nerveux central alors que le cœur ne dépend pas directement des nerfs mais relève du système ganglionnaire, ce qui renvoie à l'irritabilité et non pas à la sensibilité, comme c'est le cas du cerveau. La distinction établie entre la tête et le cœur renvoie donc aussi à la distinction entre l'irritabilité et la sensibilité¹⁰. Pour Schopenhauer, l'irritabilité désigne les fonctions végétatives internes alors que la sensibilité désigne ce qui est tourné vers l'extérieur et qui permet les représentations intuitives. La sensibilité qui dépend du système nerveux renvoie donc à l'intuition qui, elle, dépend de l'intellect. Dans la philosophie de

7. MVR II, chap. XX, p. 1553.

8. Voir MVR II, chap. XIX, p. 1531-1532. Rappelons que la volonté de vivre chez Schopenhauer n'a rien à voir avec la définition classique de la volonté telle que définie notamment par Kant, c'est-à-dire comme faculté de déterminer une fin et d'agir selon une règle ; comme une activité liée à la raison, à la liberté et à la moralité. Pour Schopenhauer, la volonté est l'essence de toute chose, elle est la chose en soi de tout phénomène, elle est le principe métaphysique du monde. Incessante, aveugle, « amoral », « arationnelle » et insatiable, la volonté de vivre tend toujours vers la vie. Elle n'a ni fin ni but, sinon de toujours s'affirmer dans le monde des phénomènes et d'assurer la possibilité de son affirmation, par l'instinct de reproduction, chez l'animal, par exemple. D'emblée, le vivant n'est pas libre de vouloir ou de ne pas vouloir, toute sa chair exprime et manifeste la volonté de vivre et à commencer par ce cœur qui bat inlassablement, sans pause, jusqu'à la mort.

9. MVR II, chap. XX, p. 1553.

10. Notons que c'est influencé par les théories du physiologiste suisse Albrecht von Haller (1708-1777) que Schopenhauer établit cette distinction fondamentale entre l'irritabilité et la sensibilité dans sa métaphysique. Voir VN, p. 75 *sqq.*

Schopenhauer, l'intellect correspond à l'organe qu'est le cerveau¹¹. C'est pourquoi, comme le souligne Ugo Batini : « [...] le cerveau peut être principalement conçu comme l'organe de la représentation¹² ». Déjà, on peut comprendre que le cerveau est davantage un organe lié à la représentation, au monde extérieur, alors que le cœur reste le domaine de la volonté qui s'agite et s'anime au tréfonds de soi de manière inconsciente, indépendant de toute faculté de connaissance. Comme l'avait remarqué Ugo Batini, Schopenhauer établit une séparation physiologique nette entre la volonté et la représentation¹³. Cette distinction apparaît ici très clairement entre l'organe de la volonté, le cœur, et l'organe de la représentation, le cerveau.

Le cœur n'est pas le seul organe que Schopenhauer dissocie des fonctions cérébrales. De façon plus tranchée encore, il oppose le cerveau aux organes sexuels : « [...] les parties génitales sont le véritable FOYER <Brennpunkt> de la volonté, et ainsi le pôle opposé au cerveau, ce représentant de la connaissance, c'est-à-dire de l'autre côté du monde, le monde comme représentation¹⁴ ». La différence entre l'organe vital et les organes génitaux réside dans le fait que le cœur assure la vie et la survie d'un individu pendant que les organes génitaux assurent la survie de l'espèce. Ces deux organes sont tout aussi fondamentaux dans l'affirmation aveugle de la volonté de vivre dans le corps, dans l'explication physiologique de la métaphysique que nous propose Schopenhauer. Toutefois, c'est parce que Schopenhauer dépasse le cadre de la physiologie lorsqu'il utilise le mot « cœur », mais toujours pour y revenir, que cet organe est particulier dans sa philosophie. En effet, et comme nous le verrons, le cœur représente à la fois le corps inconscient, la subjectivité, les tendances morales, les affects et la volonté métaphysique comme principe de toute chose, alors que les organes génitaux — bien qu'ils soient le symbole suprême de la volonté de vivre dans le corps parce qu'ils visent à transcender l'individu pour assurer la pérennité de l'espèce — restent relativement limités à la reproduction et à la survie de l'espèce. Une étude sur le cœur permet donc une analyse plus détaillée des implications d'une « physiologisation » de la métaphysique que nous offre la philosophie de Schopenhauer.

Comme en témoigne le chapitre XIX des *Compléments*, le cœur a tout d'originel. En raison de ses fonctions végétatives et inconscientes, il est la manifestation la plus primitive et la plus immédiate de la volonté dans le corps. Le cœur bat, spontanément, qu'on le veuille ou non, jusqu'à notre mort et son mouvement ne dépend pas de causes extérieures, mais bien intérieures. C'est pourquoi Schopenhauer affirme aussi que :

11. En effet, Schopenhauer définit le cerveau comme un organe auquel se trouve associé l'intellect, lui aussi considéré comme étant un élément physique appartenant au corps. L'intellect et le cerveau se présentent alors comme des termes interchangeables puisque les deux renvoient aux facultés intellectuelles, c'est-à-dire à la conscience et, de manière plus élaborée chez l'être humain, à la connaissance abstraite. On comprendra ainsi que la « tête » renvoie autant au cerveau qu'à l'intellect. Voir MRVII, chap. XIX, p. 1 525.

12. Ugo BATINI, « Cerveau », dans *Dictionnaire Schopenhauer*, Paris, Ellipses, 2020, p. 77.

13. Voir ID., *Schopenhauer. Une philosophie de la désillusion*, Paris, Ellipses, 2016, p. 89-91.

14. MVRI, § 60, p. 620.

C'est à bon droit que le CŒUR, ce *primum mobile* [premier moteur] de la vie animale, a été choisi comme le symbole et même comme synonyme de la VOLONTÉ, en tant qu'il est le noyau primitif <Urkern> de notre phénomène et qu'il le désigne par opposition à l'INTELLECT qui, lui, est véritablement identique à la TÊTE¹⁵.

En tant qu'organe, le cœur occupe donc la place centrale dans la physiologie humaine : il en est le « noyau primitif » en comparaison avec ce qui ne l'est pas, la tête. Ici, il s'agit moins de lire une opposition entre la tête et le cœur que d'y voir une hiérarchie physiologique à l'intérieur d'un corps qui comporte un cœur et une tête. C'est précisément ce que nous laisse découvrir ce passage : « La tête et le cœur désignent l'homme tout entier. Mais la tête est toujours l'élément second, l'élément dérivé ; car elle n'est pas le centre, mais seulement l'efflorescence suprême <höchste Efflorescenz> du corps¹⁶ ». D'abord, il y a le cœur qui s'incarne dans les fonctions organiques, en tant que mouvement originel de la volonté et comme un élément premier en soi et ensuite, il y a la tête ou l'intellect, cet élément secondaire qui se développe et s'exerce en tant que fonction de la volonté. Si la tête constitue le degré le plus élevé de la manifestation de la volonté, elle reste tout de même secondaire : l'intellect est soumis à la volonté aveugle qui se manifeste sous forme d'affects, d'inclinations, de pulsions et d'instincts et d'abord, dans un corps « inconscient ». En ce sens, les facultés intellectuelles restent précaires parce qu'elles ne peuvent pas s'exercer indépendamment de la volonté qui nous habite. Dès lors, la tête reste soumise au cœur, tout comme les représentations dépendent de la volonté, d'où le titre « Du primat de la volonté sur l'intellect » donné au chapitre XIX des *Compléments du Monde* et dans lequel se trouve plus largement présentée la théorie schopenhauerienne du cœur et de la tête.

La raison pour laquelle Schopenhauer voit dans le cœur le vrai centre de la vie ainsi que le symbole et le synonyme de la volonté est simple, il reconnaît dans l'activité organique du cœur les attributs fondamentaux de la volonté : tout comme la volonté, le cœur est infatigable, son mouvement est incessant et inlassable. Si la volonté ne cesse jamais de vouloir, le cœur, lui, ne cesse jamais de battre. « Ce caractère infatigable, elle [la volonté] le partage sur toute la durée de la vie avec le CŒUR, ce *primum mobile* [premier moteur] de l'organisme qui, pour cette raison, en est devenu le symbole et le synonyme¹⁷ ». La tête, quant à elle, a besoin de repos et doit par moments suspendre son activité, notamment, dans le sommeil. C'est alors que les activités intellectuelles, bien que chères et même essentielles à la vie humaine, apparaissent comme secondaires parce qu'elles sont dépendantes d'une activité plus fondamentale : celle du cœur. Plus précisément, Schopenhauer affirme que :

15. MVR II, chap. XIX, p. 1525. Voir aussi HN III, § 23, p. 78-79.

16. MVR II, chap. XIX, p. 1526.

17. MVR II, chap. XIX, p. 1486. Voir aussi MVR II, chap. XIX, p. 1525. Pour insister sur l'indépendance du cœur par rapport au cerveau, rappelons-nous ce passage : « Pour cette même raison, les muscles qui ne sont pas actionnés par le cerveau, comme par exemple les muscles du cœur, ne se fatiguent jamais » (MVR II, chap. XIX, p. 1536). En effet, si l'organe de la représentation a besoin de repos, il est nécessairement logique que le fonctionnement des organes vitaux ne relève pas du cerveau, sans quoi, nous mourrions dès notre première nuit.

Durant le sommeil, toute connaissance et toute représentation cessent totalement. Le noyau de notre être, son élément métaphysique, qui est nécessairement présupposé par les fonctions organiques puisqu'il en est le *primum mobile* [le premier moteur], est seul à n'avoir pas droit à une pause, puisque la vie ne doit pas s'arrêter, d'autant que, étant aussi un élément métaphysique et, par suite, incorporel, il n'a pas besoin de repos¹⁸.

C'est pourquoi Schopenhauer voit dans le cœur organique l'activité fondamentale et nécessaire à toute autre activité au sein d'un même corps : le cœur est cet élément premier et fondamental chez le vivant animal duquel tout le reste dépend. C'est aussi parce que le cœur, en tant qu'il est incarné, manifeste toujours déjà cet élément métaphysique en soi, la volonté, que Schopenhauer comprend aussi le cœur comme le centre de l'être, le noyau de l'individu, le point central et premier de toute subjectivité. C'est alors que la dimension physiologique du cœur renvoie à la dimension existentielle de la vie humaine. Le déploiement de la subjectivité individuelle ne s'opère que sur le fond de ce cœur en tant qu'il renvoie à la volonté que nous incarnons.

II. SUBJECTIVITÉ ET INTÉRIORITÉ : LE MOI VÉRITABLE

Selon Schopenhauer, c'est dans le cœur et non la tête que se trouve le « moi véritable », c'est-à-dire la subjectivité radicale de l'individu. C'est sans détour que Schopenhauer affirme que : « L'homme réside dans le CŒUR et non dans la tête¹⁹ ». Avec cette hypothèse, Schopenhauer effectue non seulement un renversement de paradigme par rapport à la conception de l'être humain de ses contemporains, mais aussi, par rapport à celle majoritairement admise depuis les Grecs et fortement réitérée par Descartes dans la modernité, à savoir que ce qui distingue l'être humain des autres espèces vivantes, c'est sa faculté de penser et qu'en cela réside le propre de l'être humain²⁰. Bien sûr, pour qu'il y ait une conscience de soi, un « je » capable de « se » penser, le sujet a besoin de recourir à la tête, à l'intellect, de posséder une faculté de connaissance, ce que Schopenhauer conçoit comme le « sujet connaissant » (*Subjekt des Erkennens*), c'est-à-dire le sujet capable de faire advenir le monde par la représentation. Mais pour Schopenhauer, le sujet connaissant n'est pas l'élément essentiel de la subjectivité humaine, et ce, même s'il est nécessaire à la connaissance de soi. En effet, la tête est un élément secondaire au service de la volonté et non pas l'élément premier. Le « véritable moi » se trouve dans ce qu'il y a de premier et d'originale : la volonté infatigable, dont le synonyme et le symbole est le cœur. C'est

18. MVR II, chap. XIX, p. 1531.

19. MVR II, chap. XIX, p. 1528.

20. Schopenhauer savait qu'en admettant que l'homme réside dans le cœur et non dans la tête, il se plaçait en porte-à-faux par rapport à la conception usuelle et habituelle de l'être humain. C'est d'ailleurs ce qu'il souligne dans ce passage : « [...] tous les philosophes avant moi, du premier jusqu'au dernier, situent dans la conscience CONNAISSANTE l'essence proprement dite de l'homme, ou encore son noyau ; aussi ont-ils conçu et présenté le moi ou encore, chez nombre d'entre eux, son hypostase transcendante nommée âme, comme étant d'abord et essentiellement CONNAISSANT, VOIRE PENSANT, et par la suite comme VOULANT d'une façon simplement secondaire et dérivée » (MVR II, chap. XIX, p. 1460). Dans le cadre d'une métaphysique de la volonté, c'est bien la volonté qui est envisagée comme première et le sujet connaissant, lui, comme secondaire, comme étant ce « dérivé » au service de la volonté.

dans le passage suivant que Schopenhauer explique pourquoi notre « moi véritable » ne peut pas être le sujet connaissant ni résider dans notre faculté de connaissance :

[...] nous sommes, il est vrai, habitués à considérer le sujet de la connaissance, le je connaissant, comme notre moi véritable, qui s'alanguit le soir, s'évanouit dans notre sommeil [...]. Cependant, il ne s'agit que d'une fonction cérébrale et non de ce moi qui nous est le plus propre. Notre véritable moi, le noyau de notre être, est ce qui se loge derrière le moi connaissant et qui ne connaît au fond rien d'autre que le vouloir et le non-vouloir, la satisfaction et la non-satisfaction, avec toutes les modifications de la chose que l'on nomme sentiments, affects et passions. Voilà ce que produit cet autre moi qui, lui, ne dort pas quand l'autre dort, qui demeure intact quand l'autre s'éteint dans la mort²¹.

Ce « moi » qui ne dort pas est le « sujet voulant » (*Subjekt des Wollens*), c'est-à-dire la volonté qui constitue le fond de notre être véritable et qui s'incarne d'abord dans le corps, à commencer par le cœur et ses mouvements qui, pendant le sommeil, ne cessent jamais leur activité. Parce que notre corps, même dans ses fonctions végétatives, est de part en part manifestation de la volonté, et qu'il s'éprouve comme tel, comme ce qui toujours veut et tend vers la vie²², c'est la volonté qui est le véritable moi, cette subjectivité première indissociable de tout sentir, de tout vouloir. C'est pourquoi Schopenhauer affirme que « l'homme réside dans le cœur et non dans la tête ». Lorsque nous regardons en nous, nous nous trouvons toujours comme voulant²³. C'est pourquoi le sujet voulant est notre subjectivité radicale et non pas le phénomène de la volonté qui permet la connaissance de soi, qui a besoin de repos²⁴ et que Schopenhauer appelle le sujet connaissant. Comme l'avait déjà remarqué Günter Zöllner, dans son article traitant du soi (*self*) chez Schopenhauer :

Contrairement à l'intellect qui génère des images et des pensées sur les choses (représentations), la volonté ne concerne rien d'autre et rien qui soit en dehors d'elle-même : elle est le domaine de notre expérience personnelle affective, — quelque chose qui est senti ou vécu plutôt que d'être par nature quelque chose qui représente ou qui est représenté²⁵.

21. MVR II, chap. XIX, p. 1528-1529.

22. Il importe de rappeler que ce que la volonté veut, c'est toujours la vie. Au paragraphe 54 du *Monde*, Schopenhauer va même jusqu'à dire qu'il serait tautologique de parler de volonté de vivre tellement la volonté veut toujours la vie, même si elle n'y parvient pas toujours. Ainsi, toute manifestation de la volonté est une phénoménalisation « vers » la vie, « pour » la vie.

23. Voir QR, § 42 ; § 43, p. 194-197.

24. Outre le sommeil, moment où la tête se repose et où les activités du cerveau se calment, il y a aussi, dans l'éveil, des moments où la tête reste impuissante parce que la volonté, hégémonique, vient la neutraliser. En effet, Schopenhauer démontre à maintes reprises combien l'intellect (sujet connaissant) reste précaire et soumis à la volonté. Il explique, entre autres, que la volonté peut corrompre les facultés de l'intellect, soit en influençant son activité, soit en lui bloquant carrément l'accès. Par exemple, Schopenhauer voit le phénomène de l'espoir comme une « folie du cœur » puisque s'il y a espoir, c'est bien parce que la volonté force l'intellect à considérer comme vraisemblable et probable ce qui est souhaité. Voir PPII, § 313, p. 875 et MVR II, chap. XIX, p. 1489-1490. Le cas de la folie est en partie similaire à celui de l'espoir : la volonté vient entraver et saboter le travail de l'intellect en le neutralisant ou en lui cachant des choses. La particularité de la folie réside dans le fait que la volonté empêche la remémoration de souvenirs douloureux ou traumatiques en remplaçant des morceaux de la mémoire par d'autres, complètement inventés — ce que l'on peut lire comme une forme de refoulement. Voir MVRI, § 36, p. 396-400 et MVR II, chap. XXXII, p. 1781-1787.

25. Günter ZÖLLNER, « Schopenhauer on the Self », dans C. JANAWAY, éd., *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 23 [notre traduction].

C'est donc ce qui s'éprouve en soi de la manière la plus immédiate, la volonté, en tant qu'elle est affectée par la satisfaction ou la non-satisfaction — ce qui se manifeste dans les sensations, les sentiments et les passions — qui constitue notre intériorité. Ce véritable moi dont parle Schopenhauer redéfinit donc l'être humain comme un être essentiellement de pulsions, d'instincts et d'affects et non pas comme un être rationnel. C'est dans ce qui est ressenti directement en soi comme vouloir et non-vouloir que se trouve le véritable moi, et ce, bien avant que ce dernier puisse même se penser et connaître clairement l'objet de son désir ou de son non-désir.

Certes, entre le sujet connaissant et le sujet voulant, il n'y a pas d'opposition et encore moins une division ou une scission du sujet. Il y a plutôt deux forces issues d'une même racine où l'une domine l'autre²⁶. Les deux font partie d'un tout : la conscience humaine. Et justement, si notre moi véritable réside dans la subjectivité radicale qui est un pur vouloir, sans le sujet connaissant, cette volonté reste aveugle, inconsciente, bien qu'elle soit toujours incarnée en soi. C'est bien parce que le sujet voulant et le sujet connaissant peuvent coïncider que la conscience de soi comme volonté devient possible, qu'il devient alors possible de « se » connaître, de saisir immédiatement « sa » propre essence. C'est ce que Schopenhauer appelle le miracle *par excellence*²⁷, c'est-à-dire la réunion instantanée du sujet connaissant et du sujet voulant qui permet la connaissance de soi. Cette connaissance est toute particulière parce qu'elle s'opère seulement dans le temps, par le sens interne et donc, ne procède pas selon l'espace et la causalité nécessaires à la représentation. Il s'agit de la forme de connaissance la plus immédiate qui soit. Ici, Schopenhauer nous explique que le sujet voulant ne devient pas l'objet du sujet connaissant parce que cela impliquerait littéralement deux sujets, alors qu'il n'y en a qu'un. Il s'agit bien plutôt d'une saisie immédiate du soi comme sujet voulant, que Schopenhauer ne peut pas expliquer autrement que par un « miracle ».

Ici, l'analogie est simple, le cœur est l'organe qui renvoie au sujet voulant et la tête, au sujet connaissant. Or, si la tête permet au cœur d'être connu, c'est toujours dans le cœur et non la tête que se trouve l'expérience affective du soi, de la subjectivité. C'est donc ce cœur compris comme manifestation première et immédiate de la volonté en soi — mais aussi comme symbole de la volonté — qui nous définit de part en part.

III. LE CŒUR IMMORTEL

Bien qu'incarné et propre à chacun, le cœur renvoie aussi à l'en-soi de tout phénomène : la volonté. C'est le rapport du cœur comme organe à l'essence de toute chose qui permet de conclure qu'au cœur de l'être humain se trouve aussi le cœur immortel de la nature.

26. Notons tout de même que si le sujet voulant est ce qui est connu en tant que notre « moi », notre essence, le sujet connaissant, lui, ne peut jamais être connu puisqu'il ne peut jamais se présenter comme objet : « Le sujet ne se connaît, par conséquent, que comme *sujet voulant*, mais pas comme *sujet connaissant* » (QR, § 42, p. 192).

27. Voir QR, § 42, p. 195.

Vous suivez une fausse piste
Ne pensez pas que nous plaisantons !
Le noyau de la nature n'est-il pas
Dans le cœur des hommes²⁸ ?

Cette métonymie empruntée à Goethe et à laquelle Schopenhauer nous convie à l'ouverture des *Compléments* du livre II du *Monde* établit un rapport entre la dimension physique et métaphysique du cœur parce que le cœur organique de l'être humain porte aussi en lui le secret du monde. Comme l'avait écrit Rüdiger Safranski : « Le monde est l'univers de la volonté, et la volonté personnelle est le battement de cœur individuel de cet univers. Nous sommes toujours ce qu'est le tout²⁹ ».

Il ne faut pas oublier que, chez Schopenhauer, c'est par le corps que l'être humain parvient à connaître la chose en soi de tout phénomène. Certes, l'humain peut percevoir son corps de manière tout à fait semblable à tous les autres objets du monde, expérience par laquelle « son » corps est « un » corps parmi d'autres, mais cette connaissance objective de notre anatomie ne nous révèle rien de plus que tout ce qui se donne à voir dans le monde en tant que phénomène objectif. C'est bien parce que nous incarnons ce corps et que nous y accédons de l'intérieur, par une expérience directe et subjective, qu'il nous devient possible de percer le mystère de notre propre phénomène. Selon Schopenhauer, c'est précisément l'expérience interne de notre propre corps qui, par analogie, nous permet également de découvrir la volonté comme l'en-soi de tout phénomène³⁰. Et c'est ainsi qu'il devient possible de concevoir le noyau de la nature comme étant aussi au « cœur » des hommes. L'essence de l'un est reconnue comme étant l'essence de l'autre. Ainsi, comme le dit Schopenhauer :

Dans cette double perspective, chacun se trouve être lui-même le monde tout entier, chacun est le microcosme et retrouve les deux faces de ce même monde, entières et inégales, en lui-même. Ce qu'il connaît ainsi comme son essence propre est cette même chose qui épuise l'essence du monde dans sa totalité, le macrocosme : celui-ci aussi est, comme celui-là, de part en part volonté et de part en part représentation, ne laissant, en dehors de lui, aucun reste résiduel³¹.

Ce jeu de perspective entre le microcosme et le macrocosme nous renvoie encore à ce cœur en tant que chair, mais cette fois, en ce qu'il comporte de métaphysique, à titre de symbole et de synonyme de la volonté. Si l'on considère qu'en notre cœur réside aussi l'essence de tout ce qui existe et existera dans le monde, notre cœur apparaît dès lors immortel. Notre véritable moi se révèle impérissable puisque notre essence perdure à travers les autres phénomènes existants et perdurera à travers les autres phénomènes à venir, à travers les générations à venir. Le cœur représente ainsi l'essence propre à toute chose et qui survit à la mort³². Entre le noyau de la nature et

28. Goethe cité par Arthur Schopenhauer dans MVRII, p. 1 445. L'appareil critique de cette traduction de Schopenhauer nous renvoie à GOETHE, *Ultimatum* (1827), v. 10-13, dans *Sämtliche Werke*, t. II, éd. K. Eibl, Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1988, p. 508.

29. Rüdiger SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, Paris, PUF, 1990, p. 28.

30. Voir MVRI, § 18.

31. MVRI, § 29, p. 351-352.

32. Sur la vie immortelle dans la nature, voir MVRI, § 54, p. 529-548.

le cœur des êtres humains, la différence ne relève pas de l'essence de l'un et de l'autre, puisqu'elle est commune, mais relève de la durée. Dans la nature (macrocosme), la volonté a l'éternité, chez l'individu (microcosme), elle a une durée limitée. Mais qu'importe la mort d'un être humain puisque, après tout, ce qu'il y a en son cœur existera pour l'éternité dans le monde, dans la nature.

Par ailleurs, c'est précisément cette capacité à reconnaître la volonté comme étant à la fois notre propre essence et celle de tous les autres phénomènes du monde qui ouvre la voie à la morale schopenhauerienne. En effet, celui qui saura se voir en l'autre, qui pourra se mettre à la place d'autrui et éprouver ses souffrances, celui-là témoignera de compassion. Et l'on dira de cette personne qu'elle a « bon cœur ».

IV. LA BONTÉ DU CŒUR

C'est au paragraphe XX du texte intitulé *Mémoire sur le fondement de la morale*³³ que Schopenhauer lie spécifiquement le cœur à la bonté et donc, à la morale. D'emblée, la bonté du cœur renvoie à l'élément-clé et fondateur de l'éthique descriptive de Schopenhauer : la compassion³⁴, c'est-à-dire cette capacité de se représenter la souffrance d'un autre comme étant la sienne et de l'éprouver comme telle. Schopenhauer affirme que : « [...] la BONTÉ DU CŒUR (*Güte des Herzens*) consiste en un profond sentiment de compassion universelle pour tout ce qui vit, mais en premier lieu pour l'homme [...] »³⁵. Ainsi, aura bon cœur celui capable de compassion. Toutefois, cette capacité à témoigner d'une bonté du cœur ne relève pas d'un choix délibéré ni d'une réflexion ou d'un apprentissage moral. Il s'agit d'un état de fait : on a bon cœur ; on est égoïste ou on est méchant. En effet, en liant la compassion au cœur, Schopenhauer nous expose une fatalité morale du cœur puisque ce dernier renvoie au caractère subjectif d'un individu qui, lui, dépend de l'irritabilité du corps, à savoir la manière dont la volonté a de se manifester chez un individu particulier et, *a fortiori*, dans son corps.

Très clairement, Schopenhauer nous explique que les motifs altruistes viennent d'une impulsion (*Antrieb*) interne, liée au corps, c'est-à-dire à la réceptivité, aux exci-

33. La traduction française de ce texte se trouve dans l'ouvrage intitulé *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique* (E, p. 201-426), qui comprend aussi l'essai couronné par la Société Royale des Sciences de Norvège en 1839, « Mémoire sur la liberté de la volonté humaine ».

34. Au § 66 du *Monde*, Schopenhauer déclare sans ambiguïté que : « Tout amour <Liebe> (*caritas*) est compassion <Mitleid> » (MVRI, § 66, p. 693). Cet extrait est suivi d'une note des traducteurs que l'on retrouve dans l'appareil critique de cette traduction du *Monde* et qui nous explique que l'amour renvoie directement à la *caritas* liée à l'amour chrétien. Ici, la question de savoir dans quelle mesure la compassion chez Schopenhauer s'inscrit dans un modèle chrétien de l'amour nous importe moins que de distinguer clairement cet amour du sentiment amoureux romantique. L'amour lié à la morale, donc à la compassion, Schopenhauer le nomme tout simplement « amour » (*Liebe*) ou philanthropie (*Menschenliebe*), alors qu'il appelle l'amour romantique « amour sexuel » (*Geschlechtsliebe*). La bonté du cœur renvoie donc exclusivement à l'amour que l'on porte à l'autre dans une dimension morale et qui exige l'abolition de tout égoïsme. L'amour sexuel, quant à lui, ne revêt pas de dimension morale à proprement parler, mais bien plutôt métaphysique. Pour Schopenhauer, l'amour charnel que deux individus partagent se réduit à l'instinct de reproduction qui ne sert qu'à l'affirmation de la volonté de vivre à travers l'espèce. C'est alors que l'amour romantique éprouvé pour l'autre personne ne serait qu'une illusion, une ruse de la nature.

35. E, § 20, p. 398.

tations (irritabilité). Cette réceptivité dépend de la réaction spontanée et immédiate de la volonté telle qu'elle s'incarne dans le corps d'une manière particulière, individuelle. Il s'agit de la nature interne, d'une inclination, d'une singularité propre à chacun. C'est ce que Schopenhauer appelle le caractère. Ce dernier se révèle dans les actes isolés d'un individu particulier comme nature innée. C'est pourquoi Schopenhauer explique qu'on ne peut d'aucune façon changer cette tonalité fondamentale liée à la morale : elle dépend de la manière innée par laquelle la volonté se manifeste en soi, conformément à une nature primordiale et inchangeable. Soit on est bon, soit on ne l'est pas. Si on peut apprendre rationnellement à distinguer le bien du mal et ainsi savoir ce qu'il faut faire et ne pas faire pour témoigner de justice et de compassion (les deux vertus cardinales pour Schopenhauer), on ne peut jamais changer ce qui se trouve en soi, en son cœur³⁶. Comme le dit clairement Schopenhauer : « La tête s'éclaire ; le cœur ne s'améliore pas³⁷ ». Ce qui motive la compassion dépend du caractère, de notre nature profonde et inexorable, c'est pourquoi on ne peut pas changer ce qu'il y a dans nos cœurs : « [...] cela demanderait qu'on convertisse pour ainsi dire le cœur de quelqu'un à l'intérieur de son corps même, en bouleversant du tout au tout son tréfonds le plus intime³⁸ ». La bonté du cœur renvoie donc directement au cœur comme organe et c'est en ce sens que la pensée de Schopenhauer est originale : la conception schopenhauerienne de la bonté du cœur s'éloigne de l'aspect purement métaphorique du cœur comme symbole de la morale et nous replonge dans la chair et le sang. Cela s'explique par le fait que Schopenhauer tient à ce que sa métaphysique s'explique aussi toujours de manière physique. C'est pourquoi toute faculté intellectuelle ou morale doit pouvoir s'expliquer par une partie du corps. C'est ce qu'un passage des manuscrits nous révèle :

Parce que LE CORPS <LEIB> n'est que la face visible de la volonté et que l'intellect participe aussi de cet apparaître ; on devrait pouvoir trouver pour toute spécificité morale et intellectuelle d'un être humain une constitution particulière correspondante dans le cerveau ou dans le cœur, ou dans toute autre partie du corps, qui agirait comme la cause des actions découlant de cette spécificité³⁹.

Il apparaît ainsi clairement que c'est dans le cœur (et non dans la tête) que la morale puise sa source puisque c'est dans le corps inconscient que la tendance altruiste se manifeste d'abord comme impulsion, ou pas. La bonté dépend alors des singularités des manifestations de la volonté dans un corps. En elle-même, la volonté est amoral, elle veut en dépit du bien et du mal. Toutefois, dans ses manifestations parti-

36. Dans un passage des *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Schopenhauer utilise le cœur et le caractère comme des synonymes, comme des concepts qui apparaissent interchangeables. Il dit : « Il est à remarquer surtout que, quoique la tête, l'intellect soit tout aussi inné, quant à ses propriétés fondamentales, que le caractère ou le cœur [*Charakter, oder das Herz des Menschen*], néanmoins l'intelligence ne demeure pas aussi invariable que le caractère : elle est soumise à bien des modifications qui, en bloc, se produisent même régulièrement, car elles proviennent de ce que d'une part sa base est physique et d'autre part sa matière empirique » (A, p. 167).

37. E, § 20, p. 401.

38. E, § 20, p. 399-400.

39. HNIII, § 137, *Adversaria* (1829), p. 547, trad. fr. M.-M. Blondin, *Symphilosophie. Revue internationale de philosophie romantique*, 3 (2021), p. 375.

culières, plus précisément, dans les actes isolés d'un individu, on peut juger de son caractère. Il s'agit alors d'une manière spécifique qu'a la volonté de manifester son vouloir ou son non-vouloir chez un individu, et ce, en tant que la volonté est affectée dans le corps. C'est donc tant au sens métaphorique que physiologique qu'il faut entendre l'expression de « bonté du cœur » puisque c'est dans le cœur physique d'un individu que se manifeste d'emblée le caractère moral. Si le cœur est le siège de la bonté ou de la méchanceté, il est aussi à envisager comme ce qui renvoie aux sentiments.

V. LES AFFAIRES DE CŒUR

Tout sentiment se présente chez Schopenhauer comme une affaire de cœur et non pas de tête. Il s'agit des mouvements et des états de la volonté telle que cette dernière se manifeste en nous dans son flux et reflux perpétuel de vouloir et de non-vouloir par le sens interne⁴⁰. Ici, le cœur est surtout compris comme symbole et synonyme de la volonté. Schopenhauer nous dit que : « On assigne au cœur tout ce qui, dans son sens le plus large, est l'affaire de la VOLONTÉ, comme le souhait, la passion, la joie, la douleur, la bonté, la méchanceté, et même ce que l'on a coutume de comprendre sous le terme d'"âme" <Gemüt> [...]»⁴¹. Ce qui est l'affaire de la volonté est tout ce qui vient l'agiter, l'exciter, l'intensifier et qui se traduira en soi comme sentiment. Le concept de sentiment chez Schopenhauer renvoie à toute forme d'affects, c'est-à-dire tout ce qui vient affecter la volonté et qui s'éprouve directement en soi comme plaisir ou déplaisir, comme satisfaction ou frustration, comme agréable ou désagréable. Toute forme de sentiment, qui inclut aussi les émotions, les passions et les sensations corporelles, n'est ni conceptuelle, ni abstraite⁴². Le sentiment est une forme d'intuition, voire de sensation, qui n'est pas encore entrée dans le champ des représentations abstraites. Il apparaît *in concreto*, directement en soi, comme objet de la conscience de soi⁴³. Il désigne l'état dans lequel on s'éprouve et qui se donne directement à la conscience selon les mouvements de satisfaction ou d'insatisfaction de la volonté en soi. Par exemple, on se sent — en même temps qu'on se sait — triste ou joyeux, amoureux ou haineux, en proie à la colère ou à une grande compassion et tout cela dépend de la manière dont la volonté en soi est affectée. Même si ce qui affecte la volonté vient forcément d'une cause externe qui implique des facultés intellectuelles (vie animale), ce qui est affecté, c'est la volonté en tant qu'elle est incarnée dans notre corps, et de-rechef, dans la vie organique et ses fonctions végétatives ; notre cœur. C'est pourquoi

40. Voir E, p. 73.

41. MVR II, chap. XIX, p. 1525.

42. Voir MVRI, § 11, p. 162-164. Notons que Schopenhauer comprend aussi les intuitions mathématiques ou géométriques comme des sentiments, puisqu'il est possible de sentir la vérité ou l'inexactitude d'une formule avant même de pouvoir fournir des explications rationnelles. Les intuitions qui n'auront pas été « déposées dans des concepts abstraits » seront alors comprises comme des sentiments.

43. À ce sujet, Schopenhauer ira jusqu'à dire qu'il s'agit de la tâche de la philosophie que d'expliquer *in abstracto* ce qui se passe *in concreto*, en soi, comme sentiment. « La philosophie ne peut jamais faire autre chose que d'interpréter et d'expliquer ce qui existe, de porter l'essence du monde, qui s'exprime de manière intelligible à tout un chacun *in concreto*, c'est-à-dire comme sentiment, à la connaissance évidente, abstraite de la raison, mais ce sous tous les rapports possibles et sous tous les points de vue » (MVRI, § 53, p. 524). Voir aussi MVRI, § 15, p. 216.

le cœur compris comme symbole de la volonté dans l'explication des sentiments renvoie tout de même au cœur comme organe.

En citant Bichat, Schopenhauer tente de démontrer que : « [...] les affects et les passions ont leur siège dans la vie ORGANIQUE, même si ce qui les occasionne réside dans la vie animale, c'est-à-dire dans la vie cérébrale [...] »⁴⁴ ; et que : « La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions⁴⁵ ». C'est donc toujours dans le corps que s'éprouvent les affects, mais aussi là où ils se manifestent. Chaque fois, les états de la volonté correspondent aussi à des perturbations organiques⁴⁶. C'est ce qui explique, par exemple, que notre cœur s'emballe à la vue d'une personne que l'on désire, qu'il batte plus fort face au danger, ou encore, qu'une personne rougisse si elle est gênée ou furieuse. La vie organique reflète immédiatement l'état de nos humeurs, traduisant ainsi les mouvements de notre vouloir. Le cœur n'est pas le seul organe affecté par les mouvements de la volonté, mais il est certainement toujours impliqué dans l'expérience affective, et ce, bien avant que la tête n'ait pu comprendre ce qui se passe.

Associer les sentiments au cœur, c'est certainement pointer le corps, mais c'est aussi insister sur le côté pulsionnel, arationnel, inconscient, mais toujours immédiat et incessant de la volonté. C'est alors que l'opposition du cœur et de la tête apparaît plus nette et plus marquée. Au paragraphe 11 du *Monde*, Schopenhauer nous explique clairement que le sentiment s'oppose à la connaissance, à tout savoir. Même si, intuitivement, nous sommes conscients de quelque chose, cette chose n'est pas encore totalement entrée dans la représentation abstraite ; il ne s'agit ni d'un concept ni d'une connaissance. En clair, le sentiment appartient au sujet voulant et non pas au sujet connaissant. C'est dans le cœur que se trouve notre vie affective et non pas dans notre tête. Notre affectivité est d'ailleurs si puissante et si déterminante qu'il arrive qu'elle domine l'intellect, nous laissant alors apparaître comme des êtres de volonté beaucoup plus que de raison. Comme nous le dit Schopenhauer :

Commune est donc toute colère, toute joie démesurée, toute haine, toute crainte, bref, tout affect, c'est-à-dire tout mouvement de la volonté qui dans la conscience devient assez fort pour avoir le dessus sur la connaissance et faire apparaître l'homme plus comme un être voulant que comme un être connaissant⁴⁷.

C'est en ce sens que, chez Schopenhauer, le cœur « a ses raisons que la raison ne connaît point ». Lorsqu'une émotion vive nous emporte, il arrive que nous ne sachions même plus ce que nous disons, ni même ce que nous faisons⁴⁸. La tête est

44. MVR II, chap. XX, p. 1567.

45. MVR II, chap. XX, p. 1568.

46. Au sujet de l'influence des affects sur les battements du cœur et des battements du cœur sur les affects, voir PII, § 306, p. 873.

47. PII, § 336, p. 884-885.

48. Schopenhauer nous offre quelques exemples de ce phénomène en ajoutant des précisions : « Ainsi, un effroi terrible et soudain nous fait perdre nos esprits au point de nous pétrifier totalement ou de faire tout de travers comme de courir droit dans les flammes en cas d'incendie. La colère ne permet plus de savoir, ni même de voir, ce que nous faisons et encore moins ce que nous disons ; une grande peur nous rend aveugles aux secours encore disponibles. Le sang-froid est donc la qualité première pour surmonter de grands dangers, soit une accalmie de la volonté de sorte que l'intellect puisse agir. L'espoir nous fait voir comme

paralysée, incapable de nous faire « entendre raison ». Mais il y a aussi des cas où ce que nous voulons, nous le souhaitons tellement fort que nous empêchons l'intellect d'agir correctement et falsifions sa fonction. Il arrive que, portés par des sentiments forts, nous altérons nos jugements. C'est le cas notamment de l'espoir, ce que Schopenhauer appelle aussi une « folie du cœur⁴⁹ » : le cœur force l'intellect à tenir pour vraisemblable ce qui, au contraire, nous apparaîtrait improbable si nous laissions l'intellect remplir correctement ses fonctions⁵⁰. Il en va de même pour le scientifique qui voit partout des signes de validation de ses recherches omettant de voir tout ce qui viendrait les contredire. Qu'il s'agisse alors d'une paralysie (l'intellect ne peut pas agir) ou d'une distorsion de l'intellect (falsification des jugements), il arrive que les sentiments dominent et influencent nos jugements tout comme nos réflexions, et ce, de manière inconsciente. Comme le dit Schopenhauer dans un passage important du *Nachlaß* : « Notre intérêt, quel qu'il soit, exerce, tout comme nos désirs, un pouvoir secret sur notre jugement⁵¹ ». Autrement dit, ce que notre volonté veut, préfère, attend ou souhaite, influence nos pensées, nos croyances et même notre mémoire⁵². Ce « pouvoir » dont parle Schopenhauer, c'est la volonté qui le détient et qui l'exerce sur l'intellect ; ce que la volonté veut et qui l'avantage, elle force l'intellect à le prendre pour vrai, probable, vraisemblable⁵³. Cette force hégémonique de la volonté n'apparaît pas clairement à la conscience, puisque cette dernière est tronquée, altérée ou temporairement annulée. Il s'agit en quelque sorte d'une influence inconsciente ou « secrète » de la volonté sur l'intellect⁵⁴. Et c'est bien parce que nous n'avons pas conscience de ces processus affectifs « secrets » qu'ils opèrent⁵⁵. Sinon, nous ne

probable ce que nous désirons ; la crainte, comme proche et grand ce que nous redoutons, et qu'autrement nous reconnaitrions comme fort peu probable. L'amour et la haine faussent totalement notre jugement quant à leurs objets ; chez nos ennemis, nous ne voyons que des défauts alors que chez nos êtres chers, tout nous semble parfait, même leurs défauts nous paraissent aimables » (HNIII, Foliant II [1827], § 204, p. 334, trad. fr. M.-M. Blondin, *Symphilosophie. Revue internationale de philosophie romantique*, 3 [2021], p. 374). Cf. MVRII, chap. XIX, p. 1487-1488.

49. PII, § 313, p. 875.

50. Voir MVRII, chap. XIX, p. 1489-1491.

51. HNIII, Foliant II (1827), § 204, p. 334, trad. fr. M.-M. Blondin, p. 374. Cf. MVRI, chap. XIX, p. 1491.

52. Sur la question du refoulement chez Schopenhauer, voir le fameux texte de Michel HENRY, « La question du refoulement », dans R.-P. DROIT, dir., *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1989, p. 296-315.

53. À ce sujet, Schopenhauer dit aussi : « À propos de ce pouvoir secret et immédiat que la volonté exerce sur l'intellect, il est encore un exemple mesquin et ridicule mais qui, cependant, présente l'avantage d'être frappant : lorsque nous faisons nos comptes, nous nous trompons bien plus souvent à notre avantage qu'à notre désavantage et cela, sans la moindre intention malhonnête, simplement par l'effet de ce penchant inconscient qui consiste à diminuer notre *debet* [débit] et à grossir notre *credit* [crédit] » (MVRII, chap. XIX, p. 1493).

54. Au chapitre XIX des *Compléments*, Schopenhauer est clair et explicite au sujet de l'influence inconsciente de la volonté sur l'intellect. Il ne s'agit donc pas d'une affirmation marginale dans sa philosophie, mais bien d'une thèse fondamentale dans l'explication de la volonté de vivre. C'est aussi ce que souligne Vincent STANEK lorsqu'il dit : « [...] l'inconscient est au cœur de la réflexion de Schopenhauer » (*Métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin [coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 2010, p. 115).

55. C'est au chapitre XIV des *Compléments* que Schopenhauer présente une théorie forte de l'inconscient et dont certaines idées se retrouveront plus tard chez Freud. L'influence de Schopenhauer dans la pensée freudienne n'est plus à prouver. Les travaux de Paul-Laurent ASSOUN à ce sujet sont clairs. Ce dernier va même jusqu'à dire : « Avec nul autre, l'affinité n'est autant manifestée [...] Schopenhauer s'impose [...] »

serions jamais aveuglés par l'amour ou par l'optimisme. Ce n'est qu'après coup, une fois l'émotion dissipée (que la volonté s'est calmée), que l'intellect nous permet de connaître la vérité, de voir la réalité, bref, de comprendre ce qui se passe ou ce qui s'est véritablement passé. Lorsque nous « retrouvons nos esprits », c'est toujours bien parce que nous les avions « perdus ». La suspension temporaire des fonctions de l'intellect, c'est précisément ce que Schopenhauer désigne par « le primat de la volonté sur l'intellect ». Nous sommes d'abord et avant tout des êtres de vouloir et non pas de connaissance ; des êtres de « cœur » plus que de « raison ».

Pour en venir à ce que Schopenhauer nomme plus spécifiquement les « affaires de cœur », l'amour romantique, il faut voir qu'il s'agit d'une illusion personnellement vécue au nom d'une génération future. Le sentiment amoureux rend aveugle au sens où il empêche la raison humaine de comprendre ce qui est véritablement en jeu. En effet, pour Schopenhauer, le sentiment amoureux n'est qu'une ruse de la volonté pour s'assurer la reproduction de l'espèce. C'est d'ailleurs pourquoi Schopenhauer préfère l'expression « amour sexuel » à « amour romantique ». Ce qui se cache derrière le sentiment amoureux n'est rien de moins qu'un instinct ou une pulsion de reproduction. Comme le dénote Schopenhauer :

Et si le commerce amoureux est appelé tout spécialement *affaires de cœur* [en français dans le texte], c'est parce que la pulsion sexuelle est le foyer de la volonté et que le choix qui en relève constitue la principale affaire du vouloir humain naturel [...]⁵⁶.

Si nous éprouvons sincèrement de l'amour pour une autre personne, et que c'est bien notre cœur que nous sentons s'emballer avec le désir amoureux, c'est toutefois la nature qui opère en nous, c'est-à-dire la volonté métaphysique du monde. Alors, que nous croyons poursuivre un bien personnel, il ne s'agit en fait, nous dit Schopenhauer, que du bien de l'espèce. Nous sommes alors littéralement trompés sur la nature du sentiment que nous éprouvons comme unique et personnel. Au lieu d'être un acteur, quelqu'un qui agit délibérément pour lui-même, nous ne sommes que les passeurs, les jouets passifs de la volonté de vivre à l'œuvre dans la nature. C'est en ce sens que le sentiment amoureux est différent des autres sentiments ; même s'il est personnellement vécu, il n'est pas spécialement « le nôtre », mais celui de tout être humain animé par cet instinct de reproduction. L'amour sexuel est un sentiment métaphysique au sens le plus strict du terme et il sert, à notre insu, l'unique but de la volonté, c'est-à-dire son affirmation éternelle dans des phénomènes singuliers. Et en cela résiderait le but ultime de la vie. Schopenhauer est radical à ce sujet :

La fin ultime de toute intrigue amoureuse, qu'elle soit jouée en brodequins ou en cothurnes, est réellement plus importante que toutes les autres fins de la vie humaine, et justifie par là cette profonde gravité avec laquelle tout un chacun la poursuit. Car ce qui s'y décide n'est rien de moins que la COMPOSITION DE LA GÉNÉRATION FUTURE⁵⁷.

comme le centre de la galaxie philosophique freudienne » (*Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 1976, p. 354-355).

56. MVR II, chap. XIX, p. 1526.

57. MVR II, chap. XLIV, p. 1983-1984.

Ainsi, les « affaires de cœur » renvoient à l'instinct, à ce qu'il y a de pulsionnel en nous et non pas à ce qui est rationnel. Lorsqu'il s'agit des affects, l'intellect ne peut pas procéder correctement. Comme le dit Schopenhauer : « L'AMOUR et la HAINE faussent entièrement notre jugement [...] »⁵⁸. Dès lors, qu'il s'agisse de l'amour ou d'un affect d'une autre nature, c'est le cœur compris comme symbole de la volonté qui est en jeu et non pas la tête. Mais encore, c'est toujours le cœur comme organe qui est pointé, en tant qu'il incarne la volonté qui veut ou qui ne veut pas et qui nous pousse à réagir et à agir. Face à ce cœur la tête reste impuissante.

CONCLUSION : L'IMPOSSIBLE DIALOGUE DU CŒUR ET DE LA TÊTE

Après avoir étudié le cœur sous diverses acceptions dans la philosophie de Schopenhauer, à savoir, et dans l'ordre, selon une perspective physiologique, existentielle, métaphysique, morale et affective, il semble clair que le concept de cœur, malgré ses charges symboliques, renvoie toujours au cœur comme organe à titre de volonté première incarnée en soi. Notre étude a aussi permis de mettre en lumière une part de l'influence inconsciente qu'exerce constamment la volonté de vivre sur nos actions conscientes. Mais jusqu'ici, une question demeure entière. En effet, même si Schopenhauer est clair sur la question du primat de la volonté sur l'intellect, et donc, du cœur sur la tête, une dernière question se pose : *existe-t-il un moment où la tête et le cœur se rencontrent ? où ils entrent en dialogue ?*

D'emblée, il serait tout à fait illusoire de parler d'un véritable dialogue intérieur chez Schopenhauer. Entre le cœur et la tête, c'est-à-dire entre la volonté et l'intellect, se trouve toujours un rapport de force, un jeu de pouvoir. Or, la relation qui peut s'établir entre le cœur et la tête relève essentiellement d'une dynamique psychophysique. Elle se compose de tensions entre les manifestations inconscientes et les manifestations conscientes de la volonté qui relèvent toutes deux d'organes différents : le cœur et le cerveau. Pour la plupart, il s'agit davantage d'une lutte interne entre ces deux organes que d'un échange véritable. Le plus souvent, c'est la volonté qui l'emporte sur l'intellect⁵⁹, coûte que coûte, peu importe les coups bas, les tromperies, les illusions, la violence. La volonté, naturellement, fait de l'intellect son serviteur puisque c'est là l'ordre des choses. Toutefois, s'il arrive qu'un individu perce le mystère de la volonté, qu'il reconnaisse clairement et distinctement l'essence de la

58. MVR II, chap. XIX, p. 1491. On retrouve également cette phrase dans HN III, Foliant II (1827), § 204, p. 334.

59. Notons que dans ce texte sur le cœur nous avons concentré nos efforts autour de l'influence et l'hégémonie du cœur sur la tête. Il n'en demeure pas moins qu'il y a des moments où c'est la tête qui domine. C'est le cas par exemple du génie, qui arrive à se libérer de la volonté grâce à la contemplation pure. Voir MVR I, § 36. C'est aussi le cas dans l'expérience esthétique où le sujet connaissant rencontre l'idée d'un objet et où pour un instant, la volonté en soi est comme suspendue, silencieuse. Voir MVR I, § 34. Il n'empêche qu'il s'agit de moments d'exceptions. En général et pour le commun des mortels, la volonté de vivre s'affirme sans gêne et sans entraves.

volonté et que cette dernière arrive à se connaître elle-même⁶⁰ en tant que chose en soi et essence de toute chose, là, et seulement là, la tête et le cœur pourront se rencontrer face à face, dans un duel dont l'issue ne pourra qu'être radicale : soit l'individu choisit d'affirmer délibérément la volonté qu'il incarne et vit, soit l'individu choisit de nier la volonté et mortifie sa propre essence.

L'autoconnaissance de la volonté, c'est-à-dire le moment où l'intellect arrive à nous faire voir, tel un miroir, la volonté dans son entièreté et non plus que dans ses phénomènes isolés, constitue un moment pivot dans la philosophie de Schopenhauer. Une fois que notre essence intime, comme l'essence de toute chose, se trouve complètement éclairée par l'intellect, deux options se présentent : « avancer en chœur » ou « aller à contrecœur », — ce qui renvoie tragiquement à la célèbre question de cet Anglais si cher à Schopenhauer : *To be or not to be* ? La réponse à cette question constitue le seul moment de liberté pour l'être humain. Si nous n'avons pas choisi de vouloir parce que la volonté de vivre s'impose comme principe métaphysique dans le corps, lorsque la tête permet la connaissance de l'essence de nos rouages internes et de ceux du monde, il devient possible de choisir : affirmer ou nier la volonté⁶¹. Nous avons alors le choix de vivre en harmonie avec notre nature profonde, la volonté, ou de lui livrer une lutte sans merci jusqu'à la destruction.

Celui qui choisit d'affirmer la volonté souhaitera alors embrasser toutes les souffrances que la volonté aveugle et incessante le force à endurer au nom de la vie⁶². En ce sens, on pourrait prétendre que, littéralement, cette personne « écoute son cœur » puisqu'elle souhaite laisser libre cours à la volonté de vivre qui s'incarne en elle en tant qu'organe, pulsion, instinct et affect et choisit de succomber aux ruses de la volonté pour le maintien de la vie de l'individu et de l'espèce. C'est alors que tout de l'individu, sa tête comme son cœur, avancera à l'unisson dans la vie, vers la vie et pour la vie, mais au prix de souffrances perpétuelles.

Au contraire, celui qui, face à la révélation parfaite de la volonté de vivre, préfère l'abolition des souffrances incessantes à une vie de misère, celui-là pourra choisir de nier sa volonté, c'est-à-dire qu'il pourra consciemment choisir de réfréner les manifestations de la volonté en lui. La négation de la volonté est précisément la solution que Schopenhauer propose face à la douleur de vivre, face aux tourments de la vie humaine. D'abord, cette négation nous entraîne vers l'ascèse, vers un mode d'être où

60. Sur l'autoconnaissance de la volonté, voir MVRI, § 54, plus particulièrement p. 544 et 545. Voir aussi Vincent STANEK, « L'autoconnaissance de la volonté », dans *Métaphysique de Schopenhauer*, p. 211-240.

61. Voir, entre autres, MVRI, § 54, p. 546-547. En ce qui concerne l'affirmation et la négation de la volonté chez Schopenhauer, c'est tout le livre IV du *Monde* qui est pertinent puisque c'est là que Schopenhauer développe son éthique. Notons tout de même que c'est au § 68 que se trouve l'essence de la doctrine du salut, c'est-à-dire de la négation de la volonté.

62. Ici, il nous paraît nécessaire d'insister sur la souffrance inhérente à la manifestation de la volonté de vivre puisqu'il s'agit d'une thèse centrale dans l'œuvre de Schopenhauer. En clair, pour tout vivant, vivre implique forcément souffrir puisque : « [...] l'en-soi de la vie, la volonté, l'existence elle-même, est souffrance constante, et en partie lamentable, en partie effrayante » (MVRI, § 52, p. 519). Ainsi, choisir d'affirmer la volonté implique d'accepter une souffrance inévitable.

la volonté est contenue, réfrénée, puis anéantie⁶³. Portée à son paroxysme, la négation de la volonté mène à la mort volontaire par la faim. Si cette négation peut se produire d'un coup, agissant comme un « quiétif⁶⁴ » qui fait que ce qui voulait en soi ne veut plus, la négation de la volonté relève généralement d'un processus de mortification de la volonté dont l'exercice exige une violence constante contre la volonté en soi pour taire tout vouloir⁶⁵. C'est alors que la « tête » déclare la guerre au « cœur » puisque c'est la connaissance de la volonté qui permet la destruction de cette même volonté. Nier la volonté c'est donc retourner cette volonté contre elle-même jusque dans ses manifestations premières, involontaires et inconscientes et donc, aller consciemment contre le cœur qui bat sans relâche.

En somme, la rencontre du cœur et de la tête permet l'unique et l'ultime dialogue interne où tout est dévoilé. C'est à l'occasion de cette rencontre que tout se joue. Éclairé par la connaissance, l'individu doit trancher : écouter son cœur ou tenter de le détruire.

63. En effet, un exemple très probant que Schopenhauer utilise pour illustrer l'état de négation de la volonté est l'ascétisme. « Il [l'ascète] recourt ainsi au jeûne, voire aux macérations et à la torture afin de briser et tuer de plus en plus la volonté par le biais d'une privation et d'une souffrance continues, cette volonté qu'il connaît et abhorre en tant que source tant de sa propre existence pleine de souffrance que de celle du monde » (MVRI, § 68, p. 705).

64. Voir MVRI, § 54, p. 546-547 ; § 62, p. 627 ; § 68, p. 701. La négation de la volonté qui se produit d'un coup, à la suite de très grandes souffrances, Schopenhauer l'appelle « l'éclair d'argent ». L'individu est subitement délivré de la volonté. Voir MVRI, § 68, p. 723.

65. Voir MVRI, § 68, p. 716.

SE DISPOSER AU DIALOGUE

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU CŒUR DE STEPHAN STRASSER*

Élodie Boulblil

Alexander von Humboldt Forscherin, Universität zu Köln
Université Paris Est Créteil (UPEC)

RÉSUMÉ : Cet article analyse les éléments constitutifs de ce que Strasser nomme lui-même une « phénoménologie du dialogue » (1969), laquelle repose sur une double tentative : il s'agit, premièrement, de restaurer une phénoménologie de l'intériorité, après la critique husserlienne puis merleau-pontienne du cogito cartésien ; deuxièmement, de prendre en compte la primordialité de l'affectivité dans la constitution de l'éthique, au moyen d'une archéologie du sujet qui place la rencontre de l'autre, sous la forme d'un « Tu », au premier plan du surgissement du monde commun. Pour mener à bien cette entreprise, Strasser refonde l'anthropologie philosophique en réintroduisant la notion de « cœur » (Gemüt ; thumos), véritable zone intermédiaire et lieu de métabolisation et de métaphorisation du réel qui rend la visée descriptive de la phénoménologie, sous la forme d'une explicitation des différentes couches de la réalité, compatible avec la visée normative et universelle de l'éthique.

ABSTRACT : This article analyzes the constitutive elements of what Strasser calls a “dialogal phenomenology” (1969), which is based on a twofold attempt : first, to elaborate a phenomenology of interiority, after the Husserlian and Merleau-Pontian criticism of the Cartesian cogito ; secondly, to take into account the primordality of affectivity in the constitution of ethics, by means of an archeology of the subject which places the encounter with the other, in the form of a “You”, at the foreground of the emergence of the common world. To carry out this endeavor, Strasser overhauled philosophical anthropology by reintroducing the notion of the “heart” (Gemüt ; thumos), conceived as an intermediate zone of metabolization and metaphorization of reality which makes the descriptive method of phenomenology compatible with the normative and universal aim of ethics.

Dans sa préface à la traduction américaine de l'ouvrage de Stephan Strasser, *Das Gemüt*¹, Paul Ricœur indiquait, en 1977, qu'il était « urgent » de réécrire un « Traité des passions » :

D'une part, la réflexion philosophique a emboîté le pas de la psychophysiologie, sans que notre compréhension de ce que les émotions, les sentiments et les passions signifient ait

* L'auteur remercie la Fondation Alexander von Humboldt et l'Université de Cologne pour le soutien matériel et financier apporté à ses recherches (2018-2020).

1. Stephan STRASSER, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Utrecht, Antwerpen, Het Spectrum ; Freiburg, Herder, 1956.

été augmentée par une connaissance des niveaux organiques et physiologiques qui sous-tendent notre vie affective plus précise que celle des Anciens. Comparée à la philosophie des fonctions cognitives ou même de la philosophie de l'action qui est aujourd'hui si active, la philosophie des affects est dans un état quasi infantile. Parfois, elle est sujette à d'extrêmes simplifications, le terme « émotionnel » tendant à recouvrir tout ce qui n'est pas cognitif, tout ce qui n'est pas directement informatif, tout ce qu'on considère par conséquent, comme « purement subjectif »².

Le développement de la phénoménologie des émotions et de l'affectivité, sous l'impulsion des études husserliennes développées ces vingt dernières années, et consacrées aux analyses des textes de la phénoménologie génétique, montre que le vœu de Ricœur a été entendu. Néanmoins, une relative dichotomie du « cognitif » et de l'« affectif » et une subordination, aussi bien épistémologique et morale que politique de l'« émotionnel » au « rationnel », semblent persister. Entravant la réflexion ou orientant l'action vers des buts difficilement universalisables, la sphère du sentiment semble *in fine* devoir être « dépassée » ou, dans le meilleur des cas, assumée pour que la raison puisse venir instaurer une véritable intersubjectivité, garante de nos libertés, de nos droits, de notre égalité. Néanmoins, des travaux récents se sont employés à défendre une dimension positive de la vulnérabilité comme capacité d'ouverture à autrui³, une valorisation de l'amour comme condition de la fécondité d'un lien social vertueux⁴, ou encore la possibilité éthique élaborée à partir de la dimension affective et inter-affective de l'existence humaine. Les développements de l'éthique contemporaine, d'inspiration analytique ou continentale⁵, montrent, en effet, l'effort philosophique déployé pour articuler de nouveau l'anthropologie des émotions et l'éthique. Or, comme Ricœur le souligne, les réflexions de Stephan Strasser, philosophe et phénoménologue allemand (1905-1991) ont très tôt — dans l'histoire du mouvement phénoménologique — porté sur ces difficultés et ces questions, et notamment sur la corrélation possible d'une perspective anthropologique et d'une perspective éthique, à partir notamment d'une reprise du thème philosophique du cœur. Dans son ouvrage majeur, intitulé *Phänomenologie des Gemüts*, Strasser, en effet, opère une synthèse des conceptions phénoménologiques de l'affectivité, telles qu'on les retrouve chez Husserl, Scheler ou Sartre. Cette présentation lui permet de déplacer le questionnement philosophique sur l'intersubjectivité à partir d'une refonte de l'anthropologie du sujet. Cette dernière ne serait plus à penser à partir de l'ego, mais à partir d'une

2. Paul RICŒUR, « Foreword », dans Stephan STRASSER, *Phenomenology of Feeling. An Essay on the Phenomena of the Heart*, transl. Robert E. Wood, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1977, p. XII. Notre traduction.

3. Cf. Erinn GILSON, *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, New York, Routledge, 2014 ; Élodie BOUBLIL, dir., *Empathie et vulnérabilité. Approches phénoménologiques*, Paris, Hermann, 2018.

4. Cf. Gaëlle FIASSE, *Amour et fragilité. Regards philosophiques au cœur de l'humain*, Québec, PUL (coll. « Kairos »), 2015 ; Martha NUSSBAUM, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, trad. Solange Chavel, Paris, Climats, 2012.

5. Cf. Anthony STEINBOCK, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Northwestern University Press, 2014 ; ID., *Knowing by Heart. Loving as Participation and Critique*, Evanston, Northwestern University Press, 2021 ; Adrian JOHNSTON, Catherine MALABOU, *Self and Emotional Life. Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, New York, Columbia University Press, 2013 ; Christine TAPPOLET, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

éthique de l'altérité qui se doit de concilier paradoxalement l'irréductibilité de la liberté de l'autre mais également son inamissible proximité dans la relation.

Cet article vise à présenter et à analyser les éléments constitutifs de ce que Strasser nomme lui-même une « phénoménologie du dialogue » (1969), laquelle repose ainsi sur une double tentative : 1) il s'agit, premièrement, de restaurer une phénoménologie de l'intériorité, après la refonte husserlienne puis la critique merleau-pontienne du *cogito* cartésien. Strasser substitue une philosophie de l'intériorité spirituelle aux philosophies de la conscience et de la réflexivité, grâce à une reprise du motif philosophique et spirituel du cœur ; 2) il convient, deuxièmement, de prendre en compte la primordialité de l'affectivité dans la constitution de l'éthique, au moyen d'une archéologie du sujet qui place la rencontre de l'autre, sous la forme d'un « Tu », au premier plan du surgissement du monde commun. En effet, en pensant la rencontre de l'altérité à partir d'une phénoménologie de la vie de l'esprit, Strasser cherche à réhabiliter une approche spirituelle de la transcendance et de l'amour, qui lui paraît féconde pour penser l'affectivité sans pour autant la réduire à l'immanence de la sensibilité. Or pour mener à bien cette entreprise, Strasser refonde l'anthropologie philosophique en réintroduisant la notion de « cœur » (*Gemüt* ; *thumos*), véritable zone intermédiaire entre la conscience et la vie pulsionnelle et désirante. Le cœur désigne alors le lieu de métabolisation et de métaphorisation du réel qui rend la visée descriptive de la phénoménologie, sous la forme d'une explicitation des différentes couches de la réalité, compatible avec la visée normative et universelle de l'éthique. En effet, il désigne une forme d'intériorité qui n'est point close sur elle-même, mais plutôt ouverte aux autres et au monde sous la forme de l'accueil et de la disponibilité. Le cœur se fait aussi puissance de discernement et d'évaluation permettant de relier la sphère du désir et celle de la moralité. Dans quelle mesure la philosophie phénoménologique de Strasser amorce-t-elle une pensée de la vulnérabilité comme condition de possibilité de l'éthique ?

La première partie de cet article présente les enjeux de la phénoménologie de l'intériorité proposée par Strasser et la reformulation philosophique de l'anthropologie qu'elle sous-tend. En effet, il ne s'agit pas de revenir à un modèle cartésien de l'intériorité, mais bien de comprendre comment se donne à la conscience cette dimension d'intériorité inaliénable qui rend chaque sujet différent de tout autre, et lui confère une unité existentielle et une perspective singulière sur le monde en tant qu'il en est partie intégrante. L'intériorité dont il est ici question n'est pas l'envers d'une extériorité mondaine mais plutôt le lieu de son explicitation (*Ausleitung*) et de son déploiement. Elle structure l'empreinte du sujet dans le monde et en unifie l'expérience. La deuxième partie aborde la manière dont cette unité existentielle est rendue possible par les médiations de la rencontre avec autrui et, plus encore, par la médiation du « dialogue ». La cohérence du « cœur » (*Gemüt*), défini comme le centre de la personne, s'appuie sur une disposition particulière de l'être au monde du sujet et une dynamique de réciprocité qui, selon Strasser, est intrinsèque à l'intersubjectivité. S'appuyant sur la philosophie religieuse de Buber, Strasser développe une conception de l'intersubjectivité qui réinstaure un sens de la transcendance sans pour autant revenir à une conception monadologique de la subjectivité. Enfin, la troisième partie de cet

article expose les résonances de la phénoménologie de Strasser dans la philosophie et l'éthique contemporaines. Son analyse du « cœur » permet d'une part une articulation nouvelle de la métaphysique du sujet et de la phénoménologie, et d'autre part une mise en avant de la dimension interpersonnelle de l'éthique, mettant en avant la dimension responsive de cette dernière et une certaine forme de sensibilité éthique au monde qui tend à substituer au paradigme de la reconnaissance celui de la sollicitude et de la participation à la vie d'autrui.

I. PHÉNOMÉNOLOGIE ET INTÉRIORITÉ

1. Introspection et intériorité

Strasser a été l'assistant de Husserl et a été proche, durant toute sa vie, des travaux d'édition des manuscrits du fondateur de la phénoménologie⁶. Il se considère, de fait, comme phénoménologue. Néanmoins, il souligne la variété des approches des auteurs se réclamant de la phénoménologie. Selon lui, dans l'œuvre de Husserl, « deux tendances se croisent⁷ ». La phénoménologie vise, d'une part, la fondation d'un idéalisme transcendantal et cherche, d'autre part, à appréhender le caractère concret de l'existence individuelle dans la perspective d'une monadologie. Ces deux tendances — de la phénoménologie éidétique et de la phénoménologie génétique — sont plus ou moins accentuées par les successeurs de Husserl, allemands et français, selon qu'ils mettent l'accent sur le processus de constitution de la conscience intentionnelle, ou bien sur son rapport au monde de la vie et à l'intersubjectivité. Pour Strasser, cependant, la description des vécus de conscience et l'analyse du développement de la subjectivité au sein du monde de la vie ne nécessitent pas une égologie, c'est-à-dire la postulation d'un ego transcendantal, comme source inconditionnée de toute signification. Par voie de conséquence, ce qu'on appelle la « voie cartésienne » de la phénoménologie⁸, c'est-à-dire le fait que la constitution du sens dépend de l'activité d'une conscience rapportée à un ego transcendantal doit également être abandonnée. Pourquoi ? Parce que selon Strasser, ce point de départ philosophique conduit à « un style *monologique* de la pensée⁹ » qui aboutit nécessairement au solipsisme. Strasser ne réclame pas seulement un point de départ théorique différent. Il cherche un ancrage philosophique qui soit plus conforme aux données phénoménologiques révélées, selon lui, par *l'épochè*. En effet, écrit Strasser :

6. Cf. Stephan STRASSER, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, Pittsburgh, Duquesne University Press (coll. « Duquesne Studies »), 1957. Voir aussi Andrew TALLON, « The Concept of the Heart in Strasser's *Phenomenology of Feeling* », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 66, 3 (1992), p. 341.

7. Stephan STRASSER, « Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls », *Phänomenologische Forschungen*, « Profile der Phänomenologie : Zum 50. Todestag von Edmund Husserl », 22 (1989), p. 217. Notre traduction.

8. Cf. Edmund HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, t. 1, trad. Natalie Depraz, Paris, PUF, 2001.

9. Stephan STRASSER, *The Idea of Dialogal Phenomenology*, Pittsburgh, Duquesne University Press (coll. « Duquesne Studies »), 1969, p. 19. Notre traduction.

Même si je suis l'exemple de Descartes, que je m'enferme dans une chambre pour philosopher en solitaire, je découvre d'autres philosophes qui sont venus avant moi et qui ont élaboré une réflexion philosophique. Même si je suis tout seul quand j'entame une méditation philosophique, cette réflexion est, néanmoins, toujours d'abord un dialogue — peut-être un dialogue critique — avec d'autres penseurs qui m'ont fait devenir philosophiquement vivant. Ce fait a, évidemment, une implication plus large. Regardant en arrière, je prends conscience que je suis devenu conscient de la vie uniquement à travers la conscience d'autres personnes¹⁰.

Ainsi, pour Strasser, l'intentionnalité de la conscience n'est pas d'abord le fait d'un ego absolu, séparé des autres et du monde et dont l'intériorité serait sans porte ni fenêtre. Elle est de nature dialectique, c'est-à-dire dialogique au sens où elle est toujours entrelacée avec d'autres consciences qui co-constituent le monde et me précèdent, historiquement, sur la scène du monde, afin de m'en dévoiler le sens. Pour Strasser, la structure fondamentale de la conscience est donc une structure dialogique et responsive. Fortement influencé par Buber¹¹, il considère que l'intentionnalité est d'abord une *relation* avant de signifier une *constitution*.

En tant que relation, l'intentionnalité suppose certes mon activité mais aussi la reconnaissance de ma passivité¹², c'est-à-dire du fait que je suis affecté, transformé, interpellé, et en un sens, moi-même constitué par le monde et l'action de ceux qui vivent avec moi : « [...] la genèse de ma vie consciente ne peut évidemment pas être décrite sans prendre en compte le fait qu'elle est entrelacée avec d'autres vies conscientes¹³ ». Strasser semble donc ici plus proche d'une phénoménologie merleau-pontienne qui assume l'impossibilité d'une réduction complète opérée par le sujet transcendantal et qui entérine le primat de l'intersubjectivité et des opérations du corps propre sur l'activité réflexive d'un cogito supposé éternitaire, comme le développait la *Phénoménologie de la perception* : « Le véritable cogito ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée comme un fait inaliénable et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme "être au monde"¹⁴ ». Néanmoins, Strasser tient

10. *Ibid.*, p. 20-21. Notre traduction.

11. Cf. *ibid.*, p. 120-121. Notre traduction. Cf. Martin BUBER, *Je et tu*, Paris, Aubier, 2012.

12. « Du fait qu'autrui s'associe à moi, s'occupe de moi, me parle, je subis un changement. Je ne suis plus passif, sans ressource et sans voix. Comme partenaire, comme collègue de travail d'un autre, comme celui qui intervient dans son monde, je ne suis plus le même que celui que j'étais. Et si je change, il y a donc également un changement dans le monde autour de moi. Même autrui n'est plus le même pour moi. Le dialogue entre autrui et moi entre dans une nouvelle phase. Ainsi apparaît une dialectique qui a des phases caractéristiques. [...] Cette dialectique, ce jeu entre moi-même et les autres, entre moi et le monde-autour-de-moi, n'est plus mis en mouvement par moi comme si j'étais une conscience souveraine et solitaire. Au contraire, je l'expérimente d'abord passivement, puis seulement, en réponse à ce qui m'a affecté, je prends une part active à son exécution. Je suis d'abord pris en main par les autres, avant de pouvoir prendre en main à mon tour ; on s'adresse d'abord à moi puis je peux parler ; le "*cogitor*" (je suis pensé) vient avant le cogito parce qu'une fois encore le "tu" précède le "je" » (Stephan STRASSER, *The Idea of Dialogal Phenomenology*, p. 20. Notre traduction).

13. *Ibid.*, p. 21. Notre traduction.

14. Maurice MERLEAU-PONTY, « Avant-propos », dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005, p. VII.

à maintenir la catégorie d'intériorité, tout en la reformulant, c'est pourquoi il s'emploie à critiquer l'insistance merleau-pontienne sur l'extériorité du corps.

2. La critique de la conception merleau-pontienne

Dans un article intitulé « Réhabilitation de l'intériorité. Réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty », publié dans la *Revue philosophique de Louvain* en 1986¹⁵, Strasser analyse les notions-clés du *Visible et l'invisible*. Selon Strasser, Merleau-Ponty aurait, certes, reconnu cette dimension dialogique et cette passivité opérante qui enracine le sujet dans le monde et rend la réduction nécessairement incomplète, mais il aurait nié la notion d'intériorité. Cette négation reposerait, selon Strasser, sur une triple dénonciation : 1) le rejet de l'intériorité cartésienne, présentée comme « res cogitans » ; 2) le rejet de la conscience transcendantale husserlienne ; 3) le rejet de la conscience sartrienne, c'est-à-dire d'une « intériorité qui n'existe que dans la mesure où elle est négation et manque¹⁶ ». Si le « sujet est pure négativité, il ne saurait appartenir à la réalité du monde¹⁷ ». Les notions merleau-pontiennes de réversibilité, de chair, d'entrelacs et d'intercorporéité seraient ainsi les principaux outils de cette triple critique de l'intériorité. Selon Strasser : « Le dernier Merleau-Ponty réagit de façon radicale contre le spiritualisme traditionnel, contre l'idéalisme phénoménologique et contre le négativisme de *L'être et le néant*. Sa réaction est non seulement compréhensible, elle contient aussi des idées nouvelles et précieuses pour l'anthropologie phénoménologique ; *seulement il va trop loin*¹⁸. » En effet, selon Strasser, la notion d'expression, telle que Merleau-Ponty la développe dans sa phénoménologie du langage et son esthétique¹⁹, présuppose la notion d'intériorité, « non que l'idée résiderait toute prête dans un "for intérieur" et ne serait transportée dehors que grâce à un deuxième acte, l'acte expressif²⁰ », mais dans le sens où le style lui-même imprime la coloration singulière de l'intériorité créatrice qui anime le sujet. Nous pouvons nuancer la critique de Strasser en nous appuyant par exemple sur les cours de Merleau-Ponty au Collège de France publiés après l'article de Strasser. Le cours sur Malebranche, Maine de Biran et Bergson²¹, comme une lecture plus détaillée de la *Phénoménologie de la perception*, montrerait que Merleau-Ponty n'éradique pas la catégorie d'intériorité²² et la repensait bel et bien à partir de l'expressivité du corps.

15. Stephan STRASSER, « Réhabilitation de l'intériorité. Réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, 84, 64 (1986), p. 502-520.

16. *Ibid.*, p. 505.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 508.

19. Voir par exemple Maurice MERLEAU-PONTY, « Sur la phénoménologie du langage » (1951), dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2001.

20. Stephan STRASSER, « Réhabilitation de l'intériorité », p. 509.

21. Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

22. Même si la préface de la *Phénoménologie de la perception* est célèbre pour sa référence à « l'homme intérieur » d'Augustin, une lecture plus attentive montrerait qu'il ne s'agit pas, pour Merleau-Ponty, d'évacuer la notion d'intériorité mais plutôt de la repenser à partir de l'expressivité du corps propre : « [...] le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spec-

En réalité, c'est précisément ce problème de l'expressivité du style propre et *intérieur* à l'être que Merleau-Ponty s'emploiera à décrire dans la dernière période de sa pensée. Néanmoins, la critique de Strasser insiste, à juste titre nous semble-t-il, sur les conséquences éthiques d'une telle réflexion. En effet, la reformulation phénoménologique de la catégorie d'intériorité n'est pas sans conséquence sur la manière dont nous allons penser la liberté, la vérité dans une relation, ou l'engagement envers autrui. En somme, Strasser s'interroge sur la manière d'articuler les plans phénoménologiques, ontologiques et éthiques dès lors qu'on propose une phénoménologie centrée sur le corps (Merleau-Ponty) ou sur la conscience (Sartre). Pour ce qui relève de la philosophie merleau-pontienne, Strasser ajoute, en effet : « [...] la question qui nous intrigue, c'est la possibilité du mensonge. Si l'expression était vraiment l'occupation de "flotter dans l'Être avec une autre vie, se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors" (VI, 189), personne ne saurait feindre, tromper, jouer la comédie²³ ». Strasser se demande alors si l'intériorité et l'extériorité d'une personne sont parfaitement réversibles. Il s'interroge sur le caractère inaliénable et irréductible de l'intériorité éthique, en abordant notamment le phénomène de la honte ou le sentiment de responsabilité et en questionnant le statut de la réflexivité et de la motivation dans le contexte merleau-pontien. Selon Strasser, la dernière philosophie de Merleau-Ponty est une « théorie du monde », qui décrit « le *logos* du monde esthétique », sans jamais pouvoir rendre compte des motivations de l'agir éthique, car elle évacuerait le principe d'une séparation radicale du même et de l'autre, pourtant aux sources du discours éthique²⁴. La vie anonyme qui caractérise la dynamique ontologique de la chair du monde et d'où procèdent les singularités par un processus de génération ne permet pas de faire droit à une conscience éthique qui pourrait *être au monde, avec d'autres* sans pour autant s'y fondre²⁵.

La phénoménologie que Strasser cherche à développer doit donc critiquer le concept d'intériorité s'il conduit au solipsisme et qu'il renvoie à une constitution opérée de manière monologique par un ego transcendantal. Mais elle doit également s'employer à élaborer une autre compréhension phénoménologique de l'intériorité qui permettrait l'agir éthique et un véritable dialogue fondé sur une différenciation de l'espace du « je » et de l'espace du « tu », sans les opposer de manière irréductible, car l'un affecte l'autre, comme nous l'avons vu précédemment. Loin de s'opposer à la sphère des sentiments, de l'affection, de la passivité, des déterminations sensibles de

tacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système » (ID., *Phénoménologie de la perception*, p. 235).

23. Stephan STRASSER, « Réhabilitation de l'intériorité », p. 509.

24. « Ce qui manque à la théorie du monde telle qu'elle se présente dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty, c'est la catégorie de la personne, catégorie indispensable en éthique, en philosophie sociale et en philosophie du droit. Husserl en parle abondamment (*Ideen* II, § 47-61). Pour rendre compte de l'identité des choses, Merleau-Ponty nous renvoie à une "pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation" (VI, 153). Mais il devrait ajouter que cette thèse ne saurait être appliquée aux individus humains, porteurs d'une responsabilité éthique, sociale et juridique, unique et personnelle » (*ibid.*, p. 511).

25. Sur cette confrontation entre la pensée de l'intériorité développée par Strasser et la philosophie de la nature de Merleau-Ponty, voir Élodie BOUBLIL, « Mythe(s) de l'intériorité et phénoménologie de la nature », *Alter*, 26 (2018), p. 85-102.

l'existence, nous allons voir que cette intériorité éthique prend corps dans celle-ci et invite le sujet à « penser à partir du cœur²⁶ », selon la formule d'Édith Stein, évoquant ainsi une forme de responsivité éthique inhérente au sujet incarné. La phénoménologie dialogique, selon le titre d'un ouvrage de Strasser, exige d'abord de rouvrir l'espace philosophique du cœur.

3. Rouvrir l'espace du cœur

La notion d'intériorité chez Strasser présente une dimension plus éthique et spirituelle que réflexive, ce qu'il nomme une « intériorité authentique²⁷ ». L'intériorité de la conscience ne se résume pas à son activité réflexive. La conscience n'a pas vocation à se regarder elle-même comme dans un miroir mais plutôt à se posséder elle-même, à partir de son intériorité, de son centre : « [...] être conscient n'est pas un être qui se regarde dans un miroir, mais un être qui se possède lui-même²⁸ ». Cette dimension de maîtrise de soi repose sur la plasticité de l'intentionnalité affective et motrice, dans la lignée des travaux de Merleau-Ponty. Selon Strasser : « [...] posséder une intériorité spirituelle signifie par conséquent : avoir en soi-même sa propre fondation comme un être qui saisit des valeurs et les accomplit. Cela veut dire être primordialement un être, sachant et voulant, au sein d'une unité existentielle. Ce sont là les caractéristiques essentielles qui font de l'homme un être subsistant par lui-même doué d'un esprit ou, en d'autres termes, une *personne*²⁹ ». L'intériorité spirituelle est donc la caractéristique de la personne humaine qui est alors moins caractérisée par sa « rationalité », que par sa capacité à *répondre* de manière éthique, à partir de son centre, aux sollicitations des autres et du monde. L'intériorité ne vient pas ici nier l'inter-affectivité et l'interdépendance primordiales de notre existence, mais plutôt lui donner forme. Il ne s'agit donc pas de renier la finitude — ce que tendait à faire en un sens la philosophie transcendantale, mais à penser l'éthique à *partir de* notre finitude, c'est-à-dire à partir de la limitation existentielle que représentent notre vulnérabilité et nos incapacités. L'intériorité n'est pas le refuge de la raison, le lieu où elle penserait pouvoir outrepasser les limites de la condition humaine par son aspiration au savoir absolu. Elle est plutôt l'espace où la pensée tout incarnée se ressaisit et se recueille dans une temporalité faite d'émotions, de souvenirs et de présences qui nourrissent le rapport du sujet au monde et lui donnent sens.

La phénoménologie dialogique décrit ainsi la manière dont le dialogue devient une condition de possibilité de l'émergence du monde, au sein de la relation intersubjective. Strasser reformule l'anthropologie phénoménologique qui accordait jusque-là un certain primat — surtout dans son volet husserlien — à la conscience constituante. Pour ce faire, il se tourne vers la philosophie grecque et réhabilite la notion de *thumos*

26. Édith STEIN, *Être fini et être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, Beauvechain, Nauwelaerts, 1998, p. 433.

27. « Mon existence comme ego a sa fondation dans une intériorité authentique » (Stephan STRASSER, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, p. 184. Notre traduction).

28. *Ibid.*, p. 185. Notre traduction.

29. *Ibid.*, p. 189. Notre traduction.

(cœur) présente chez Platon, notamment au livre IV de la *République*, et à laquelle Ricœur se réfère explicitement dans le deuxième tome de la *Philosophie de la volonté*³⁰. Le cœur est cet espace intermédiaire entre le désir et l'affectivité (*epithumetikon*) et la rationalité pure (*noûs*). Le *thumos* est traduit dans la philosophie allemande par le terme de *Gemüt*, et en français, tantôt par esprit, âme ou cœur, en fonction des contextes. Il désigne également cet espace intermédiaire qui, d'une part, est ouvert vers l'extériorité, puisqu'il reçoit des impressions et des affections de sa relation au monde — il est l'organe de l'émerveillement et de la contemplation esthétique chez Kant, par exemple — et qui, d'autre part, est ouvert vers l'intérieur, vers l'intériorité, puisqu'il est le siège des valeurs qui régissent l'agir éthique. Le cœur met donc ces deux dimensions en « relation » et se fait le siège d'une intentionnalité que Strasser considère comme étant l'intentionnalité propre au dialogue. L'approche dialogique de Strasser se nourrit donc à la fois de la pensée grecque de l'intermédiaire ou du *metaxu* qui voit dans le cœur l'élément médiateur (Platon) ou le siège de la vie de l'âme (Aristote), et de la pensée judéo-chrétienne qui fait du cœur le lieu de la volonté, de la mémoire mais surtout du dialogue entre le Créateur et sa créature où l'être humain se met à l'écoute tout intérieure du tout Autre, de ses commandements et de son Esprit. En insistant sur la dimension *dialogique*, Strasser réinstalle un lien possible entre le cœur et la pensée — une pensée dont la recollection prend la forme de l'accueil et de l'ouverture à une altérité qui la dépasse.

II. LES MÉDIATIONS DU DIALOGUE

1. La rencontre

Dans ce contexte, la « rencontre » interpersonnelle apparaît primordiale et constitue pour Strasser un lieu à part de l'expérience humaine. En effet, elle ne s'ajoute pas à un monde déjà là. Elle précède radicalement le surgissement du monde et en structure la signification. S'appuyant sur les travaux de Buytendijk, notamment son ouvrage intitulé *Phénoménologie de la rencontre*³¹, Strasser affirme que le phénomène de la « rencontre » est intimement lié à une dynamique de communication entre les deux « sujets » de la rencontre. Elle diffère, en cela, d'une relation de « sujet à objet ». Elle révèle une autre dimension de l'intentionnalité de la conscience. Il ne s'agit plus d'une intentionnalité « constituante », au sens où il m'appartiendrait de définir le sens de cette mise en présence d'autrui, comme s'il m'était donné, offert à ma conscience. Mais plutôt, d'une intentionnalité propre à l'intersubjectivité et qu'il faut comprendre comme une co-constitution « ouverte » de significations, nommée « réci-

30. « C'est seulement avec le *thumos* que le désir revêt le caractère de différence et de subjectivité qui en fait un Soi ; inversement le Soi se dépasse dans les sentiments d'appartenance à une communauté ou à une idée. Le Soi est en ce sens lui-même un "entre-deux", une transition. Or cette différence du soi, il faut essayer de la surprendre en deçà de la préférence de soi qui la rend hostile et méchante » (Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil [coll. « Points »], 2009, p. 150).

31. Frederik BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la rencontre*, trad. Jean Knapp, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

procité ». Cette réciprocité est le fruit de la dynamique communicationnelle et intentionnelle qui anime les sujets de la rencontre. Strasser écrit en effet :

La « rencontre » est pour nous la communication entre personnes dans une situation significative pour elles. [...] Il n'est pas certain que la situation qui donne lieu à la rencontre doive avoir pour les personnes qui se rencontrent le même sens. Otto Friedrich Bollnow souligne avec raison qu'une rencontre implique réciprocité, étant donné qu'elle est fondée sur une relation de sujet à sujet. Mais il n'est point nécessaire que les intentions des personnes se rencontrant soient identiques. *En d'autres termes, réciprocité n'implique pas symétrie*. Prenons par exemple un cas tout à fait banal : *A* se rend dans un restaurant déterminé pour y prendre son repas. *B* le sait. Il se rend à son tour au même restaurant pour s'y entretenir avec *A*. La rencontre n'est pas fortuite ; elle a été provoquée par l'un des deux partenaires. La situation est douée de sens pour tous deux ; mais elle a pour *B* un autre sens que pour *A*³².

Cette distinction entre la réciprocité et la symétrie est fondamentale. On sait, par exemple, que Levinas centrera sa critique de la réciprocité impliquée dans l'intersubjectivité sur la nécessaire asymétrie exigée par l'éthique³³. La rencontre interpersonnelle est donc la première condition de possibilité du dialogue, mise en avant par Strasser, puisqu'elle met en jeu une réciprocité entre deux sujets, qui est une réciprocité de disponibilité, une qualité de présence à la situation, ou à la relation qui s'offre à l'un comme à l'autre. Mais la dynamique thymique (au sens du *thumos*) de l'ouverture du cœur à la rencontre n'implique pas pour autant une symétrie entre les significations engagées dans la relation. Cette confrontation des « significations » se fait à un niveau supérieur qui est celui du « dialogue ».

2. La phénoménologie du dialogue et la cohérence du cœur

La phénoménologie du dialogue s'appuie sur un renversement de perspective lié à la refonte de l'intériorité précédemment évoquée. Autrui ne m'est pas donné, il me donne le monde. Le fait que la réciprocité ne vaut pas symétrie, renvoie à l'idée d'une disposition, d'une structure d'ouverture à autrui qui est le propre d'une relation intentionnelle bien comprise. Non seulement réciprocité ne vaut pas symétrie, mais Strasser ajoute également que le fait d'être disposé, ouvert à autrui et au dialogue, ne signifie pas non plus « se conformer » à ce qu'il pense. Ainsi la structure dialogique implique la possibilité de la différence et du conflit — tout l'enjeu phénoménologique et éthique consistera alors à identifier le principe d'unification de la sphère affective et volitive et de la sphère éthique, tant sur le plan personnel que sur le plan communautaire. Comme le précise Strasser :

Il faut élargir la notion de dialogue. Il comprend non seulement la communication au moyen de sons symboliques, mais toute forme de communication réciproque entre sujets. Conformément à ce que nous avons dit précédemment, nous parlerons d'être dialogique lorsque ma présence à un « tu » est sensible à la présence d'un « tu » à mon égard. Une définition dynamique correspond à cette description ontologique-statique : le dialogue en

32. Stephan STRASSER, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, trad. Arion L. Kelkel, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1967, p. 157.

33. Sur ce thème, voir Paul RICÉUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005.

tant qu'interaction active-réceptive fait son apparition lorsque ma façon de « traiter » avec un « tu » s'accorde avec la manière dont le « tu » « traite » avec moi. Cette relation peut présenter un caractère pré-rationnel ; cela peut se faire sans un monde ; il peut reposer sur la compréhension qu'un sujet corporel a d'un autre sujet corporel. [...] « Premièrement, répétons notre mise en garde, la réciprocité n'est pas une symétrie et que s'accorder à ne signifie pas se conformer à ». Deuxièmement, le partenaire dialogique mentionné dans notre définition, c'est le « tu ». [...] Troisièmement, nous devons souligner qu'être à l'écoute n'est pas la même chose qu'être en harmonie avec ce qui est entendu. Au contraire, sans tensions, divergences d'opinions, divergences d'approches pratiques et théoriques, le dialogue s'arrêterait bientôt. Un « tu » qui ne peut pas contredire l'autre ne peut pas vraiment parler avec lui. De plus, l'opposition, l'inimitié et le conflit font partie des moyens fondamentaux par lesquels je peux gérer un « tu » ; ils font partie intégrante du dialogue³⁴.

La notion-clé ici présentée par Strasser est celle de « disposition », il s'agit donc d'une forme de vigilance attentionnelle à autrui qui permet d'accueillir son altérité et la différence de son point de vue, de chercher à le connaître comme tel sans résoudre la difficulté en postulant uniquement une inter-affectivité qui nous relierait de manière pré-rationnelle, comme cela serait le cas dans une optique merleau-pontienne. Le cœur — le *Gemüt* allemand repensé par Strasser — permet de rendre compte, tant d'un point de vue anthropologique que d'un point de vue normatif — de la possibilité même d'une telle disposition.

Dans son ouvrage intitulé, *Phänomenologie des Gemüts*, un essai sur le phénomène du cœur — préfacé par Ricœur — Strasser décrit la polysémie associée à ce concept. Le cœur renvoie à la disposition éthico-affective impliquée dans toute relation, qu'il s'agisse de nos relations aux autres, sous la forme notamment de la communauté, de l'altruisme, de la charité, mais aussi du repli, de l'aversion ou de la haine ; de notre relation au monde, par exemple sous la forme de l'émerveillement ou du dégoût, ou bien encore de la qualité « d'intimité » et de proximité d'une relation ou d'une atmosphère. S'appuyant sur le dictionnaire étymologique allemand, Strasser rappelle que le *Gemüt* désigne l'ouverture intérieure du soi à une disposition, une inclination ou une conviction. Il correspond à la sphère de l'intimité, ou à une forme d'intériorité qui n'est pas directement orientée vers le monde, même si elle communique profondément avec lui. Le *Gemüt* est le lieu par excellence du « spirituel ». Pour Strasser, un comportement éthique et favorable au « dialogue » vient du « cœur », à la différence par exemple du comportement d'un « idéologue » — tel est l'exemple qu'il choisit — comportement de l'idéologue qui peut l'amener à dissocier de manière contradictoire les buts abstraits qu'il poursuit (le bien, la justice, etc.), et le comportement qu'il a lui-même dans sa propre existence. À ce sujet, Strasser parle de personnalités dissociées ou de dichotomie entre la théorie et la pratique, entre le jugement et le sentiment³⁵. Le philosophe allemand vise une forme de complétude et de cohérence que permet l'unification de l'affect et de la connaissance au niveau du *Gemüt*. En ce sens, l'intériorité ici en jeu est indissociablement liée à une forme de conscience morale qui manifeste la dimension éthique de la connaissance d'autrui.

34. Stephan STRASSER, *The Idea of Dialogal Phenomenology*, p. 65. Notre traduction.

35. ID., *Phenomenology of Feeling*, p. 199.

Pour Strasser, le « cœur est le sol fondamental de cette unité et de cette cohérence requise par le dialogue³⁶ ».

III. LE CŒUR : ENTRE MÉTAPHYSIQUE, PHÉNOMÉNOLOGIE ET ÉTHIQUE

1. *Gemüt*, intériorité spirituelle et anticipation transcendante

Il importe alors d'insister sur cette dimension « intermédiaire » du cœur : intermédiaire entre la raison et l'affect, entre moi et autrui, mais aussi entre la description phénoménologique de la relation entre le sujet et le monde à travers ses expériences, et une métaphysique du sujet qui réhabiliterait, comme un fondement inconditionné, l'idée d'intériorité spirituelle comme un élément fondamental, et fondateur, de la subjectivité humaine. Loin d'être une profession de foi religieuse, la réhabilitation du motif du cœur tend à souligner le désir de transcendance — désir orienté vers une forme de transcendance qui, selon Strasser est inhérent à l'existence et à l'affectivité humaine et que l'on retrouve au centre de la relation interpersonnelle. Strasser évoque ainsi la transcendance du « Tu » — dans la lignée de Buber et de Levinas —, mais aussi une forme d'insatisfaction fondamentale du désir humain qui relance le désir du transcendant en chaque autre. Strasser développe ainsi la notion d'« anticipation transcendante » pour désigner cette aspiration qui motive la quête du bonheur humain. Chaque relation interpersonnelle tend vers le « pressentiment imparfait d'une complétude finale de notre propre existence³⁷ ». En ce sens, l'ancrage de la phénoménologie du dialogue dans une phénoménologie — voire une métaphysique — du cœur, vise ainsi une unification tant existentielle qu'éthique qui accueille la différence comme une source de richesse et de fécondité sur le chemin d'un désir de complétude qui échappe, par essence, à une « totalisation » et à une « assimilation ».

Le cœur, dès lors, n'est pas l'objet d'une naturalisation — comme le souhaiteraient certaines entreprises philosophiques contemporaines visant à réduire l'affectivité au donné physico-biologique. Il ne se limite pas non plus au sentiment ou à une pure affectivité infra-rationnelle et dénuée de mots. Au contraire, il invite à une réunification des dimensions rationnelles et affectives en repensant la dynamique intériorité-extériorité, activité-passivité, à l'aune d'une dialectique qui permet le dialogue, car elle est, pour Strasser, une « logique incarnée » :

Ce qui est en jeu ici, nous pourrions l'appeler une « logique incarnée ». La dialectique dont nous parlons n'est pas celle de la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle n'a absolument pas, pour moi, la signification qu'elle a chez Hegel : celle d'une décision de la pensée de ne pas s'abandonner et de demeurer fidèle à elle-même « afin de l'emporter et de résoudre dans la pensée même ses propres contradictions ». Nous en avons déjà indiqué les raisons, allusivement, au moment où nous avons refusé la conception de la « conscience inhumaine ». Notre notion de la dialectique, par conséquent, est tout autre. La dialectique à nos yeux n'est pas, comme pour Hegel, la démarche du sujet ou de l'esprit « engendrant

36. *Ibid.* Notre traduction.

37. *Ibid.*, p. 373. Notre traduction.

elle-même le cours de son processus et se retournant en soi-même ». Par dialectique, nous entendrons, au contraire, le changement méthodique de perspective qui permet à l'homme cherchant à atteindre le sens de dépasser systématiquement les perspectives unilatérales et les horizons limités³⁸.

Dans la perspective hégélienne de la *Phénoménologie de l'esprit*, la pensée spéculative parvient à concilier les positions opposées en les intégrant à l'issue d'un processus de reconnaissance. Le paradigme hégélien de la conscience de soi et de sa médiatisation semble néanmoins reposer sur une image anthropologique négative qui recourt à une violence supposée inhérente à la conscience non médiatisée. Il suppose que le sujet est mû par une quête d'autonomie et de souveraineté qui constituerait nécessairement l'autre en obstacle à cette dernière. Levinas, dans *Totalité et infini*, a identifié et critiqué la tendance aliénante à l'homogénéisation et à la totalisation qui serait à l'œuvre dans la pensée de Hegel afin de promouvoir, pour sa part, une approche éthique de la singularité. Strasser reformule, quant à lui, le mouvement dialectique dans le sens d'un *travail de l'intériorité* qui diffère d'un processus d'auto-identification. L'intériorité du cœur, telle que la conçoit Strasser, est de part en part médiée par l'altérité. Mais le processus dialectique de retour sur soi est un processus dialogique d'ouverture et de disponibilité à l'altérité — altérité à soi et altérité d'autrui — qui foment la genèse de toute pensée et ne réduit pas au même le différent.

Par ce dépassement, la personne se résout ainsi à « parler et à penser à partir du cœur », c'est-à-dire conformément à une disposition d'ouverture prenant en compte à la fois les jugements et les sentiments de sa propre conscience, mais aussi les jugements et les sentiments d'autrui, au sein d'une dynamique réciproque d'accueil qui ne nie pas la différence ou le différend.

2. Parler du fond du cœur : rencontre interpersonnelle et dialogue authentique

Une telle phénoménologie nous paraît doublement fructueuse : d'un point de vue strictement philosophique, elle permet de doter la description phénoménologique d'une orientation éthique qu'elle semblait refuser jusqu'alors, sans pour autant renier l'assise métaphysique et spirituelle qu'elle suspendait également, mais qui, pourtant, « phénoménologiquement » renvoie à un invariant de la conscience humaine. D'autre part, elle permet d'ouvrir des pistes de réflexion pour renouveler un débat trop souvent pris entre la dimension rationnelle (éthique de la discussion, universalité du jugement moral) et la dimension sensible ou affective (perspective utilitariste et théories du *care*) de l'éthique contemporaine. Ainsi le « cœur » permet de penser non seulement la différence entre autrui et moi (perspective génétique de l'individuation), mais aussi cet « écart » (perspective topologique de la rencontre) à partir duquel nos identités peuvent entrer en dialogue au sein d'un monde « commun ». Tel est d'ailleurs le vœu récent de François Jullien, qui écrivait en conclusion de son texte intitulé *Il n'y a pas d'identité culturelle mais nous défendons les ressources d'une culture* :

38. ID., *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 264-265.

Car, à la différence de la différence qui laisse retomber chacun des termes de son côté, dans son isolement, c'est l'écart qui, mettant en regard et maintenant en tension ce qu'il a séparé, peut seul produire effectivement du *commun* : un commun, non pas pauvre, mais qui soit actif et intensif. Car, dans l'*entre* ouvert par écart, chacun entrant en rapport avec l'autre, se dépossède de sa suffisance, déborde de la clôture de son quant-à-soi [...]. Si « dialogue » peut encore avoir un sens, n'est pas qu'un cache-misère pour éviter le *clash*, il faudra donc le penser dans cette tension générant du commun à partir de l'écart et du vis-à-vis. D'écarts qui ne se referment pas en différences identitaires, mais ouvrent de l'*entre* où se produit un nouveau commun³⁹.

L'anthropologie du cœur de Strasser — comme le soulignait Ricœur dans son avant-propos et dans la *Philosophie de la volonté* — esquisse ainsi une assise théorique à cet « entre », à cet intermédiaire, nécessaire à toute rencontre et à l'unification sans uniformisation de toute société qui valorise sans les opposer la singularité et la dignité de toute vie comme l'autonomie de la raison.

Dans un livre récent, Anthony Steinbock soutient que le cœur implique une forme de connaissance, un discernement particulier fondé sur le sentiment : « [...] le sentiment de réactivité provient du centre “créatif” de la personne, par exemple, par l'incitation, et dans un lien interpersonnel⁴⁰ ». Dans ce cadre, la vulnérabilité apparaît donc comme une condition préalable à la « cognition du cœur » au même titre que la « naïveté » et « l'attitude naturelle » étaient les conditions préalables à la cognition épistémique réalisée par l'époque phénoménologique. Cette réactivité du cœur prend la forme de ce qu'on pourrait appeler une « responsivité », une capacité de réponse qui rejoint certaines aspirations de l'éthique contemporaine.

3. Éthique phénoménologique du dialogue

Comme « tension générant du commun », la dynamique thymique qui régit le dialogue selon Strasser devient ainsi créatrice d'unité et de lien social, dans une réciprocité qui maintient l'asymétrie des significations. On perçoit alors la fécondité d'une telle analyse pour les réflexions éthiques contemporaines qui insistent sur la dimension responsive de la relation — et notamment de la relation de soin. La vulnérabilité et l'interdépendance qui apparaissent dans cette relation n'empêchent pas la formulation d'une éthique du consentement qui ménage une place à l'intériorité et à la liberté du sujet. La philosophie de Strasser manifeste également une volonté de rouvrir l'accès de la subjectivité à une dimension spirituelle, qui aurait toute sa place dans une ontologie phénoménologique. S'appuyant sur Buber, Scheler et Ricœur, Strasser reformule le projet husserlien de la conscience constituante afin de l'ancrer dans une intersubjectivité structurelle et primordiale qui donne corps à la relation éthique. Penser le dialogue à partir du motif philosophique du cœur permet ainsi de penser conjointement la question de l'expression qui en garantit la possibilité et la question de l'intersubjectivité qui en garantit la nécessité éthique. La redécouverte de

39. François JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité culturelle mais nous défendons les ressources d'une culture*, Paris, L'Herne, 2016, p. 104.

40. Anthony STEINBOCK, *Knowing by Heart*, p. 23. Notre traduction.

l'œuvre de Stephan Strasser bénéficierait ainsi autant à la phénoménologie responsive et critique qu'à la phénoménologie morale qui s'emploie à redécouvrir l'importance du cœur, notamment à partir des œuvres de Max Scheler ou d'Édith Stein. Une telle œuvre nous montre également qu'une réflexion sur la transcendance peut se dessiner à même l'incarnation, en substituant la dynamique dialogique à la dialectique hégélienne, dans la singularité d'une rencontre où autrui toujours me précède et m'appelle. Ainsi, une éthique de la responsabilité envers autrui pourrait-elle s'ancrer dans une éthique de la réponse, telle que la formule notamment Kelly Oliver :

Par conséquent, la principale obligation de l'éthique de la réponse est la responsabilité d'engendrer une réponse ou de faciliter, plutôt que de fermer, la capacité de répondre en soi-même, chez les autres êtres vivants et dans l'environnement. L'éthique de la réponse est basée sur la prise de responsabilité de la capacité de l'autre à réagir, c'est-à-dire non seulement en écoutant l'autre, mais aussi en assumant la responsabilité de cette écoute et de ses conséquences⁴¹.

*

La philosophie de l'intériorité et la phénoménologie du cœur de Strasser mettent en lumière la dynamique vécue de résonance et de responsivité à l'œuvre dans la relation interpersonnelle comme dans l'approfondissement de la conscience de soi. La dimension spirituelle — au sens d'une vie de l'esprit ouvrant sur une altérité inaliénable — n'éloigne pas le sujet du monde. Au contraire, la promesse de la philosophie de Strasser — et peut-être de toute philosophie du cœur — tient à l'affirmation du caractère indissociable de l'unification de la personne et de la sensibilité éthique, aux autres et au monde, qui transforme progressivement, par la rencontre et le dialogue, sa vulnérabilité en capacité d'aimer.

41. Kelly OLIVER, *Response Ethics*, éd. Alison Suen, Lanham, Rowman & Littlefield, 2018, p. 101. Notre traduction.

ANALYSE PHILOSOPHIQUE DU DIALOGUE EXISTENTIEL ET DU RESPECT DE LA DIFFÉRENCE À PARTIR DES RÉFLEXIONS DE PIERRE CLAVERIE ET CHRISTIAN DE CHERGÉ

Gaëlle Fiasse

Department of Philosophy
McGill University, Montreal

RÉSUMÉ : *S'inspirant de deux penseurs de la tradition spirituelle ayant voué leur vie au dialogue existentiel entre chrétiens et musulmans, Pierre Claverie et Christian de Chergé, l'auteur met en lumière des points fondamentaux du dialogue existentiel. Alors que le dialogue a souvent été pensé à la lumière d'une éthique de la discussion où le but avoué ou non est de convaincre l'autre par des arguments intellectuels, il s'agit ici davantage d'un dialogue communicatif qui vise à rencontrer autrui et l'accueillir dans sa différence. Un tel dialogue existentiel requiert une attitude de réceptivité et une non-suffisance à soi. Toutefois, il n'implique pas de renoncer à sa propre identité, à ses convictions dans la mesure où la finalité n'est pas de les imposer à autrui. L'auteur met en exergue l'idée de convictions non contraignantes. Le dialogue implique également une attention à autrui dans sa corporéité et sa gestuelle. D'un point de vue épistémologique, il se base sur un jugement d'humanité. Il implique un impératif éthique et un travail d'imagination et de connaissance pour rencontrer autrui et le respecter, à la fois dans son humanité et son altérité essentielles. Enfin, les conditionnements humains, l'histoire narrative, l'univers socio-culturel et politique sont aussi des éléments qui peuvent nourrir ou affecter le dialogue.*

ABSTRACT : *This article builds on the thought of two authors, Pierre Claverie and Christian de Chergé, who belong to the spiritual tradition, and who dedicated their lives to existential dialogue between Christians and Muslims. The author sheds light on key points in the existential dialogue. While dialogue has very often been conceived in light of an ethics of discussion, where the goal, acknowledged or not, is to convince the other by the use of intellectual arguments, here it rather means a communicative dialogue whose goal is to meet the other and welcome her differences. Such an existential dialogue requires an openness to the other and an attitude of receptiveness. However, this does not mean that one renounces one's identity and convictions ; one can maintain these insofar as the final aim is not to impose them on the other. The author puts forward the idea of non-constraining convictions. The dialogue also involves an attention to the other in her body language and gestures. From an epistemological point of view, it involves a judgement that affirms the humanity of the other. It necessitates an ethical imperative, the work of imagination and knowledge to encounter others and to respect them, in their essential humanity and otherness. Furthermore, a person's conditioning, their narrative*

history, and social, cultural, and political environments are also key elements that can nurture or damage the dialogue.

INTRODUCTION

Cet article vise à dégager certaines structures essentielles de la rencontre et du dialogue avec autrui. Selon l'héritage d'Aristote, l'expérience est supérieure à la connaissance pour agir bien¹. Il m'a semblé dès lors qu'un travail d'éthique fondamentale sur le dialogue gagnerait à prendre en compte le témoignage et les réflexions de deux personnes qui ont voué leur vie au dialogue avec l'autre. C'est pour cette raison que cet article fait appel à un corpus de textes encore méconnu par la philosophie, ceux de Pierre Claverie (1938-1996) et de Christian de Chergé (1937-1996) qui fut révélé au grand public à la suite du film *Des hommes et des dieux*. Tous les deux étaient prêtres en Algérie, l'un moine cistercien, l'autre dominicain devenu évêque d'Oran. Ils ont été assassinés durant les années noires, Christian de Chergé en mai 1996, Pierre Claverie le 1^{er} août 1996. Ils ont été béatifiés le 8 décembre 2018², non pas à Rome, mais fait peu banal, à la basilique d'Oran avec une représentation significative de personnalités algériennes et de membres de communautés musulmanes. Ces deux auteurs appartiennent à la tradition spirituelle. Leurs réflexions s'inscrivent le plus souvent dans le cadre d'un dialogue entre catholiques et musulmans, même si Pierre Claverie évoque aussi la difficulté de la rencontre entre chrétiens d'origines culturelles diverses, un point souvent négligé par ceux qui ont une image monolithique ou occidentale du christianisme. En effet, l'expression de l'expérience religieuse peut grandement varier pour un chrétien d'Afrique sub-saharienne, du Maghreb, des Philippines, du Proche-Orient, de France ou d'Italie, même au sein d'une même dénomination chrétienne, le cas échéant une paroisse catholique.

Ces deux auteurs croyaient profondément en la nécessité d'un dialogue de vie malgré les tensions et les incitations à la violence que tous subissaient en Algérie. Mais ils ont aussi dû apprendre à quitter leur « bulle coloniale » pour reprendre l'expression de Pierre Claverie ou comme ils le soulignent tous les deux, à accepter de « se désarmer » intérieurement. Leurs textes n'étaient pas en premier lieu destinés à être des articles académiques. Par ailleurs, le travail d'édition est toujours en cours³, mais il est désormais possible d'étudier sous forme de livre certaines de leurs conférences, homélies, retraites, lettres et chapitres — mot utilisé dans le monde monastique pour désigner ce qui a trait à la vie de la communauté. Certains textes étaient

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1141b16-18. Pour le texte grec, cf. I. BYWATER, éd., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Oxford Classical Text, 1894.

2. Dix-neuf personnes ont été béatifiées en même temps, toutes avaient été assassinées.

3. Les diaires de la communauté de Christian de Chergé sont en train d'être édités. Il s'agit d'un journal où sont consignés les événements quotidiens. Est attendue également une partie de sa correspondance. Les lettres familiales de Pierre Claverie ont déjà été éditées. Cf. P. CLAVERIE, *Il est tout de même permis d'être heureux. Lettres familiales 1967-1969*, éd. É. Gustavson, A.-C. Meyer, préface J.-J. Pérennès, Paris, Cerf, 2003.

déjà parus de leur vivant dans des livres ou dans des revues ecclésiales, parfois peu accessibles et ils ont été republiés dans des recueils faisant maintenant l'objet de commentaires et d'études théologiques⁴. Ce présent article s'inspire principalement de plusieurs conférences de Pierre Claverie publiées dans *Humanité plurielle* et *Petit traité de la rencontre et du dialogue*⁵. En second lieu, il se nourrit du recueil d'articles de Christian de Chergé, publiés dans *L'invincible espérance*⁶. Ces écrits seront utilisés pour mettre en évidence des points qu'il importe d'approfondir en philosophie. C'est donc l'analyse du dialogue existentiel et le respect de la différence de l'autre, ainsi que leurs exemples concrets qui nourriront les thèses développées.

À ceux qui objecteraient qu'utiliser des sources spirituelles s'oppose à la méthode philosophique, il est bon de rappeler que très souvent la philosophie contemporaine, férue de rationalité analytique, se trouve beaucoup moins sourcilieuse lorsqu'il s'agit de faire appel à des expériences de pensée (*thought experiment*) imaginées à partir de la science-fiction⁷. Le présent article ne débattrà pas de ce qui est rationnel ou non. Cependant, il ne retiendra des sources mentionnées qu'une approche d'éthique fondamentale. Même si certaines précisions d'ordre théologique seront brièvement mentionnées par souci d'intelligibilité, il ne cherchera pas à analyser leurs œuvres en tant que telles et il mettra volontairement entre parenthèses la question du rapport à Dieu, même si ce thème irrigue constamment leurs écrits et leurs finalités. Christian de Chergé est très clair sur le fait qu'il n'entend pas rencontrer l'autre musulman dans une humanité expurgée de toute relation à Dieu⁸. On pourra m'objecter que je fais dès lors violence à leurs écrits. Toutefois, il m'apparaît que si le dialogue de religieux avec des musulmans et des musulmanes en terre d'islam implique forcément un rapport à Dieu, il reste néanmoins possible d'extraire de leurs discours ce qui reste valable dans tout dialogue dans des contextes très différents, que l'interlocuteur soit croyant ou non. C'est pourquoi, je laisse à d'autres auteurs le soin de montrer la dimension théologique et la visée eschatologique du dialogue existentiel dans leurs écrits.

Cette source spirituelle sera dès lors utilisée pour développer le thème de la présence et de la rencontre existentielle dans le dialogue. Le point essentiel de cet article consistera à montrer que le dialogue ne se base pas d'abord sur la recherche du meilleur argument pour convaincre l'autre, mais il trouve son point de départ dans l'écoute de l'autre, la soif de le rencontrer. Une telle orientation se situe à l'encontre des vi-

4. Cf. par exemple le livre de C. SALENSON, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance*, Paris, Bayard, 2009 ; J.-J. PÉRENNÈS, *Pierre Claverie : un Algérien par alliance*, Paris, Cerf, 2000 ; C. MONGE, G. ROUTHIER, *Oser l'hospitalité à l'école de Pierre Claverie et Christian de Chergé*, Paris, Bayard, 2019.

5. Pierre CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, introduction Anne-Catherine Meyer, Paris, Cerf, 2008 ; ID., *Humanité plurielle*, Paris, Cerf, 2008.

6. Frère Christian de CHERGÉ, prier de Tibhirine, *L'invincible espérance*, textes recueillis et présentés par Bruno Chenu, Paris, Bayard, 2010.

7. Pour de tels exemples de télétransportation ou de chimpanzés doués de pouvoirs rationnels exceptionnels grâce à une pseudo-intervention « scientifique », cf. Jeff MCMAHAN, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002.

8. C. de CHERGÉ, « Chrétiens et musulmans. Pour un projet commun de société (1989) », dans *L'invincible espérance*, p. 169.

sions du dialogue dont le but serait justement, soit de prouver à l'autre que nous avons raison, soit d'abdiquer de notre réalité propre si l'autre venait à gagner ce « jeu "des raisons" », mais parfois, ô combien déraisonnable. Il s'inscrit à l'aune d'un dialogue communicatif et non polémique, pour reprendre la distinction de P. Ricœur⁹. Cette rencontre avec l'autre implique aussi la recherche de la vérité, mais une vérité existentielle et non abstraite, tournée vers la personne et la vie d'autrui et non seulement vers ses idées.

Il sera question du dialogue tel qu'il peut se produire entre des personnes qui acceptent de se faire confiance et de prendre un risque. Ce risque est celui de la rencontre avec quelqu'un qui est forcément différent de nous-mêmes, puisque nous sommes tous profondément différents, mais certaines différences, par exemple, de culture, de religion, peuvent aussi sembler plus « abyssales » que d'autres. Je commencerai donc par revisiter le thème de l'altérité et je me tournerai dans un deuxième temps vers « l'attitude de réceptivité ». Je chercherai ensuite à montrer que cette attitude de réceptivité ne conduit pas à renoncer à ses convictions profondes, mais à laisser une brèche s'ouvrir. Le thème des convictions non contraignantes constituera dès lors le troisième point de cet article. Comme cet accueil de l'autre implique aussi une attention à la corporéité, je parlerai quatrièmement de l'attention à la gestuelle. Ensuite, à la lumière de la thématique du semblable et de l'altérité, je reprendrai au niveau théorique la question épistémologique du jugement, de l'impératif, de l'imagination et de la connaissance. Ces développements me permettront de revenir alors sur le thème du dialogue de mots pour enfin préciser quelques conditions qui favorisent le dialogue. J'évoquerai enfin son soubassement politique.

I. L'ALTÉRITÉ ET L'HUMANITÉ COMMUNE

Quel est le point de départ du dialogue ? Pierre Claverie commence son essai *Petit traité de la rencontre* par des réflexions sur la nécessité de l'ouverture, suivies immédiatement par un aveu que la rencontre avec autrui est difficile et qu'elle implique une reconnaissance de nos différences et de l'altérité d'autrui. Dans *Humanité plurielle*, il déclare : « Le premier pas du dialogue consiste donc à ouvrir les yeux pour voir l'autre dans son altérité et à concevoir qu'il peut y avoir des espaces humains différents qui sont cependant humains¹⁰ ». Il invite dans le même sens à une cohabitation « dans » la différence et non seulement « au-delà » des différences¹¹. Car, déplore-t-il, « nous cherchons sans cesse à réduire la différence et l'altérité en les ramenant, de gré ou de force, au semblable et au même, en les rendant conformes à ce que l'on est ou ce que l'on veut que les autres soient, en se les annexant ou en les asservissant¹² ».

9. P. RICŒUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Éditions du temps présent, 1947, p. 15.

10. P. CLAVERIE, *Humanité plurielle*, p. 58.

11. *Ibid.*, p. 25.

12. *Ibid.*, p. 57.

L'autre reste toujours autre que moi, dans son altérité. Le mouvement essentiel du dialogue, selon Pierre Claverie, consiste précisément en cette reconnaissance de la différence, de « l'altérité ». Il ne saurait être question d'atteindre une humanité commune, immédiatement, en la dépouillant de « ses marques historiques, charnelles, concrètes¹³ ». En ce sens, l'auteur médite sur les différences de perception à partir du sens de la vue, mais aussi sur les différences de perceptions géographiques, de lieux, d'intimité. Il insiste sur la façon dont les villes, les maisons peuvent être construites diversement dans telle ou telle culture, sur le rapport au groupe, sur la proximité physique qui varient beaucoup d'une culture à l'autre, etc.

L'acceptation des différences implique déjà un « travail » sur soi, puisqu'il s'agit de nous connaître nous-même, de repérer nos affects de défense tout en étant capables de sortir de nos ghettos. Il s'agit de reconnaître les différences d'autrui, sans les nier ni les juger, et encore moins les stigmatiser.

Je parle à partir de la situation qui est la mienne, de ma personnalité, avec mes richesses et mes pauvretés et je dois essayer d'être présente à la réalité de cet autre qui vient à ma rencontre et à la rencontre duquel je vais, et avec lequel je commence à dialoguer. Il s'agit de connaître quelles sont les habitudes ancrées que nous avons reçues à cause de notre milieu familial, de nos études, de notre culture, de notre façon d'organiser l'espace, voire de nos traditions religieuses, etc., qui, pour nous, vont de soi alors que cet héritage fondamental peut être très différent pour une autre personne. À cet égard, il n'est pas inutile d'ajouter que cette différence peut également être perturbante lorsque nous parlons la même langue, car nous pouvons trop facilement prendre pour acquis que nous sommes semblables. Il suffit de penser aux différentes connotations associées au tutoiement ou au vouvoiement dans la francophonie, qui varient selon les pays, les régions, les milieux et les coutumes.

Par ailleurs, il n'est pas inutile d'ajouter que même dans notre région de naissance, il peut être plus facile d'accepter des différences dites « exotiques », et de parler une langue étrangère, mais de ne pas voir que nous pouvons aussi rejeter l'autre qui nous ressemble (moins exotique), car nous n'acceptons pas ses différences. Par exemple, dans certains milieux sociaux, une différence vestimentaire sera mieux acceptée si elle reflète une autre nationalité, ou culture, mais dans la mesure où elle provient d'un milieu social déprécié, elle sera malheureusement tout à fait honnie.

C'est donc ce travail sur soi d'ouverture et de reconnaissance des différences qui importe, car le risque demeure grand de ne pas s'ouvrir à autrui et de ne pas oser regarder les différences qui peuvent nous séparer, en les relativisant, en les gommant trop facilement. Un autre risque, non moins délétère, serait d'être incapable de ne pas reconnaître l'humanité essentielle d'autrui, de ne pas voir sa capacité d'aimer, sa recherche du vrai et du juste. Ces auteurs insistent également sur l'ouverture à la transcendance.

Il s'agit d'accueillir l'autre, différent de moi, mais aussi humain comme moi. Pierre Claverie souligne en effet le danger de déshumaniser l'autre qui n'est pas

13. *Ibid.*, p. 284.

comme nous. Il préconise également de ne pas oublier les questions communes qui nous habitent et qui sont une clé indéniable du dialogue afin de ne pas rester dans des monologues. Dans le même ordre d'idées, Christian de Chergé observe que le dialogue est le fruit d'un long vivre-ensemble, « et de soucis partagés, parfois très concrets¹⁴ ». Cette reconnaissance d'humanité commune me paraît fondamentale et la section sur le jugement d'humanité l'approfondira. Mais cette humanité, plurielle, implique toujours une reconnaissance que cette similitude, ancrée dans une humanité commune, n'équivaut pas à une mêmété.

Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que Christian de Chergé souligne la nécessité d'aller vers une parole commune. Pierre Claverie rappelle, quant à lui, avant toutes choses, l'importance de reconnaître nos différences de perception. Ces deux points de vue ne sont pas antinomiques. Il faut à la fois ne pas attendre de l'autre qu'il soit nous, et arriver à se laisser interpeller par ses différences, mais aussi essayer, autant que faire se peut, de rejoindre l'autre, de se rendre présents, de se mettre à son service et ultimement de tendre vers une communion¹⁵. Pierre Claverie semble davantage insister sur le point de départ du dialogue existentiel, les difficultés de celui-ci et l'acquiescement à la différence d'autrui. Christian de Chergé, quant à lui, regarde davantage la rencontre avec l'autre à partir du point d'arrivée théologique. Le but ultime eschatologique est pour lui la communion avec le prochain dans la vision béatifique du Dieu Amour. Cette espérance est liée à son expérience propre, car lorsqu'il était séminariste en service militaire en Algérie, Mohamed, un ami garde-champêtre, a pris sa défense verbalement lors d'une altercation avec des combattants pour l'indépendance de l'Algérie. Cette prise de position a coûté la vie à son ami musulman, père de famille nombreuse, retrouvé égorgé le lendemain¹⁶. Christian de Chergé reviendra plusieurs fois sur cette expérience, non seulement parce que son amitié avec Mohamed avait déjà eu un impact sur sa vie de prière avant l'assassinat, mais aussi parce qu'il fera de cet événement un élément-phare de la compréhension de l'amour du prochain donné par un musulman à un chrétien, de la communion *dans* la différence¹⁷. Christian de Chergé intitulera d'ailleurs un de ses articles de la ma-

14. C. de CHERGÉ, « Chrétiens et musulmans. Pour un projet commun de société (1989) », p. 168.

15. Cf. C. SALENSON, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance*, p. 41-42.

16. Cf. J. KISER, *Passion pour l'Algérie. Les moines de Tibhirine*, Paris, Nouvelle Cité, 2010, p. 36-37 ; M.-C. RAY, *Christian de Cherté, prieur de Tibhirine*, Paris, Bayard, 2^e éd., 1998, p. 46-48.

17. Cf. C. de CHERGÉ, « Chrétiens et musulmans. Pour un projet commun de société (1989) », p. 186 : « Je connais au moins un frère très aimé, musulman convaincu, qui a donné sa vie par amour d'autrui, concrètement, dans le sang versé. Témoignage irrécusable que j'accueille comme une chance inouïe. Depuis lors, en effet, je sais pouvoir fixer, au terme de mon espérance dans la communion de tous les élus avec le Christ, cet ami qui a vécu, jusque dans sa mort, le commandement unique ». C. de Chergé cite le cas de son ami comme exemple concret de la déclaration de l'évangéliste saint Jean : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jn 15,13). C'est donc à la lumière de cette communion avec son ami musulman qui a témoigné de l'amour le plus grand en donnant sa vie pour lui que Christian de Chergé regarde le dialogue avec l'autre. Il faut dès lors comprendre les différentes réflexions de Christian de Chergé sur le dialogue inter-religieux à partir de cette certitude que le gage de l'amour le plus grand qui identifie au Christ lui fut donné par un musulman. Dès lors, quelle que soit la différence de l'autre, la communion ultime (en Dieu et préparée par Dieu) et le don d'amour mutuel sont une promesse possible et tangible qui éclaire les différences. Un deuxième principe d'ordre théologique nourrit constamment sa réflexion sur la différence d'autrui, la conception chrétienne, trinitaire, du Dieu unique. De la

nière suivante : « Chrétiens et musulmans, nos différences ont-elles le sens d'une communion¹⁸ ? »

II. UNE ATTITUDE DE RÉCEPTIVITÉ

Ces réflexions sur l'ouverture et les différences sont les premières assises d'« une attitude de réceptivité ». Pierre Claverie rappelle l'image grecque de la perfection donnée par Parménide et il l'applique pour illustrer le dialogue *a contrario*. Je le cite : « Or c'est comme deux boules de billard : elles arrivent, elles se rencontrent, se choquent et s'écartent. S'il n'y a pas un minimum de vulnérabilité, une brèche quelque part, une brèche assumée, alors nous pouvons être parfaits, nous ne communiquons rien¹⁹ ». De fait, si nous nous positionnons face à l'autre dans une attitude d'autosatisfaction, voire même de supériorité, nous ne pouvons pas réellement entrer en dialogue avec lui.

Dans le dialogue, il ne s'agit pas seulement d'apporter le meilleur argument, voire même d'offrir le meilleur de soi, au niveau existentiel. Le dialogue demande de reconnaître nos limites, nos fragilités, pour être à l'écoute de l'autre, de sa réalité. La sphère ne peut pas rencontrer une autre sphère. Il n'y aura pas de point de rencontre. Il faut une certaine soif pour aller vers l'autre, l'écouter, se faire présent et donc nécessairement une certaine pauvreté, une disposition intérieure, aux antipodes de la suffisance, qui reconnaît ses manques et ses faiblesses. Pierre Claverie remarque encore : « La pauvreté nous met en état de désirer, de désirer apprendre, de désirer connaître, de désirer découvrir quelque chose des autres. C'est le contraire de la suffisance, l'attitude de ceux qui n'attendent rien de personne [...]»²⁰. Nous voyons donc que la démarche ne saurait aucunement consister en un désir de dialoguer avec l'autre pour renverser son point de vue. Le dialogue est animé par la réalité de l'autre qui nous interpelle.

Il importe néanmoins d'insister sur le mot « pauvreté », car l'attitude à développer est celle d'une ouverture à ce que l'autre porte en lui. Trop souvent les caricatures de la bienveillance ont conduit à la penser comme un « faire le bien » à autrui, or c'est aussi pouvoir recevoir d'autrui, l'accueillir, être saisi par sa réalité propre. En ce sens, l'*Éthique à Nicomaque* offre une image très éclairante de la bienveillance (εὐνοία), à savoir celle du spectateur se prenant d'affection pour l'athlète et lui souhaitant à tout prix de gagner²¹. Il suffit d'imaginer l'admirateur enthousiaste, assis dans l'arène, se levant pour stimuler la victoire. Cette image illustre le fait que la bienveillance conduit à se laisser saisir par la réalité de l'autre, elle nous soulève, elle

même façon que le Dieu trinitaire est une communion de trois personnes différentes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, loin de nier les différences humaines, il s'agit de trouver la communion dans la différence, y compris la différence religieuse.

18. ID., « Chrétiens et musulmans. Nos différences ont-elles le sens d'une communion ? (1984) », dans *L'invincible espérance*, p. 109-166.

19. P. CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, p. 100.

20. *Ibid.*, p. 99.

21. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 1166b35-36.

nous pousse à encourager autrui à donner le meilleur de lui-même dans sa réalité propre. Le modèle reste celui d'un dialogue où chaque personne est considérée comme un partenaire responsable. Or ce mouvement n'est possible que s'il y a chez nous de la place pour l'autre. Encore une fois, cette vision de se laisser attirer par autrui est aux antipodes d'une sphère parfaite ou d'une charité condescendante. Loin de tout prosélytisme, préoccupé de changer l'autre, l'attitude est celle d'une bienveillance, à l'affût de découvrir autrui et de nouer une amitié avec lui. Pierre Claverie mentionne la nécessité d'avancer vers l'autre à visage découvert, en jetant bas nos masques et en ne tenant plus compte des masques des autres. Abandonner peu à peu nos jugements et « nos prétentions sur les autres quels qu'ils soient²² ». Refuser l'attitude du duel²³. Chez Christian de Chergé et Pierre Claverie, l'accent est également mis sur la reconnaissance d'être à la fois pécheurs et complices du mal²⁴, mais aussi dignes d'être sauvés par l'Amour. Il ne s'agit donc pas de vouloir convertir l'autre à sa propre religion, puisque la première personne qui a besoin de conversion c'est soi-même. Une telle attitude, selon Christian de Chergé exorcise « les relents de prosélytisme²⁵ ».

III. DES CONVICTIONS NON CONTRAIGNANTES

L'ouverture à la différence d'autrui qui recèle une certaine pauvreté de notre part, n'implique cependant pas de renoncer à notre identité ni à nos convictions les plus personnelles. Je défendrai en ce sens l'idée que le dialogue conduit à s'enrichir des différences mutuelles, mais aussi à approfondir nos convictions les plus profondes, même si nous pouvons progresser et remettre en question telle ou telle de nos façons de voir les choses. Autrement dit, un dialogue nécessite pour chacun des deux protagonistes des convictions intimes et celles-ci devront être partagées mais de façon à ne pas chercher à contraindre l'autre, ni à l'influencer ou à vouloir le persuader. *A contrario*, le modèle de l'argument le meilleur conduit parfois à penser qu'un dialogue sera réussi si l'un parvient à convaincre l'autre et que par conséquent un changement de vie devra s'opérer puisque le perdant, obligé de reconnaître son tort, devra renoncer à son point de vue. Or loin de ce modèle binaire, ou noir ou blanc, le dialogue est réussi — comme j'aime à l'appeler un dialogue « existentiel » — lorsque les convic-

22. Pierre CLAVERIE, *Donner sa vie. Six jours de retraite sur l'Eucharistie*, préface J.-J. Pérennès, Paris, Cerf, 2003, p. 102.

23. ID., *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, p. 99 : « La pauvreté est préalable à toute rencontre à tout dialogue. Si j'aborde quelqu'un en mettant en avant de moi mes défenses, il y a de fortes chances pour que nous ne nous rencontrions jamais : des murailles vont s'affronter. [...] S'il n'y a pas cette pauvreté dans la manière dont j'aborde l'autre, notre rencontre sera un duel où chacun essaiera d'avoir raison, ou de l'emporter sur l'autre, de s'imposer à l'autre ».

24. Dieu pour tout jour. *Chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine (1985-1996)*, 2^e éd. revue et augmentée, Montjoyer, Les Cahiers de Tibhirine (1 bis), 2006, p. 96-97. Christian de Chergé offre cette méditation sur le mal à partir du commentaire du psaume 50, « Ma faute est toujours devant moi... ». Jusque dans son testament spirituel, il reviendra sur le fait que sa vie n'a pas l'innocence de l'enfance et qu'il se sait complice du mal. Cf. C. de CHERGÉ, « Quand un à-Dieu s'envisage... », dans *L'invincible espérance*, p. 222.

25. ID., « Chrétiens et musulmans. Pour un projet commun de société (1989) », p. 187.

tions peuvent être, suite au dialogue, plus épurées et enrichies par la découverte de l'autre.

Il est possible d'être en profond désaccord, car le dialogue ne consiste pas à ce que l'un des deux en vienne à renoncer à ses vérités ou à ses croyances. Le dialogue n'a pas non plus pour but ultime que les deux interlocuteurs modifient profondément leurs certitudes pour arriver à un compromis. Le dialogue sera réussi si l'un et l'autre peuvent comprendre le point de vue de l'autre, si tous deux arrivent à se laisser toucher par l'autre. Les deux personnes peuvent ainsi non seulement découvrir une autre réalité mais aussi approfondir davantage le sens des convictions qui leur sont propres, tout en reconnaissant la richesse d'un autre point de vue. Une telle attitude oblige à se livrer soi-même et donc à oser révéler une part de ses convictions intimes. Comme l'exprime Pierre Claverie, « la force de la conviction se partage par le témoignage et elle inclut le respect de la conviction des autres. Plus encore, elle s'enrichit de la part de vérité que peuvent apporter les autres²⁶ ». C'est en ce sens également que l'adjectif « existentiel » importe, car le dialogue existentiel devrait permettre de se livrer à l'autre et non seulement de communiquer des idées. Nous pourrions ajouter que l'ouverture à autrui implique d'être mesurée par la sagesse pratique, prudentielle, car il est très douloureux de se donner à quelqu'un qui ne nous accueille pas. Mais il y a toujours un saut à faire, d'où l'image, utilisée par ces auteurs, de se désarmer devant autrui²⁷. Le symbole de l'absence d'armes ou d'armures renvoie à la possibilité de la blessure. Loin de toute naïveté, il s'agit d'assumer que le don implique nécessairement le risque d'une perte. Ce risque est pourtant pleinement assumé par Christian de Chergé et Pierre Claverie. Le dialogue, chez eux, s'inscrit directement dans le don de leur vie. Le choix du don sera présent jusque dans le testament spirituel de Christian de Chergé, un des textes les plus connus de celui-ci. Il y évoque la possibilité d'être assassiné, mais rappelle à ses proches que sa vie est donnée pour les personnes en Algérie et par fidélité à sa vocation²⁸.

Cependant, une tension se fait jour. D'une part, j'ai souligné la non-suffisance à soi et la reconnaissance d'une certaine pauvreté face à l'autre. D'autre part, il me semble important de ne pas en conclure qu'il faille dès lors renoncer à son identité propre. Il est possible au contraire d'avoir des « convictions profondes » mais « non contraignantes ». Ces convictions ne sont pas comme des citadelles inébranlables mais le fruit d'une maturation qui ne se dit jamais qu'elle a atteint définitivement son but. En ce sens, une phrase que Pierre Claverie cite en l'attribuant à saint Augustin est particulièrement frappante : « Si tu dis c'est assez, tu es mort²⁹ ». Or cette assertion qui le guide pour parler de la pauvreté du cœur me semble également valable pour l'identité du soi et pour la rencontre avec autrui. Je peux avoir une assise forte,

26. P. CLAVERIE, *Lettres et messages d'Algérie*, 2^e éd., Paris, Karthala, 1996, p. 62.

27. Cf. ID., *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, p. 116.

28. C. de CHERGÉ, « Quand un à-Dieu s'envisage... », p. 221-224.

29. P. CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, p. 99 : « Comme disait saint Augustin : "Si tu dis c'est assez, tu es mort", ou Gabriel Marcel : "Toute satisfaction de soi a quelque chose à voir avec la mort". La satisfaction, c'est être plein de soi. Je crois qu'il est très important de maintenir des brèches dans nos vies, c'est la pauvreté de cœur ». Les sources premières de ces citations n'apparaissent pas dans le texte.

mais ouverte, sans pour autant m'auto-suffire. Pierre Claverie rappelle l'importance de se laisser bousculer et désinstaller de nos positions acquises, mais il ne manque pas de puiser dans ses propres convictions, que sont pour lui la parole de l'Évangile. Il y voit une invitation qui « nous pousse en avant à sortir encore de nous-mêmes, de nos préjugés, de nos certitudes acquises à bon marché, de nos positions tranchées et exclusivistes, de notre sourde et profonde volonté de puissance³⁰ ».

Lorsque quelqu'un est apaisé dans son identité, sans complexes ni narcissisme, il n'a pas besoin de se replier sur elle, d'exclure l'autre ou de chercher à lui imposer qui il est. Comme le souligne Pierre Claverie en commentant un extrait de Martin Buber³¹ sur le souci véritable des autres dans le dialogue véritable : « [...] je dois convenir que l'autre est un sujet et non un objet à posséder, à annexer, à écarter, ainsi la domination de l'autre, son exploitation ou son exclusion empêchent évidemment toute relation³² ».

Un repli identitaire pourrait conduire *a contrario* à des convictions « contraignantes » et au non-respect d'autrui. Pierre Claverie est bien conscient que ce danger touche plus particulièrement « les hommes de conviction, de religion et de parti » et qu'il se manifeste de façon criante lorsque ceux-ci prennent le pouvoir³³. Sans doute les philosophes ne sont-ils pas exempts de ce travers. Dans un autre contexte, Pierre Claverie ne manquera pas de souligner les manquements de l'Église catholique à travers l'histoire par rapport à la liberté de conscience. Il déplore ses trop nombreuses injustices, notamment ses fréquentes confusions entre le religieux et le politique, entre mission et volonté d'expansion³⁴, ainsi que « ses manques de respect de la dignité des personnes, des cultures et des autres religions³⁵ ». Cependant, tout en dénonçant ses travers, il ne la limite pas à ceux-ci et il mentionne qu'il y a toujours eu des personnes pour rappeler l'essentiel du message évangélique³⁶ du pardon et de la réconciliation et qui ont voué leur vie à la promotion humaine selon toutes ses dimensions. Il ne cesse de chercher dans son allégeance des « points d'appui » du respect des droits humains et du dialogue avec l'autre. Il ne rejette aucunement sa sphère

30. ID., *Donner sa vie. Six jours de retraite sur l'Eucharistie*, p. 104-105.

31. L'extrait que Pierre Claverie attribue à Martin Buber est le suivant : « Il y a dialogue véritable lorsque chaque partenaire se soucie véritablement des autres dans leur existence et dans leurs caractères particuliers, et se tourne vers eux avec l'intention de voir se développer une réciprocité vivante ». La note cite M. BUBER, *Écrits sur le principe de dialogue*, Heilberg, 1954, mais il s'agit probablement de l'article de M. BUBER, « Elemente des Zwischenmenschlichen », paru en février 1954 dans la revue *Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*, p. 112-126.

32. P. CLAVERIE, *Humanité plurielle*, p. 71.

33. *Ibid.*, p. 153.

34. ID., *Lettres et messages d'Algérie*, p. 82 : « Rien de plus blasphématoire que les pressions sociales ou morales ou matérielles qui attentent à la liberté des consciences — ce don de Dieu — et qui font des conversions un marchandage, une conquête, une victoire... sur les autres. Le concile Vatican II le dit nettement au nom de l'Église catholique : "L'Église interdit sévèrement de forcer qui que ce soit à embrasser la foi ou de l'y amener ou attirer par des pratiques indisciplinées, tout comme elle revendique avec force le droit pour qui que ce soit de n'être pas détourné de sa foi par des vexations injustes" (*Ad Gentes*, n° 13). Bien des aspects de l'histoire de cette Église contredisent évidemment cette forte affirmation [...] ».

35. ID., *Humanité plurielle*, p. 188.

36. *Ibid.*

d'appartenance, même s'il en reconnaît les failles et en déplore les fautes. Il souligne les difficultés et la beauté de l'Église en Algérie après l'indépendance, une Église de la réconciliation, sans prétention et pauvre³⁷. Christian de Chergé procède de la même façon. Il ne cesse de puiser dans le cœur de sa foi chrétienne une raison pour accueillir l'autre dans un respect entier de sa différence à laquelle il voue une attention sans répit par l'amitié, le service, et l'étude.

IV. LA GESTUELLE³⁸

Un autre point qu'il importe d'examiner concerne l'attention à l'autre au niveau corporel, non verbal, même si certains dialogues peuvent se produire au téléphone, sur internet, sans qu'il n'y ait une présence physique. Je peux entrer en contact avec autrui, l'agresser ou l'accueillir par un simple regard, par un froncement de sourcils, mais même aussi par la façon dont j'ouvre la porte. Le dialogue avec autrui ne s'établit pas seulement avec des mots. Pierre Claverie relève l'importance des actes : « [...] se réjouir avec ceux qui sont dans la joie, être affligé avec ceux qui sont affligés³⁹. Très souvent il arrive qu'il n'y ait pas de place pour les mots, mais les "actes" parlent souvent mieux que les mots⁴⁰ ». Il préconise d'écouter plus et de parler moins⁴¹. Il rappelle de ne pas oublier de communiquer par le regard, par les gestes, par une attitude accueillante et attentive, même muette.

Prendre le temps d'être présent à l'autre avant d'échanger avec lui semble nécessaire : le regarder, lui sourire, être attentif à ce qu'il vit, à ses signes de fuite, de repli ou d'accueil, mais aussi me rendre attentive à mes propres réactions, défensives, et émotions. À ce niveau-là aussi, nous aurions tort de croire que nos perceptions sont les mêmes. Et il nous arrive fréquemment de faire de faux pas sans nécessairement comprendre où le bât a blessé.

Cet apprentissage des signes, corporels, non verbaux, est difficile. Vous revoyez des personnes connues. Faut-il leur donner la main, les embrasser, leur donner l'accolade (le fameux *hug* américain) ? Certaines hésitations nous font sourire ou rire, lorsque nous sommes dans un climat fraternel. Mais d'autres refus de gestes, dans d'autres contextes, peuvent nous agacer. Cette dame, de culture « autre », que vous avez accueillie et qui refuse de donner la main à votre père ou à votre conjoint, car ils sont des hommes, est-ce que son attitude ne vous irrite pas ? Allez-vous parvenir à dépasser votre crispation ? Allez-vous entamer un dialogue ou feindre l'indifférence, car c'est un terrain sur lequel vous ne voulez tout simplement pas vous aventurer ?

37. ID., *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, p. 145.

38. Définition du *Larousse* : « Gestuelle, n. f., "l'ensemble des gestes expressifs considérés comme des signes" ».

39. On y retrouve la référence du Nouveau Testament : Rm 12,15.

40. P. CLAVERIE, *Humanité plurielle*, p. 29-30.

41. ID., *Donner sa vie. Six jours de retraite sur l'Eucharistie*, p. 36.

V. LE JUGEMENT D'HUMANITÉ ET L'IMPÉRATIF ÉTHIQUE

J'ai mis en avant les points de départ du dialogue, le rapport à l'autre comme mon semblable et l'acceptation de ses différences. J'ai montré l'importance de développer une attitude de réceptivité, sans pour autant nier nos convictions intimes, dans la mesure où nous pouvons maintenir nos convictions sans les imposer à autrui. L'importance de la corporéité à travers la gestuelle a été rappelée. J'aimerais dès lors me tourner vers la question théorique du rôle du jugement dans le dialogue. Le terme « jugement » est à entendre, non pas dans le sens d'un préjugé, mais dans le sens épistémologique d'une assertion forte qui porte sur l'existence d'autrui, affirmant que l'autre est, mais aussi qu'il est un être humain. Je peux en effet affirmer qu'il est, mais cette feuille aussi est, existe. Or ce n'est pas de cette forme de jugement dont il s'agit dans le dialogue. Le jugement d'existence affirme l'existence d'autrui, mais il s'agit en outre de reconnaître son humanité et sa dignité. Or c'est justement ce jugement d'humanité qui me semble fondamental. L'autre est mon semblable, malgré les différences palpables. La question de la similitude et de la différence a été traitée au début de cet article. Mais il paraît tout aussi crucial de faire de ce jugement « affirmant l'existence d'autrui comme être humain » un impératif éthique, qui implique une responsabilité pour autrui, un respect et un souci d'autrui. Face aux différences criantes, il importe de maintenir le jugement éthique qui implique de respecter tout être humain parce qu'il est humain. Ce respect de l'humain constitue donc bien le socle de l'éthique et reste la condition de possibilité de tout dialogue.

Sans ce fondement, le but de la discussion peut facilement devenir de maîtriser l'autre, de l'écraser, ou de l'assimiler à soi par une forme d'emprise, de lui faire accepter ce qui nous semble meilleur sans aucun égard pour son mode propre ou sa vie propre. Une telle attitude est à la source de différentes déviations possibles, de formes d'emprise psychologique, intellectuelle, voire spirituelle. Les récents scandales ont montré que l'emprise sur une autre personne risque même de conduire à des abus sexuels ou à d'autres formes de violence, car l'abuseur se sert de son ascendant spirituel sur autrui pour assouvir ses passions les plus viles.

VI. LE TRAVAIL D'IMAGINATION, LE CONTACT AVEC LA RÉALITÉ ET LA CONNAISSANCE D'AUTRUI

Cette insistance sur le jugement d'humanité et sur l'impératif éthique qui l'accompagne est nécessaire afin de mieux situer le thème de l'imagination bienveillante qui consiste à se projeter en imagination à la place d'autrui. Une imagination bienveillante essaye de percevoir ce que vit autrui, afin de ne pas lui faire violence⁴². Selon la règle d'or, la personne se transpose en imagination pour ne pas faire à autrui ce qu'elle ne voudrait pas qu'il lui soit fait. Il importe de nous transposer en imagination à la place d'autrui pour le respecter davantage. Toutefois, comme le rappelle

42. Nous avons traité de cette question dans l'article suivant : G. FIASSE, « Passions, Imagination, and Ethical Consideration of the Other », dans Roger W.H. SAVAGE, dir., *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lanham, Lexington Books, 2020, p. 17-39.

P. Ricœur, il ne s'agit jamais de prétendre occuper sa place⁴³, mais de veiller à lui laisser la place pour être ce qu'il est.

Or c'est précisément ce contact avec le réel de base, c'est-à-dire l'humanité d'autrui, qu'il me semble crucial de ne jamais perdre. Pierre Claverie exhorte à se « libérer mutuellement des slogans creux, du piège des mots qui prennent la place de la réalité ». Il invite dès lors chacun à « revenir sans cesse à l'homme tel qu'il est, tel que nous le connaissons parce qu'il est notre voisin, notre collègue ou notre ami, y revenir sans masque avec la passion de le comprendre, de mieux le connaître pour mieux le servir et l'aimer⁴⁴ ».

Le rôle éthique de l'imagination doit nécessairement être relié au jugement existentiel d'humanité et à l'impératif éthique qui m'obligent à respecter autrui, car il est un être humain. L'imagination ne peut pas, à elle seule, suffire pour développer une réelle empathie, car le risque est grand de se méprendre sur autrui.

L'imagination bienveillante doit toujours être ajustée à une connaissance vraie d'autrui et à un contact avec la réalité. Pierre Claverie y insiste : « Le point de départ de toute coexistence ne peut être que dans l'ouverture assortie d'une *connaissance vraie et exigeante*⁴⁵ ». Or la compréhension de certaines différences implique un véritable labeur. Il peut impliquer l'apprentissage de la langue d'autrui, de sa culture, de sa religion. Christian de Chergé et Pierre Claverie ont voué une grande partie de leur vie à apprendre l'arabe, à étudier le Coran et à connaître les différentes facettes de l'islam pour se faire plus proches de leurs voisins.

VII. LE DIALOGUE DE MOTS

Suite à la question théorique du jugement d'humanité, je voudrais regarder le dialogue de mots en tant que tel. Il me semble qu'il faut maintenir une ligne de crête, c'est-à-dire un dialogue basé sur la raison, orientée vers la découverte du vrai, mais qui ne renonce pas à explorer son ancrage dans des récits et des histoires de vie respectifs. En ce sens, la façon d'argumenter est propre à chacun, et tout le monde n'a pas le même accès à la parole et à l'art d'argumenter.

Il importe, comme je l'ai indiqué précédemment, de garder une réceptivité par rapport à autrui qui entre en dialogue avec nous, mais aussi d'avoir fait un travail sur nous-même pour apprendre à vivre avec nos manques, nos imperfections, nos inadéquations et tout simplement nos limites. Pour le dire de façon plus prosaïque, ne faut-il pas combattre le besoin d'avoir raison, d'écraser l'autre, d'être à tout prix reconnu ? Si l'usage d'arguments rationnels ne doit évidemment pas être rejeté et demeure incontestablement un des socles de tout dialogue, Christian de Chergé me semble avoir une expression juste lorsqu'il invite, dans le contexte qui est le sien,

43. P. RICŒUR, « L'éthique, entre le mal et le pire (1997) », dans *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, p. 178.

44. P. CLAVERIE, *Humanité plurielle*, p. 120.

45. *Ibid.*, p. 27.

chrétiens et musulmans, à tendre non seulement vers un projet commun de société, mais aussi vers une parole commune. Outre l'aspect proprement théologique d'une telle déclaration sur la parole, le but de tout dialogue, quelles que soient les allégeances, pourrait être de tendre vers une raison qui se dit, où les deux interlocuteurs s'écoutent et essaient de se rejoindre. En ce sens, l'expérience vive joue un rôle crucial, car j'entends toujours telle ou telle argumentation à partir de ma propre histoire et il en est de même pour l'autre. Tel mot aura telle résonance, telle connotation. Or nous savons tous par expérience que de nombreux obstacles peuvent grever le dialogue.

Les différences de personnalité ne sont pas négligeables. Les introvertis et les extravertis ne dialoguent pas de la même façon, n'ont pas la même aisance. Les peurs diverses, telles que les complexes ou la peur du conflit, la colère, la tristesse, l'agressivité, viennent bien souvent court-circuiter le dialogue ainsi que le partage des convictions. Enfin, le fait de ne pas avoir le même usage de la langue que son interlocuteur est aussi une différence fondamentale. Des jeux de pouvoir existent au sein des dialogues. Ceux et celles qui dialoguent s'expriment-ils à partir de la même maîtrise de la parole ? Mais surtout, à partir de quel statut parlent-ils ? Sont-ils sur le même plan d'égalité ou l'un est-il en position de force, l'autre, d'infériorité ? Professeurs, psychologues, guides spirituels devraient tous être extrêmement conscients des risques d'abus liés à leur position d'autorité. La manipulation d'autrui dans le dialogue peut être criante dès lors que l'emprise sur autrui peut être très facile, voire envoûtante. Il convient dès lors de toujours se demander comment rétablir la symétrie dans une situation d'inégalité et contrebalancer les jeux de pouvoir, de séduction, de manipulation, même dans l'écoute d'autrui. Il s'agit également d'arriver à « désamorcer nos peurs » pour, « désarmés », rencontrer l'autre en vérité.

Dans tout dialogue, la question se pose donc : que pouvons-nous faire pour nous ajuster à l'autre et quitter notre position de maîtrise et de force ? Est-ce que nos mots viseront une fécondation mutuelle ? Seront-ils animés par une curiosité saine de ce que pense notre interlocuteur ? Ou viseront-ils simplement à nous camper dans une position de défense ?

VIII. LES CONDITIONS DU DIALOGUE

Je voudrais enfin me tourner vers les conditions de vie favorisant le dialogue. Nous savons tous que le dialogue le plus commun n'est pas celui du débat politique ou philosophique. Très souvent, les dialogues les plus fructueux se nouent dans une relation amicale, fraternelle, au sein des activités les plus communes, telles que le travail, la rencontre entre voisins ou les mouvements associatifs. Le fait de partager une cause commune aide souvent à surmonter les différences plus difficiles à accepter et à découvrir les richesses des autres. Si la coopération n'est pas toujours aisée, le fait de s'entendre sur la fin à poursuivre permet de mettre en commun les différences et les qualités des uns et des autres. Le dialogue peut ainsi être nourri d'une entraide mutuelle. En temps de crise dans les communautés de travail ou de vie, le fait d'arriver à faire le point ensemble sur les causes des échecs, mais aussi sur les espoirs et les motifs qui motivent les différents membres peut énormément aider à enrichir le dialogue.

Outre le but commun, les conditions qui favorisent le dialogue et un climat fraternel sont à prendre en considération. Nous savons tous que lors des décisions les plus graves, les chefs d'État ne manquent cependant pas de manger ensemble. Il est aussi très courant qu'une entrevue d'embauche comprenne un moment de repas partagé, car il importe de voir comment la personne interagit avec ses pairs et allie la dimension sociale aux qualifications professionnelles. Le conditionnement humain ne doit pas être négligé. Les moments de détente favorisent le dialogue.

IX. LE SOUBASSEMENT POLITIQUE DU DIALOGUE INTERPERSONNEL

J'ai noté précédemment qu'il importe de regarder avec lucidité les situations d'asymétrie dans les relations interpersonnelles qui peuvent biaiser ou du moins complexifier le dialogue. En outre, il ne faut pas oublier non plus les conditions politiques et sociales sur lesquelles vient se greffer tout dialogue. Les rencontres ont toujours lieu dans des conditions historiques précises. Il n'y a pas de relation pure sans inscription dans des appartenances communautaires, familiales, sociales, politiques ou nationales. Les situations de conflit ou de guerre en sont un exemple frappant. De plus, sans verser dans les situations extrêmes, combien de relations fortes n'ont-elles pas avorté à cause du rejet familial ou communautaire de l'un des membres de la relation ?

Dès lors, si le dialogue interpersonnel a sa raison d'être, il n'implique pas que les négociations politiques et démocratiques pour faire respecter les droits humains n'aient pas leur rôle spécifique. Là aussi une ligne de crête doit être maintenue, puisqu'il s'agit de ne jamais réduire l'autre à son appartenance politique, tout en ne niant pas les difficultés politiques qui peuvent biaiser une telle rencontre et qui peuvent aussi être améliorées. L'éthique ne supprime ni le politique ni le juridique. Le dialogue existentiel ne remplace pas les négociations démocratiques ni les lois qui peuvent favoriser le respect d'autrui et des minorités. Plusieurs articles de Pierre Claverie dans *Humanité plurielle* analysent en ce sens la question politique des droits humains.

CONCLUSION

J'espère avoir montré que le dialogue existentiel, loin d'être seulement basé sur l'échange rationnel de propos raisonnés et argumentés, se nourrit de diverses dimensions. Il présuppose l'ouverture à autrui, le respect fondamental de l'altérité et des différences, ainsi que la reconnaissance d'une humanité commune. Il nécessite une attitude de réceptivité et une certaine pauvreté face à autrui. Toutefois, les convictions profondes ne sont pas un obstacle au dialogue, dans la mesure où celles-ci restent non contraignantes. Le dialogue implique une attention à autrui, mais aussi une présence et dès lors une attention à la gestuelle, au regard, au sourire. Il présuppose un jugement reconnaissant l'humanité de tout être humain quelles que soient les différences, un impératif éthique de respect d'autrui, un travail d'imagination et de connaissance pour se mettre à la place d'autrui, sans prétendre occuper sa place. Le

GAËLLE FIASSE

dialogue peut se nourrir autant d'actes que de paroles. S'agissant du dialogue de mots en tant que tel, il est basé sur la raison, il implique la découverte du vrai, relié à une personne concrète, ancré dans des récits et des histoires de vie respectifs. Enfin, une finalité commune peut donner un élan au dialogue, mais elle implique néanmoins une attention aux différents conditionnements humains. C'est pourquoi le dialogue existentiel ne nie pas non plus les conditions politiques et sociales qui sous-tendent toute rencontre avec autrui.

DÉTACHEMENT ET DÉCENTREMENT : L'AMOUR « IMPERSONNEL » D'ANTIGONE AU CŒUR DE LA CITÉ

Pascale Devette

Département de science politique
Université de Montréal

RÉSUMÉ : Cet article compare deux interprétations de l'amour chez Antigone, celle de Martha Nussbaum, d'un côté, et celle de Simone Weil, de l'autre. Nussbaum considère qu'Antigone est froide, fermée et excessive, tandis que Weil observe chez Antigone une très rare et exigeante forme d'amour. Alors que Nussbaum défend une vision émotive et presque romantique de l'amour, Weil évoque un amour « impersonnel », dont l'ancrage n'est pas émotif. Ce type d'amour décentre de soi-même et a un effet extatique : il sort l'individu de lui-même. À l'instar d'Antigone qui résiste au pouvoir, cet amour ouvre à de nouvelles configurations éthiques et politiques.

ABSTRACT : This article compares two interpretations of love in Antigone, that of Martha Nussbaum, on the one hand, and that of Simone Weil, on the other hand. Whereas Nussbaum considers Antigone cold, closed and excessive, Weil observes in Antigone a very rare and demanding form of love. While Nussbaum advocates an emotional and almost romantic view of love, Weil evokes an "impersonal" love, which is not rooted emotionally. This kind of off-centered, detached love has an ecstatic effect : it takes the individual out of himself. Like Antigone who resists power, this love opens up new ethical and political configurations.

Les tragédies grecques sont liées à une pluralité de régimes de vérité. Elles ont connu leur apogée au V^e siècle avant notre ère, au moment précis où les mythes et les dieux font encore partie d'un sens partagé qui fait autorité, mais où ces derniers sont de plus en plus analysés par l'œil du citoyen, c'est-à-dire, par une personne qui considère la cité démocratique, ses lois et ses institutions comme relevant de la volonté humaine¹. Selon les deux spécialistes de la Grèce ancienne, Pierre Vidal-Naquet et Jean-Pierre Vernant, la tragédie rend intelligibles la condition humaine, la vie en société, la justice et les limites du pouvoir. Elle le fait de manière sensible, contextuelle, en représentant des situations particulières. La tragédie grecque révèle un

1. Par *mimésis*, la représentation de la tragédie invite les spectateurs à poser un regard citoyen sur la condition humaine, en « élaborant une vision tragique, une nouvelle façon pour l'homme de se comprendre, de se situer dans ses rapports avec le monde, les dieux, les autres, avec soi-même aussi et ses propres actes » (Jean-Pierre VERNANT, « Le sujet tragique : historicité et transhistoricité », dans ID., Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie deux*, Paris, La Découverte, 1995, p. 83).

héros qui agit, mais qui en pâtit, un héros volontaire et, en même temps, soumis à une nécessité extérieure. Ni pure activité, ni pure passivité, ni un « soi » autonome, ni un « soi » manquant, la tragédie grecque interroge la condition humaine dans ses rapports avec le monde, dans ses limites, dans sa finitude, mais aussi dans ses visées, dans ses actions, dans ses paroles². Ainsi, la tragédie ne permet pas en fin de compte une hiérarchie nette de valeurs ou de principes — ces derniers étant plutôt confrontés les uns aux autres et demeurant ambigus et toujours circonstanciés. Elle laisse donc intacte l'interrogation.

Parmi les pièces tragiques, *Antigone* est l'une de celles qui a suscité le plus de questionnement et son héroïne est probablement le personnage féminin le plus commenté de l'histoire de la philosophie politique. Or, entre les analyses de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en passant par celles de Friedrich Nietzsche, Jean Anouilh, Bertolt Brecht, George Steiner, Jacques Lacan, Martha Nussbaum, Paul Ricœur et, plus récemment, Judith Butler, on pourrait croire que tout a été dit sur la fameuse sacrifiée³. Dans cet article, je propose d'approfondir l'interprétation de Simone Weil⁴ qui, malgré son décès prématuré à l'âge de 34 ans, a longuement réfléchi sur les significations des gestes posés par Antigone. J'aimerais montrer qu'en déplaçant les balises classiques par lesquelles la pièce est habituellement interprétée, la lecture weilienne ouvre des perspectives nouvelles non seulement sur la pièce en elle-même, mais également sur l'appréciation de certaines émotions, plus précisément sur la

2. Jean-Pierre VERNANT, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », dans ID., Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1981, p. 46.

3. Voir Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* ; Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie* ; Jean ANOUILH, *Antigone* ; Bertolt BRECHT, *Antigone* ; George STEINER, *Les Antigones* ; Jacques LACAN, *Séminaire éthique de la psychanalyse* ; Martha NUSSBAUM, *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques* ; Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre* ; Judith BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*.

4. Née à Paris en 1909 dans une famille juive non pratiquante, elle est formée dans les meilleures institutions françaises et rapidement remarquée pour ses grandes qualités philosophiques. Pourtant, dès 1935, à l'âge de 25 ans, Weil décide de quitter l'enseignement et d'aller travailler en usine chez Renault afin de comprendre l'oppression ouvrière. C'est à cette période qu'elle va traduire plusieurs tragédies grecques, et en premier lieu *Antigone*, afin de les faire circuler auprès des ouvriers et ouvrières. En fait, on pourrait croire, au premier abord, que les récits antiques — parsemés de violence, de meurtre et de désespoir — nous offrent une vision globale du malheur et de l'injustice. Après tout, la notion même de « tragique », dans son utilisation courante et quotidienne, a une connotation pessimiste, voire mortifère. Pourtant, Weil perçoit tout autrement ces textes ; le malheur y est certes présent, mais ce qui fait la spécificité des tragédies provient de la résistance intérieure des héros, de leur « folie d'amour », laquelle s'avère plus grande que la dégradation subie par le malheur. Les anciens poèmes grecs, écrit WEIL, « sont tellement humains qu'ils sont encore très proches de nous et peuvent intéresser tout le monde. Ils seraient même bien plus émouvants pour le commun des hommes, ceux qui savent ce que c'est que lutter et souffrir, que pour les gens qui ont passé leur vie entre les quatre murs d'une bibliothèque » (« Antigone », dans *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, p. 57). Weil part ensuite à Barcelone dans la colonne Durutti pour combattre avec les anarchistes. Blessée, elle rentre à Paris. À partir de 1936, Weil fait une expérience mystique et s'intéresse de plus en plus au christianisme et aux religions en général, mais elle va refuser jusqu'au bout le baptême, car elle est très critique de l'institution catholique. Weil ira ensuite en Italie et en Allemagne tenter de comprendre le surgissement du fascisme et du nazisme, puis participe à la Résistance à Marseille. Elle meurt alors qu'elle travaille au sein de la Résistance à Londres avec Charles de Gaulle, en 1943 à l'âge de 34 ans. On retient d'elle (entre autres) ses écrits sur la guerre et la domination (*L'Iliade ou le poème de la force*), sur le travail et l'usine (*La condition ouvrière ; Réflexion sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*), sur les religions et sur la notion d'obligation et de droit (*L'enracinement*).

question de l'amour. Il s'agira non seulement d'apprécier la nouveauté de l'interprétation weilienne, mais, au-delà de la philologie, d'analyser le type d'amour qui s'en dégage. Weil part de son analyse d'*Antigone* afin de poser les bases d'une forme d'amour sans possession ni retour vers soi. Ce type d'amour est non seulement extrêmement difficile et exigeant, mais il est également peu illustré dans les œuvres d'art ni reconnu dans la vie en général. Cela pourrait d'ailleurs expliquer en partie pourquoi la plupart des philosophes et commentateurs ont vu en Antigone la marque d'une démesure (irrationnelle, pré-politique, familiale, etc.) alors que, selon Weil, le personnage d'Antigone incarne la mesure d'un amour très rare puisque sans attachement, ni à soi ni aux autres.

De fait, cette lecture est novatrice puisqu'elle propose avant son temps une vision non binaire et moins genrée d'*Antigone*, tout comme elle met en lumière les effets du pouvoir sur le genre et le corps. Comme l'avance Andrea Sartori, la pièce illustre la mécanique de l'exclusion : « Femininity, kinship and body are equally repressed by patriarchal politics, by the law of men, in the sense that for all of them — femininity, kinship and body, at least in Antigone — political significance is ultimately denied⁵ ». Loin d'être considérée par Weil comme une jeune fille excessive et irrationnelle, Antigone est qualifiée d'héroïne courageuse et capable, grâce à une forme très spéciale, rare et exigeante d'amour, de percevoir au-delà d'elle-même.

Je propose de faire une analyse comparative afin d'examiner la manière dont Martha Nussbaum interprète l'attitude d'Antigone, dans son livre *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques* (1986 ; 2001), avec ce qu'en dit Weil. En effet, à l'instar de Weil, Nussbaum se penche sur les types d'amour incarnés par les personnages et prend position sur leur portée éthique. Si les deux autrices se rejoignent en ce qu'elles considèrent la littérature et les émotions véhiculées comme des guides permettant la connaissance et l'agir éthique, elles défendent cependant une conception très différente d'Antigone. Pour le dire rapidement, Nussbaum considère qu'Antigone, à l'instar de Créon, est dans la démesure et que ses émotions sont fermées sur elles-mêmes. Weil, au contraire, voit chez Antigone la personification d'une forme d'amour exigeante et puissante que je proposerai d'associer à son concept d'« impersonnel ». Les autrices se distinguent également quant à leur appréciation de l'amour. Alors que Nussbaum défend une vision émotive et presque romantique de l'amour, Weil évoque une forme d'amour qui ne s'ancre pas principalement dans l'émotion. Plutôt, ce type d'amour décentre de soi-même et a un effet extatique : il sort l'individu de lui-même. Je conclurai en soulignant l'importance, tant au niveau éthique que politique, d'élargir nos conceptions de l'amour à cette forme impersonnelle et post-individuelle. En effet, nombreux sont celles et ceux qui œuvrent à aimer impersonnellement, mais qui, étant hors cadrage des normes de ce qui constitue une forme rationnellement reconnaissable d'amour, sont invisibles et

5. Andrea SATORI, « Antigone Contended : Hegel, Cavarero and Butler on Repression and Vulnerability between Kinship and Politics », dans S. GIOVANARDI BYER, F. CECCHINI, éd., *Representations of Female Identity in Italy : From Neoclassicism to the 21st Century*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 36.

inaudibles ou au contraire, à la manière d'Antigone, sont trop visibles et trop bruyants. Dans les deux cas, ces gestes sont mal perçus et mal compris.

I. CRÉON ET ANTIGONE, DEUX MAL-AIMANTS ? MARTHA NUSSBAUM SUR L'AMOUR

Avant d'entrer plus en profondeur dans l'analyse de Nussbaum, rappelons brièvement la trame de la pièce. Née d'une union incestueuse entre Œdipe et Jocaste, Antigone voit ses frères s'entre-tuer après la mort de ses parents lors de la guerre des Sept Chefs contre Thèbes. Le décret de son oncle Créon, nouveau roi de Thèbes, interdit l'enterrement de son frère Polynice, alors que l'autre, Étéocle, reçoit les honneurs funéraires. Antigone brave l'interdiction et décide d'enterrer son frère. À cause de cela et malgré l'intervention de sa sœur Ismène en sa faveur, ainsi que celle d'Hémon, son fiancé et le fils de Créon, Antigone est mise à mort. Sa disparition est suivie du double suicide de son amoureux et d'Eurydice, la mère de ce dernier. Créon constate alors l'étendue de ses erreurs, que soulignent les dernières paroles du Coryphée : « Les orgueilleux voient leurs grands mots payés par les grands coups du sort, et ce n'est qu'avec les années qu'ils apprennent à être sages⁶ ».

La plupart des interprètes de la pièce de Sophocle s'entendent pour trouver Créon coupable de démesure. Cela dit, au moins depuis la magistrale interprétation de Hegel qui ouvre et teint l'ensemble des autres commentaires de l'époque moderne, Antigone se voit, elle aussi, qualifiée par l'excès. La mise en opposition des deux personnages a été traitée la plupart du temps de façon binaire⁷. Ainsi, la dialectique mise en scène dans la tragédie révélerait deux différentes manières de vivre, jusqu'à ses ultimes contradictions, une des oppositions formant le conflit. Si cette dichotomie plus ou moins symétrique peut être articulée de plusieurs manières, par exemple humains/dieux, hommes/femmes, raison/émotion, cité/famille, elle demeure toutefois appréciée en posant les deux éléments en conflit dans une possible équivalence de légitimité. La particularité propre à chacun des antagonistes n'apparaît pas suffisante pour saisir l'ensemble du conflit en jeu, ces derniers demeurent respectivement ancrés dans une vision partielle et étroite du monde⁸.

6. SOPHOCLE, « Antigone », dans *Les tragiques grecs*, t. I, trad. Jules Villemonteix, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 590.

7. Ce n'est pas le cas de plusieurs interprétations artistiques aux XX^e et XXI^e siècles. Pensons à la pièce de Bertolt Brecht et au film, plus récent, de Sophie Desraspe. Dans les deux cas, Antigone est présentée comme une juste résistante politique. Pour les fins de cet article, nous nous concentrons sur les commentaires philosophiques qui, eux, offrent des visions beaucoup plus dichotomiques d'*Antigone*.

8. La question du conflit est évidemment centrale dans *Antigone* et les tragédies en général. Plusieurs travaux extrêmement pertinents traitent de cette question, pensons par exemple à ceux de George STEINER, *Antigones*, Oxford, Oxford University Press, 1984 ; Simone FRAISSE, *Le mythe d'Antigone*, Paris, A. Colin, 1974 ; Jean-Pierre VERNANT, Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1981 ; Paul RICCEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Ces études montrent, chacune à leur manière, l'importance du conflit et son apport à une sagesse pratique plus englobante. Le conflit, en soi-même et avec les autres, faisait partie des dispositions mentales des Athéniens, comme le montre Nicole LORAUX. Les soulèvements et les révoltes dans la cité, qui divisaient les uns contre les autres, étaient aussi vécus comme un « combat contre soi-même » (*La tragédie d'Athènes. La politique entre*

Je propose que l'on s'arrête un moment sur l'interprétation que fait Nussbaum de la pièce, car elle est l'une des premières femmes à analyser systématiquement la tragédie depuis l'angle de la vulnérabilité, de la fragilité et des émotions⁹. Ces éléments, on le verra, sont également centraux dans l'étude weilienne.

Selon Nussbaum, c'est parce que Créon et Antigone ont tous les deux tort, bien qu'à des degrés variables, que les lecteurs et lectrices de la tragédie apprennent l'importance de la raison pratique et saisissent le rôle de la délibération. *Antigone* serait une des tragédies qui illustrent le mieux l'importance de la sagesse pratique (*to phronēin*)¹⁰. Celle-ci consiste en la capacité d'évaluer à nouveaux frais ses propres prétentions selon l'expérience et les informations tirées de la réalité concrète. Cette forme de sagesse est donc moins astreinte à une idée fixe ou à une position essentielle, elle est « plus fuyante¹¹ ». En suivant les personnages dans leurs positions radicales, les lecteurs découvrent par un effet cathartique à quel point les protagonistes ont manqué d'ouverture et de flexibilité. Dans les deux cas, il s'agissait de défendre des positions fermées sur elles-mêmes ; s'ils avaient su assouplir leur conception du bien afin de prendre en compte davantage d'éléments, le conflit aurait pu se clore autrement que par la mort et le deuil.

Le problème relève donc d'une certitude exclusive dans la prétention à savoir et à détenir le bien. Par exemple, nous dit Nussbaum, Créon croit cerner la sagesse pratique alors qu'il la réduit à la dévotion pour la cité. Un esprit sain et rationnel, pour lui, est synonyme d'attachement aux devoirs civiques. La manière dont il articule la responsabilité pour la cité en fait un absolu, car en aucun cas ce bien n'est mis en relation avec d'autres biens potentiels. C'est en ce sens que la famille n'est pas un bien en soi, mais uniquement du point de vue de la cité. Créon considère que n'importe quel homme raisonnable verra en Antigone et en toute femme non patriotique une « mauvaise » femme¹². Créon voit les autres uniquement depuis la perspective de la cité. Les femmes, par exemple, ne servent qu'à produire des héritiers légitimes ; elles veillent à la perpétuation de la cité en engendrant de jeunes garçons, mais elles n'ont pas de décision à prendre pour la cité. Leurs ventres servent, et d'autant mieux que si leurs voix restent muettes. Partant d'un refus de toute forme d'opposition, Créon vit mal la révolte d'Antigone ; cette femme sans enfant ne connaît pas sa vraie

l'ombre et l'utopie, Paris, Seuil, 2005, p. 40). La question du conflit dans le tragique est également abordée dans son rapport au divin qui confronte l'humain dans ses limitations. Pensons ici à Miguel de UNAMUNO, *Le sentiment tragique de la vie*, Paris, République des lettres, 2017, 469 p. ; ou, encore, à Karl JASPERS, pour ce dernier, « there is no tragedy without transcendence » (*Tragedy Is Not Enough*, Hamden, Archon Books, 1969, p. 41).

9. Sur ce sujet, voir Marie GARRAU, « Peut-on penser la vulnérabilité sans la vie bonne ? À propos des usages de la catégorie de vulnérabilité chez Martha Nussbaum et Judith Butler », dans Sandrine ALEXANDRE, Haud GUÉGUEN, Olivier RENAUT, dir., *Vie bonne, vulnérabilité, commun(s). Schèmes anciens et usages contemporains*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2019, p. 161-184.

10. Martha NUSSBAUM, *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2016, p. 62.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 69.

place¹³. Créon modèle une conception du bien civique dans un tout englobant l'ensemble des autres biens, tout en filtrant et niant les biens qui pourraient s'opposer à sa vision. Sa posture à la fois binaire, absolue et réconfortante évacue en lui les doutes alors que, rappelons-le, il s'agit de la mise à mort de membres de sa propre famille. Comme le mentionne Nussbaum :

Le public devait s'attendre, donc, à trouver dans Créon une tension extrêmement douloureuse entre ces deux rôles [familial et civique] et les devoirs qu'ils impliquent. Or, à sa grande surprise, ce qu'il voit, c'est une absence totale de tension et de conflit, renforcée par une « saine » remise en cause des évaluations[.] Nous ne sommes donc pas surpris de découvrir que Créon a une idée également restreinte de la justice. Aucune revendication n'est considérée comme étant juste à moins d'être en faveur de la cité, et aucun agent n'est considéré comme juste sauf s'il est mis à son service¹⁴.

Ainsi Nussbaum dénonce avec insistance l'attitude de Créon, qu'elle considère comme excessive et malsaine. Elle montre bien que la conception restreinte qu'a Créon de la cité est mortifère, tout comme elle souligne la tendance de Créon à confondre le pouvoir avec sa propre personne. Dans la même optique que celle ouverte par Hegel, Nussbaum est également critique d'Antigone, qu'elle accuse d'excès et d'inflexibilité. La jeune fille agirait « exclusivement en fonction des relations familiales¹⁵ ». Tout en restant prudente sur sa filiation avec Hegel¹⁶, Nussbaum affirme que l'assimilation hégélienne entre les deux protagonistes est correcte¹⁷. Elle mentionne cependant que, contrairement à Hegel qui les traite également, elle considère Antigone comme un personnage plus sympathique que ne l'est Créon. Cela dit, poursuit Nussbaum, même si la fragilité d'Antigone invite à davantage d'empathie, la jeune fille reste, à l'instar de son oncle, enfermée dans une conception étroite et particulière du bien, qu'elle réduit à la famille. La philosophe rejoint ici les propos d'Adriana Cavarero qui considère la jeune fille comme apolitique, voire antipolitique. Le personnage, écrit Cavarero, « is completely antipolitical, she fulfills a double function as a radical otherness in relation to both contemporary democratic Athens and the tyrannical polis¹⁸ ». Si l'altérité représentée par Antigone est appréciée par Cavarero comme antipolitique, nous verrons qu'elle a des effets très politiques selon

13. *Ibid.*, p. 73.

14. *Ibid.*, p. 66-67.

15. *Ibid.*, p. 77.

16. Plusieurs féministes ont d'ailleurs critiqué la lecture réductrice que fait Hegel d'Antigone. Voir à ce sujet Pamela Sue ANDERSON, « Re-reading Myth in Philosophy : Hegel, Ricœur and Irigaray Reading Antigone », dans Morny JOY, éd., *Paul Ricœur and Narrative. Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997 ; Luce IRIGARAY, « Antigone : Between Myth and History/Antigone Legacy », dans S.E. WILMER, Audrone ZUKAUSKAITE, éd., *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 2010 ; Carla LONZI, *Crachons sur Hegel. Une révolte féministe*, Paris, Eterotopia (coll « Rhizome »), 2017.

17. Martha NUSSBAUM, *La fragilité du bien*, p. 76 et 81. En fait, Nussbaum suit Hegel sur le fait que Créon et Antigone sont des opposés enfermés dans une même logique, mais elle se distancie de l'idée que le conflit tragique puisse être résolu dans une synthèse. L'évitement et la résolution de conflit ne sont pas toujours possibles ni souhaitables. Pour la philosophe, on peut cependant diminuer la portée des conflits en prenant en compte sa propre vulnérabilité, de manière à avoir conscience de soi et, ainsi, devenir moins fragile.

18. Adriana CAVARERO, *Stately Bodies. Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002, p. 14.

Weil et qu'elle contribue parfois, dans certains contextes précis, à transformer et à renverser les rapports de pouvoir.

Or, pour Nussbaum, l'obstination d'Antigone à suivre les « lois non écrites » ne remplit pas une fonction positive, mais révèle, au contraire, un entêtement prépolitique qui nuit à l'apprentissage de la délibération. Selon Nussbaum, si on adhère au discours d'Antigone, il est difficile de comprendre que la cité a été en danger : son frère est au centre de ses dévouements, tandis que la cité ne semble pas la préoccuper. Nussbaum souligne également, avec justesse, l'étrange posture d'Antigone. Car si elle se sacrifie pour son frère, elle n'est pas des plus tendres à l'endroit de sa sœur et ne semble guère se soucier de son amant Hémon¹⁹. Bref, Antigone est dans la démesure, elle nie un ensemble de réalités en s'enfermant dans son propre schéma du bien : « Il me semble qu'Antigone, comme Créon, s'est embarquée dans une simplification impitoyable du monde des valeurs²⁰ ». Bien entendu, il s'agit d'une forme de démesure moins meurtrière que celle de Créon. La vulnérabilité d'Antigone la rend plus admirable que peut l'être la volonté de pouvoir de Créon ; mais dans les deux cas, nous avons affaire à des émotions excessives qui enferment les protagonistes en eux-mêmes et les coupent des autres. La philosophe va plus loin : non seulement ces personnages sont portés par des émotions non relationnelles, mais ils ne font aucunement preuve d'amour dans la pièce : « Il en résulte alors que ni Créon ni Antigone ne sont des êtres passionnés ou épris d'amour au sens usuel de ces termes. Nul parmi les dieux, nul parmi les hommes, ne peut échapper au pouvoir d'*eros* nous dit le Chœur (787-90), mais ces deux êtres étrangement inhumains, eux, y parviennent manifestement²¹. »

Si on suit le raisonnement de Nussbaum, bien qu'elle dise préférer la profondeur éthique d'Antigone, Créon serait peut-être plus aimant et humain que sa nièce. Contrairement à Antigone qui meurt sans renoncer à son dessein, Créon se rétracte et sort de son enfermement. À la mort de son fils, Créon concède l'importance des liens familiaux et la particularité de l'amour qu'il éprouve pour son fils. Comme le mentionne Nussbaum : « L'amour de Créon pour son fils mort, un amour qui ne peut plus faire l'objet d'une dénégaration ni s'accommoder du cadre de la théorie du bien civique, le force à rejeter cette théorie²² ». Ainsi, selon la manière dont Nussbaum conçoit l'amour, Créon aurait certes aimé trop tard, mais il aurait tout de même fini par reconnaître l'importance de cet amour, alors que rien ne laisse entendre qu'il en est de même pour Antigone. Pour Nussbaum, la réplique très fameuse de l'héroïne — « Je ne suis pas de ceux qui haïssent, mais je suis née pour aimer²³ » — n'exprime pas véritablement l'amour au sens d'« un attachement à l'amour en général, mais une dévotion à la *philia* familiale²⁴ ». Or, la *philia*, poursuit-elle, n'intègre pas néces-

19. Martha NUSSBAUM, *La fragilité du bien*, p. 77-78.

20. *Ibid.*, p. 76.

21. *Ibid.*, p. 79.

22. *Ibid.*, p. 75.

23. *Ibid.*, p. 77.

24. *Ibid.*

sairement des aspects affectifs ou sentimentaux, elle est d'abord véhiculée comme une forme d'obligation morale qui peut être réalisée en toute froideur. La jeune fille se conduirait en effet avec une froideur incompréhensible envers les autres : « La relation qu'elle entretient avec les autres dans le monde terrestre se caractérise par une *froidure bizarre*²⁵ ». Le lien que déploie Antigone avec ceux et celles qui l'entourent, notamment sa sœur, est « étrangement distant » et « impersonnel²⁶ ». La philosophe montre bien à quel point Ismène et Hémon sont des personnages plus émotifs que ne l'est Antigone.

De fait, Ismène tente de convaincre sa sœur d'abandonner son funeste projet. Elle la conjure de songer à chaque membre de leur famille, à leur fin terrible et rappelle en les énumérant toutes les souffrances particulières de chacun d'eux. Ismène souligne combien cette folle désobéissance n'enlève rien à l'amour qu'elle éprouve pour Antigone et réitère son attachement²⁷. Pourtant, Antigone demeure imperturbable, elle est même dure²⁸. À bout d'arguments et afin de protéger sa sœur, Ismène propose à Antigone de garder le secret et de ne révéler à personne qui est l'auteur de l'enterrement. Antigone explose et revendique son geste, son choix et sa posture. Elle tient à être connue et, à elle seule, subir les conséquences de sa décision. Nussbaum souligne que l'attitude révoltée et sacrificielle d'Antigone effraie Ismène. Selon ses mots : « Ismène est incapable de comprendre cette passion unilatérale et *impersonnelle*²⁹ ». Pourtant, si on considère que la perspective d'Antigone est étroite et simplifiée, il est étrange que sa démarche demeure obscure. Par exemple, les motivations de Créon sont faciles à cerner : il valorise la paix dans la cité ainsi que son règne, et la paix, pour lui, implique de bafouer la dépouille du frère considéré ennemi. Pourquoi, donc, Ismène ne saisirait-elle pas les buts d'Antigone si ces derniers s'inscrivent dans une perspective étroite et limitée ? En effet, on pourrait penser que des objectifs simplifiés demandent peu d'effort de compréhension. Or, Nussbaum nous dit plusieurs fois qu'Ismène serait incapable d'appréhender la passion « *impersonnelle*³⁰ » de sa sœur. Le terme d'impersonnel utilisé par Nussbaum est des plus pertinents pour nous puisqu'il s'agit d'un concept central à la pensée de Weil.

J'aimerais montrer, à partir de la lecture développée par Simone Weil, qu'Antigone n'est pas moins aimante que ne le sont Ismène et Hémon. Il s'agit d'une autre forme d'amour. La froideur d'Antigone semble agacer Nussbaum qui l'associe à un enfermement en soi, à une posture non relationnelle avec les autres. Nussbaum privilégie l'affect et l'émotif afin de poser son éthique. Antigone ne lui paraît pas suffisamment *attachée* à ses relations³¹. Or, c'est précisément d'une forme de détache-

25. *Ibid.*, p. 79 (les italiques ne sont pas dans le texte).

26. *Ibid.*, p. 76.

27. Voir SOPHOCLE, « Antigone », p. 564-565.

28. Antigone à sa sœur qui avoue sa peur : « Couvre-toi de ce prétexte [...]. Va, continue à raisonner ainsi et tu auras ma haine » (*ibid.*, p. 565).

29. Martha NUSSBAUM, *La fragilité du bien*, p. 77 (les italiques ne sont pas dans le texte).

30. *Ibid.*, p. 76-77 (les italiques ne sont pas dans le texte).

31. *Ibid.*, p. 76.

ment dont parle Weil lorsqu'elle aborde l'amour impersonnel. Le détachement ne doit pas être compris comme de l'indifférence envers les autres, mais une forme de distance à soi et aux autres. Pour Weil, la distance d'Antigone est consubstantielle à son amour pour les autres.

II. L'AMOUR IMPERSONNEL D'ANTIGONE, UNE VERTU POST-INDIVIDUELLE

L'année même où Weil traduit et interprète *Antigone*, en 1936, elle écrit dans son journal d'usine :

Effroi qui me saisit en constatant la dépendance où je me trouve à l'égard des circonstances extérieures : il suffirait qu'elles me contraignent un jour à un travail sans repos hebdomadaire — ce qui après tout est toujours possible — et je deviendrais une bête de somme, docile et résignée (au moins pour moi). [...] La révolte est impossible, sauf par éclairs (je veux dire même à titre de sentiment). D'abord, contre quoi ? On est seul avec son travail, on ne pourrait se révolter que contre lui — or travailler avec irritation, ce serait mal travailler, donc crever de faim. [...] On est comme les chevaux qui se blessent eux-mêmes dès qu'ils tirent sur le mors [...]. On perd même conscience de cette situation, on la subit, c'est tout. Tout réveil de la pensée est alors douloureux³².

Selon Weil, plutôt que de susciter la révolte, les conditions routinières, répétitives, humiliantes, isolatrices et épuisantes de l'usine tendent à créer l'apathie, la peur ou, encore, l'évasion par l'imagination chez les ouvriers et les ouvrières. Surtout, l'organisation de l'usine est faite de telle manière que l'activité de la pensée devient extrêmement douloureuse. On s'accroche à ce qui doit être fait en tentant de suivre le rythme imposé³³. Si Weil constate des instants de solidarité entre les ouvriers, ces moments sont plutôt rares. Souvent, après des années de travail, l'usine a englobé la solidarité de l'ouvrier dans la logique de la cadence. Ainsi, les conditions impropres à la pensée induisent dans la perception de chacun une tendance à la compétition et à l'égoïsme, car la vie est trop dure pour ne pas penser *d'abord à soi*³⁴. D'une certaine manière, les conditions extérieures formatent les travailleurs de manière à ce que leurs performances en usine dépendent de leur absence de pensée : « Sens profondément l'humiliation de ce vide imposé à la pensée. J'arrive enfin à aller un peu vite [...], mais l'amertume au cœur³⁵ ».

On se demandera : mais qu'est-ce que l'usine a à voir avec *Antigone* ? Bien que la domination prenne des visages différents selon les contextes sociaux historiques, il y a chez Weil une pensée anhistorique des effets de la destruction de l'humain en chaque personne, car le « devenir chose » de l'humain n'a pas d'époque. C'est en ce sens qu'*Antigone* est une pièce qui, encore, parle particulièrement aux personnes qui

32. Simone WEIL, *Œuvres complètes, II. Écrits historiques et politiques, 2. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, Paris, Gallimard, 1991, p. 193-194.

33. Les exemples dans *Le journal d'usine* sont nombreux : « [...] rythme rapide, malgré malaise. Effort, mais aussi après quelque temps sorte de bonheur machinal, plutôt avilissant » (*ibid.*, p. 186).

34. Pour saisir la problématique du travail, omniprésente à la pensée de Simone Weil, se référer à la magistrale étude de Robert CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, 474 p.

35. Simone WEIL, *Œuvres complètes, II, 2*, p. 210.

souffrent. Les tragédies, ces histoires de « tous les temps³⁶ », illustrent des moments de recherche du Bien par l'intermédiaire de héros qui, depuis la lecture qu'en fait Weil, n'ont rien de la virilité aristocratique traditionnelle. Ils illustrent plutôt une posture possible pour tous.

Les thèmes de la domination, de la solitude et de l'amertume sont très présents dans l'analyse d'*Antigone* que propose Weil. Le personnage principal est isolé, en lutte contre le chef, la loi et l'État. Malgré les supplices, Antigone ne perd pas sa liberté. Cela ne veut pas dire qu'elle ne souffre pas. Parfois elle croit perdre courage, mais jamais elle n'est dégradée par le malheur. En fait, pour Weil, malgré l'horreur qui se joue dans *Antigone*, « ces drames, quoique douloureux, ne laissent-ils jamais une impression de tristesse ? On en garde plutôt une impression de sérénité³⁷ ». Peut-être est-ce pour transmettre aux travailleurs ce paradoxal double sentiment de douleur et de sérénité que Weil a traduit et publié *Antigone* dans la revue d'usine *Entre-nous, chronique de Rosières*. Ou peut-être est-ce pour combattre un élitisme culturel ambiant — Weil ayant souvent noté combien les vieux poèmes grecs n'étaient « plus guère lus que par des gens qui se spécialisent dans cette étude, et c'est bien dommage³⁸ ».

On peut déjà observer l'interprétation originale que propose Weil. Plutôt que de suivre la perspective ouverte par Hegel et que peaufine Nussbaum, laquelle tend à critiquer les deux camps en y voyant la même logique d'absolutisation des positions, Weil défend sans mesure Antigone³⁹. Contrairement à Nussbaum, l'analyse de Weil ne met pas particulièrement l'accent sur le caractère inéluctable du conflit dans les choix éthiques, et le destin destructeur de la tragédie n'est pas lié aux faits que les deux personnages aient des positions unilatérales et soient fermés sur eux-mêmes. Ces éléments sont évidemment présents, mais ils se situent en arrière-fond d'un aspect plus central, soit l'amour atypique et révolutionnaire qui porte Antigone jusqu'au sacrifice d'elle-même⁴⁰. Loin d'entériner la vision hégélienne d'Antigone qui est considérée comme un être vulnérable, prépolitique, dédié à l'*oikos*, prérationnel et typiquement féminin dans sa recherche d'amour plutôt que de justice, Weil voit en Antigone un *pont* qui brouille les frontières d'une lecture binaire du monde⁴¹. La jeune fille, pour Weil, embrasse sa condition et, par là, la dépasse. Ce faisant, Antigone se libère de ce qui donne crédit aux normes sociales, la rendant dans une certaine mesure moins vulnérable que Créon qui, lui, cherche à être reconnu. Sa per-

36. ID., « L'Iliade ou le poème de la force », dans *La source grecque*, p. 63.

37. ID., « Antigone », p. 57.

38. *Ibid.*

39. Pour Weil, *Antigone*, c'est l'histoire d'une obstination pour la justice : « [...] c'est l'histoire d'un être humain qui, tout seul, sans aucun appui, se met en opposition avec son propre pays, avec les lois de son pays, avec le chef de l'État, et qui bien entendu est aussitôt mis à mort » (*ibid.*).

40. On peut évidemment faire une lecture christique de l'interprétation weilienne d'Antigone, voir par exemple Marie CABAUD, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretation of Ancient Greek Texts*, London, Oxford University Press, 2007, 288 p.

41. À ce sujet, voir Judith BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort* (Paris, EPEL, 2003, 103 p.) qui dénonce ce genre de binarité. Il est intéressant de noter l'aspect avant-gardiste de l'approche défendue par Weil et dommage de voir combien celle-ci est encore trop peu discutée.

sonne et son prestige sont dépendants du regard des autres. Il est d'ailleurs étonnant de constater dans la pièce le nombre d'occurrences par lesquelles le Roi tente d'affirmer son autorité⁴². Or, une autorité bien confirmée et solide n'a pas besoin d'être constamment reconduite. Sous des airs de tyran confiant, Sophocle nous laisse voir ses pieds d'argile.

On retrouve dans *Antigone*, selon l'interprétation de Weil, deux types distincts de rapport à la souffrance. Le premier peut être compris comme une forme de consentement à la nécessité extérieure. Cette souffrance doit être consentie, dans la mesure du possible, car elle fait en quelque sorte partie de l'inéluctable destin de chacun⁴³. Un autre type de souffrance est inhérent aux rapports de force et renvoie, contrairement à la nécessité, à l'injustice. Cette dernière doit être combattue : c'est en ce sens qu'Antigone refuse d'abandonner son frère Polynice. Ainsi, « entre deux devoirs de fidélité, la fidélité à son frère vaincu et la fidélité à sa patrie victorieuse, elle n'hésite pas un instant⁴⁴ ». Antigone a été capable de percevoir les différentes exigences d'une situation complexe. Ce n'est pas qu'elle ignore le décret de Créon, car elle est tout à fait consciente de l'ordre de son oncle, auquel l'ensemble de la loi, du pouvoir et de la cité se soumettent. Le courage de cette jeune fille, avant même son passage à l'acte, relève de sa capacité à penser par elle-même. Antigone sait que la fidélité qu'elle porte à son frère risque de lui coûter la vie. L'ordre de l'État, les lois du monde politique et de la raison ne l'empêchent pas de maintenir jusqu'au bout sa résolution. Celle-ci ensevelit son frère malgré l'interdiction : pour Antigone, Polynice n'était pas qu'un traître, mais un corps abandonné qui a souffert et auquel on doit rendre les derniers hommages. En mettant les deux éléments en rapport, soit celui d'enterrer son frère ou suivre l'ordre de l'État, Antigone sait qu'ils ne sont pas proportionnels. Omettre la première obligation équivaut à ajouter l'anéantissement à la destruction en effaçant jusqu'au souvenir de ce qui a péri. Négliger la loi de l'État réduit simplement la reconnaissance du pouvoir en place. Pour le dire autrement, l'une implique de protéger l'infiniment fragile, soit la mémoire de celui qui n'est plus, tandis que l'autre ne fait que confirmer de nouveaux rapports de force. Pour Weil, « [Créon] juge tout du point de vue de l'État ; [Antigone] se place toujours à un autre point de vue, qui lui paraît supérieur⁴⁵ ». Cet autre point de vue qui fait paraître Antigone distante est, en fait, consubstantiel à son amour pour les autres. Ce type d'amour est beaucoup plus rare que celui d'Ismène, cette « enfant douce et timide comme on en voit partout ; l'autre, Antigone, a un cœur aimant et un courage héroïque⁴⁶ ».

42. Pensons notamment à ces fameuses répliques du roi à son fils : « Créon : Thèbes aurait donc à me dicter des ordres ? [...] Une cité n'est plus alors la chose de son chef ? [...] Alors j'offense la justice quand je fais mon métier » (SOPHOCLE, « Antigone », p. 577).

43. On peut penser, par exemple, à cette phrase de Simone WEIL, dans « L'Iliade ou le poème de la force » : « Arès est équitable, et il tue ceux qui tuent » (p. 21).

44. ID., « Antigone », p. 58.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

Plus haut, nous avons vu rapidement le courage d'Antigone, qui est d'abord d'avoir su percevoir les jeux de pouvoir, les conduites attendues et de les avoir refusés. Son courage de penser implique le refus de l'imagination : ce qui est mort est mort, ce qui est détruit ne reviendra plus, et en ce sens, la connaissance de la vulnérabilité laisse toujours un goût amer associé à un respect sans borne pour ce qui existe et est voué à périr. Véritablement *être* dans le monde exige de percevoir la grandeur des jeux de pouvoir, la refuser afin de découvrir tout ce qu'il y a d'infiniment précieux et fragile. Bref, la capacité de penser (et la vertu de courage) d'Antigone est associée à son amour impersonnel.

L'impersonnel est cette part en chaque être humain qui aspire au bien. Elle est en nous, mais ne nous appartient pas ; elle révèle ce qui rassemble au-delà de toutes les différences possibles. Comme le dit Weil dans « La personne et le sacré » :

[...] l'être humain n'échappe au collectif qu'en s'élevant au-dessus du personnel pour pénétrer dans l'impersonnel. À ce moment il y a quelque chose en lui, une parcelle de son âme, sur quoi rien de collectif ne peut avoir aucune prise⁴⁷.

Quelques mots s'imposent ici concernant le concept d'impersonnel et, surtout, les façons d'y accéder. Il existe deux voies, selon Weil, pour accéder à l'impersonnel en nous et hors de nous : il faut avoir été contraint de chercher vainement une finalité, et cette recherche passe par le malheur, état de quasi-destruction de soi, ou par la joie pure qui naît du sentiment de la beauté, lequel a un effet extatique sur le soi. C'est à travers une certaine expérience de l'extériorité que le soi se décentre. Il s'éloigne, pour un instant, de lui-même et perçoit dès lors différemment sa propre situation. Or, nous dit Weil, pour que ce décentrement advienne il faut que la personne ait été capable de se défaire de ses attachements, de manière à s'extraire de toutes formes de réconfort. Il est alors possible de regarder le monde, du moins pendant un instant, sans se prendre en compte. Plus spécifiquement, le décentrement de soi consiste à se « vider de sa fausse divinité, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde⁴⁸ ». Cette forme décentrée d'attention donne au social, notamment à ce qui au premier abord semble absolument prestigieux et fort, une certaine relativité. Ainsi, ce type d'attention permet de voir la relation entre les choses sans adhérer aux normativités sociales dans lesquelles elles sont inscrites : « C'est le social qui jette sur le relatif les couleurs de l'absolu[.] Les conventions particulières, telles que la royauté, sont des objets fabriqués[.] Nous sommes enchaînés dans la société⁴⁹ ». Il s'agit donc de s'arrêter un moment pour refuser d'entériner les rapports de pouvoir, tout comme il s'agit de constater une forme d'impersonnel vivant en chacun, même chez ceux et celles qui ne sont pas considérés socialement comme de véritables personnes.

On pourrait avoir l'impression que cette idée de décentrement inhérente à l'impersonnel est une problématique purement métaphysique. Pourtant, le terme « décen-

47. ID., « La personne et le sacré », dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 19.

48. ID., « Formes de l'amour implicite de Dieu », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 1999, p. 732.

49. ID., *Œuvres complètes. VI, 3. Cahiers (février 1942-juin 1942)*, Paris, Gallimard, 2002, p. 309.

trement » est de plus en plus présent dans les travaux de psychologie et d'intervention sociales. On y préconise une « capacité d'attention accrue », veillant à découvrir son propre « cadre de référence », « à réduire les écarts de perceptions et de valeurs présents », ainsi « la pratique de la décentration permet de se méfier de ses impressions⁵⁰ ». En se décentrant de soi-même, il est également plus facile d'accueillir quelqu'un de radicalement différent de soi.

Considérant que tout ce qui est du monde est périssable et porte la marque de sa possible destruction, que personne n'est à l'abri des effets de la domination, l'amour impersonnel, alors, veille à restituer de l'humanité là où elle avait été écrasée. Si la philosophie weilienne s'ancre dans une claire volonté d'anéantissement de soi afin de se soucier d'abord d'autrui, la perte de soi implique, paradoxalement « la tâche morale de reconnaître dans les autres des “je” pleinement réels. [Cette] éthique asymétrique [...] fait passer le devoir envers autrui avant tout autre considération⁵¹ ». Le décentrement et la perte de soi dans l'impersonnel requièrent un arrêt de « soi ». Cela est possible uniquement parce qu'il y a bel et bien un « soi » qu'il faut arrêter, que nous pouvons restreindre. Il ne s'agit donc pas d'une pure destruction du « soi », mais d'une mise entre parenthèses momentanée du « soi » parce que la réalité l'exige à ce moment-là. J'aimerais avancer l'idée qu'il s'agit d'une éthique s'adressant à ceux et celles qui, à un moment donné, se trouvent en situation de *privilège* par rapport à d'autres. D'où la nécessaire asymétrie : car, d'un côté, quelqu'un a un « soi » et, de l'autre, une « chose⁵² », manque de « soi ». L'arrêt de « soi », bien que douloureux, donne de l'espace à l'autre et permet à la « chose », habituée aux effets de la force, de rétablir son « soi ». Comme nous l'avons remarqué avec Antigone, l'amour impersonnel, bien que moins émotif que l'amour romantique, est libéré des prestiges mondains et, en ce sens, a davantage de capacité à s'y opposer : « S'il peut s'enraciner dans le bien impersonnel, c'est-à-dire devenir capable d'y puiser une énergie, [l'individu] est en état, toutes les fois qu'il pense en avoir l'obligation, de tourner contre n'importe quelle collectivité, sans s'appuyer sur aucune autre, une force à coup sûr petite, mais réelle⁵³ ».

Transposons donc cette conception de l'impersonnel à la pièce de Sophocle. Bien que Simone Weil ne l'exprime pas clairement dans son analyse, il semble que le personnage d'Antigone illustre le concept d'impersonnel tel que défini par la philosophe. Le savoir sensible que livre la pièce permet de mieux cerner cette éthique que je propose de considérer comme post-individuelle. En effet, la démarche de l'héroïne ne

50. Marie DROLET, Madeleine DUBOIS, Bianca NUGENT, « L'exécution de l'action en intervention sociale personnelle », dans Daniel TURCOTTE, Jean-Pierre DESLAURIERS, *Méthodologie de l'intervention sociale personnelle*, Québec, PUL, 2017, p. 130-131.

51. Joël JANIAUD, *Simone Weil. L'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002, p. 100.

52. L'expression est de Weil. Pour la philosophe, qu'« un être humain soit une chose, il y a là, du point de vue logique, contradiction ; mais quand l'impossible est devenu réalité, la contradiction devient dans l'âme déchirement » (Simone WEIL, « L'Iliade ou le poème de la force », p. 79). Cette contradiction entre l'être humain devenu chose maniable et l'âme qui se tait renvoie à cette image de « cadavre vivant » que Weil développe dans son interprétation de *L'Iliade*.

53. ID., « La personne et le sacré », p. 19.

se structure ni autour de son intérêt personnel ni dans un souci d'elle-même. Les arguments qu'elle invoque ne s'appuient pas sur une conception du droit, mais sur celle d'obligation envers des éléments qui non seulement transcendent la notion de personne, mais sont également des conditions à la perpétuation même de cette notion.

Antigone, nous le savons, a connu son lot de souffrances, et c'est probablement par cette voie qu'elle est entrée dans l'impersonnel. Weil montre que le décentrement est quelque chose de difficile et exigeant, car il requiert de se détacher d'une partie de « soi » qui nous constitue, celle façonnée par les prestiges sociaux et politiques. Il y a souvent de la douleur lorsqu'on brise des attachements : « [...] la douleur correspondant à la rupture d'un des liens attachant l'âme à ce monde est peut-être irréductible⁵⁴ ». Ce détachement permet de prendre conscience de ses limites : on cesse de regarder ce qui nous entoure comme des choses nécessairement liées à soi, qui nous sont dues ou qui devraient nous servir ; on réduit, dès lors, la tendance à marchander pour soi⁵⁵. Cette diminution de la prétention à soi et pour soi permet de poser un regard sur les autres et sur la réalité qui n'est pas majoritairement teinté par sa propre vision ni par celles des rapports de force. De fait, cette diminution permet de se libérer en partie des effets du pouvoir sur soi : « La diversité des contraintes qui pèsent sur les hommes fait naître l'illusion qu'il y a parmi eux des espèces distinctes qui ne peuvent communiquer. Il n'est possible d'aimer et d'être juste que si l'on connaît l'empire de la force et si l'on sait ne pas le respecter⁵⁶ ».

En ce sens, on pourrait dire qu'Hémon et Ismène marchendent pour eux : ils tentent d'intercéder en faveur d'Antigone, car ils l'aiment et elle *leur* est chère. Cette démarche n'est ni illégitime ni amoral, elle peut même impliquer un fort souci de justice, mais, pour Weil, elle se situe dans un seuil moyen de valeurs. Selon la philosophe, ce n'est pas du tout que des concepts comme « personne » et « droit » soient à proscrire, il faut cependant ne pas les considérer comme les ultimes garants de la justice. En abordant l'idée de « lois non écrites », la pièce permet de réfléchir au lien entre le pouvoir et la visibilité. Les personnes subissant des dominations sont souvent également en situation d'injustices épistémiques. Elles ont rarement la possibilité d'être entendues ou vues. Quand elles le sont, les mots et les régimes de vérité socia-

54. ID., *Œuvres complètes. VI, 2. Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, Paris, Gallimard, 1997, p. 310.

55. Dans sa tragédie *Venise sauvée*, restée inachevée, Simone Weil avait comme projet de créer un héros parfait, comme dans les tragédies grecques, qui illustre la vertu. Dans son carnet de préparation, elle indique : « [...] la vertu consiste à garder en soi le mal qu'on souffre, à ne pas s'en délivrer en le répandant au-dehors par les actes ou l'imagination. (Acceptation du vide) » (ID., « Notes sur *Venise sauvée* », dans *Venise sauvée*, Paris, Rivages, 2020, p. 117). Cette attitude vertueuse implique la capacité de se détacher du monde. Ce qui, pensons à Antigone, ne veut pas dire se désolidariser d'avec le monde, tout au contraire. Sur le détachement, Weil note : « Ce sont les choses comme valeurs qui sont irréelles pour nous. Mais les valeurs mensongères ôtent aussi de la réalité à la perception elle-même par l'imagination qui la recouvre, car les valeurs sont, non pas déduites, mais directement lues dans la sensation à laquelle elles sont liées. Ainsi le détachement parfait permet seul de voir les choses nues sans ce brouillard de valeurs mensongères. C'est pourquoi il a fallu à Job les ulcères et le fumier pour la révélation de la beauté du monde. Car il n'y a pas de détachement sans douleur. Et il n'y a pas de douleur supportée sans haine et sans mensonge qu'il n'y ait détachement. (Que la *Venise sauvée* reproduise ce mouvement) » (*ibid.*, p. 118).

56. ID., « Antigone », p. 40.

lement proposés ne rendent pas tout à fait compte de leur réalité⁵⁷. Les lois sont écrites par les forts ou, du moins, elles ont besoin de la force pour avoir une effectivité⁵⁸. Pourtant, ce qui est reconnu à un moment donné comme étant juste ne l'est pas nécessairement. *Antigone* permet de cerner un sens des obligations qui dépasse la notion de personne et de droit. Ces obligations ne peuvent être écrites puisque les écrire signifierait les rendre dépendantes du pouvoir. La désobéissance d'*Antigone* envers le pouvoir est alors une forme d'obéissance à quelque chose de plus haut : « Les mots de la région moyenne, droit, démocratie, personne, sont de bons usages, dans leur région, celle des institutions moyennes⁵⁹ ». Le langage, nous dit Weil, est construit par les privilégiés, qui savent mieux en user et le faire circuler. Souvent les revendications de justice ne sont pas comprises et sont ramenées à des revendications personnelles du type « 'J'ai le droit de'... 'Vous n'avez pas le droit de'... ; elles enferment une guerre latente et éveillent un esprit de guerre⁶⁰ ». D'ailleurs, *Antigone* est souvent comprise comme une guerre entre deux conceptions du droit positif codifié⁶¹. Or, pour Weil, la pièce révèle plutôt l'écart insurmontable entre une conception du droit et une forme d'amour qui oblige à protéger tout ce qui est dominé, bafoué et anonymisé par le pouvoir.

Même si *Antigone* est moins puissante que Créon, elle maintient son refus. Au travers de son opposition, la jeune femme arrive à dire ce qu'elle considère comme juste, bien que cette justice soit associée à des lois « non écrites⁶² ». Plutôt que de se plier aux règles de ce monde, *Antigone* accède à quelque chose qui n'est pas écrit en ce monde, qui n'apparaît pas par elle-même, mais qu'elle a su lire. C'est en ce sens qu'elle consent, par-delà la préservation de sa propre personne, à obéir aux obligations pourtant presque invisibles dans le monde réel, lequel est gouverné par les rapports de force. *Antigone* ne sauve pas la mémoire de son frère parce qu'il s'agit de son frère. Elle n'est pas dans un rapport de possession, elle n'agit pas en fonction d'un retour vers elle qui la conforterait dans son rôle de sœur. La froideur et la distance d'*Antigone*, bien loin de réduire l'amour qu'elle porte aux autres (comme l'a suggéré Nussbaum), révèlent en fait une forme d'amour impersonnel, qui n'établit aucun retour satisfait vers « soi », car *ce n'est pas pour soi qu'on aime*. Dès lors, cet amour s'exprime peu, il est moins volubile que celui d'Hémon ou d'Ismène, car il ne se destine pas à une personne en particulier, mais à ceux et celles qui sont dans le malheur. L'amour qui habite *Antigone* ne lui appartient pas, il est anonyme. Ainsi, *Antigone* illustre ce qui fait le propre de « ceux qui ont pénétré dans le domaine de

57. À ce sujet, voir notamment Miranda FRICKER, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 208 p.

58. Pour Simone WEIL : « Le droit est par nature dépendant de la force » (« La personne et le sacré », p. 24). Cette conceptualisation proposée par Weil pourrait d'ailleurs être une manière d'analyser le mouvement #MeToo et les dénonciations faites hors des cadres juridico-policiers habituels. Pour une analyse du droit chez Weil, voir Edward ANDREW, « Simone Weil on the Injustice of Rights-Based Doctrines », *The Review of Politics*, 48, 1 (1986), p. 60-91.

59. Simone WEIL, « La personne et le sacré », p. 43.

60. *Ibid.*, p. 26.

61. Les lois de la famille versus celles de la cité.

62. *Id.*, « *Antigone* », p. 58.

l'impersonnel [et] y rencontrent une responsabilité envers tous les êtres humains. Celle de protéger en eux, non la personne, mais tout ce que la personne recouvre de fragiles possibilités de passage dans l'impersonnel⁶³ ».

Certains pourront dire que le sacrifice d'Antigone est tout à fait inutile, puisque son frère mort n'entrera jamais dans l'impersonnel. Mais l'amour d'Antigone n'est pas uniquement affaire de protection des vivants. Antigone porte son amour comme un déchirement : elle aime son frère dans la distance, malgré la mort. Comme elle se met à la place d'un malheureux, elle *perçoit* différemment : pour elle, ce n'est pas un simple corps qui pourrit au soleil, mais la mémoire de celui qui est humilié. Recouvrir de poussière le corps de son frère est certes une bien petite action ; Antigone sait que la force, celle qui tue, va gagner. Pourtant, en s'opposant à la loi et en montrant sur la place publique une autre manière d'être et d'agir, Antigone rappelle que toute vie humaine — même détruite — porte en elle quelque chose de sacré. C'est peut-être en ce sens que la jeune fille revendique son acte. Antigone révèle ainsi aux autres citoyens l'égale dignité du sacré en chaque vie, alors que le pouvoir s'ancre sur une artificielle comptabilité des vies, certaines vies étant bien plus valorisées, au sens qu'elles valent davantage, que d'autres. En tentant de secourir la mémoire et l'honneur de son frère, en cherchant à éclairer Créon sur ses motifs, Antigone parle de ce qui est juste, de ce qui est bien. Paradoxalement, ce langage, intouché par la force, reste du domaine de l'indicible. L'esprit n'est pas figé dans la lettre. Il surgit dans le dicible, fait écho dans la cité, résonne dans le cœur de certaines personnes, mais demeure pour la plupart fantasmatique, irrationnel ou, encore, excessif⁶⁴. Antigone, si elle est entendue, n'est comprise que trop tard.

En faisant publiquement le partage de son deuil, Antigone fait entrer dans la sphère publique ce qui avait été rejeté par le pouvoir. Abordant le déni de reconnaissance dont sont victimes plusieurs catégories de personnes, Butler rappelle combien est déprécié, voire nié, tout un ensemble de corps considérés comme moins humains⁶⁵. Pourtant ces corps existent pleinement. Ils apparaissent, vivent, aiment, agissent, travaillent et meurent sans que nos relations avec eux et elles puissent être ouvertement appréciées, reconnues, pleurées.

Qui est donc Antigone dans le cadre d'une telle scène et qui sommes-nous pour faire de ses paroles des paroles qui deviennent des événements dramatiques, des actes performatifs ? Elle ne fait pas partie de l'humanité, mais elle parle son langage. Interdite d'agir, elle agit néanmoins, et son acte n'est guère une simple assimilation d'une norme existante[.] Elle parle dans le cadre d'un langage de pouvoir d'où elle est exclue, s'inscrivant de ce fait dans un langage de revendication avec lequel aucune identification n'est pour finir possible⁶⁶.

63. ID., « La personne et le sacré », p. 19-20.

64. Sur le concept de résonance, voir Hartmut ROSA, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Paris, La Découverte, 2018.

65. Les génocides en sont de tristes exemples. Pensons, également, à la situation des sans-papiers.

66. Judith BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, p. 91.

L'aveuglement devant ce « royaume des ombres » et l'interdiction du deuil contribuent à la réinscription constante de la frontière entre ces deux catégories, humains et moins humains, qui forment le monde. Antigone regarde ce que le pouvoir a déchu de l'existence et refuse d'en performer les règles. Le tragique apparaît lorsqu'Antigone perçoit la réalité malgré le malheur dans lequel elle baigne, d'une part, et agit grâce à l'amour impersonnel qui l'habite, d'autre part. Elle brouille les frontières et les binarités, elle s'élève au-delà des oppositions. Ce sera de courte durée puisque Créon décide de mettre à mort Antigone afin de rétablir dans la cité une seule logique, celle de la force. Pour s'être opposée au décret de son oncle, Antigone sera ensevelie vivante. En fait, même en s'opposant à Créon, Antigone consent davantage qu'elle ne refuse et se situe dans l'acceptation « de tout ce qui existe, y compris le mal, excepté seulement la portion de mal que nous avons la possibilité et l'obligation d'empêcher⁶⁷ ». Mais le consentement d'Antigone ne la libère pas de la souffrance. La jeune fille regarde une dernière fois le soleil, se plaint de sa jeunesse perdue, et regrette déjà la beauté du monde qu'elle quitte et la perte de sa cité : « La loi non écrite à laquelle obéissait cette petite fille, bien loin d'avoir quoi que ce soit en commun avec aucun droit ni avec rien de naturel, n'était autre chose que l'amour extrême⁶⁸ ».

III. LA MESURE ET LA SYNTHÈSE

Nous l'avons vu, Hémon est amoureux d'Antigone. Fils de Créon et fiancé d'Antigone, il tente d'intercéder pour elle auprès de son père. Créon, malgré les supplications de son fils, considère cette demande uniquement depuis la perspective de la force : « Est-ce que ce n'est pas à moi seul à commander ce pays⁶⁹ ? » Créon, incapable de lire autrui d'une autre manière que dans l'optique du pouvoir, se brouille avec lui. Ainsi, il « ne voit dans cette démarche qu'une nouvelle atteinte à son autorité⁷⁰ ». Weil insiste : la force n'appelle pas la satiété. Elle est illimitée, quiconque la possède souhaite en avoir davantage. Créon veut être le seul à diriger la cité : dans une perspective de force, il n'y a pas de place pour la pluralité. Créon « pense que les êtres pensants sans exception tendent à exercer tout le pouvoir qu'il leur ait possible d'exercer. Cela lui paraît la loi des êtres pensants, comme la pesanteur est la loi de la matière. *Céder volontairement du pouvoir lui paraît contre-nature*⁷¹ ».

Les oppositions (celles d'Antigone, d'Ismène et d'Hémon) sont alors conçues par le roi comme des tentatives visant à lui subtiliser sa force. Il y a, dans l'aspiration de Créon au pouvoir, une démesure annonciatrice de malheur. La souffrance de Créon suivra de près la mort d'Antigone : double suicide de son fils et de sa femme.

67. Simone WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951, p. 150.

68. ID., « La personne et le sacré », p. 26.

69. ID., « Antigone », p. 60.

70. *Ibid.*

71. ID., *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 66 (les italiques ne sont pas dans le texte).

On remarque qu'à l'instar de Nussbaum, Weil considère que Créon est dans la démesure. Le roi a une soif de pouvoir, une volonté de croître. Il cherche constamment à développer sa propre croissance. À l'inverse, l'interprétation que propose Weil d'Antigone montre que l'héroïne, elle, cherche à décroître. Antigone illustrerait la mesure. En effet, Antigone a su voir et réfléchir à l'ensemble des logiques et des personnes qui l'entouraient : elle a pris en elle des forces contraires et parfois opposées, et cela lui permet de percevoir le monde sans rien nier⁷². Weil réfère parfois à Némésis et à Héraclite pour dénoncer la démesure contemporaine (celle, par exemple, du capitalisme). La lecture héraclitéenne de Weil est intimement liée à sa conception d'harmonisation des contraires que l'on retrouve au centre de sa théorie des besoins humains et des obligations⁷³. Les obligations, chez Weil, font référence à un universel qui est du domaine de l'impersonnel et sa notion d'enracinement peut être comprise depuis la contradiction entre les obligations puisque, comme le souligne Frédéric Worms, « l'enracinement consiste dans la coexistence même des opposés⁷⁴ ». Les différentes obligations ne s'annulent pas les unes les autres. D'une certaine manière, la mesure implique de savoir lire les jeux de pouvoir avec lucidité afin de cerner les forces qui modèlent l'individualité et influencent la perception, pour les refuser en s'élevant au-dessus de ces exigences.

Dans le jeu classique du pouvoir et des contre-pouvoirs, Weil renverse ainsi les rapports qui constituent les dominations et répond autrement à la force : « Car au lieu d'intégrer le rapport des forces, elle en déplace les termes et le déconstruit, faisant apparaître le plan où l'enjeu de tout affrontement se livre : la mesure d'humanité qui rend le rapport humain, la société humaine, le monde humain. On croit vaincre la force par la force : Simone Weil sait qu'on ne la vainc que par l'humilité d'une pensée qui résiste à l'envoûtement de la force⁷⁵ ». La relation entre les différentes obligations peut être comprise comme un mouvement initial de la dialectique, mais sans synthèse. Il s'agit d'une rencontre entre obligations opposées sans que cette relation ne provoque une synthèse unifiante et homogénéisante. Cette mesure, qui permet de percevoir plus loin que soi, de voir les logiques de la force, les besoins des autres et ses propres obligations, n'est pas un état statique. Elle s'arrime aux états changeants du monde pour agir en vue de diminuer le malheur.

72. Pour penser ces contraires, Weil s'inspire largement de la notion grecque d'harmonie — et qui rejoint celle de Beauté — laquelle « empêche les différences de disparaître dans l'unité. Dans l'expérience concrète, les deux aspects sont difficiles à concilier. [Mais] toute tentative de synthèse est une consolation illusoire » (Giulia Paola DI NICOLA, Attilio DANESE, « Personnel et impersonnel chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, 34, 3 [2011], p. 207). La conciliation entre opposés ne veut pas dire que les conflits ne sont pas présents ; la mesure et l'harmonie qui y est associée impliquent les conflits, c'est ce qu'Héraclite nomme « Agôn ». La relation entre obligations opposées doit donc être comprise comme tension tragique, sans que cette relation ne provoque une synthèse qui annulerait la singularité des opposés constitutifs.

73. Voir Simone WEIL, « L'enracinement », dans *Œuvres*, p. 1025-1218.

74. Frédéric WORMS, « L'obligation dans l'enracinement », dans Valérie GÉRARD, dir., *Simone Weil, lectures politiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm et Presses de l'École Normale Supérieure, 2011, p. 25.

75. Pascale DEVETTE, Étienne TASSIN, « Présentation », *Oppressions et liberté. Simone Weil ou la résistance de la pensée*, *Tumultes*, 46, 1 (mai 2016), p. 8.

On peut observer d'ailleurs plusieurs similitudes entre le sort d'Antigone et ce que Weil mentionne dans *Les formes de l'amour implicite de Dieu*. Dans cet important essai, Weil explique que la personne qui aime d'un amour impersonnel « accepte une diminution en se concentrant pour une dépense d'énergie qui n'étendra pas son pouvoir, qui fera seulement exister un être autre que lui, indépendant de lui⁷⁶ ». Antigone porte l'amour impersonnel à son plus haut degré, lorsqu'elle se révolte. *Elle devient une médiation* : son corps est un instrument au service du bien⁷⁷. Ainsi, la mesure est durement acquise. Il s'agit de ce point fragile d'équilibre qui s'établit lorsque la personne embrasse la nécessité (ou, encore, lorsqu'elle traverse le malheur) tout en persistant dans son désir du Bien. La mesure weilienne est un état tragique. Mais le monde est ainsi fait que la mesure est si peu reconnue, valorisée, embrassée. Au contraire, la force ne manque jamais de prestige et d'adeptes qui, eux, créent les tragédies.

CONCLUSION

Selon Nussbaum, les émotions portent toujours sur un objet précis et dépendent de la conceptualisation de la personne qui évalue une situation, de manière à ce que le contexte jugé puisse trouver écho dans ce qu'elle considère elle-même comme relevant de son propre épanouissement. Cette conception cognitive des émotions sous-entend une conception du « soi » posée dans une transparence à la conscience : les émotions sont saisies par la personne et font l'objet d'une appréciation, de même que cette perspective induit une permanence du « soi », dont il s'agirait de hiérarchiser les besoins afin de maintenir une identification à soi dans le temps et dans l'espace⁷⁸. La hiérarchisation des besoins n'est pas tâche aisée. Nussbaum montre bien toutes les subtilités et les difficultés de sa démarche, qu'elle entreprend en prenant soin de mettre en parallèle les différences de situation dans lesquelles peuvent se trouver les personnes. Cependant, malgré les situations parfois radicalement différentes qui peuvent éprouver le « soi », c'est toujours du même « soi » dont il est question. Pour Nussbaum, la conscience de soi est simultanée à la connaissance de soi.

Or, l'interprétation weilienne d'Antigone permet de cerner les contours d'un « soi » tragique. Le « soi » tragique travaille afin de se saisir lui-même, la connaissance qu'il a de lui et des autres est toujours en construction et dépendante du monde duquel il est, au sens radical du terme. En effet, la coupure entre le « soi » et la réalité, dans une perspective tragique, semble plus nébuleuse, elle laisse place à une réflexion plus fine sur la relationnalité du « soi ». Car si le rapport à « soi » chez Nussbaum est intriqué, dépendant et vulnérable devant la réalité, il n'est pas foncièrement habité par elle. Le « soi » demeure présent à lui-même et relativement stable, bien qu'il ne soit pas, selon les conditions, en mesure d'atteindre ses capacités pour un plein épanouissement de bonheur.

76. Simone WEIL, « Formes de l'amour implicite de Dieu », p. 724.

77. ID., *La source grecque*, p. 62.

78. Voir notamment NUSSBAUM, *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, Paris, Cerf, 2010, p. 589 ; et ID., *Femmes et développement humain. L'approche des capacités*, Paris, Éditions des femmes, 2008, p. 444.

Penseuse libérale, Nussbaum développe une conception du « soi » plutôt individualiste et atomisante⁷⁹. Si les aspects plus essentialistes et normatifs de sa pensée permettent de saisir la fragilité des choix moraux et l'importance de la délibération pour éviter les conflits, ils ne rendent pas compte de l'extrême vulnérabilité du « soi ». Dans la même idée, la conception de l'amour promue par Nussbaum demeure auto-centrée : le « soi » entre en relation d'amour et est nourri par elle, mais il n'en est pas radicalement transformé. C'est en ce sens que, pour Nussbaum, la transparence à soi comme le vecteur de la conscience favorise la reconnaissance d'un préjudice vécu par un autre comme quelque chose qui peut arriver à soi-même⁸⁰. Dans une certaine mesure, on propose ici un usage moral, vertueux et intelligent des tendances égoïstes. L'éthique de la littérature chez Nussbaum permet de poser l'importance de la lecture de certaines œuvres dans le développement de la conscience morale. La littérature favorise le développement d'émotions telles que la générosité et la compassion. Comme l'avance Solange Chavel, Nussbaum considère la lecture de certains romans comme une expérience individuelle qui « touche l'imagination du lecteur, et le pousse à ressentir des émotions, pour lui permettre de faire l'expérience de la vulnérabilité qu'un texte argumentatif et abstrait serait bien en peine de susciter de lui-même⁸¹ ».

L'usage que propose Weil de la littérature est celui d'appriivoiser l'altérité, de manière à recevoir ce qui ne peut être ramené à soi. Plutôt que d'aider à consolider le rapport à soi-même comme le souligne Nussbaum, la lecture de certaines œuvres permet alors de taire son « soi », du moins pour un instant, afin de porter attention à quelque chose de différent, et ce, sans nécessairement rapporter la chose à soi. On valorise donc une désappropriation de soi par la lecture. Avec Weil, j'ai tenté de montrer une conception plus radicale et critique du « soi » et de l'amour qu'il peut porter. Plus radicale au sens où le soi se décentre au point d'être en mesure de percevoir plus loin que lui, et plus critique, car il répond aux effets de la force qui modèle les subjectivités. En ce sens, ce n'est pas que la conception individualiste défendue par Nussbaum ne rende pas compte d'une forme d'amour ancrée dans les émotions ou, encore, qu'elle soit fausse. C'est qu'elle a affaire avec une sphère moyenne de la personne. Il y a, cependant, un niveau supérieur à celui décrit par Nussbaum qu'on pourrait appeler post-individuel où l'amour devient impersonnel et où il résiste au pouvoir en s'opposant autrement à la domination et au prestige. *Antigone*, telle que lue par Weil, illustre cet amour, tout comme elle révèle une posture non binaire, car désidentifiée de tout ce qui, en soi, est la marque des rapports de force.

Antigone a accepté de diminuer une partie d'elle-même afin de protéger plus fragile et plus détruit. La conception du « soi » qu'elle illustre semble incompréhensible à Nussbaum, qu'elle réduit à une attitude semblable à celle de Créon. Antigone lui paraît même dénuée d'amour, la preuve en serait sa froideur et sa distance. J'ai

79. Pour creuser le libéralisme de Martha Nussbaum, consulter l'article d'Anne PHILLIPS, « Feminism and Liberalism Revisited : Has Martha Nussbaum Got it Right ? », *Constellations*, 8, 2 (2001), p. 249-266.

80. Sur la recherche de l'autonomie au travers de la conscience de sa propre vulnérabilité, voir Pierre GOLDSTEIN, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*. Paris, PUF, 2011, p. 160.

81. Solange CHAVEL, « Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 202, 1 (2012), p. 99.

abordé les risques de la lecture dichotomique proposée par Nussbaum, qui fait de Créon et d'Antigone des quasi-équivalences. Or, la supériorité morale d'Antigone ne peut pas être simplement opposée à celle de Créon sans risquer de se méprendre sur la portée éthique et politique du personnage. Ils sont en conflit, certes, mais ne sont pas enfermés dans la même logique. L'amour impersonnel d'Antigone ouvre de riches réflexions sur l'individualité dans ses liens avec les rapports de force et avec les contrepoids possibles.

En ce sens, le « soi » weilien peut, selon les conditions auxquelles il fait face, se transformer jusqu'à devenir une « chose ». Cette situation représente la réalité subjective de la guerre, de l'extrême précarité et de l'esclavage, qui est en fait une condition paradoxale, puisque Weil nous montre que l'extrême violence et l'extrême humiliation contribuent à la disparition du « soi » comme réalité du « soi⁸² ». D'autre part, la plus haute forme d'éthique chez Weil est également réfléchie comme disparition du « soi » (mais qui diffère hautement du « soi » devenu chose). Il faut arriver à lire les effets de la force avec un réalisme politique tout en refusant sa logique. « La capacité de penser ces conditions, de faire face aux contradictions de la politique qui en font le tragique inéluctable, apparaît ainsi comme constitutive du sens politique »⁸³. Cela implique un déchirement qui n'apporte pas de résolution : c'est la posture d'un soi tragique. Cette posture, bien que lieu d'une universalité, reste toujours particulière, car elle s'ancre dans une réalité singulière.

La force, la recherche de puissance, les jeux de l'ego, la volonté d'écraser les plus faibles, sont des motifs omniprésents ; le désir du bien, lui, est une petite voix intérieure frêle, qui a souvent peu de poids politique. Pourtant, « il arrive, quoique ce soit extrêmement rare, que par pure générosité un homme s'abstienne de commander là où il en a le pouvoir⁸⁴ » et cela crée, dans certains contextes fertiles, une métamorphose sociale dans laquelle peut apparaître ce qui avait été écarté ou détruit. Antigone illustre, encore aujourd'hui, cette possibilité de réalité différente.

82. Ce qu'elle a expérimenté en usine. Voir à ce sujet son journal d'usine, dans Simone WEIL, *La condition ouvrière*, p. 375.

83. Valérie GÉRARD, « Les contradictions du pouvoir politique », dans ID., dir., *Simone Weil, lectures politiques*, p. 115.

84. Simone WEIL, « Formes de l'amour implicite de Dieu », p. 723.

À LA CROISÉE DES CHEMINS

LOUIS-MARIE CHAUVET ET LE « SYMBOLIQUE »

Patrice Bergeron

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Louis-Marie Chauvet a élaboré sa théorie du symbolique durant les années structuralistes. Après avoir montré comment la manière dont le théologien des sacrements théorise prête flanc à des critiques pouvant venir de toutes parts, l'article se penche sur l'hypothèse d'un resserrement théorique autour de l'anthropologie culturelle et sociale et du concept d'échange symbolique, afin de prolonger la théologie de l'alliance et de la grâce qu'il développe à partir de la ritualité chrétienne. L'itinéraire de Chauvet témoigne aussi à sa façon des défis que rencontre tout théologien tentant de dialoguer avec les sciences humaines et sociales ; il se retrouve rapidement à la croisée de chemins qui, bien qu'ils se croisent, ne conduisent pas tous au même endroit.*

ABSTRACT : *Louis-Marie Chauvet developed his theory of the symbolic during the structuralist years. However, the way in which he, as a theologian of the sacraments, conceptualized the "symbolic" makes his theory vulnerable to criticism coming from multiple directions. This article examines the hypothesis of a theoretical tightening around cultural and social anthropology and the concept of symbolic exchange, in order to extend the theology of the covenant and of the grace developed by Chauvet and his study of Christian rituality. Chauvet's itinerary also bears witness in its own way to the challenges encountered by any theologian attempting to dialogue with humanities and social sciences ; he quickly finds himself at a crossroads.*

Le concept d'échange symbolique occupe une place de choix dans la théologie de Louis-Marie Chauvet. Il lui permet de penser en profondeur l'alliance — au sens théologique du terme — entre Dieu et l'humain qui travaille la ritualité chrétienne, notamment le sacrement de l'eucharistie. La liturgie eucharistique n'est pas le seul lieu de cette alliance qui se joue au cœur de l'histoire, au cœur des histoires de chacune, de chacun¹. La liturgie eucharistique est plutôt au service de cette alliance qui la déborde et qui se joue pour l'essentiel en dehors d'elle, dans la vie quotidienne bien humaine et dans les relations qui la traversent.

Chez Chauvet, ce concept d'échange symbolique fait partie d'un ensemble théorique complexe autour du « symbolique » qui trouve une part de son inspiration dans le structuralisme français. Les diverses théories qu'il convoque contribuent d'une

1. Dans la suite, le masculin est utilisé sans le féminin seulement pour alléger la lecture.

manière ou d'une autre à penser ce qu'il nomme la « médiation du symbolique² ». Elles sollicitent également la théologie à remettre au creuset tant ses concepts que sa manière de travailler.

Selon Chauvet, la pointe de la nouveauté apportée par le structuralisme français n'est pas tant de penser la médiation en elle-même, ce que les meilleurs théologiens d'hier n'ont cessé de faire. Elle consiste plutôt, et plus fondamentalement, à prendre en considération l'impact de la médiation du langage *sur* la pensée. D'entrée de jeu, dans son maître-ouvrage *Symbole et sacrement*, Chauvet nomme en ces termes la « loi de l'ordre symbolique qui travers[e] tout [son] parcours : impossible de rien (com)prendre sans s'y reconnaître soi-même toujours-déjà (com)pris comme sujet » (p. 8). En tant qu'« actes de langage », les sacrements et l'intelligence de ce qui s'y joue ne peuvent qu'être affectés par cette médiation du symbolique. Plus encore, les sacrements attestent de façon singulière qu'il n'y a pas d'accès immédiat à Dieu. Bref, aux yeux de Chauvet, la théologie des sacrements doit prendre elle aussi le « tournant langagier ». Elle a même une contribution unique à y apporter.

Cette intuition le conduit à passer tour à tour par la philosophie, la psychanalyse, la linguistique, l'anthropologie et la sociologie pour penser « le symbolique » et développer sa théologie fondamentale de la sacramentalité de l'existence chrétienne qui est aussi, comme cela vient d'être mentionné, une théologie de l'alliance. Cependant, l'abondance des chemins ouverts, par-delà les fécondités du croisement, alourdit considérablement son propos théorique et tend parfois à porter ombrage à son analyse plus concrète du procès d'échange symbolique qui dynamise l'alliance.

Dans ce qui suit, je travaillerai à distinguer l'échange symbolique du carrefour théorique dans lequel le concept est inséré. Concrètement, il s'agira d'abord de présenter un de ces chemins théoriques explorés par Chauvet dans *Symbole et sacrement* et ce, en portant une attention spéciale à la réaction des lecteurs qui ont commenté ce chemin en particulier. À partir de ce dossier, il sera alors possible de voir comment la manière dont Chauvet théorise prête flanc à des critiques — parfois sévères — pouvant venir de toutes parts. Cette première étape permettra ensuite de se pencher sur l'hypothèse de la pertinence d'un resserrement théorique autour de l'échange symbolique, c'est-à-dire autour de la réciprocité rituelle, du symbolisme, de l'alliance, du lien social et de la grâce *tels que l'anthropologie culturelle et sociale en parle, en lien avec le don*. Les autres écrits de Chauvet permettront alors de constater ce qui est moins évident lorsque *Symbole et sacrement* est considéré isolément. Évidemment, il ne s'agit pas de suggérer que le chemin théorique de l'échange symbolique est le seul possible ni même le meilleur. Il s'agit seulement de lui donner du relief, car tout en étant inséré dans un ensemble théorique dense, il occupe une place de choix chez Chauvet. Plus largement, l'itinéraire de Chauvet témoigne aussi à sa façon des défis que rencontre tout théologien cherchant à dialoguer avec les sciences humaines et sociales ; il se retrouve rapidement à la croisée de chemins qui, bien qu'ils se croisent, ne conduisent pas tous au même endroit.

2. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 86. Dans la suite de cet article, les pages entre parenthèses sont de cet ouvrage.

I. LES VOIES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET DE L'HERMÉNEUTIQUE AVEC SES CRITIQUES CONTRADICTOIRES

Dans le premier chapitre de son maître-ouvrage *Symbole et sacrement*, partant de la définition du sacrement comme « signe » et plus encore de la notion connexe de « causalité » introduite par saint Thomas pour qualifier l'efficacité du sacrement, Chauvet ouvre la question de la métaphysique comme type de pensée à dépasser. Il pose ensuite les jalons de son propre concept de « symbolique » en poursuivant un dialogue avec Martin Heidegger.

1. Heidegger et la médiation du langage

Chauvet voit « chez Heidegger un *discours de la grâce* » qui, selon lui, exprime « toute la démarche » du philosophe.

Car l'Être, sans mesure ni calcul, sans explication ni justification (« la rose est sans pourquoi. Elle fleurit parce qu'elle fleurit »), est pure grâce, pur don. Entendons : pure donation du « donné qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait » (p. 65)³.

Ce discours de la grâce a ceci de particulier qu'il s'accompagne d'une attitude de « désappropriation⁴ » (p. 65). La grâce se reçoit et s'accueille ; on ne peut la retenir. Entrer dans son mouvement, celui de la donation, requiert de (la) laisser aller (et venir).

Suivant Chauvet, cette « attitude gracieuse » à laquelle la philosophie est appelée à se convertir permet de penser en profondeur *la médiation du langage*, car c'est d'abord lui qui est concerné par la « dé-maîtrise » à l'égard de l'être et de sa vérité. Non d'abord « instrument [...] d'information », le langage est prioritairement « appel, *vocation* » (p. 60). Il est ce par quoi, sur fond d'absence, toute chose est appelée à « venir-en-présence ». Bien avant de servir la pensée, le langage est le lieu de naissance de l'humain. Le langage a donc une fonction première « non instrumentale » (p. 92).

Comme le corps, le langage n'est pas un instrument, mais une *médiation* : c'est en lui qu'advient l'homme comme sujet. L'homme ne lui préexiste pas, il s'élabore en son sein. Il ne le possède pas comme un « attribut », fût-il de première importance, il est possédé par lui. Le langage ne vient donc pas traduire après coup une expérience humaine préalable ; il est *constitutif* de toute expérience comme expérience *humaine*, c'est-à-dire signifiante (p. 92).

Si je parle, c'est que « ça parle », c'est que d'autres ont parlé avant moi, ayant été eux-mêmes parlés et habités par un langage les précédant. L'origine se dérobe au

3. Chauvet cite la maxime d'Angelus Silesius commentée par Martin HEIDEGGER dans *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 97-111. Il réfère également à Martin HEIDEGGER, *Questions*, tome IV, Paris, Gallimard, 1968, p. 299-300.

4. Ce que la traduction française de HEIDEGGER nomme « dépropriement » (« Temps et Être », dans *Questions*, tome IV, p. 45), CHAUVET le reprend et le nomme « désappropriation » (*Symbole et sacrement*, p. 65).

langage au même titre que le fondement se dérobe à la pensée. « Il n'y a donc pas de trésor-valeur à saisir au bout du chemin » (p. 59).

Suivant Chauvet toujours, il y a une « homologie » entre l'« attitude "gracieuse" » (p. 78) du philosophe méditant le retrait de l'Être (barré), et celle à laquelle est convié le théologien devant le Dieu crucifié. Les deux sont appelés à consentir à la médiation, c'est-à-dire à accueillir ce qui, tout en se donnant, se dérobe à eux. Pour l'un comme pour l'autre, « il s'agit de faire le deuil de ce que *tout en nous s'acharne à laisser croire, à savoir que nous pourrions nous arracher à la médiation du symbolique*, nous situer hors discours, appréhender le réel de manière immédiate en passant par-dessus la tradition culturelle et l'histoire de notre désir » (p. 86). Chauvet connaît les réserves de Heidegger à l'égard d'une telle transposition de la philosophie à la théologie, et il se défend de « baptiser l'Être heideggérien ». Mais il ne peut s'empêcher d'y voir une inspiration : « [...] la pensée de l'Être nous semble ouvrir une voie pour la théologie » (p. 70)⁵.

La prise en compte de la médiation du langage à la suite de Heidegger — que Chauvet nomme à son tour « la médiation du symbolique » — ouvrirait finalement sur une théologie de type « herméneutique » qui, justement, prend acte du fait que toute parole est située et précédée par un langage déjà parlé. « En théologie chrétienne, le "*qui est Dieu ?*" est inséparable du "*qui parle de ce Dieu ?*" » (p. 71). Avec le tournant herméneutique, si une intelligence croyante est possible, celle-ci demeure liée à l'humanité de la personne qui parle, car c'est à travers elle que Dieu se révèle.

2. L'herméneutique selon Paul Ricœur et Claude Geffré

S'il est une chose d'ouvrir le chantier de l'herméneutique à partir de la phénoménologie d'Heidegger, il en est une autre d'y faire son chemin à travers ses nombreuses versions et critiques⁶ et d'y accoler le concept de « symbolique ». Dans les débats qui ont tour à tour opposé l'herméneutique selon Paul Ricœur à « la "théorie critique des idéologies" autour de J. Habermas », à « la théorie du "texte" et de la "lecture" issue des courants structuralistes » et à « la "grammatologie" de J. Derrida » (p. 71), Chauvet n'hésite pas à prendre d'un côté ou d'un autre les éléments qui lui permettent de définir le symbolique. Ainsi du concept d'« écriture » qu'il emprunte à Derrida pour penser la prééminence de la matière et du corps sur la parole.

5. C'est la question du rapport entre philosophie et théologie chez Heidegger qu'ouvre le propos de Chauvet. Pour un aperçu de cette question et de ses enjeux, voir Martin HEIDEGGER, « Phénoménologie et théologie » [1927], trad. M. Méry, dans Martin HEIDEGGER, Ernst CASSIRER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 101-121 ; Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique* [1935], trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967 ; François NAULT, « Théologie et philosophie. Le jeune Heidegger et la politique d'un partage », *Theoforum*, 41, 2 (2010), p. 255-273.

6. Par souci de concision, je n'entre pas dans le propos de Chauvet sur la notion de « corps », qu'il développe en ayant recours à plusieurs penseurs, dont Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Pour une lecture critique de la réception de la phénoménologie de Merleau-Ponty chez Chauvet, voir Glenn P. AMBROSE, *The Theology of Louis-Marie Chauvet. Overcoming Onto-Theology with the Sacramental Tradition*, Burlington, Ashgate, 2012, p. 70-80.

Chauvet revient toutefois de manière constante à Ricœur⁷, et il fait sienne l'idée selon laquelle un texte est une « proposition de monde », qui n'est ni le monde de l'auteur ni celui du lecteur, mais un monde autre, propre au texte considéré comme « œuvre » structurée et située. Suivant Chauvet, de sa rencontre avec toutes ces théories, l'herméneutique ricœurienne a appris à « respecter la médiation de la lettre et à abandonner le dualisme traditionnel entre la “compréhension” et “l'explication” : “L'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension”⁸ ». Elle a aussi su éviter l'écueil de la réduction du sens aux « effets de sens » d'un texte, tout comme le piège d'une « herméneutique romantique et psychologisante », qui cherche « derrière le texte », dans l'intention de l'auteur, un sens déjà donné et plein (p. 72).

En se rangeant du côté de Ricœur, Chauvet endosse du même coup la réception théologique de cette version particulière de l'herméneutique qui a été opérée par Claude Geffré. Ainsi pensée et pratiquée, la théologie chrétienne n'a plus pour tâche de reprendre et de transmettre le dépôt de la foi, conçu alors comme une sorte de « noyau invariant » ou de « sens originaire », elle a plutôt comme mandat de « *produire*, à partir notamment du texte des Écritures, de *nouveaux textes*, c'est-à-dire de nouvelles pratiques qui *permettent* l'émergence d'un nouveau monde ». En prenant le tournant herméneutique, la théologie cesse de succomber à « l'illusion d'un invariant sémantique » et fait du travail au cœur des médiations concrètes son seul travail⁹. Elle passe ainsi « du métaphysique au symbolique¹⁰ ».

3. Trop ou pas assez ?

Chauvet traverse somme toute assez rapidement cette question de la théologie comme herméneutique et celle du lien entre théologie et phénoménologie. Il l'a d'ailleurs regretté¹¹, car une part importante de la réception de *Symbole et sacrement* touche ces questions.

Cela n'empêche toutefois pas plusieurs lecteurs d'apprécier positivement son apport. Glenn P. Ambrose voit dans sa théologie des sacrements une véritable contribution à l'édification du « paradigme postmoderne¹² ». Ambrose fait ressortir positive-

7. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 148-150. D'ailleurs, en note de bas de page, Chauvet prend position en faveur de Ricœur dans le débat qui l'a opposé à Derrida sur la question du « sens ».

8. Paul RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans François BOVON, Grégoire ROUILLER, dir., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 209, cité dans CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 73.

9. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, discuté dans CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 73. Il peut être pertinent ici de signaler que Claude Geffré a été le directeur de thèse de Chauvet.

10. C'est le titre de la première partie (sur quatre) de CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 13-162.

11. ID., « Une relecture de *Symbole et sacrement* », *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, 88, 2 (2007), p. 119.

12. « But a more general thesis can be detected in Chauvet's work that proves to be most relevant for the questions of “overcoming” onto-theology. When the sacraments are recognized to follow the laws of the symbolic order and seen from the point of view of a theology of the cross, engagement in the sacramental tradition ought not only to be correlative with the postmodern paradigm, but generative of it precisely

ment sa référence à la phénoménologie — Heidegger, Merleau-Ponty — tout en accentuant l'écart avec les autres sources. Il place par contre l'influence de Mauss et de Lévi-Strauss au même niveau que la phénoménologie heideggérienne, c'est-à-dire qu'il la considère comme étant « absolument fondamentale¹³ ». Timothy M. Brunk, de son côté, accentue lui aussi l'importance de Heidegger à côté de celle de Mauss¹⁴.

Si donc cet aspect de sa pensée est apprécié par plusieurs, la référence à Heidegger est considérée par d'autres comme étant « exagérée¹⁵ », ou comme un facteur d'égarement¹⁶. Elle conduit aussi plusieurs lecteurs à tenter un rapprochement ou une distinction avec la phénoménologie de Jean-Luc Marion. Dans *Symbole et sacrement*, Chauvet réfère à quelques reprises à *L'idole et la distance* de Marion, mais dans une proportion somme toute assez faible par rapport à la « grammatologie » de Derrida. Ses lecteurs semblent avoir entretenu le dialogue avec Marion plus qu'il ne l'a fait lui-même, notamment à travers la question du don et de la donation, l'approche phénoménologique de Marion étant à distinguer du don réciproque comme échange symbolique tel qu'en parle Mauss¹⁷.

Le concept de « mèontologie symbolique » (p. 510-513) — et plus tard le concept de « fonction méta », emprunté à Stanislas Breton¹⁸ — a aussi été remarqué et

because of its emphasis on and understanding of presence, language, symbolic mediation, and corporeality » (AMBROSE, *The Theology of Louis-Marie Chauvet*, p. 3).

13. « I take a look at the influence of Claude Lévi-Strauss and Marcel Mauss on Chauvet's explication of the process and structure of symbolic exchange. This is absolutely fundamental for an understanding of Chauvet's sacramental theology » (*ibid.*, p. 5).
14. Timothy M. BRUNK, *Liturgy and Life. The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie Chauvet*, New York, Peter Lang, 2007. Voir la section « Appropriation of Martin Heidegger » (p. 70-75), qui précède la section « Sacrament and Gift Theory » (p. 75-79).
15. Henry MOTTU, « "Symbole et sacrement". À propos d'un livre récent », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121, 2 (1989), p. 221. Plutôt sympathique au travail de Chauvet, Mottu en vient tout de même à se demander si l'influence heideggérienne ne conduit pas à « une version symbolique de l'ancienne *analogia entis* ».
16. Joseph C. MUDD, *Eucharist and Critical Metaphysics. A Response to Louis-Marie Chauvet's Symbol and Sacrament Drawing on the Works of Bernard Lonergan*, thèse de doctorat, Boston, Boston College, 2010, p. 16. Précisément, il se demande dans quelle mesure le passage par Heidegger rend justice à Thomas et est nécessaire. « Our particular concern will be with Chauvet's methods, especially whether his appropriation of the Heideggerian critique of scholastic theology offers an accurate account of Thomas Aquinas, and whether it offers a fruitful way forward in Eucharistic theology. »
17. Voir Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977. Dans *Symbole et sacrement*, Chauvet y fait référence à trois reprises : au cours de sa relecture de Thomas (p. 43), dans son questionnement sur les incidences théologiques de la pensée de Heidegger (p. 78), et dans sa critique de l'idolâtrie (p. 222-223). Parmi ceux qui tentent de rapprocher Chauvet de Marion : René Such SCHREINER, *Johannine Soteriology in the Context of Idolatry. Implications for Chauvet's Model of Christian Existence*, thèse de doctorat, Evanston, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2012 ; Tom M. TRINIDAD, *The Word of God in Ecclesial Rites and the Formation of Christian Identity. A Comparison of Karl Barth and Louis-Marie Chauvet*, thèse de doctorat, Notre Dame, University of Notre Dame, 2007. À l'inverse, d'autres insistent pour les distinguer : Nathan D. MITCHELL, « Le rite et la redécouverte du sacrement comme événement de langage », dans Philippe BORDEYNE, Bruce T. MORRILL, dir., *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris, Cerf, 2008, p. 231-251. Précisément, Mitchell tente de situer Chauvet par rapport à Derrida et Marion, pour finalement le rapprocher davantage du premier et le distinguer du second. Sur ces questions, on peut consulter aussi AMBROSE, *The Theology of Louis-Marie Chauvet*, p. 22-27.
18. CHAUVET, « Une relecture de *Symbole et sacrement* », p. 114. Sur cette « fonction méta », voir Stanislas BRETON, « Réflexions sur la fonction Méta », *Dialogue*, 21, 1 (1982), p. 45-56.

discuté. Chauvet le met de l'avant pour éclairer la manière dont son approche phénoménologique traite la question de l'ontologie sans tomber dans l'onto-théologie. Selon David N. Power, ce concept et l'idée de « trace » qui l'accompagne montrent qu'il ne confond pas phénoménologie et ontologie¹⁹.

Tout comme pour la phénoménologie, la référence à l'herméneutique et à Ricœur chez Chauvet a fait couler beaucoup d'encre. Elle est souvent mise de l'avant et perçue positivement par ses lecteurs. On y présente alors le théologien des sacrements comme un « passionné d'herméneutique²⁰ ». Même dans un article plutôt critique à l'égard de la tradition herméneutique, Joris Geldhof présente Chauvet « comme le théologien qui a introduit, intégré [...] les principes du “tournant herméneutique” (ou linguistique) de la pensée dans la théologie des sacrements ». Plus encore, il considère la pensée de Mauss sur le don comme étant son principal détour herméneutique : « Chauvet met le modèle herméneutique en œuvre et à l'épreuve en le confrontant aux sciences humaines et en particulier à l'anthropologie ». Geldhof va encore plus loin lorsqu'il présente Chauvet comme un « théologien, fasciné par Mauss et son *Essai sur le don*²¹ ». Suivant Lieven Boeve cette fois, Chauvet fait « vraiment [...] une herméneutique de l'existence chrétienne » et son « concept d'“homologie” (et non pas d'“analogie” [...]) » réussit à éviter la dissolution de la théologie dans la philosophie²².

Mais Chauvet n'est pas perçu par tous comme un « bon » représentant de l'herméneutique. Ainsi de Vincent J. Miller qui voit un écart entre la version qu'en offre Ricœur et celle plus heideggérienne que développerait Chauvet. Les notions de « symbole » et de « langage » telles que les développe Ricœur offriraient selon lui plus de « ressources » critiques pour évaluer les symboles qui ne sont jamais à l'abri d'être déformés ou « corrompus²³ ».

19. « The phenomenology opens up the ontological question, but does not replace it » (David N. POWER, Regis A. DUFFY, Kevin W. IRWIN, « Sacramental Theology. A Review of Literature », *Theological Studies*, 55, 4 [1994], p. 687-688 ; il est question de Chauvet dans la section « Postmodern Approaches » rédigée par D.N. Power). Voir aussi Elbatrina CLAUDEAUX, « L'aigle et la tortue. Quand l'anthropologue rencontre le théologien », dans Philippe BORDEYNE, Bruce T. MORRILL, dir., *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, p. 269-275.

20. Philippe BORDEYNE, « Louis-Marie Chauvet : l'unité d'une vie », dans Philippe BORDEYNE, Bruce T. MORRILL, dir., *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, p. 14.

21. Joris GELDHOF, « Penser l'Eucharistie. De l'herméneutique à la spéculation », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 95, 1 (2011), p. 133-136. Une fois décrite l'approche herméneutique de Chauvet, Geldhof en fait voir certaines « limites » (p. 137), pour ensuite mettre de l'avant les avantages d'une approche plus spéculative ayant recours à l'ontologie (p. 138 et suiv.).

22. Lieven BOEVE, « La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet », dans Philippe BORDEYNE, Bruce T. MORRILL, dir., *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, p. 36-40. Une fois reconnue la pertinence de l'approche herméneutique de Chauvet, Boeve suggère par contre de prendre d'autres détours herméneutiques que ceux empruntés par Chauvet, pour mieux la « recontextualiser » en fonction de la postmodernité.

23. « Ricœur further elucidates the relationship of adult subjects to language and symbol. His thought helps flesh out the creative action of speaking, a category inadequately addressed by Chauvet » (Vincent J. MILLER, « An Abyss at the Heart of Mediation. Louis-Marie Chauvet's Fundamental Theology of Sacramentality », *Horizons*, 24, 2 [1997], p. 239-241). Miller ne dit rien à propos de Mauss et de l'ambivalence rituelle. Pourtant, son propre questionnement rejoint directement ce problème.

4. Les lectures contradictoires d'Yves Labbé et de Roland Sublon

Yves Labbé, de son côté, discerne chez Chauvet « les indices d'un oubli de l'herméneutique²⁴ ». Sa critique est sévère, et aux dires de Chauvet lui-même, son article figure parmi les « contributions » qui lui « ont particulièrement posé question²⁵ ». Pour cette raison, il convient de s'y pencher un peu plus longuement.

Avant de discuter d'herméneutique, Labbé établit quelques constats à partir de sa lecture de *Symbole et sacrement*. Il insiste d'abord avec une touche d'ironie sur l'abondance des « dossiers » ouverts et sur « l'ampleur du propos²⁶ ». Il signale notamment la place prépondérante des sciences humaines, tout en faisant ressortir le statut particulier de « l'anthropologie culturelle » par rapport aux autres disciplines :

[...] la contribution des sciences humaines emprunte moins aux linguistiques du discours qu'à l'anthropologie culturelle. Distingué par le contre-don, ou réversibilité de l'échange, le procès d'alliance des sujets se soutient non d'une plénitude mais d'un manque, lequel associera la grâce à la non-valeur²⁷.

À ses yeux, le « procès de l'onto-théologie » et le concept d'« échange symbolique » — sur-analysé par Jean Baudrillard, remarque Labbé²⁸ — sont « les traits les plus appuyés²⁹ » de cet ouvrage théologique postmoderne. Labbé s'interroge toutefois sur la compatibilité de ces deux horizons et s'en prend à ce qu'il considère comme une « convocation théologique des philosophies et des anthropologies sans les soumettre à la critique, dès lors qu'elles se recommandent de la fin de la métaphysique ». Labbé invite aussi Chauvet à un « discernement [...] plus vigilant » et à une meilleure « critique » des sources philosophiques et anthropologiques qu'il convoque, pour éviter le « risque permanent » de « mise en contradiction » auquel il « cède à l'occasion ». L'histoire du rapport de la théologie à la philosophie n'en fut pas un de dépendance, mais « d'interdépendance » et, suivant Labbé, elle invite à plus de prudence³⁰.

24. Yves LABBÉ, « Réceptions théologiques de la "postmodernité" », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 72, 3 (1988), p. 410.

25. CHAUVET, « Une relecture de *Symbole et sacrement* », p. 112.

26. LABBÉ, « Réceptions théologiques de la "postmodernité" », p. 398.

27. *Ibid.*, p. 403. Claude Lévi-Strauss a lui-même qualifié son champ d'étude d'« anthropologie culturelle », en référence à ce qui, au temps de Marcel Mauss, s'appelait « ethnologie ».

28. « Contre l'écrasement de la présence par une proximité sans distance, l'échange symbolique offre une positivité anthropologique indifférente à la pensée appropriante de l'*Ereignis*. Quelle que demeure la dispersion des sciences de l'homme, l'intérêt de la théologie s'est révélé considérable à en recevoir un début de réorganisation transgressant les limites convenues. J. Baudrillard réunit ainsi en une même stratégie les initiatives de Mauss, de Saussure et Freud, mais en les retournant contre elles-mêmes. Au-delà de ce recours, ici et là favorisé, l'ethnologie, la linguistique et la psychanalyse se montrent bien intriquées dans la formation de l'ordre symbolique, où il en va de la société, du langage et du désir. Quel en sera donc l'usage théologique, en dépit de la disproportion des parts cédées à l'analyse du concept ? » (*Ibid.*, p. 407).

29. *Ibid.*, p. 408.

30. « Le discernement ici se doit montrer beaucoup plus vigilant. La mise en contradiction représente un risque permanent, auquel L.-M. Chauvet cède à l'occasion [...]. Pour le cas évoqué, le lexique de la venue ne rappelle-t-il pas le registre de l'événement de langage, dont il n'est pas acquis qu'il s'accorde spontanément avec le registre de l'échange de langage ? » (*Ibid.*, p. 409).

Labbé voit en Chauvet un théologien qui cherche à nouer un échange avec les pensées de son temps. Son geste est traditionnel ; il est même honorable et nécessaire. Par contre, selon lui, il ne va pas sans danger, car lorsque la théologie est confrontée aux « provocations postmodernes du pensable », elle risque « d'oublier les déterminations chrétiennes de la théologie » et de « se satisfaire de considérations formelles sur la culture et la foi³¹ ». Comment, en théologie, recevoir la postmodernité ? Telle est la question que porte Labbé et qu'il adresse à celui qui propose de repenser les sacrements suivant la voie du « symbolique³² ». Après une analyse approfondie, il tranche.

À travers cette libéralité envers les sciences de l'homme, je ne disputerai pas à L.-M. Chauvet d'avoir soulevé le problème d'une dérive théologique de l'ordre symbolique, par réduction du message au code, ou du théologal à l'anthropologique. C'est pourquoi il est [sic] procédé au sauvetage de l'herméneutique. Mais ce sursaut, en définitive, demeure inefficace, tant pèse la proscription de l'onto-théologie³³.

En clair, selon Labbé, la théologie chez Chauvet « s'oublie [...] dans l'anthropologie symbolique » et elle se « détourne de connaître celui qui s'est manifesté³⁴ ». Et si Chauvet tente de « sauver » l'herméneutique à travers son concept de symbolique, ce serait trop peu trop tard, car il concède trop au langage et à ses analyses. Par conséquent, il perdrait l'ontologie, car « plus l'herméneutique s'est constituée au milieu du langage, plus elle a libéré son implication ontologique. L'œuvre philosophique de P. Ricœur en apporte le meilleur des témoignages. » Toutefois, à la différence de Ricœur, en proposant une définition du symbole indépendante du signe, Chauvet méconnaîtrait la « capacité » du langage à véritablement « proposer un monde, à partir d'une inscription réglée des signes en un corps textuel³⁵ ».

Tout ce parcours conduit finalement Labbé à présenter sa propre « reprise herméneutique de l'ontologie³⁶ ». Selon lui, mieux vaut pour la théologie « reprendre les chemins de l'analogie³⁷ » que de les quitter une fois pour toutes et se perdre. Il faut, dit-il, « rendre au langage à la fois l'éthique et l'ontologie », car par-delà l'efficacité du symbole, la révélation ouvre sur une « référence³⁸ ».

Dans sa « Relecture de *Symbole et sacrement* », en réponse à Labbé, Chauvet est revenu brièvement sur sa propre approche herméneutique. Dans ce texte, il recentre son propos sur l'herméneutique selon Ricœur — les « médiations longues », le « monde du texte », « se comprendre devant le texte³⁹ » — en mentionnant qu'il

31. *Ibid.*, p. 398.

32. Dans son article, Labbé adresse la même question à un autre théologien qui, contrairement à Chauvet mais à partir des mêmes auteurs, cherche à réhabiliter la métaphysique de « l'acte d'être ». Voir Ghislain LA-FONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986.

33. LABBÉ, « Réceptions théologiques de la "postmodernité" », p. 421.

34. *Ibid.*, p. 421.

35. *Ibid.*, p. 409-410, en référence aux commentaires de Chauvet dans *Symbole et sacrement* (p. 129) sur Tzvetan TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977.

36. LABBÉ, « Réceptions théologiques de la "postmodernité" », p. 410-411.

37. *Ibid.*, p. 425.

38. *Ibid.*, p. 422.

39. CHAUVET, « Une relecture de *Symbole et sacrement* », p. 115-116. Il revient également sur l'idée d'une « ontophanie » du langage (p. 114-115).

aurait eu avantage à la suivre de plus près. Mais il ne revient pas sur le rapport entre symbole et signe et sur la place du référent. D'accord avec Labbé sur une certaine pertinence de l'analogie de l'être en théologie, il réitère cependant sa critique. Il y a bien une structure d'accueil de la Parole de Dieu en l'humain, mais celle-ci ne peut plus être pensée comme autrefois, tel un donné qui va de soi. À ses yeux, l'homologie d'attitude entre le philosophe méditant l'Être barré — Heidegger — et le théologien pensant le Dieu de la Croix demeure valable et pertinente, car elle fait des médiations — du symbolique — le passage obligé pour toute pensée. La question de l'être ne disparaît donc pas avec la médiation du symbolique, selon Chauvet, mais elle change considérablement. De même pour l'analogie, qui n'en sort pas indemne⁴⁰.

Alors que Labbé soupçonne Chauvet de perdre l'herméneutique en la coupant de l'ontologie, Roland Sublon, tout à l'opposé, juge durement son approche de « la théologie comme une herméneutique⁴¹ ». Il repère chez lui les indices d'une tentative désespérée, proprement ricœurienne, pour « sauver le sens⁴² ». À ses yeux, Chauvet comme Ricœur ont tous les traits de ces « philosophes et théologiens en mal de consistance⁴³ ». Le détour de l'herméneutique et du symbole leur permet alors, en quelque sorte, d'assurer la « référence extra-linguistique⁴⁴ ». La critique de *Symbole et sacrement* faite par Sublon est très sévère.

On s'attendait au départ à quelque entreprise de déconstruction permettant de desserrer les liens que toute pesanteur institutionnelle ne manque pas de tisser, on assiste en fait à une brigue rythmée sur le pas processionnel d'Echternach, ayant pour effet la *mise en condition* d'un « sujet » dont la reconnaissance exige la soumission à l'imaginaire d'un triple corps, social, traditionnel et cosmique. Le dépassement de l'onto-théologie conduit ainsi à construire une psycho-socio-théologie fondant une morale de groupe, elle-même entée sur une communauté linguistique justifiant « un “nous” communautaire présidé par un ministre reconnu comme légitime ». En ce *nous* social commun, « tous s'y retrouvent ». Le sacrement, fût-il déclaré « présence par mode d'Ouvert » s'apparente à l'initiation dont la psychanalyse retrouverait les lois fondamentales⁴⁵.

À cette prise de position tranchée de Sublon est liée une démonstration qui passe par une lecture serrée de Lacan et par une critique de Chauvet sur son emploi des catégories du psychanalyste⁴⁶.

40. *Ibid.*, p. 118-119. Chauvet rappelle aussi que « *Symbole et sacrement* est un ouvrage de théologie et non de philosophie » (*ibid.*, p. 117).

41. Roland SUBLON, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 158.

42. *Ibid.*, p. 156.

43. *Ibid.*, p. 149.

44. *Ibid.*, p. 159. Il poursuit : « On peut, en fin de compte, poser la question de l'utilité qu'il y a à faire appel aux sciences humaines, y compris à la linguistique, pour étayer un discours dont la caractéristique est d'y échapper. » Sublon emprunte l'expression « référence extra-linguistique » à Chauvet.

45. *Ibid.*, p. 156. Les citations à l'intérieur de l'extrait renvoient à *Symbole et sacrement*, respectivement aux p. 159, 132, 414.

46. Voir *ibid.*, l'ensemble du chapitre « La grâce de la lettre », p. 145-176.

II. TRANSITION : LE LECTEUR DE CHAUVET À LA CROISÉE DES CHEMINS

La réception d'une œuvre en dit autant sinon davantage sur celui ou celle qui critique que sur l'œuvre en question. En cela, la réception des travaux de Chauvet ne fait pas exception. Toutefois, la manière dont ce dernier convoque les auteurs et leurs disciplines — par sauts, avec des retours constants sur la notion de « symbolique » qui devient par conséquent très chargée — amplifie cette tendance. Ainsi de son recours théologique à l'herméneutique de Ricœur pour penser la « médiation du symbolique » qui a conduit ses lecteurs à une grande variété d'appréciations. Labbé et Sublon en sont même arrivés à des lectures radicalement opposées.

Il serait pertinent d'analyser avec la même attention les différentes voies psychanalytiques, linguistiques et anthropologiques que Chauvet emprunte plus ou moins longuement dans *Symbole et sacrement* pour penser la médiation du symbolique. Mais de manière générale, que découvrirait-on ? On constaterait de plus près l'abondance des chemins théoriques empruntés pour penser le symbolique. Quant à la littérature secondaire, les résultats seraient eux aussi assez similaires.

Plus précisément, du côté de la psychanalyse, on constaterait que Chauvet s'est intéressé à la mise à distance du réel par le langage à la suite de Jacques Lacan, en reprenant occasionnellement ses concepts de symbolique, de réel et d'imaginaire qui, chez lui, font système. On constaterait également qu'il a exploré la question de l'avènement du sujet à travers le schème initiatique tel qu'en parle Antoine Vergote (p. 102)⁴⁷.

Du côté de la linguistique et des théories du langage, on verrait cette fois ressortir des références à Émile Benveniste sur « l'acte du discours » et sur les « pronoms personnels » (p. 92), ou des développements sur les « actes de langage » tels que J.L. Austin les approfondit (p. 139-142) ; cela, toujours pour penser cette même médiation du symbolique. Plus encore, il ressortirait de l'enquête une distinction entre signe et symbole élaborée à partir des analyses de Jean Baudrillard sur « l'économie politique du signe » : « La différence entre signe et symbole nous apparaît ainsi comme *homologue* à celle qui existe entre le principe de la valeur d'objet qui régit le *marché* et le principe, hors-valeur, de communication entre sujets qui régit l'*échange symbolique*⁴⁸. » Cette distinction n'a pas manqué d'être critiquée par l'historienne de la linguistique, Irène Rosier-Catach :

47. Moins nombreux que du côté de la philosophie, ils ont tout de même été quelques lecteurs à soumettre à l'examen le propos de Chauvet sur la psychanalyse lacanienne. En plus de Roland Sublon évoqué précédemment, voir Katerina BAUER, « The Psychoanalytical Inspiration of Chauvet's Notion of Symbol », *Communio Viatorum*, 51, 1 (2009), p. 37-54 ; AMBROSE, *The Theology of Louis-Marie Chauvet*, p. 70-91, qui s'en prend à la « linguisterie » de Lacan, mais aussi au structuralisme linguistique dans son ensemble.

48. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 128. Voir aussi p. 118 : « Nous avons distingué précédemment deux logiques à l'œuvre dans l'échange des biens : celle du marché et de la valeur, centrée sur les objets comme tels ; celle de l'échange symbolique, en deçà ou par-delà la valeur, centrée sur le rapport entre les sujets comme tels. [...] Ce sont ces mêmes deux niveaux et deux polarités que nous allons retrouver maintenant avec notre distinction entre signe et symbole. » Il faut noter ici que Baudrillard parle lui aussi d'un rapport

Séparer la relation à la chose de la relation à autrui serait méconnaître l'unité de la définition augustinienne telle que l'ont comprise les médiévaux, ôter leur raison d'être à toutes les discussions sur la primauté de l'une ou l'autre des relations, à celles sur la double vérité du signe ou sur le rôle de l'intention. [...] Le *signe* médiéval n'est donc pas purement dans l'ordre objectif de la valeur, du rapport au signifié, puisqu'il pose toujours aussi cette relation interpersonnelle entre celui qui le produit et celui qui le reçoit. Il est aussi dans l'ordre de l'arbitraire et de la non-valeur, régi par le pacte, que l'on donne comme un trait du symbole⁴⁹.

Chauvet a d'ailleurs répondu à Rosier-Catach, mais plutôt que de défendre la légitimité de sa distinction entre signe et symbole, ce sur quoi elle remet sa théorie en question, il revient sur le geste de Thomas d'Aquin et ce, afin de préciser les éléments par rapport auxquels il a cherché à prendre ses distances. Il s'en prend alors non à la catégorie de « signe », mais plutôt à celle de « causalité⁵⁰ ».

Enfin, du côté de l'anthropologie culturelle et sociale, on verrait que les chemins ouverts sont encore nombreux. Une réflexion sur le procès d'échange symbolique inspirée de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss qui analyse les rituels sociaux de dons réciproques ressortirait de l'ensemble (p. 104-107), avec tout de même plusieurs développements s'appuyant sur Claude Lévi-Strauss et sa conception de l'ordre symbolique et de l'efficacité symbolique (p. 184-185, notamment). Le rapport entre le mythe et le rite figurerait aussi au rang des points discutés par Chauvet qui a recours tantôt à Lévi-Strauss, tantôt à Victor W. Turner, sans évoquer les écarts significatifs entre leurs points de vue (p. 132, 368)⁵¹. On verrait aussi comment Chauvet, bien que critique à l'égard des thèses de René Girard sur le sacrifice, lui a néanmoins répondu à partir de son propre concept d'« anti-sacrifice » (p. 309-318). La psycho-anthropologie d'Antoine Vergote referait surface pour penser cette fois la corporéité et la « symbolique primaire » (p. 364-380). Les études rituelles ne seraient pas en reste non plus, car elles permettent à Chauvet de penser « l'acte de symbolisation » à l'œuvre dans les sacrements, dans ses différentes dimensions : la rupture symbolique, la réitération et la programmation symbolique, l'économie symbolique de sobriété, la symbolique indicielle (p. 338-361). Par rapport à d'autres développements sur le symbolique, ceux-ci ressortiraient probablement comme ceux où il apparaît le plus clairement que Chauvet n'ignore pas l'ambivalence ou l'« ambiguïté » des rituels (p. 345-347). Certes, par la voie théorique, le théologien des sacrements souligne avec plus d'insistance les chances de la médiation symbolique par le rituel, mais lorsqu'il théorise la médiation rituelle dans sa dimension pratique, il revient à plusieurs reprises sur ses risques spécifiques.

d'« homologie entre la logique de la signification et celle de l'économie politique » (Jean BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 185).

49. Irène ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, p. 483.

50. Voir Louis-Marie CHAUVET, « Causalité et efficacité : enjeux médiévaux et contemporains », *Transversalités*, 105 (2008), p. 31-51. Dans cette réplique, Chauvet qualifie son propre geste comme une « opération herméneutique de relecture qui [...] transforme [Thomas] considérablement » (p. 51).

51. Sur cette question, on peut consulter Mathieu DEFLEM, par exemple, « Ritual, Anti-Structure, and Religion. A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1 (1991), p. 1-25.

De façon générale, la part théorique de l'œuvre de Chauvet ressort très clairement de la littérature secondaire. On en souligne tantôt l'ampleur démesurée⁵², tantôt l'importance à partir de son ancrage pastoral et liturgique⁵³. Chose certaine, cette littérature reflète bien les difficultés liées à la manière dont Chauvet procède pour théoriser. Devant l'abondance des chemins, ses lecteurs ont tendance à s'arrêter à une ou deux voies théoriques parmi l'ensemble, selon leurs champs d'expertise respectifs. C'est un peu comme si chaque lecteur arrivait à un certain moment à la croisée des chemins. Mis en quelque sorte face à eux-mêmes devant les nombreux embranchements, les lecteurs doivent choisir et prendre position. Comme Chauvet ouvre tous ces chemins en fonction de son questionnement théorique autour du symbolique, il laisse derrière lui des espaces interprétatifs dans lesquels les lecteurs s'attardent, en prenant la chance d'avancer davantage sur tel chemin ou sur tel autre. Il en résulte des appréciations fort variées et parfois opposées autour d'un même point.

III. LA STRUCTURE ANTHROPOLOGIQUE D'ÉCHANGE SYMBOLIQUE ET SON « INTÉRÊT THÉOLOGIQUE »

Dans son dialogue avec l'anthropologie culturelle et sociale, Chauvet a été un précurseur, dans la mesure où il a contribué à ouvrir de nouveaux chemins. Des théologiens spécialistes de saint Thomas d'Aquin ou formés en philosophie, il y en a plusieurs. Moins nombreux, ils sont aussi tout de même quelques-uns à avoir tenté un dialogue avec les diverses théories psychanalytiques⁵⁴. L'héritage augustinien a également contribué à garder vivant un certain questionnement d'ordre linguistique dans les cercles théologiques. Mais la rencontre de la théologie avec l'ethnologie et l'anthropologie semble avoir pris davantage de temps et ce, malgré une proximité quant à la dimension « religieuse » des phénomènes étudiés. On peut aussi penser que c'est précisément cette proximité qui a pu empêcher le dialogue, comme si la rencontre entre théologie et anthropologie avait eu un petit quelque chose d'incestueux dans les années qui ont précédé celles de Chauvet. Quoi qu'il en soit, plus que d'autres, Chauvet a pris le risque d'explorer ce terrain. Il a certes eu quelques prédécesseurs tels qu'Antoine Vergote et Jean-Yves Hameline, mais il a aussi apporté une contribution originale et substantielle.

Il importe aussi de signaler que le climat intellectuel de la période structuraliste durant laquelle Chauvet a élaboré sa théorie du symbolique valorisait les transactions

52. « Nous sommes entraînés à ouvrir les dossiers les plus divers, en sciences humaines (ethnologie, linguistique, psychanalyse), en histoire de la théologie et de la liturgie, aux côtés de la philosophie et de l'exégèse. On y apprend beaucoup, jusqu'à partager le sentiment d'avoir lu non pas un livre, mais une multitude. [...] En même temps qu'un livre, assez fermement composé, n'a-t-on pas affaire à une bibliothèque ? » (LABBÉ, « Réceptions théologiques de la "postmodernité" », p. 402 et 405).

53. Bruce T. MORRILL, « Pour prolonger à sa juste valeur l'œuvre de Chauvet. Perspective d'ensemble », dans Philippe BORDEYNE, Bruce T. MORRILL, dir., *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, p. 15.

54. En plus des auteurs déjà évoqués comme Antoine Vergote et Roland Sublon, à titre indicatif seulement, on peut consulter Françoise DOLTO, Gérard SÉVÉRIN, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1979 ; Denis VASSE, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.

théoriques, tout comme l'école française de sociologie et d'anthropologie. En effet, Durkheim n'a-t-il pas été formé en philosophie, tout comme Claude Lévi-Strauss ? La pensée du premier, toute sociologique soit-elle, ne prend-elle pas à certains moments une tournure philosophique ? De plus, le structuralisme pétri de linguistique de Claude Lévi-Strauss n'a-t-il pas suscité de vifs débats dans le camp des philosophes et alimenté la réflexion de plusieurs d'entre eux ? Il faut donc insister sur le fait que Chauvet n'a pas été le seul à théoriser comme il l'a fait.

Ceci étant dit, sa manière de faire va aussi de pair avec certaines limites. Même si le structuralisme de Lévi-Strauss a inspiré toute une génération d'intellectuels, on oublie souvent que le principal intéressé a résisté à discuter des implications philosophiques de son « anthropologie structurale ». De ce point de vue, le débat avec Paul Ricœur fait plutôt figure d'exception, même s'il a fait couler beaucoup d'encre⁵⁵. Plus encore, du côté de l'anthropologie culturelle et sociale, la recherche récente a mis en relief la figure de Marcel Mauss, longtemps laissée dans l'ombre de son oncle Durkheim et de son célèbre disciple Lévi-Strauss. On redécouvre l'originalité de sa pensée, moins portée vers la systématisation, tout comme son impact sur le développement de l'anthropologie et de la sociologie en lien avec la question du don rituel, nommé « échange symbolique » par Chauvet⁵⁶.

Parmi ses lecteurs, Jean-Louis Souletie remarque d'ailleurs la centralité de ce chemin théorique spécifique. « Ainsi l'échange symbolique dans la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet est la figure de cette relation qui échappe selon l'auteur à la résurgence d'une figure ontologique de l'être dépendant des notions de présence ou de référence⁵⁷ ». C'est toutefois en dehors de *Symbole et sacrement* que l'importance de l'échange symbolique dans la théologie de l'alliance de Chauvet apparaît le plus nettement. Ce qui, au départ, pouvait apparaître comme une intuition parmi d'autres est devenu, avec les années, une intuition « particulièrement intéres-

55. Claude LÉVI-STRAUSS, Paul RICŒUR, « Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions. Entretien du "Groupe philosophique" d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss (novembre 1963) », *Esprit*, 301 (2004), p. 169-192.

56. Voir Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999. Voir également Marcel HÉNAFF, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 27-35, 65-69. Pour autant qu'Hénaff invite à la réserve et reprend de manière critique et pointue les diverses lectures de Mauss sur la question de la réciprocité et du don cérémoniel faites par les philosophes français (Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, Claude Lefort, Vincent Descombes), il entreprend tout de même de *repenser philosophiquement* la question de la réciprocité à partir des données issues de l'anthropologie.

57. Jean-Louis SOULETIE, « Sciences humaines et théologie chrétienne après Chauvet », dans Philippe BORDEYNE, Bruce T. MORRILL, dir., *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu*, p. 215. Mais Souletie ne s'y attarde que pour interroger de manière large le rapport entre théologie et sciences humaines. Seuls Daniel F. Pilario, Gerard Moore et Timothy M. Brunk ont vraiment exploré la voie anthropologique de l'échange symbolique chez Chauvet. Les deux premiers sont nettement plus critiques que le troisième, qui apprécie plus positivement sa contribution. Voir Daniel Franklin PILARIO, « "Gift exchange" in Sacramentology. A Critical Assessment from the Perspective of Pierre Bourdieu », *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, 82, 1 (2001), p. 80-96 ; Gerard MOORE, « Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body* », *The Australasian Catholic Record*, 80, 2 (2003), p. 264-265 ; BRUNK, *Liturgy and Life*, p. 57-144.

sante⁵⁸ ». La problématique de l'échange symbolique semble ainsi avoir repris du relief avec les années.

1. L'échange symbolique dans *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (1979)

Rétrospectivement, on peut aisément affirmer que *Du symbolique au symbole* (1979) a préparé *Symbole et sacrement* (1987). En effet, on y retrouve un bon nombre des intuitions qui ont par la suite été reprises et développées dans le maître-ouvrage. Quelques particularités méritent tout de même d'être signalées.

D'abord, ce n'est pas tant ce qui s'y trouve qui frappe l'attention que ce qui ne s'y trouve pas. Alors que la critique de la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin ouvre l'argumentation de *Symbole et sacrement* et prend un chapitre entier, elle se trouve ici réduite à sa plus simple expression, dispersée à travers quelques pages. La « voie thomiste de la causalité efficiente instrumentale » est même présentée comme « la plus appropriée » de son temps. Et s'il y a bien un appel à la rupture par rapport à la voie scolastique et métaphysique, elle semble requise essentiellement pour des raisons herméneutiques.

Mais, si affinée qu'elle soit par l'analogie, voire même si corrigée qu'elle soit par le personnalisme, comme l'a tenté, voici vingt ans, E. Schillebeeckx dans son ouvrage *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, elle demeure trop étrangère, selon nous, à la culture contemporaine pour satisfaire le questionnement radical actuel sur le rapport de l'homme et de Dieu dans les sacrements⁵⁹.

L'appareillage philosophique heideggérien mobilisé dans *Symbole et sacrement* pour justifier la rupture se fait aussi plutôt discret dans ce livre⁶⁰.

Ensuite, l'attention que Chauvet accorde lui-même au caractère « risqué » de son « essai » — qu'il juge lui-même comme étant « trop partiel⁶¹ » — apparaît aussi de manière plus évidente. En effet, le vocabulaire entourant le concept de « symbole » est présenté dans *Du symbolique au symbole* comme étant difficile et confus, et ce, dès l'ouverture du tout premier chapitre.

La notion de symbolisme est aujourd'hui si étroitement attachée à la psychanalyse, les mots « symbolique », « symboliser », « symbolisation » si souvent utilisés, et dans des sens si divers, les problèmes enfin qui concernent la pensée symbolique, la création et le maniement des symboles dépendent de tant de disciplines (psychologie, linguistique, épistémologie, histoire des religions, ethnologie, etc.), qu'il y a une difficulté particulière à vouloir délimiter un emploi proprement psychanalytique de ces termes et à en distinguer plusieurs acceptions⁶².

58. Louis-Marie CHAUVET, « Quand la théologie rencontre les sciences humaines », dans François BOUSQUET, Henri-Jérôme GAGEY, Geneviève MÉDEVIELLE, Jean-Louis SOULETIE, dir., *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 409.

59. Louis-Marie CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, Paris, Cerf, 1979, p. 246.

60. *Ibid.*, p. 187-188, 194-198, 244-246.

61. *Ibid.*, « Introduction », p. 7-11.

62. J. LAPLANCHE, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973, p. 476, cité dans CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, p. 13.

Cet extrait placé en exergue, Chauvet le commente ainsi :

Ce constat de relative imprécision, que font J. Laplanche et J.-B. Pontalis, quant à l'acception des termes de « symbolique », « symbolisme », « symbole » dans les diverses disciplines qui en font usage, complique singulièrement la tâche que nous nous proposons dans cet ouvrage : tenter d'approcher théologiquement les sacrements à partir de ces actes de langage particuliers que sont les figures symboliques. Aussi une clarification de vocabulaire est-elle souhaitable d'entrée de jeu, au risque de rebuter quelque peu le lecteur par le caractère inévitablement « sec » et abstrait de ces précisions terminologiques. Les pages qui suivent devraient permettre de leur donner une consistance plus concrète et plus vivante⁶³.

Chauvet distingue alors entre « le symbolique », « la symbolique » et « le symbolisme ». Et par rapport au premier, les deux autres concepts semblent avoir un statut secondaire⁶⁴.

D'entrée de jeu, il associe « le symbolique » — substantif masculin — à « l'ordre de la culture » et au propos de Lévi-Strauss sur le don. Par ailleurs, il relie directement ce concept anthropologie de don à celui d'échange symbolique.

Selon C. Lévi-Strauss, [la culture] repose sur des « structures fondamentales de l'esprit humain » qui « sont au nombre de trois : l'exigence de la règle comme règle ; la notion de réciprocité [...] ; enfin le caractère synthétique du don (qui) change les individus en partenaires ». Le symbolique désigne donc le *rapport social d'échange*⁶⁵.

Le propos de Lévi-Strauss sur l'ordre symbolique, mais d'abord et surtout sur l'échange symbolique, apparaît donc ici comme étant le point de départ de sa réflexion sur « le symbolique ».

Une fois l'association faite entre ces concepts, le symbolique ne tarde toutefois pas à prendre une extension large, tributaire de la variété des points de vue disciplinaires.

On peut considérer [le rapport social d'échange] soit, d'un point de vue sociologique, comme procès (processus) réversible de réciprocité — don/contre-don — (J. Baudrillard), soit, d'un point de vue psychanalytique, comme registre psychique de l'échange, de la réciprocité, de l'altérité (J. Lacan), soit, d'un point de vue structural, comme système culturel rendant possible ce rapport d'échange (C. Lévi-Strauss)⁶⁶.

63. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, p. 13.

64. *Ibid.*, p. 14-15. « “La symbolique” — substantif féminin —, désigne “l'organisation des figures du processus primaire [...] à travers laquelle le sujet humain peut se situer dans le système d'échange symbolique” ». Chauvet précise que cette symbolique primaire est liée à l'« inconscient », mais il ne donne aucune référence, ce qui laisse en suspens la question de savoir s'il réfère à l'inconscient freudien, lacanien ou lévi-straussien. Par contre, l'exemple des « fantasmes » favorise une acception psychanalytique. Le « symbolisme », quant à lui, « désigne le monde de ces figures ambivalentes que l'on appelle des symboles (symboles picturaux, religieux, poétiques...), grâce auxquelles l'homme social “exprime” son existence (en la “symbolisant”, précisément) ». » Chauvet précise que le symbolisme « tend à recouvrir la symbolique secondaire, c'est-à-dire l'organisation des figures au niveau des systèmes pré-conscient et conscient ».

65. *Ibid.*, p. 14. Voir à ce propos Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton, 1967, p. 98.

66. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, p. 14.

Curieusement, Marcel Mauss est absent de cette définition. On peut soumettre l'hypothèse qu'il en est ainsi parce que Chauvet a été conduit à Mauss par l'intermédiaire de ces différents penseurs⁶⁷.

Si Chauvet est bien conscient de la variété des points de vue sur « le symbolique » et du risque d'imprécision que cette variété engendre, il va de l'avant malgré tout.

Mais pourquoi employer le terme de « symbolique », au risque de compliquer un peu plus les choses, au lieu de parler, plus simplement, comme tout le monde, d'« échange réciproque » ou de « culture » ? Parce que l'échange (de mots, de femmes, de biens) n'est pas un simple attribut parmi d'autres de l'homme social, comme on pourrait se l'imaginer, mais le lieu même de son avènement. Parce que la culture n'est pas un simple secteur de l'activité sociale, mais l'ordre préétabli, le milieu (la médiation), qui instaure un ensemble d'individus comme société humaine. Le symbolique prend donc d'emblée l'échange culturel comme *système* (Lévi-Strauss), du point de vue du sujet ou, en perspective psychanalytique, comme *registre*, distinct du « réel » et de l'« imaginaire » (Lacan). L'approche de l'homme par ces trois registres marque l'avènement d'une anthropologie fondamentalement neuve qui bouleverse l'humanisme classique⁶⁸.

Ces quelques passages viennent appuyer l'hypothèse interprétative mise de l'avant jusqu'à présent. D'une part, l'échange symbolique apparaît non seulement comme étant central chez Chauvet, mais au point de départ de son argumentation. Au plus simple, l'échange symbolique, c'est l'« échange réciproque ». D'autre part, et tout aussi clairement, cet échange symbolique apparaît soudé au concept plus large et général de « culture », tout en lui étant distinct. Et le « symbolique » comme « ordre » semble jouer un rôle dans le rapport complexe entre ces concepts. Plus encore, l'« ordre symbolique » tend chez Chauvet à être identifié à l'ordre plus général de la culture, ce qui n'a pas manqué d'éveiller quelques soupçons critiques chez ses lecteurs. Chauvet semble avoir été marqué par l'ambition théorique de Lévi-Strauss pour penser ensemble la communication des mots, des dons et des biens. La psychanalyse et Lacan sont aussi placés côte à côte avec Lévi-Strauss et son point de vue anthropologique.

Certaines influences de Chauvet apparaissent aussi plus clairement dans ce livre écrit en 1979. C'est le cas de Lévi-Strauss et d'Edmond Ortigues, mais davantage encore de Baudrillard. Son nom apparaît dès l'ouverture du livre, comme cela vient d'être souligné, mais également à la toute fin. En effet, le dernier chapitre — sur cinq — traite de l'inscription de la liturgie chrétienne dans la « société de consommation » et prend appui sur les analyses de Baudrillard. Cette question, liée à l'hypothèse d'un « étouffement de l'échange symbolique » dans cette société, est développée un peu plus longuement que dans *Symbole et sacrement*, avec un accent pastoral plus marqué⁶⁹.

67. Mauss apparaît tout de même dans le livre à deux reprises, mais à d'autres endroits : *ibid.*, p. 52, en note infrapaginale, et p. 148, autour de la question du don et du sacrifice.

68. *Ibid.*, p. 18-19.

69. *Ibid.*, p. 253-300.

Chauvet s'arrête aussi un peu plus longuement pour penser théoriquement la question de l'ambivalence⁷⁰. Cependant, il considère davantage l'ambivalence des symboles que celle de l'échange comme tel. Il associe également l'ambivalence à la gratuité, sans s'interroger sur la compatibilité ou sur l'articulation de ces deux caractéristiques⁷¹. Car comment un cadeau offert et reçu dans l'ambivalence — il est « toujours amour et agression », dit Baudrillard⁷² — peut-il en même temps être gratuit ?

2. L'échange symbolique dans *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (1993)

Le livre *Les sacrements* (1993) peut quant à lui être présenté comme une version réduite et « moins technique⁷³ » de *Symbole et sacrement* (1987). Dans sa recension, John F. Baldovin le présente comme un « résumé » du maître-ouvrage qui a la caractéristique d'être « plus accessible⁷⁴ ». Du même avis, Veronica C. Rosier remarque cependant des différences dans l'argumentation logique et semble préférer celle du livre plus récent, davantage centrée selon elle sur les études rituelles⁷⁵.

Dans ce livre, la critique de la théologie sacramentaire de saint Thomas se trouve une fois de plus considérablement réduite — quatre pages —, tout comme les discussions philosophiques.

La question de l'échange symbolique occupe également la partie centrale du livre — troisième partie sur cinq —, ce qui tend à la mettre encore davantage en évidence. Baldovin considère cette partie comme un apport original⁷⁶. Si nouveauté il y a par rapport à *Symbole et Sacrement*, elle se trouve sans doute dans l'insistance sur l'échange symbolique et son « intérêt théologique » pour penser la grâce et l'alliance.

70. « Par rapport aux sociétés archaïques qui sont organisées économiquement, socialement et politiquement autour du système symbolique lui-même du donner/recevoir, nos termes d'« intérêt » ou de « générosité », d'« obligation » ou de « cadeau » sont inadéquats : nous n'avons pas de mots pour dire, donc pour saisir conceptuellement, l'ambivalence qui se joue dans le *do ut des* archaïque. Cet archaïque n'en continue pas moins de nous habiter, même s'il est étouffé par la logique interne du système marchand qui commande notre société » (*ibid.*, p. 148).

71. « Parce que gratuit, donc « inutilisable », et parce qu'ambivalent, le symbole *ne peut être maîtrisé par la connaissance rationnelle* » (*ibid.*, p. 50) Ces deux caractéristiques seraient propres au symbole selon Chauvet, en contraste avec le signe. Voir *ibid.*, p. 49-52.

72. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 62.

73. L'expression est de Chauvet et apparaît dans Louis-Marie CHAUVET, « Parole et sacrement [2003] », dans *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 125.

74. John F. BALDOVIN, « Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body* », *Theological Studies*, 63, 2 (2002), p. 418-419.

75. « Where *Symbol and Sacrament* was more focused on the conversation with hermeneutics, this book covers that hermeneutical basis in a few introductory pages. It is turned more towards the language of ritual studies, speaking to the future of liturgical theology, which of course, is always directed to confession of faith with the church » (Veronica C. ROSIER, « Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body* », *St Mark's Review*, 189 [2002], p. 41-42). Gerard MOORE (« Recension : *The Sacraments* », p. 264-265), de son côté, n'apprécie pas aussi positivement le livre. S'il insiste pour dire que le passage par les sciences anthropologiques chez Chauvet est un détour qui égare plus qu'il n'éclaire, c'est bien cependant parce que ce détour occupe une place non négligeable.

76. BALDOVIN, « Recension : *The Sacraments* », p. 418.

Les sacrements sont des médiations ecclésiales d'échange entre l'homme et Dieu. Les penser théologiquement à partir du modèle de l'échange symbolique que nous venons de dégager est intéressant à plus d'un titre.

(1) D'abord, il apparaît que l'on a affaire à une problématique relativement *homogène à la grâce*, puisque, dans les deux cas, nous nous situons en deçà de ou par-delà la « valeur » ; plus homogène à la grâce, en tout cas, que la problématique classique, laquelle, si fortement purifiée qu'elle soit par l'analogie, demeure fondamentalement marquée par un schème de type productionniste.

(2) Ensuite, puisque l'espace originaire de l'échange symbolique est le langage, plus précisément la communication de paroles entre sujets, nous sommes amenés à comprendre l'efficacité des sacrements sur le registre de *l'efficacité de parole*. [...]

(3) L'articulation entre les « moments » ou « postes » de l'échange symbolique a plusieurs avantages théologiques.

— D'abord, elle fait bien apparaître que le *don* ne doit rien au contre-don. Or, dans les sacrements, le poste du don est occupé par l'action gratuite de Dieu. Sous cet aspect de « gratuité », la grâce de Dieu n'a rien d'un dû et n'est pas mesurée à l'aune des mérites humains. Dieu en a la pure initiative, celle qui lui vient de l'amour.

— Ensuite, la « *réception* » de la grâce de Dieu *comme* grâce, et non pas comme autre chose, requiert (relation d'implication) le *contre-don* de la foi, de l'amour, de la conversion du cœur, du témoignage de vie. On l'a dit précédemment : Dieu seul, dans les sacrements, et non pas la foi (pas plus que les autres conditions subjectives de l'existence authentiquement chrétienne) est la mesure du don ; par contre, la foi est la mesure de la réception du don comme don⁷⁷.

Chauvet poursuit alors avec les deux concepts de « gratuité » et de « gracieuseté » qu'il développe davantage que dans *Symbole et sacrement* (1987). C'est alors la participation humaine au mouvement de la grâce qui s'en trouve accentuée.

Sous ce dernier aspect [de gracieuseté], la grâce occupe non seulement le poste du don de Dieu, mais également celui du contre-don par le sujet croyant. La reconnaissance de ce dernier envers Dieu est d'ordre gracieux si ce qu'il a reçu est bien le don gratuit de Dieu, et pas autre chose : il répond à l'amour par l'amour, et non pas par le calcul. Faute de quoi, le sujet croyant pervertirait sa relation avec Dieu en la vivant sur le registre du marchandage — ce qui serait nier le don de Dieu comme grâce⁷⁸.

On le voit, la possibilité d'une réception faussée, ambivalente ou difficile du don vertical de la grâce est ici envisagée *théoriquement*, ce qui est nouveau. Car si dans d'autres textes il envisage ce « schème de concurrence entre Dieu et l'homme », c'est généralement en lien avec la *pratique* des sacrements, ou en lien avec la question du sacrifice, mais jamais en lien avec sa théorie de l'échange symbolique.

Étrangement, Chauvet insiste aussi sur le contre-don comme « obligation » et comme « marque de la réception » : « [...] il n'y a "réception" (du don comme don) que moyennant l'implication obligée d'un contre-don ». Et on peut s'interroger sur ce point, car à trop insister sur la nécessité d'un « minimum de reconnaissance », que reste-t-il de la gratuité et de la réponse d'amour⁷⁹ ? S'il y a lieu de penser que la grâce

77. Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Éditions Ouvrières, 1993, p. 139-140.

78. *Ibid.*, p. 141.

79. *Ibid.*, p. 138. « Tout don oblige [...] au minimum un "merci", ou quelque expression physionomique » (*Symbole et sacrement*, p. 113).

rend possible le contre-don d'une réponse d'amour, dans quelle mesure cette réponse peut-elle être obligée, ou requise ? Et si la foi est « *la mesure* de la réception du don comme don » (nos soulignés), ne risque-t-on pas de retomber du même coup dans une logique du calcul ?

Mais quoi qu'il en soit de ces quelques imprécisions, il semble clair dans cet ouvrage qui a été publié — dans sa version française — six ans après *Symbole et sacrement* que Chauvet a franchi un pas de plus dans l'importance qu'il accorde à l'échange symbolique pour penser la grâce comme dynamique de reconnaissance.

3. « Parole et sacrement » (2003) : de la parole au don

Dans le long passage qui vient d'être cité, Chauvet précise que « l'espace originnaire de l'échange symbolique est le langage, plus précisément la communication de paroles entre sujets ». Il convient de s'arrêter un bref instant sur cette question à partir d'un article intitulé « Parole et sacrement » qui a été publié en 2003, donc seize années après *Symbole et sacrement*, car on y voit bien comment le concept de « parole » rejoint directement ses réflexions anthropologiques sur le geste de don.

L'argumentation est calquée sur celle de *Symbole et sacrement*, mais avec de légers changements au niveau du vocabulaire. Partant d'un questionnement sur la grâce, l'auteur présente de manière critique la causalité sacramentelle chez les scolastiques et chez Thomas d'Aquin. Il invite du même coup à passer non plus du métaphysique au symbolique, mais « de l'instrumental au symbolique ».

D'emblée, nous sommes portés à parler théologiquement de la grâce en termes de relation, et de relation « symbolique », c'est-à-dire de communication entre sujets. Peut-être le concept le plus adéquat, dans cette perspective, est-il celui de « parole ». Encore faut-il s'entendre sur le sens que nous lui donnons⁸⁰.

Chauvet distingue alors, à la manière de Benveniste, entre « parole », « langue » et « discours ». Il reprend également les catégories d'Austin, pour rapprocher la « parole » de l'« acte illocutoire » et de son « effet intralinguistique ». Brièvement, il fait aussi référence à la « dialectique du sens et de l'événement » propre à la théorie du discours de Ricœur, pour rapprocher la parole de l'« événement ». À travers la question du désir et du sujet, il pointe aussi en direction de Lacan et de la psychanalyse. Enfin, il identifie l'efficacité de la parole à celle de l'« efficacité symbolique ».

Chauvet termine cependant sa présentation du concept de « parole » en traitant de ses « modalités diverses ». C'est à ce moment qu'apparaît le geste du don, non comme un type de parole parmi d'autres, mais comme le prototype d'une « parole accomplie », adressée par le corps. De manière inversement proportionnelle, la modalité « verbale » de la parole tend à s'effacer devant sa modalité gestuelle, que « cristallise » le cadeau offert.

Quoi qu'il en soit, plus la parole est importante, par exemple lorsqu'il s'agit d'aider quelqu'un à retrouver confiance en lui-même ou à reconnaître que lui aussi est aimé, et plus

80. Louis-Marie CHAUVET, « Parole et sacrement », *Recherches de Science Religieuse*, 91, 2 (2003), p. 207.

les mots paraissent manquer de poids. Ce déficit, on le compense alors spontanément par le geste (poignée de mains, embrassement, enlacement), lequel n'est pas autre chose que la parole incorporée ; en bien des cas d'ailleurs, le geste suffit : les mots paraîtraient déplacés, parce que trop courts... Mais si le geste a l'avantage de visibiliser la parole, il n'en demeure pas moins aussi fugace et évanescent qu'elle. Le cadeau peut alors prendre le relais : en tant que parole (relativement) durable, il est le témoin d'une affection, d'une amitié, d'une reconnaissance qui voudrait ne pas passer. Mais le cadeau peut être « empoisonné » (cf. l'ambivalence de *Gift* : « cadeau » en anglais, « poison » en allemand). La parole d'estime, de confiance, d'amour qui se cristallise dans l'objet offert peut être pervertie et ne vient à sa vérité que dans son rapport au « corps » ou à l'existence de celui qui l'offre. En définitive, c'est le « corps » même qui est parole en tant que vie donnée pour que l'autre vive (le conjoint, l'enfant, les personnes ou groupes auxquels on consacre une partie de sa vie...) ; vie donnée au jour le jour dans l'exigeante fidélité que cela requiert ou donnée de manière radicale dans le sacrifice que l'on peut faire de sa vie « pour ceux qu'on aime ». Telle est sans doute la parole accomplie : celle qui ne fait qu'un avec le « corps livré » dans la violence du sacrifice ou dans la patience du quotidien⁸¹.

Sa définition de la « parole accomplie » culmine donc dans le geste du don, un geste au potentiel ambivalent qui est ici clairement évoqué. Malheureusement, un peu plus loin dans l'article, cette même ambivalence passe en note de bas de page. Une fois de plus, dès que l'« échange symbolique » est associé au sacrement chrétien, l'ambivalence tend à s'effacer pour faire place au « paradigme du "hors-valeur" »⁸². Comme cela a déjà été mentionné, il y a tout de même des ressources chez Chauvet pour penser cette ambivalence. Ce sont, dit-il, la Parole et l'Esprit qui convertissent le rituel et qui en font un sacrement de la grâce⁸³.

Mais quoi qu'il en soit de ce point précis, cet article publié en 2003 montre surtout comment au fil des ans, l'échange symbolique est toujours présent :

[...] cet échange symbolique est particulièrement intéressant pour penser le mystère de la relation entre Dieu et l'homme dans les sacrements. Bien entendu, il n'est et ne peut être qu'une approche du mystère, de même que le fut celle, différente, des Médiévaux. Mais c'est une approche, nous semble-t-il, plus adéquate parce que plus homogène à cette « grâce » qu'ils considéraient comme la « réalité » du sacrement (*res sacramenti*)⁸⁴.

Non seulement l'échange symbolique est toujours présent, mais il est devenu central, étant associé directement à ce *nouveau chemin de pensée* que tente d'ouvrir Chauvet pour penser la grâce et la foi comme « relation » entre Dieu et l'humain.

81. *Ibid.*, p. 114.

82. *Ibid.*, p. 125-128. Chauvet souligne que l'échange symbolique peut avoir plusieurs « mode[s] (verbal, gestuel, corporel) » et diverses « finalité[s] ». Mais seules les finalités positives sont nommées dans le corps du texte : « reconnaissance, amour, confiance, pardon, fidélité ». Les finalités négatives, comme « le dédain, la haine, la défiance » (p. 126) sont reléguées en note de bas de page, sans que ne soit remarquée la possible contradiction ou la difficulté d'association entre ces possibles finalités négatives et le paradigme du « hors-valeur ».

83. *Ibid.*, p. 128.

84. *Ibid.*, p. 126-127.

4. Un regard rétrospectif sur son propre parcours (2002)

Quelques années avant sa retraite, dans le cadre d'un article publié en 2002 et dédié à Joseph Doré, Louis-Marie Chauvet a fait la relecture de son propre parcours intellectuel. Il a alors jeté un regard sur le contexte qui a contribué à façonner son travail.

D'entrée de jeu, l'article évoque le « tournant épistémologique » des « années 70 », et la « rencontre » de la théologie avec les « sciences humaines » dont il a été l'occasion. Chauvet rouvre alors rapidement les divers chemins qu'il explore dans *Symbole et sacrement* sur la question du symbolique, en insistant sur le concept de « médiation », présenté comme « le concept qui cristallise au mieux les effets des sciences humaines sur [son] propre discours théologique ». « La “médiation”, qu'elle soit linguistique, psychique ou sociale, est désormais devenue un “incontournable”. » La pensée de Paul Ricœur ressort aussi comme ayant aidé Chauvet à s'orienter dans ce « débat » qui n'allait pas sans ébranler « l'épistémologie même de la théologie ». L'enjeu a été pour lui de « percevoir que la déconstruction opérée par les sciences humaines n'aboutissait pas, ou pas nécessairement du moins, à la dissolution du sujet, mais permettait au contraire sa reconstruction, dans la mesure du moins où l'on acceptait de le penser, ce sujet, au sein des médiations linguistiques, psychiques et sociales⁸⁵ ». De par son propre ancrage disciplinaire — il est professeur de théologie sacramentaire — son attention s'est portée sur « ces médiations matérielles, corporelles et institutionnelles que sont les sacrements ». Ceux-ci n'ont pas l'exclusivité de la médiation dans le christianisme, mais ils « ont la particularité de figurer *comme tel*, donc de manière paradigmatique, le caractère médiate de tout rapport chrétien à Dieu ». Leur remise en question contemporaine témoigne de la difficulté du passage par les médiations et de leurs « ambiguïtés⁸⁶ ».

C'est à ce moment que Chauvet évoque on ne peut plus clairement l'apport spécifique et inégalé de « l'anthropologie » pour ses propres recherches.

Or, et ici encore, l'anthropologie est particulièrement intéressante, un tel anti-objet [la grâce, à l'image de la manne] ne peut relever que de l'échange symbolique, et non de l'échange de marché. Sur ce point, le célèbre *Essai sur le don* de M. Mauss en 1924, remis en valeur par l'Introduction de Claude Lévi-Strauss (1950) à *Sociologie et anthropologie* (1973), est précieux. On en tire la conviction qu'au commencement était non pas l'échange de marché fondé sur la valeur (même si celui-ci a sans doute aussi toujours existé dans l'humanité), mais, plus fondamentalement, l'échange symbolique. Les travaux ethnologiques manifestent que celui-ci connaît des degrés divers, depuis le *potlatch* des Indiens jusqu'au simple cadeau dans nos sociétés, en passant par la *kula* des Mélanésiens. Si les degrés et formes de l'échange symbolique sont en effet divers, il semble bien que la structure en soit la même : structure ternaire de don/réception/contre-don, par opposition à la structure binaire de l'échange de marché fondée sur [sic] l'équivalence entre don et contre-don. Parce que, comme dans le cadeau, l'échange symbolique est centré non sur la valeur comme telle de l'objet échangé, mais sur les sujets, lesquels, par le truchement de l'objet offert, s'échangent comme sujets, que ce soit, comme c'est plutôt le cas dans les

85. CHAUVET, « Quand la théologie rencontre les sciences humaines », p. 403-404.

86. *Ibid.*, p. 406-407.

sociétés traditionnelles, dans l'ordre de la suprématie du rang ou de la bonne renommée, ou bien, comme c'est plutôt le cas dans notre actuelle société, dans l'ordre de l'amour, de l'affection, de la reconnaissance, du pardon, etc. L'enjeu est donc que l'objet soit reçu non pas comme valeur calculable, mais par-delà toute valeur comme « offre » d'un sujet à autrui, c'est-à-dire comme don gratuit et gracieux. L'enjeu, c'est donc la réception. Or la réception d'un don comme don (et non comme valeur) s'effectue dans le moment même du contre-don, à savoir une marque de reconnaissance (« merci », sourire...). On ne reçoit qu'en « rendant » : en rendant grâce.

Encore une fois, il n'est pas question méthodologiquement et épistémologiquement de rendre raison de l'échange entre Dieu et l'homme dans les sacrements à partir de cette structure anthropologique d'échange symbolique. Mais on en voit l'intérêt théologique : puisque, de toute façon, il s'agit bien d'échange dans les sacrements (cf. l'*admirabile commercium* de saint Léon à propos de Noël), échange dont l'initiative revient à Dieu (gratuité), échange d'une réalité hors valeur (gracieuseté), n'est-il pas plus adéquat de penser théologiquement cet échange à partir de l'échange symbolique plutôt qu'à partir des analogies techniques qu'emploie saint Thomas (l'analogie menuisier/hache/lit ; ou encore peintre/pinceau/tableau), si purifiées qu'elles soient par l'analogie ? On voit en tout cas d'emblée ce que l'on gagne à penser ainsi : le discours sacramentaire s'ajuste au mouvement même de la prière liturgique, à commencer par la prière eucharistique, où l'Église ne reçoit le don de Dieu qu'en l'offrant (« faisant ici mémoire... nous t'offrons... ») [...] le contre-don du « rendre », du « rendre grâce » est la marque de la réception du don comme grâce. Cela a d'ailleurs [...] d'importantes conséquences proprement spirituelles, puisque la vie chrétienne devient alors un patient et interminable travail de conversion où l'on apprend peu à peu, dans le domaine de la prière, aussi bien liturgique qu'individuelle, à passer du registre de la valeur au registre de la grâce : il ne s'agit pas, dans les sacrements, de prendre à Dieu de la « valeur », fût-elle hautement spirituelle, mais d'ouvrir les mains pour y accueillir ce qu'il veut nous donner. Profonde école de déprise, ici encore⁸⁷ !

On retrouve dans ce passage récapitulatif un condensé de l'argumentation de *Symbole et sacrement*, mais dans lequel le chemin spécifique de l'échange symbolique apparaît dégagé de tous les autres chemins ouverts par Chauvet à propos du « symbolique ». Lorsqu'il résume sa propre pensée, Chauvet évite les détours et répond à sa propre question de départ — à quelle pensée de la grâce les médiations rituelles sacramentelles invitent-elles ? — à partir de la seule discipline anthropologique, en renvoyant aussitôt aux pensées de Mauss et de Lévi-Strauss. Et c'est bien l'« échange symbolique » qui est alors mis de l'avant, et non « le symbolique ».

CONCLUSION

L'hypothèse qui a présidé à l'examen critique des ouvrages de Chauvet et de quelques-uns de ses articles ne concerne pas l'orientation générale de son projet. Le dialogue soutenu avec les différents courants intellectuels de son temps doit même être salué, je pense. C'est plutôt la manière dont il procède pour penser « le symbolique » qui a été interrogée. Elle a bien sûr ses fécondités propres ; elle fait voir des parentés et saisit bien son temps et ce qui le travaille. Mais cette manière de faire s'accompagne aussi d'un risque que Chauvet ne semble pas ignorer complètement et

87. *Ibid.*, p. 409-410.

qui consiste à « en dire à la fois trop et trop peu⁸⁸ ». La littérature secondaire l'a montré à sa façon, dans la mesure où Yves Labbé voit chez Chauvet les indices d'un « oubli » de l'herméneutique et de l'ontologie, alors qu'à l'inverse, Roland Sublon lui reproche de vouloir les « sauver ». Dans sa forme, la littérature secondaire est d'ailleurs assez constante, c'est-à-dire qu'on tend à reprocher à Chauvet ses approximations sur tel ou tel point. Pour reprendre le cas de Sublon, celui-ci jette un regard assez sévère sur son recours à la théorie psychanalytique lacanienne.

Assumant une certaine distance herméneutique par rapport aux années structuralistes durant lesquelles Chauvet a élaboré sa théorie du symbolique, le présent article a donc fait le pari qu'une manière possible d'honorer — dans la distance — son travail de défrichage est de ne prendre qu'un seul chemin à la fois, plutôt que de chercher à les prendre tous en même temps. Et il a été montré que si les anthropologues ne sont pas les seuls interlocuteurs de Chauvet, ils semblent bien être des interlocuteurs privilégiés. L'examen de quelques écrits en dehors de *Symbole et sacrement* l'a rendu manifeste. Car lorsque Chauvet synthétise ses travaux ou lorsqu'il fait le bilan de son parcours, il va à l'essentiel et, chaque fois, ce n'est ni la critique heideggérienne de l'onto-théologie ni la théorie girardienne du sacrifice qui ressortent et qui sont davantage développés, pas plus que la psychanalyse lacanienne ou la théorie linguistique d'Austin, mais bien l'échange symbolique.

À bien y penser, ce n'est peut-être pas tant un hasard si Chauvet a investi ce chemin de pensée. Bien sûr, les pratiques eucharistiques et l'alliance chrétienne sont à distinguer des pratiques de don cérémoniel telles qu'on les trouve dans les sociétés segmentaires. Mais en sont-elles complètement différentes ? Chauvet suggère que les gestes de don qui sont au cœur de l'eucharistie traduisent eux aussi des rapports de reconnaissance, et il montre bien que ces rapports n'ont pas été sans effet dans l'histoire quant au déplacement de la question de Dieu, mais aussi quant aux formes du lien social.

Plus largement, le parcours de Chauvet ne témoigne-t-il pas de manière éloquente du défi qui se dresse devant tout théologien qui, pour repenser l'alliance chrétienne *aujourd'hui*, choisit de le faire à partir de la mise en question de l'humain dans les sciences humaines ? Autant il peut être pertinent de travailler un carrefour théorique, autant il peut être fécond à un certain moment, pour continuer d'avance, de choisir un chemin, même si cela implique de renoncer à d'autres chemins.

88. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, p. 34.

PHILOSOPHER PAR DES PORTES : LE GRAND DEHORS DE MEILLASSOUX ET LE JEU DE L'ÊTRE CHEZ HEIDEGGER

Antoine Cantin-Brault

Département de sciences humaines et sociales
Université de Saint-Boniface, Winnipeg

RÉSUMÉ : *Quentin Meillassoux classe Heidegger dans le corrélationisme fort. Il appert plutôt que Heidegger a tenté une percée hors du corrélationisme par le jeu de l'être alternant Ereignis et Enteignis. Cela se comprend bien dans l'utilisation qu'il fait de Janus. Dieu du passage, il est cette porte qui cache en partie ou en tout l'être à l'être humain, tout en restant un étant désabsolutisé capable de rendre compte de la foi. Le réalisme spéculatif de Quentin Meillassoux, lui aussi une philosophie de la porte qui donne cette fois vers le Grand Dehors, peut alors être évalué à partir du jeu de l'être heideggérien. Cette porte toujours ouverte par la science vers le Chaos n'est pas aussi radicale que le jeu de l'être qui donne véritablement vers ce que le Dasein ne peut jamais toucher. Heidegger a par contre développé une éthique entièrement corrélationiste, mais à Meillassoux d'en développer une qui n'en revienne pas au réalisme moral.*

ABSTRACT : *Quentin Meillassoux ranks Heidegger in strong correlationism. It appears rather that Heidegger attempted a breakthrough out of correlationism by the play of being alternating Ereignis and Enteignis. This is well understood in his use of Janus. God of the passage, he is that door that hides part or all of being from the human being, while remaining a disabsolutized being able to give an account of faith. The speculative realism of Quentin Meillassoux, also a philosophy of the door that gives this time to the Great Outdoors, can then be evaluated from the play of the Heideggerian being. This door always opened by science towards Chaos is not as radical as the play of being which truly looks to what the Dasein can never touch. Heidegger, on the other hand, has developed a completely correlationist ethic, but it is up to Meillassoux to develop one that does not return to moral realism.*

INTRODUCTION

Le mot français « porte » vient du latin *porta*, mais ce mot avait remplacé un autre mot latin plus ancien *janua*, à rattacher étymologiquement à la divinité romaine Janus. Janus, figure à deux visages, était le Dieu des portes, car il était le Dieu du passage : « Je garde la porte du ciel, en compagnie des douces Heures ; pour sortir et pour entrer Jupiter lui-même a besoin de mes services. » Janus était d'abord

le portier, *janitor*, de l'Olympe : « [...] comme votre portier, assis près du seuil de votre demeure, voit les sorties et les entrées, ainsi moi, portier de la céleste cour, je regarde à la fois l'Orient et l'Occident ». Mais il était aussi lui-même cette porte puisqu'il comportait une face visible et une face invisible, un devant et un derrière, pouvant voir des deux côtés à la fois : « Toute porte a deux faces, l'une d'un côté, l'autre de l'autre ; celle-ci regarde les passants, l'autre regarde le dieu Lare¹ ».

C'est bien en ce sens de divinité du passage que Heidegger reprend cette *Januskopf*, cerbère si l'on veut de l'être en son rapport avec le *Gestell*, ce dispositif déployé par la pensée technique moderne dont le rôle demeure ambivalent dans la pensée heideggérienne.

Entre les figures énochales de l'être et la métamorphose de l'être dans l'avènement (*Ereignis*), se tient le *Ge-stell*. Celui-ci est pour ainsi dire une station intermédiaire, il offre un double aspect : c'est si l'on peut dire une tête de Janus (*Januskopf*). Il peut être en effet en quelque sorte compris encore comme une continuation de la volonté de volonté et du même coup comme une forme tout à fait extérieure de l'être. Mais il est en même temps une préfiguration de l'avènement (*Ereignisses*) lui-même².

Ce passage nous indique d'abord que le *Gestell* est une étape énochale, c'est-à-dire liée à l'histoire de l'être même, qui précède celle de l'*Ereignis*. L'*Ereignis*, « avenance » selon la traduction de François Fédier, est donc présenté en tant qu'ouverture vers l'être³, à la manière d'une porte ouverte, le *Gestell* étant une porte fermée. Le *Gestell* nous ferme à l'être, mais de lui nous pouvons anticiper une volte-face⁴ par laquelle Janus nous offrira son autre visage. Janus, en tant que *Gestell*, est alors la porte même qui, regardant « le peuple », est un oubli de l'être parce que fermeture à celui-ci en tant qu'enfermement dans la domination de l'étant, mais qui en même temps est, cette fois regardant « Lare » qu'est l'être, signe avant-coureur de l'*Ereignis*⁵. Il ne faudrait pas croire cependant que l'être est une divinité : toute divinité est, Janus est, selon Heidegger, il est un étant à deux visages et dépend

1. OVIDE, *Les Fastes*, trad. fr. H. Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 19.

2. Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1975 sq., t. 14, p. 62-63 [GA suivi du volume et de la page dans la suite] ; trad. fr. J. Lauxerois, C. Roëls, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1990, p. 264.

3. Dans la citation de Heidegger, il est question de la « métamorphose de l'être » dans l'*Ereignis*, et non d'une ouverture vers l'être comme nous le disons ici. Dans la dernière période de sa vie, Heidegger cherche à donner « congé à l'être et au temps » (GA 14, p. 64 ; trad. fr., p. 266) comme ses questions nécessaires, pour se concentrer sur l'*Ereignis* lui-même qui accorde l'être et le temps. Mais quand l'*Ereignis* commence à poindre autour de 1930 (surtout dans GA 65), il est clairement pensé en fonction de la relation de l'être à l'humain alors que l'humain saisit l'être en sa vérité. Nous nous sommes volontairement installés dans cette première interprétation de l'*Ereignis*, car c'est en elle que s'installe Quentin Meillassoux, bien que la dernière interprétation puisse couper encore plus radicalement avec le corrélationisme, faisant de l'*Ereignis* l'avènement de tout événement que ne peut saisir l'humain seulement qu'indirectement dans tout événement proprement dit.

4. GA 65, p. 407 ; trad. fr. F. Fédier, *Apports à la philosophie*, Paris, Gallimard, 2013, p. 463 : « C'est dans la volte-face que l'avenance (*Ereignis*) a lieu au plus profond d'elle-même et déploie sa plus ample extension. »

5. C'est ce que Jean GRONDIN précise en ces mots : « [...] le *Gestell* pourrait bien s'accomplir dans la direction d'une aggravation brutale de la volonté de puissance et de l'oubli métaphysique de l'être, mais il pourrait aussi devenir le prélude du salut susceptible de surgir au milieu de cette détresse et à cause d'elle » (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 106).

également de l'être pour jouer à ce jeu auquel ce dernier nous convie dans l'*Ereignis*. Tout ce jeu autour de la porte présuppose alors que l'*Ereignis* n'est pas le fin mot de la relation de l'être avec l'être humain, et que l'*Ereignis* porte lui-même son autre : l'*Enteignis*. L'*Enteignis*, ce que l'on pourrait traduire par « expropriation », est précisément ce qui marque chez Heidegger les limites du lien de l'être avec l'être humain puisqu'il marque l'expropriation de l'être humain hors de l'être, l'impossibilité de franchir le seuil. Le *Gestell* est donc, pour nous qui lui faisons face, *Enteignis*, mais, selon l'expérience du *Dasein* qui sait que la porte a un revers, il annonce l'*Ereignis*. Il faut déjà reconnaître que l'être, pièce maîtresse du jeu entre l'*Ereignis* et l'*Enteignis* auquel joue Janus, ou à quoi plus précisément Janus doit ses deux visages, excède sa relation à l'être humain.

Les critiques de Quentin Meillassoux avancées à l'égard de la philosophie de Heidegger principalement dans son *Après la finitude*⁶ doivent donc être mesurées à cet antre de Janus. Ces critiques ont une grande importance : c'est par elles que Meillassoux tente de dépasser l'entière de l'héritage kantien⁷. Meillassoux est également un philosophe de la porte, même s'il n'utilise pas le mot, au sens où il cherche le chemin hors de la finitude kantienne vers ce qu'il appelle le Grand Dehors dans lequel se situe l'archifossile : « C'est bien à *pister* la pensée que l'archifossile nous convie, en nous invitant à découvrir le "passage dérobé" que celle-ci a emprunté pour réussir ce que la philosophie moderne nous enseigne depuis deux siècles comme l'impossible même : *sortir de soi-même*, s'emparer de l'en-soi, connaître ce qui est que nous soyons ou pas⁸. » L'archifossile pour Meillassoux « désigne donc le support matériel à partir duquel se fait l'expérimentation donnant lieu à l'estimation d'un phénomène ancestral », ce phénomène ancestral pouvant être défini comme « une réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine — et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre⁹ ». L'enjeu est de taille puisque la science, par un « réalisme spontané¹⁰ », arrive à produire des énoncés sur des réalités qui sont antérieures à la donation elle-même¹¹, et ce à l'encontre de toute philosophie corrélacioniste qui a adopté quelque variante possible du principe *esse est percipi* de Berkeley. Le Grand Dehors est « éternel en-soi, indifférent pour être, d'être pensé ou non¹² », et c'est de ce lieu que l'on peut enfin accéder à des qualités premières, qualités indifférentes au rapport entre les choses et la subjectivité. Pour retrouver ce qui échappe à toute donation, ou pour échapper aux qualités secondes, il faut trouver le

6. Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2012 [cité AF suivi de la page dans la suite].

7. C'est ce que suggère avec raison Jussi BACKMAN, « Transcendental Idealism and Strong Correlationism : Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude », dans S. HEINÄMAA *et al.*, éd., *Phenomenology and the Transcendental*, New York, Londres, Routledge, 2014, p. 276-294.

8. AF, p. 49.

9. AF, p. 26.

10. Quentin MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », dans B. MABILLE, éd., *Ce peu d'espace autour*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2010, p. 81. Mais il est loin d'être certain que la science elle-même fonctionne de la façon dont le décrit Meillassoux (cf. Michel BITBOL, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, 2019).

11. AF, p. 24.

12. AF, p. 98.

« verrou¹³ » de la « cage transparente » qui nous renvoie toujours à nous-mêmes depuis que les modernes nous ont condamnés à un « dehors claustral¹⁴ », c'est-à-dire à une extériorité de la conscience qui finalement n'est toujours que et pour de la conscience. Les deux faces de Janus dans un tel monde que l'on peut qualifier de corrélationiste « demeure un face-à-face — telle une médaille qui ne connaîtrait que son revers¹⁵ ».

Meillassoux définit le corrélationisme en tant que « croyance en la primauté de la relation sur les termes reliés, croyance en la puissance constitutive de la relation mutuelle¹⁶ ». Meillassoux place Heidegger parmi les corrélationnistes, puisqu'il ferait primer l'*Ereignis* sur les termes qu'il relie que sont l'être et l'être humain¹⁷. Mais non seulement il classe Heidegger dans le corrélationisme, il le classe dans le corrélationisme *fort*. Ce dernier est qualifié de fort précisément parce qu'il a hypostasié la facticité, facticité qui « est seulement l'ignorance du devoir-être-ainsi de la structure corrélationnelle¹⁸ ». Heidegger, selon Meillassoux, a donc radicalisé la facticité elle-même à la manière d'un don qui ne peut être compris en lui-même, ayant alors coupé d'un quelconque absolu capable de rendre compte de ce don, tout en ouvrant la porte au fidéisme. Autrement dit, plutôt que d'absolutiser la contingence qui se trouve dans la facticité comme le fera Meillassoux lui-même, Heidegger ferait de l'*Ereignis* le fin mot de l'histoire, obligeant la raison à délaisser l'absolu comme un Tout-Autre¹⁹ qu'elle expose à « la multiplicité devenue indifférenciée de croyances désormais également légitimes du point de vue du savoir, et cela par le seul fait de ne se vouloir *que* des croyances²⁰ ». Le fidéisme « consiste en effet toujours en un *argumentaire sceptique* contre la prétention de la métaphysique, et plus généralement de la raison, à accéder à une vérité absolue capable d'étayer (*a fortiori* de dénigrer) la valeur de la croyance²¹ ». En se dépêtrant de la métaphysique, Heidegger aurait détruit toute croyance déterminée et raisonnée en un Dieu de la religion, ouvrant la porte, comme tous les « sceptico-fidéistes », au fanatisme dont le « caractère antimétaphysique a toujours eu pour sens de protéger la piété de toute intrusion du rationnel. [...] Piété

13. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 76.

14. AF, p. 21, la « cage transparente » en citant Francis WOLFF, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997, p. 11-12.

15. AF, p. 21.

16. AF, p. 19.

17. AF, p. 23.

18. AF, p. 66.

19. AF, p. 67 : « La facticité nous fait ainsi saisir la “possibilité” du Tout-Autre du monde, et cela au sein même de ce monde. Il convient néanmoins de mettre le terme de “possibilité” entre guillemets en ce qu'il ne s'agit pas, dans la facticité, d'un savoir de la possibilité effective du Tout-Autre, mais d'une incapacité où nous sommes d'établir son impossibilité. » Par rapport à Heidegger plus directement : « Qu'il y ait l'étant, ou qu'il y ait un monde logique, échappe dans les deux cas à la souveraineté de la logique et de la raison métaphysique, et cela en vertu d'une facticité de cet “il y a”, facticité qui est certes pensable — puisqu'il ne s'agit pas d'une révélation transcendante, seulement d'une saisie des “bords internes” de ce monde-ci — mais pensable uniquement au titre de notre incapacité essentielle d'accéder à un fondement absolu de ce qui est. Je ne puis penser l'impensable, mais je ne puis penser qu'il n'est pas impossible que l'impensable soit » (AF, p. 69-70).

20. AF, p. 77.

21. AF, p. 75.

devenue sans contenu, désormais célébrée pour elle-même par une pensée qui ne se mêle plus de l'emplir²². » Il est vrai que Heidegger a distingué la foi de la pensée, ou la théologie de la philosophie, comme étant deux domaines distincts²³, mais cela voulait-il dire d'abandonner la foi à tous ses excès alors que l'on s'occupe philosophiquement et uniquement de l'*Ereignis*, ou si plutôt il s'agit de replacer la foi à l'intérieur de la pensée de l'être et repenser le rôle de la divinité elle-même ? Heidegger a traité philosophiquement du « Dieu à l'extrême » (*der letzte Gott*) pour comprendre la corrélation, *ou non*, de l'être et de l'être humain, et son nom propre est Janus. Plutôt que de penser que la « co-appropriation²⁴ » de l'être à l'être humain, par laquelle ils se seraient complètement donnés l'un à l'autre, serait, en tant qu'*Ereignis*, le seul lieu décisif de la pensée et laissant alors place à un Dieu à distance de la pensée par lequel serait célébrée une piété sans contenu déterminé, il faut plutôt penser que cette co-appropriation est rendue possible par Janus, une divinité désabsolutive annonçant la destination de l'être en laquelle la foi prend son sens.

De manière générale, c'est par un oubli total du revers de l'*Ereignis*, l'*Enteignis*, que Meillassoux peut faire de Heidegger un corrélationiste, et par une incompréhension du rôle de Janus et des divinités dans ce jeu entre l'*Ereignis* et l'*Enteignis* qu'il peut en faire un corrélationiste fort et ouvrant la porte au fidéisme. Il s'agira donc dans cet article de le montrer d'abord en insistant sur toute la richesse de l'idée d'*Enteignis* avec l'*Ereignis*, puis sur le rôle que doit jouer le Dieu à l'extrême, Janus, dans ce jeu de porte tournante qui donne sens à la foi. Il sera ensuite question de vérifier si, en retour, l'idée de cet antre de Janus ne permet pas à Heidegger déjà d'anticiper sur ce Grand Dehors dont parle Meillassoux et d'en mesurer déjà les limites. En conclusion, il sera question de l'éthique de Heidegger, qui est sans contredit corrélationiste, mais qui pose surtout la question d'un séjour possible de l'être humain : préparer la venue de l'*Ereignis* n'est-il pas plus porteur que de se préparer à la venue du Dieu inexistant ?

I. L'ENTEIGNIS ET LE CORRÉLATIONISME

Avant même d'entrer dans un développement plus à fond de l'*Enteignis*, il faut dire qu'elle a au moins deux sens chez Heidegger. Elle a d'abord la signification, moins radicale, du retrait de l'être, sa *lèthè*, lorsqu'il se donne en sa vérité, *alètheia*. Ce qui est révélé de l'être dans l'*Ereignis* nous cache en même temps ce que de l'être reste voilé : « L'avènement-appropriant (*Ereignis*) est en lui-même *Enteignis*, mot dans lequel est reçu conformément à l'*Ereignis* (au sens de réception-appropriante) le λήθη des présocratiques signifiant le voilement²⁵. » Mais dans un sens plus radical,

22. AF, p. 78.

23. Comme il le dit déjà en 1927 : « La foi n'a pas besoin de la philosophie » (GA 9, p. 61 ; notre traduction). Heidegger ici voit la théologie comme une science ontique, et la philosophie comme une science ontologique capable de procéder à l'analytique du *Dasein* en laquelle Heidegger faisait tenir son projet de l'ontologie fondamentale.

24. AF, p. 23.

25. GA 14, p. 50 ; trad. fr., p. 249.

l'*Enteignis* signifie un voilement plus total, un moment de l'histoire de l'être qui jette l'être humain hors de son lieu propre. Ce voilement radical, cette insaisissabilité de l'être, ou ce que Heidegger appelait dans les *Beiträge* « l'abandonnement de l'être » qui martèle toujours plus durement les différentes étapes du développement de la métaphysique, a lieu aujourd'hui sous les traits du *Gestell* que l'on peut aussi nommer tout simplement nihilisme : « Dans l'histoire de la vérité de l'estre, l'abandonnement de l'être détermine une époque unique en son genre. C'est l'âge de l'estre où le temps est long, au cours duquel la vérité hésite à offrir sa pleine essence en toute clarté. [...] En ce temps-là, l'"étant", ce que l'on nomme "réel", "vie" et "valeurs", est tout simplement dépouillé d'estre — nul et non avvenu²⁶. » Pour montrer les limites du corrélationisme heideggérien, il faut donc présenter l'*Enteignis* en ces deux sens.

1. *Enteignis* comme *lèthè*

L'*Enteignis* comme *lèthè* suppose de réfléchir d'abord à l'*a-lètheia* elle-même, donc à l'*Ereignis*. Il est significatif que Meillassoux utilise les termes d'« appropriation » et de « co-appropriation²⁷ » pour parler de l'*Ereignis*. Non pas que ce ne soit pas là une traduction possible du terme, mais bien parce que cela tend à cacher le sens de l'*Ereignis*. Cette co-appropriation semble suggérer que l'être humain s'approprie l'être et que l'être s'approprie l'être humain, et cela dans une égale mesure, mesure qui elle-même devient l'étalon à partir duquel se pense la propriété²⁸. Mais précisément dans cette page de Heidegger où Meillassoux pense apercevoir cette co-appropriation, on retrouve ce passage : « [...] nous voyons plus facilement que, et comment, l'homme, dans ce qu'il a de propre, dépend de l'être, alors que l'être, dans ce qu'il a de propre, est tourné vers l'essence de l'homme²⁹ ». L'*Ereignis* est le lieu de rencontre de l'être et de l'être humain, mais cette rencontre n'a pas la même signification pour chacun des termes en présence : l'être humain y saisit que son être dépend de l'être, alors que l'être ne dépend pas de l'être humain, mais a plutôt besoin de l'attention de l'être humain pour qu'il puisse se montrer en sa vérité. Chercher à

26. GA 65, p. 120 ; trad. fr., p. 147. Heidegger, dans les *Beiträge*, utilisait la graphie *Seyn* pour radicaliser l'« estre » par rapport à l'« être » de l'étant, *Sein*. Nous conservons la traduction française « estre » ici et dans les autres citations, mais dans notre texte, et à moins d'une indication qu'il s'agit de l'être de l'étant (au sens d'« étance »), nous utiliserons « être » au sens de *Seyn*.

27. AF, p. 23. Meillassoux fonde sa lecture corrélationnelle de Heidegger sur un extrait d'« Identité et différence » dans sa traduction par A. Préau, mais celui-ci utilise plutôt le terme de « Copropriation » (GA 11, p. 45 ; trad. fr. A. Préau, *Questions I et II*, Paris, Gallimard [coll. « Tel »], 1990, p. 270) pour traduire *Ereignis*, traduction signifiant plutôt le partage d'un même lieu plutôt qu'une appropriation mutuelle des termes.

28. Heidegger n'a jamais pensé l'*Ereignis* en termes de propriété, mais il est vrai que la première apparition du mot *Ereignis* dans un cours de 1919, tout en servant de critique à l'objectivation scientifique, semble donner raison à la grille de lecture corrélationniste de Meillassoux. Discutant de l'expérience vécue, Heidegger la reconnaît comme étant un événement appropriant (*Ereignis*), union du Je et du vécu dans laquelle les termes prennent tout leur sens (GA 56/57, p. 75 ; trad. fr. S.-J. Arrien, S. Camilleri, *Vers une définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017, p. 104-105). Cependant, il ne sera plus possible plus tard d'en parler comme d'une appropriation mutuelle par laquelle les termes s'épuiseraient.

29. GA 11, p. 45 ; trad. fr., p. 270.

penser que l'être et l'être humain n'ont aucun sens indépendamment l'un de l'autre et qu'ils s'épuiseraient pleinement en cette relation a certes des conséquences épistémologiques intéressantes, mais il faut voir aussi qu'en découlent des conséquences ontologiques, car cela revient, comme l'a bien montré G. Anthony Bruno, à faire de l'être une chose et oublier la différence ontologique : le corrélationalisme que souhaite voir Meillassoux chez Heidegger met justement l'être et l'être humain sur le même plan ontique³⁰. Avant de traduire *Ereignis* par « avenance », François Fédier avait préalablement proposé le terme d'« appropriation » pour signifier « que (quel que soit ce qui est en question) quelque chose, par là, est rendu propre à être ce qu'il est³¹ ». Ce qui veut dire que l'*Ereignis* est le lieu à partir duquel les termes apparaissent comme ils le sont en propre (*Eigen*)³² : l'être humain comme dépendant de l'être, l'être comme demandant l'attention de l'être humain pour penser sa vérité. Plus précisément, « ce que l'avenance appareille, c'est l'entre-appartenance de l'être et de l'être humain³³ ». L'*Ereignis*, l'avenance, l'approche qui rapproche, permet de joindre ensemble l'être et l'être humain, en ce lieu qui leur est propre.

Il y a donc, pourrait-on dire, un corrélationalisme chez Heidegger qui concerne la vérité, l'essence, de l'être, qui, effectivement, ne se réalise que dans l'*Ereignis*, donc avec l'être humain entendu comme *Dasein*, mais l'être excède ce corrélationalisme puisqu'il se déploie dans le retrait le plus silencieux sans que l'être humain puisse le penser totalement. L'être semble bien pouvoir se consumer³⁴ sans l'attention de l'être humain : c'est bien d'ailleurs de cette façon qu'il se réalise le plus souvent, car il reste toujours l'ouvert mis à l'abri, ce que veut dire vérité entendue comme *a-lètheia*. C'est en prenant la décision de penser la vérité comme *alètheia* que l'être humain arrive à porter attention à l'être et saisir son propre mode d'être en tant que *Dasein* : il maintient ouverte la mise à l'abri de l'être et fonde l'assise de tous les phénomènes. Certes, on pourra arguer que cette mise à l'abri est encore pensée en corrélation avec la pensée, qu'en tant que la *lèthè* est le revers de l'*alètheia*, elle reste forcément rattachée à l'ouverture dans l'*Ereignis*, ce qui voudrait dire qu'il est possible d'approcher de cette *lèthè* phénoménologiquement. Cependant en la *lèthè* il n'y a rien à penser d'autre que le voile lui-même, jamais le voile ne peut être levé : le voile peut être approché comme phénomène, tout comme la porte fermée peut être pensée pour elle-même, mais le voilé, le scellé, et jusque dans le dévoilement et le descellement de lui-même dans l'*Ereignis*, ne peut être approché phénoménologiquement. Le mystère demeure entier, alors même qu'il est pensable seulement en sa vérité dans

30. G. Anthony BRUNO, « Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference », *PhænEx*, 12, 2 (2018), p. 1-12.

31. François FÉDIER, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Pocket, 2013, p. 145.

32. GA 14, p. 51 ; trad. fr., p. 250.

33. François FÉDIER, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, p. 159.

34. GA 65, p. 488 ; trad. fr., p. 553 : « [...] c'est pour lui-même que l'estre fait venir à soi être le là, afin d'assurer la fondation de sa propre vérité, c'est-à-dire son allégie. Car, sans cette décision allégissante (cette décision où il tranche pour lui-même), l'estre devrait — disparaissant en la pleine urgence du Dieu et en la veille d'être le là — se consumer au feu de cette fournaise qu'il est lui-même s'il n'est pas libéré. »

l'*Ereignis*. Il devient donc inapproprié de faire entrer Heidegger parmi les idéalistes³⁵ comme le fait Meillassoux en les identifiant aux corrélationnistes : « [...] tous les corrélationnistes se révèlent comme des idéalismes extrêmes, incapable de se résoudre à admettre que *ces événements d'une matière sans homme* [l'ancestral] dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle³⁶ ». Nous reviendrons plus loin sur cette question de l'ancestralité, mais on peut déjà dire que le problème de l'idéalisme, selon Heidegger, est précisément de tout rapporter au sujet, donc de tout faire porter sur la corrélation : dans l'idéalisme, l'être est « représenté comme tel pour un *je* pense, lequel est lui-même un *je me pense*, je me présente devant moi-même, et suis certain ainsi de moi-même³⁷ ». L'échec de l'ontologie fondamentale de Heidegger provient de cette forme d'idéalisme : l'ontologie fondamentale ne devait-elle pas arriver à l'être par l'analyse existentielle du *Dasein*³⁸ ? Il serait donc étrange que Heidegger perpétue cette erreur après le Tournant qui se voulait justement une façon de quitter le terrain de la subjectivité et d'une trop grande emphase sur la corrélation, comme l'a bien vu Catherine Malabou : « À sa manière, Heidegger accomplit, avec la *Kehre*, la première critique du corrélationisme³⁹. »

Si l'on reprend l'image de l'ancre de Janus, Heidegger nous dit que l'être humain jamais ne peut franchir le seuil et entrer dans l'être même, même si Janus nous ouvre la porte. L'être humain reste un étant parmi les étants, mais dans le vestibule au moins il peut saisir la vérité de l'être et se réaliser comme *Dasein* : « [...] l'homme est exclu de l'estre, et pourtant jeté au cœur de la vérité de l'estre⁴⁰ ». L'*Ereignis* apparaît donc ici comme la rencontre de l'être et de l'être humain, mais seulement dans une antichambre qui montre déjà pour nous un dehors de l'être, quelque chose qui toujours nous échappera, une sorte d'en-soi⁴¹, puisque la vérité de l'être ne se donne

35. Certes, il s'agit ici d'un certain type d'idéalisme, puisque l'idéalisme transcendantal de Kant par exemple a pu apercevoir la différence ontologique et se situer en partie dans l'être. Meillassoux ne semble pas reconnaître que l'idéalisme puisse dépasser la corrélation ontique du sujet et de l'objet, et il ne reconnaît pas non plus que Heidegger distingue lui-même plusieurs types d'idéalisme (cf. G. Anthony BRUNO, « Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference », p. 9).

36. AF, p. 36.

37. GA 65, p. 202 ; trad. fr., p. 233.

38. Heidegger tente d'ailleurs de corriger le tir dès les *Beiträge* : « S'il est dit, dans *Être et temps*, que ce n'est qu'en passant par une "analytique existentielle" qu'il deviendra possible de déterminer l'être de l'étant non humain, cela ne signifie pas que l'homme soit ce qui est donné d'abord et en premier, et qui serait la mesure pour calibrer l'être de tout le reste de ce qui est » (GA 65, p. 489 ; trad. fr., p. 555). L'autre commencement de la philosophie, par rapport à celui de la métaphysique, engage dans « ce retournement où ce n'est pas l'étant qui est fondé par l'homme, mais où, tout au contraire, c'est être homme qui se voit fondement à partir de l'estre » (GA 65, p. 184 ; trad. fr., p. 214).

39. Catherine MALABOU, *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014, p. 235.

40. GA 65, p. 488 ; trad. fr., p. 554.

41. Dans *Être et temps*, Heidegger utilisait effectivement un langage qui s'apparentait à celui de Kant pour parler de la différence ontologique : « L'être en tant que thème fondamental de la philosophie n'est pas le genre d'un étant et pourtant il concerne chaque étant. Son "universalité" est à chercher plus haut. [...] *L'être est le transcendent pur et simple*. [...] Toute détection de l'être en tant que *transcendent* est connaissance *transcendentale* » (GA 2, p. 38 ; trad. fr. F. Vezin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 65). Ceci indique que l'être est un en-soi par rapport à l'étant, et donc que l'idéalisme transcendantal de Kant a aperçu effectivement la différence ontologique. Mais comme l'en-soi présuppose encore un certain corrélationisme et comme le dernier Heidegger n'utilise plus ce langage, nous préférons garder l'expression « une

que par le retrait de l'être. C'est pourquoi Heidegger écrit qu'en tant que *Dasein*, l'« homme se tient à la manière d'une arche dans l'entre-deux⁴² », c'est-à-dire entre l'étant et l'être : jamais il ne pourra entrer totalement dans l'être, toujours il regardera l'être en provenance de l'étant et cela, bien sûr, si la porte est ouverte.

2. *Enteignis* comme moment historial

Il n'y a pas d'autre de l'être chez Heidegger, il n'y a rien dehors de l'être⁴³. Par contre, pour l'être humain, il y a un dedans et un dehors : le dedans est l'*Ereignis*, le dehors l'*Enteignis*. L'*Enteignis*, en son sens plus radical, déproprie l'être humain en le dissociant de l'être ; l'être s'avère alors plus que mystérieux, il est dangereux, l'humain n'en saisit plus l'éclosion, l'être lui devient un réservoir de possibilités inaccomplies, la vérité elle-même semble s'effriter. Ce nihilisme technologique du *Gestell* — règne de l'absence de l'essence de la vérité et du « renoncement à mener la lutte pour de vrais étalons de mesure⁴⁴ » — est un moment dans l'histoire de l'être même. C'est pourquoi Heidegger posera cette question : « Mais l'*Enteignis* (*die*) retient en elle la question : vers où⁴⁵ ? » Vers où débouchera ce nihilisme et où trouve-t-on la raison de cette mise hors de notre être propre ? C'est toujours vers l'être qu'il faut se tourner, où dehors et dedans perdent leur sens en ce que l'être n'est, précisément, nulle part. Il va sans dire que l'être humain a sa part de responsabilité dans le *Gestell*, Heidegger parlant d'ailleurs d'un temps d'absence de décision, d'une absence de disposition de l'être humain à l'être qui lui-même est voilé de plus en plus sûrement, mais c'est bien l'être qui nous congédie et nous place au dehors. Comme le dit Gérard Guest :

La technique « n'est pas l'œuvre du diable ». Si son règne mondial tourne à la « catastrophe mondiale » (en un sens : à l'Apocalypse), l'aître de la technique, c'est-à-dire le *Gestell*, n'en est pas moins de l'ordre de la « révélation » de l'*Être* (c'est-à-dire encore de l'« Apocalypse ») — fût-ce sur le mode du retrait, de l'éclipse et de l'occultation. Le *Gestell* est en ce sens le « négatif de l'*Ereignis* » : il permet encore à qui veut l'entendre (fût-ce sur un mode paradoxal, inversé) un éventuel accès à la « Merveille »⁴⁶.

sorte d'en-soi » pour ne pas insinuer qu'il s'agit ici de l'en-soi de Kant. L'en-soi dans notre texte doit signifier ce qu'il signifie chez Meillassoux, comme le précise Catherine MALABOU : « L'"en soi" dont il faut s'"emparer" [chez Meillassoux] n'est pas l'en soi de Kant, puisque celui-ci, précisément, ne peut exister sans nous. Du même coup, "absolu" ne veut pas dire "inconditionné". Le vocabulaire de la condition, on l'a dit, est le lexique privilégié du transcendantal. Ici, l'en soi cesse d'être le revers de la finitude pour devenir pure séparation » (*Avant demain*, p. 246).

42. GA 65, p. 488 ; trad. fr., p. 554.

43. Sauf si l'on pense l'*Ereignis* comme l'accord de l'être et du temps comme le fait le dernier Heidegger, dont, répétons-le, nous n'avons pas privilégié l'interprétation dans cet article.

44. GA 65, p. 120 ; trad. fr., p. 147.

45. GA 14, p. 52 ; trad. fr., p. 251.

46. Gérard GUEST, « Les tourbillons de l'*Ereignis* », dans Y. HAENEL, F. MEYRONNIS, dir., *Ligne de risque*, Paris, Gallimard, 2005, p. 229. Guest utilise précisément l'image de Janus : « Pourquoi n'y reconnaitrions-nous pas, en un sens, la figure duplice du dieu Janus, dont le double visage articule secrètement *Gestell* et *Ereignis* — autrement dit, *Enteignis* et *Ereignis*, — bref, la "ruine" et l'"indemne" ? » (« La courbure du mal », dans *ibid.*, p. 302).

L'*Enteignis* est une destination de l'être même qui ne nous permet que difficilement d'anticiper ses autres destinations, mais qui nous rappelle néanmoins que nous sommes soumis à l'être. Là où nous pensions être le plus chez nous dans la technique mondiale, dans un monde fondé par la science et fabriqué par et pour l'humain, il appert plutôt que c'est là où nous sommes le plus hors de chez nous, coupés que nous sommes de la vérité de l'être. Il s'agit encore bel et bien d'un moment historial⁴⁷ : l'histoire, en tant qu'historiale, ne devient plus l'histoire des actions humaines, plutôt l'histoire du rapport (ou non) de l'être humain à l'être ou, autrement dit, l'histoire de la perte et de la reconquête de notre être propre, le *Dasein*, à partir de la vérité de l'être. C'est l'être qui détermine l'histoire et en elle se trouve toute l'urgence de la pensée de l'être. L'*Enteignis* radicale s'avère donc être un moment d'abandonnement historiquement inscrit dans la vérité de l'être même. En ce sens l'*Enteignis* plus radicale ne serait qu'une accentuation dans le temps de l'*Enteignis* moins radicale : la *lèthè* de l'être, qui se produit dans la vérité de l'être, aurait aussi une composante historique de retrait épochal comme annonce d'une révélation de l'être à venir. L'être humain, en période d'*Enteignis*, a donc à préparer des sites pour la réception de l'essence de l'être : « Ici, ceux qui sont tournés vers l'avenir doivent être préparés à créer les nouveaux sites au sein de l'être-même [c'est-à-dire l'étant], à partir d'où vient à soi de nouveau une constance dans le litige qui oppose la terre et le monde⁴⁸. » L'*Ereignis* est cette constance à partir de laquelle seulement peut cesser le combat de l'être humain avec la nature.

Dans l'*Enteignis* plus radicale, pour reprendre à nouveau l'image de l'ancre de Janus, seule la face technique et dominatrice de Janus nous est offerte, cette face qui bloque l'accès au vestibule de l'être. C'est ici que prend tout son sens cette énigmatique phrase de Heidegger : « Seulement un Dieu peut encore nous sauver⁴⁹. » Ce n'est pas que Janus ait un contrôle sur l'être même, plutôt que si le *Gestell* est une tête de Janus, l'être ne peut se résumer à l'étant et cette continuation de la volonté dominatrice humaine existe précisément parce que nous profitons de cette porte fermée alors que nous devrions créer les sites de l'après-ruine. Janus peut nous sauver tout simplement parce qu'il n'est pas un mur : en tant que porte, nous savons qu'il y a un revers à son visage dominateur, mais Janus est lui aussi soumis au jeu de l'être.

II. LE DIEU À L'EXTRÊME ET LE FIDÉISME

Le Dieu à l'extrême chez Heidegger n'est pas le dernier Dieu au sens où il marquerait la fin ou la mort du divin, plutôt il est extrême au sens où c'est à son *extrémité*

47. GA 65, p. 421 ; trad. fr., p. 480 : « "Historial" veut dire ici : ayant part au déferlement de la pleine essence de l'estre, ayant sa place au cœur de l'urgence propre à la vérité de l'estre et, ainsi, étant lié à la nécessité qui fait virer l'urgence de la décision qui avant tout dispose de la pleine essence de l'histoire et de son déferlement. » Historial et épochal sont des synonymes.

48. GA 65, p. 62 ; trad. fr., p. 84.

49. HEIDEGGER, *Réponses et questions sur l'histoire de la politique (entretien avec Der Spiegel)*, trad. J. Lau-nay, Paris, Mercure de France, 1988, p. 49.

que l'on peut questionner la « pleine essence de ce qu'a d'unique la divinité⁵⁰ ». Le divin, sous toutes ses formes, s'explique à l'extrémité du Dieu Janus parce que le divin, en son essence vraie, est tributaire de l'ouverture, *ou non*, de la porte vers l'être. La mort des dieux religieux, comme on la voit se dessiner chez Nietzsche, se produit parce que la porte de l'être est fermée et que domine l'*Enteignis* sur l'*Ereignis*. La foi elle-même n'a alors plus de sens dans l'obscurité totale de cette porte fermée, pendant que l'étant brille de tous ses feux en tant que terrain de domination pour les humains. La domination technique de l'étant par l'humain est bien le résultat final de la pensée métaphysique onto-théo-logique avec laquelle les dieux occidentaux surtout entretiennent un lien précis, c'est pourquoi il est difficile de voir qu'avec cette domination meurent les dieux occidentaux qui avaient exacerbé la puissance humaine. L'insensé, annonçant la mort de Dieu, finit par le comprendre : « J'arrive trop tôt, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et voyage [...]. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, après leur accomplissement pour être vus et entendus⁵¹. » Heidegger va reprocher à Nietzsche, placé en ligne directe avec la métaphysique de Platon, d'avoir contribué au mouvement d'exacerbation de la volonté et donc au voilement de l'être, mais ce message de l'insensé est bien ce qui peut être entendu si la pensée est attentive au Dieu à l'extrême. Les dieux meurent, car Janus est fermé, ou ils meurent du moins en leur vérité et en leur rapport à l'humain et à l'être, cela qui est un « choc » pour le *Dasein* mais qui est en même temps la réception d'un « appel lancé » à l'ouverture de la porte, qui se produira cependant en « retard⁵² » : les dieux ne sont pas encore tout à fait morts, la porte n'étant pas encore complètement close, mais elle n'est pas encore suffisamment ouverte puisque le *Dasein* doit encore composer avec le *Gestell*. C'est pourquoi Heidegger écrit : « De combien est-il loin de nous, le Dieu, lui qui nous désigne comme fondateurs et créateurs, parce qu'il lui faut, pour que son être se déploie, de tels êtres ? Il est à ce point éloigné que nous sommes incapables de trancher s'il s'en vient vers nous, ou bien si son mouvement l'éloigne encore plus de nous⁵³. » Il est difficile de savoir dans l'*Enteignis* si Janus se prépare à s'ouvrir vers l'être et ainsi laisser se déployer les dieux, ou s'il s'apprête à se sceller encore plus sûrement pour longtemps encore. Mais ce qui est clair ici c'est que l'essence même du Dieu religieux repose dans l'entre-ouverture de la porte par Janus en laquelle seule peut faire sens le mystère de la révélation. Ce mystère est permis par l'être, car il a cours au cœur de l'être, sans qu'il ne faille pour autant penser ce mystère à partir de l'être lui-même, car alors la foi n'est plus foi en étant regardée extérieurement à ce qu'elle est et seulement de biais. Nous ne pouvons développer sur la façon dont Heidegger vit ce mystère, mais seulement dire qu'il

50. GA 65, p. 406 ; trad. fr., p. 463.

51. Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, éd. G. Colli et M. Montinari, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1966 sq., t. 3, aph. 125, p. 481 ; trad. fr. P. Klossowski, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, p. 150.

52. GA 65, p. 408 ; trad. fr., p. 464-465.

53. GA 65, p. 23 ; trad. fr., p. 39.

faillie le comprendre selon lui en fonction de l'approche luthérienne⁵⁴. Est-ce donc ici, avec cette foi luthérienne, que le fidéisme trouve son échappée pour se constituer dans ses excès ? Est-ce par ici que l'on entre dans un discours du Tout-Autre indémontrable en sa vérité et « préservé, en ce sens, des œuvres de la pensée et ouvert aux éventuelles offrandes de la piété⁵⁵ » ? Ou alors serait-ce par Janus, le Dieu à l'extrême par lequel s'explique le jeu de l'être lui-même entre *Ereignis* et *Enteignis* ? Ou, autre possibilité, peut-être le fidéisme a-t-il lieu précisément quand la porte est fermée, dans le *Gestell* par lequel l'humain est privé de ses dieux ? Voyons ce qu'il en est.

Lorsque Meillassoux traite du fidéisme permis par le corrélationisme fort, il affirme qu'il s'agit d'« un fidéisme de la croyance quelconque » puisqu'il provient de la « destruction de la rationalisation métaphysique de la théologie chrétienne⁵⁶ ». C'est pourtant à un fidéisme chrétien que nous convie Heidegger, et d'un fidéisme qui n'est pas fanatique. Luther, si l'on peut effectivement le classer dans le fidéisme, n'a jamais souhaité la disparition de la raison devant la foi, plutôt que la foi éclaire la raison. Il est difficile de comprendre pourquoi Heidegger en reste à ce fidéisme chrétien autrement qu'en l'expliquant par l'influence qu'il a eue dans son éducation, mais ce que cela signifie semble-t-il est que la foi est affaire d'étant, et non d'être. Le fidéisme chrétien entretient un lien avec la métaphysique et son histoire, la métaphysique qui n'a toujours eu comme objet que l'étant, c'est-à-dire l'être de l'étant et l'étant suprême qu'il faut articuler ensemble logiquement : onto-théo-logie. L'approche luthérienne a cet avantage de se dissocier le plus possible de la métaphysique et de sa raison dominatrice, mais elle reste toujours tributaire de la métaphysique en ce qu'elle a trait à l'étant. Se produit alors quelque chose de cette sorte chez Heidegger : la philosophie, pensée de l'être, a préséance sur la théologie, science ontique, bien que son objet, la foi, ne puisse être éclairé par l'être parce qu'il n'a pas trait à un étant pensé comme étant (en rapport à l'être) mais à un étant unique et mystérieux, ainsi la philosophie doit-elle laisser la théologie se produire indépendamment d'elle.

Il n'est donc pas possible d'affirmer chez Heidegger, comme le fait Meillassoux, que la philosophie est « la servante de la théologie⁵⁷ » ou qu'elle « aurait cédé de bout en bout à l'homme de foi⁵⁸ ». Meillassoux fait reposer sa lecture fidéiste de Heidegger sur une remarque faite en 1951 en réponse à une question à propos de l'identité de l'être et Dieu, le Dieu religieux : l'être et Dieu n'étant bien sûr pas la même chose, Heidegger ajoute s'« il m'arrivait encore d'avoir à mettre par écrit une théologie — ce à quoi je me sens parfois incité — alors le terme d'*être* ne saurait en aucun cas y

54. C'est ce que dit déjà Heidegger dans *Être et temps* au § 3 : « La *théologie* est à la recherche d'une explication de l'être de l'homme dans son rapport à Dieu qui soit plus originale en ce qu'elle se calquerait sur le sens de la foi elle-même et se cantonnerait en elle. Elle commence lentement à recomprendre ce qu'avait vu Luther à savoir que son système de dogmes repose sur un "fondement" qui n'a pas pris naissance d'un questionnement d'abord propre à la foi et dont l'appareil conceptuel est non seulement insuffisant pour la problématique théologique mais la recouvre et la défigure » (GA 2, p. 10 ; trad. fr., p. 34). Ce « fondement » est bien certainement un fondement métaphysique qui pense Dieu en son être et non selon la foi.

55. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 89.

56. AF, p. 76.

57. *Ibid.*

58. AF, p. 77.

intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle y a recours, elle n'est plus la foi⁵⁹. » Meillassoux y voit ici « l'expression d'une aspiration vers une absoluité qui n'aurait plus rien en elle de métaphysique⁶⁰ », mais Heidegger ne veut-il pas plutôt montrer tout simplement que la foi concerne l'étant, et que l'être excède tout étant, même l'absolu par lequel est possible la révélation ? S'il ne faut pas mélanger l'être à la foi, était-ce par volonté de tomber dans le fidéisme du Tout-Autre, ou bien plutôt de distinguer l'être du mystère qui se produit en lui et qui n'est pas pensable comme un étant en tant qu'étant quelconque ? Les propos de Heidegger ne peuvent être plus clairs dans la suite : ayant rappelé l'importance de Luther dans la pensée de la foi, Heidegger dit : « Je crois que l'être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'être qu'elle fulgure, ce qui ne signifie à aucun prix que l'être puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu⁶¹. » Dieu ne s'explique pas par l'être, mais il « fulgure » dans l'être, l'être lui permet de se produire, sans devenir pour autant un de ses prédicats. Ne se trouve donc pas ici le fidéisme fanatique sans détermination précise que Meillassoux croyait voir dans le corrélationisme fort.

Peut-être alors se trouve-t-il dans Janus, Dieu à l'extrême ? S'il est difficile de penser ce Dieu du fait de son extrémité, il faut pourtant tout faire pour le penser pour toucher au lointain lui-même, l'être, par lequel est rendu possible le jeu de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis* : « Et arriver pleinement à penser ce lointain en lui-même, dans tout le déferlement de sa pleine essence, comme espace-et-temps de la plus haute décision, cela nous signifie : questionner en quête de la vérité de l'estre, en quête de l'avenance (*Ereignis*) même, d'où résulte et s'élance toute histoire à venir, s'il doit encore y avoir histoire⁶². » Ce questionnement n'est pas l'œuvre de la raison certes, mais ce n'est pas non plus une condamnation au silence : la pensée doit tout faire pour toucher à la vérité de l'être et se réaliser comme *Dasein*. Au cœur de ce questionnement se trouve Janus, mais Janus n'est pas un absolu, c'est une divinité désabsolutisée. Janus n'est pas le troisième terme, absolu, de la relation entre l'être et l'être humain ; les explications précédentes ont bien montré que c'est l'être qui est le terme fondamental et originaire, il est le seul à se situer sur le plan ontologique et qui, de là, parvient à faire s'ouvrir Janus au *Dasein* et lui accorder, notamment, la foi en le Dieu religieux. « Le Dieu à l'extrême n'est pas l'avenance même, mais il a assurément besoin d'elle en tant que cela à quoi appartient celui qui fonde le là⁶³ » : Janus a besoin de l'*Ereignis*, encore plus a-t-il « besoin de l'estre⁶⁴ », puisque c'est dans l'*Ereignis* que se produit « l'entrechoquement du Dieu et de l'homme au beau milieu

59. GA 15, p. 437 ; trad. fr. F. Fédier, « Séminaire de Zurich », *Po&sie*, 13 (1980), p. 61 (AF, p. 78).

60. AF, p. 78.

61. GA 15, p. 437 ; trad. fr., p. 61.

62. GA 65, p. 23 ; trad. fr., p. 39-40.

63. GA 65, p. 409 ; trad. fr., p. 466.

64. GA 65, p. 408 ; trad. fr., p. 464.

de l'estre⁶⁵ ». Le Quadriparti⁶⁶ explique le découpage du monde dans l'*Ereignis* qui place les dieux en face-à-face avec l'humain dans une relation qui doit être au moins en partie celle de la foi, ce qui n'est rendu possible que parce que le Dieu à l'extrême, Dieu que l'on n'aperçoit pas dans le Quadriparti parce qu'il lui donne cours à partir de la décision de l'être, a permis aux quatre segments essentiels du monde de se rencontrer en l'être. Janus ne crée pas l'être, car il est dominé par l'être, non plus qu'il ne crée l'être humain même s'il le domine en puissance⁶⁷, il le désigne plutôt comme penseur de l'être et capable, dans l'entre-bâillement de sa porte et sous un rapport bien particulier, d'une foi en le Dieu religieux. Janus ne peut être l'objet d'aucune piété ou encore d'espérance ou de foi⁶⁸ en ce que son ouverture est régie par l'être en sa *lèthè*. L'essence de Janus comme divinité désabsolutisée est donc de permettre le jeu de l'être en s'assurant qu'il y ait des *tours* à la corrélation et au fidéisme (chrétien) : il est parfois le tour de l'*Enteignis* et de la fin de la foi, il est parfois le tour de l'*Ereignis* ce qui marque le retour de la foi, et comme cette divinité empêche l'être humain de franchir le seuil en le maintenant dans le vestibule de l'être, il s'assure que le jeu soit sans fin et que l'être ne révèle pas tous ses secrets d'un coup. L'être est cet enfant héraclitéen qui joue⁶⁹, il est l'*archè* de sa propre dispensation, Janus n'étant là que pour répondre à son commandement en traduisant son message pour le *Dasein* en lui permettant notamment d'entrer en relation de piété, sans fanatisme, avec les dieux.

La dernière possibilité donc de retrouver le fidéisme tel que décrit par Meillassoux se trouve dans l'*Enteignis* énochale, à la fermeture de la porte de Janus. Dans le *Gestell*, les dieux meurent de ne pouvoir plus se produire dans l'être et en relation avec l'humain. Dans le *Gestell*, c'est en l'humain que croît l'humain, ce qui n'est plus une foi au sens religieux du terme : plus rien ne se révèle autre que la volonté humaine de domination. Que les sectes pullulent sous le règne du *Gestell* n'est pas un hasard, parce que les sectes tiennent en la personnalité de leur chef et non dans la foi en un absolu. Ainsi pour ceux qui vivront dans l'*Ereignis*, ou qui ont peut-être déjà vécu l'*Ereignis* d'une certaine façon ou qui, au moins, se préparent à l'*Ereignis*, la foi

65. GA 65, p. 416 ; trad. fr., p. 474. Autrement dit : « L'estre déploie sa pleine essence comme à-venance qui mène les Dieux et l'homme à se rencontrer face à face » (GA 65, p. 477 ; trad. fr., p. 541).

66. GA 7, p. 179 ; trad. fr. A. Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1980, p. 211 : « La chose rassemble. Rassemblant, elle retient la terre et le ciel, les divins et les mortels. Retenant, elle rend les Quatre proches les uns des autres dans leurs lointains. » Les divins ici ne désignent pas le Dieu à l'extrême, mais ce dernier, précise Heidegger, est en son extrémité signifié dans la fuite des divins qui n'a de sens que par rapport à l'*Enteignis* : « Le Dieu à l'extrême a son déferlement de pleine essence dans le signe envoyé, dans l'arrivée du choc et dans le retardement de la venue aussi bien que de la fuite et de la secrète mutation des Dieux qui, ne cessant d'être, ont été » (GA 65, p. 409 ; trad. fr., p. 466).

67. GA 65, p. 415 ; trad. fr., p. 472. Heidegger mentionne ici que l'être humain surpasse le Dieu en rencontre, ce qui pourrait vouloir dire que même si Dieu est plus puissant que l'être humain, étant en contact plus étroit avec l'être, l'être humain rencontre l'être plus souvent et de plusieurs différentes manières, il en a donc une expérience plus fréquente et diversifiée.

68. Voir GA 66, p. 243-249 ; trad. fr. A. Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019, p. 242-248.

69. GA 10, p. 168 ; trad. fr. A. Préau, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1983, p. 243 : « La dispensation de l'être est un enfant qui joue, qui pousse ses pions sur un damier ; c'est à un enfant qu'appartient la royauté — c'est-à-dire l'*ἀρχή*, ce qui fonde, constitue et gouverne : l'être pour l'étant. La dispensation de l'être : un enfant qui joue. »

est possible, mais dans l'*Enteignis* elle cesse. La foi semble bien rattachée à l'*époque* de l'être, c'est-à-dire qu'elle a cours dans un certain rapport à l'étant selon qu'il est destiné par l'être en certaines époques d'ouverture à l'être qui ne peuvent être comprises que par le jeu de l'être permis par Janus. Il n'y a tout simplement plus d'absolu dans l'*Enteignis*, il n'y a que la divinité désabsolutisée qui nous fait face de sa porte close. La théologie n'a plus d'objet parce que la foi elle-même n'a plus rien d'absolu en quoi croire. La fin de la corrélation dans l'*Enteignis* entre l'être et l'être humain marque aussi la fin du rapport entre l'être humain et le Dieu religieux tout simplement parce que, selon le propos de Protagoras, « l'homme est la mesure de toute chose » : il n'y a plus de place pour la vérité de l'être, il n'y a plus de place pour l'unicité de la révélation étante. Près de la porte fermée, les philosophes, les « *avant-coureurs*⁷⁰ », attendent patiemment l'*Ereignis*, et les croyants⁷¹ la fulguration de leur absolu.

Janus est le portier de l'être et, avec lui, le portier des dieux : le corrélationisme de l'*Ereignis* invite au fidéisme, mais à un fidéisme chrétien sans fanatisme, et dans la fin du corrélationisme, dans l'*Enteignis* comme époque de la destination de l'être, la foi elle-même devient impossible en ce que l'étant en son entièreté a perdu, ou n'a pas encore reçu, son sens.

III. LE GRAND DEHORS ET LE JEU DE L'ÊTRE

Maintenant qu'il a été démontré que Heidegger ne pouvait entrer que de force dans ces catégories de corrélationisme fort et de sceptico-fidéisme, il reste à se demander si la philosophie de la porte heideggerienne n'aurait pas quelque chose à dire de celle de Meillassoux. Précisons d'abord la pensée de Meillassoux.

Au risque de nous répéter, c'est l'ancestralité chez Meillassoux qui force la pensée à considérer l'existence d'un Grand Dehors. La science décrivant des événements pour lesquels il n'y a pas de « donation lacunaire », mais bien « lacune de donation », traite donc d'un passé ancestral : « Le passé ancestral devient en effet un passé *qui ne s'est jamais passé, qui n'a jamais été présent, qui régresse du futur vers lui-même au lieu de progresser de lui-même vers le futur*⁷². » La philosophie aura donc pour but de « donner sens à une description mathématisée de l'Univers ancestral⁷³ », en cassant avec le corrélationisme. Mais cela sans abandonner sa prétention à parvenir à l'absolu, car il s'agit bien de découvrir quelque chose qui subsiste « en soi-même, que nous existions ou non pour le concevoir tel. Et c'est un tel absolu qui permet seul de sauver la signification de la science en tant même qu'elle contient

70. GA 65, p. 415 ; trad. fr., p. 473.

71. Il s'agit ici des croyants religieux, ce qu'il faut préciser parce que Heidegger dit aussi, sous un autre rapport, que ceux qui se tiennent dans la proximité du Dieu à l'extrême « sont ceux qui véritablement ont foi, c'est-à-dire *confiance* » (GA 65, p. 12 ; trad. fr., p. 27) en la vérité de ce qui est au fond, soit le jeu de l'être.

72. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 82, 80.

73. *Ibid.*, p. 84.

l'ancestral comme l'un de ses objets possibles⁷⁴ ». Ouvrir la porte vers le Grand Dehors consiste donc plus généralement à nous introduire à un absolu qui n'est pas un étant nécessaire qui proviendrait du principe de raison métaphysique. Car cet étant nécessaire est encore logiquement rattaché à ma capacité de le penser et garantirait ensuite une nécessité de la réalisation de l'étant comme tel. Mais ce à quoi une pensée spéculative non métaphysique⁷⁵ veut nous conduire, c'est au principe d'irraison⁷⁶, plus précisément à une reconnaissance de l'absolue nécessité de la contingence ou, autrement dit selon Meillassoux, de l'absolue factuelité de la facticité⁷⁷. En sortant du principe de raison métaphysique, on arrive à « transmuter l'absence de raison de ce qui est — qui définit la facticité —, transformer cette irraison d'une ignorance de la raison des choses en une propriété effective de ce qui est⁷⁸ ». Le Grand Dehors devient alors plus généralement le lieu de l'*hyper*-Chaos qui est « une Toute-Puissance non-normée, aveugle, extraite des autres perfections divines, et devenue autonome. Une puissance sans bonté ni sagesse, inapte à garantir à la pensée la vérité de ses idées distinctes. C'est bien quelque chose comme un Temps, mais un Temps impensable par la physique — puisque capable de détruire sans cause ni raison toute loi physique — comme par la métaphysique — puisque capable de détruire tout étant déterminé, fût-il un dieu, fût-il Dieu⁷⁹. » La seule chose que ce Chaos ne peut produire est de la nécessité⁸⁰ même si, curieusement⁸¹, il ne peut se dérouler sans « conditions non-quelconques⁸² » sur fond desquelles peut apparaître la contingence. Mais c'est bien pour sauver la mission même de son réalisme/matérialisme spéculatif que Meillassoux a besoin de ces conditions non-quelconques, car elles permettent aux énoncés

74. *Ibid.*, p. 83.

75. AF, p. 59 : « [...] nommons *spéculative* toute pensée prétendant accéder à un absolu en général ; nommons *métaphysique* toute pensée prétendant accéder à un étant absolu — ou encore prétendant accéder à l'absolu via le principe de raison. Si toute métaphysique est par définition spéculative, notre problème revient à établir qu'à l'inverse *toute spéculation n'est pas métaphysique* : que tout absolu n'est pas dogmatique — qu'il est possible d'envisager une pensée *absolutoire* qui ne serait pas *absolutiste*. »

76. AF, p. 94 : « Nous ne soutenons plus une variante du principe de raison — toute chose a une raison nécessaire d'être ainsi plutôt qu'autrement —, mais bien plutôt la vérité absolue d'un *principe d'irraison*. Rien n'a de raison d'être et de demeurer tel qu'il est, tout doit sans raison pouvoir ne pas être et/ou pouvoir être autre que ce qu'il est. » Autrement dit : « L'idée d'une *spéculation non-métaphysique* consisterait au contraire à *faire de l'absence ultime de raison* de toute chose, de leur contingence radicale, l'*absolu principiel* dont pourrait procéder un discours qui, loin de déraisonner, serait tissé d'arguments capables de traiter à nouveaux frais de problèmes philosophiques nouveaux ou hérités de la tradition » (MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 73-74).

77. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 93.

78. *Ibid.*, p. 90.

79. AF, p. 100.

80. AF, p. 101 : « [...] ce quelque chose, que le Chaos jamais ne pourra produire, *c'est un étant nécessaire*. Tout peut se produire, tout peut avoir lieu — sauf quelque chose de nécessaire. Car c'est la contingence de l'étant qui est nécessaire, non l'étant. »

81. MALABOU, *Avant demain*, p. 253 : « Si en effet toute chose "peut sans raison devenir effectivement autre", alors *pourquoi ne pourrait-elle pas devenir n'importe quoi* ? Aberrante ou banale, absurde ou ultra-logique ? »

82. AF, p. 102 : « Mais — et nous sommes là au cœur de l'affaire — nous sommes convaincus qu'être ainsi contingent, être ainsi non-nécessaire *impose en vérité à l'étant de ne pas être n'importe quoi*. C'est-à-dire que l'étant, pour demeurer contingent, pour ne pas devenir nécessaire, doit obéir à des *conditions non-quelconques* qui deviennent alors elles-mêmes *autant de propriétés absolues de ce qui est*. »

scientifiques sur l'ancestralité de ne pas basculer eux aussi dans la plus pure contingence : « *C'est parce qu'il est nécessaire que les choses soient sans raison d'être et de demeurer ce qu'elles sont qu'elles doivent nécessairement être non-contradictoires*, c'est-à-dire soumises à la prise du logique. L'irraison des choses, autrement dit, nous garde de la déraison du discours⁸³. » Au Dehors, les choses se déroulent donc sans raison parce que provenant de l'absolu qu'est le Chaos qui assure la nécessité de la contingence, mais elles se déroulent selon des conditions non-quelconques soumises au principe de non-contradiction que la science peut faire ressortir mathématiquement et à travers un temps dérivé de celui de la physique.

Pour qu'un dialogue entre Heidegger et Meillassoux s'amorce, l'ancestralité et la capacité de la science de la penser sont un bon point de départ. La première difficulté réside bien sûr dans le fait que le *Gestell* heideggérien est lui-même scientifique, ou est porté par la pensée scientifique. Heidegger dit clairement que la science

n'est pas un avènement inaugural de la vérité, mais toujours l'exploitation d'une région du vrai déjà ouverte, ce qui se fait en concevant et en fondant (sur le mode de la preuve) comme exact ce qui, dans sa sphère, se montre comme tel d'une façon possible et nécessaire. Lorsque, et dans la mesure où une science arrive à dépasser la justesse de l'exact pour percer la vérité, c'est-à-dire pour arriver à un dévoilement essentiel de l'étant comme tel, elle est philosophie⁸⁴.

Si la science est l'exploitation d'une région du vrai déjà ouverte, c'est bien parce qu'elle n'a pas besoin que Janus s'ouvre sur l'être pour qu'elle parvienne à ses résultats : elle se situe clairement du côté de l'étant et rend compte de celui-ci à partir de sa relation à l'être humain non entendu comme *Dasein* mais comme maître et possesseur de la nature. Les conditions non-quelconques régies par le principe de non-contradiction de Meillassoux ne suggèrent-elles pas effectivement et une fois de plus que la science se situe dans une région du vrai déjà ouverte ? Certes, Meillassoux veut éviter la déraison, mais pour ce faire, et pour s'assurer que la contingence soit encore pensable, il revient à une certaine forme de corrélationisme ontique. Il en va ainsi pour le temps lui-même qui, s'il est plutôt ramené à l'être, est un lieu pleinement ouvert, c'est-à-dire un « "espace libre" [...] de la présence de tout sujet. Il n'a rien à voir non plus avec le calcul des années et ne signifie pas, comme il continue de le faire chez Meillassoux, "l'écart entre deux points instantanés dans le temps calculé [...]"⁸⁵ ». Meillassoux prend effectivement comme exemples de vérités ancestrales la datation de l'origine de l'Univers, de la Terre, de la vie terrestre et de l'humain⁸⁶, et cela a pour effet de conduire la pensée non pas vers l'irraison, mais plutôt vers le co-relatif entre le sujet scientifique et l'objet naturel⁸⁷. Si la science parvient mathémati-

83. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 94.

84. GA 5, p. 49 ; trad. fr. W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1986, p. 69.

85. MALABOU, *Avant demain*, p. 232.

86. AF, p. 24.

87. Heidegger va donc en ce sens beaucoup plus loin : « Heidegger's insight is to subordinate the common and tempting question of our place within nature to the more difficult and authentic question of nature's place with respect to our distinctly ontological activity » (G. Anthony BRUNO, « Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference », p. 11-12).

quement au passé ancestral, c'est parce qu'elle l'a ramené à la temporalité du *Gestell*, la temporalité de l'étant déjà ouvert, en oubliant que ce passé ancestral est un âge de l'être à comprendre selon sa vérité. Certes Meillassoux nous dit que ces événements n'ont pas eu lieu, qu'ils n'ont pas pu avoir lieu puisqu'ils se situent en deçà de la donation, d'où leur caractère d'*archi*-fossiles, mais de pouvoir les dater montre qu'ils ne peuvent renvoyer au temps de l'être même, à quelque chose de véritablement *archique*, à l'historial qui en lui-même fait chanceler les catégories de la datation⁸⁸ : peut-on dater les époques de l'être, peut-on dater ce qui scande l'advenue du temps lui-même ? Il est vrai que la temporalité en tant que telle devient quelque peu secondaire dans l'ancre de Janus, alors qu'elle était décisive pour l'ontologie fondamentale du plus jeune Heidegger⁸⁹, mais cela simplement parce que la question du temps est devenue la question de l'être même après le Tournant : « [...] dans le tour "Être en tant que l'*Ereignis*", le "en tant que" signifie maintenant : être, laisser-entrer-en-présence destiné dans le faire advenir à soi — temps porrigé (*gereicht*) dans le faire advenir à soi. Temps et être advenus à eux-mêmes dans l'appropriement⁹⁰. » Si Heidegger anticipe justement après le Tournant une percée hors de la corrélation, il fallait que la temporalité, sans plus être pensée comme une structure du *Dasein* par laquelle celui-ci pense l'être, soit attribuée à l'être même et cesse de signifier une simple datation à partir des limites mêmes de l'être humain dans son rapport à l'étant déjà ouvert. Le temps est procuré (*gereicht*) au moment où l'être est destiné, et l'être est destiné à partir de son retrait, ainsi le temps est procuré avec l'*epochè* de l'être, et c'est en lui ensuite qu'il se destinera dans l'*Ereignis* selon une époque en laquelle temps et être seront pleinement appropriés en leur vérité et en rapport avec le *Dasein*. Ce qui doit être pensé par l'être humain, c'est bien la vérité de cette temporalité de l'être, à partir donc de la vérité de l'être même qu'est l'*Ereignis*, l'être jouant son jeu librement à la manière de l'enfant héraclitéen, car pleinement *archè*-ique.

Mais Heidegger peut-il néanmoins donner sens à des événements qui ont eu lieu avant l'arrivée du *Dasein*, c'est-à-dire avant l'arrivée d'un être capable de recevoir la vérité de l'être et du temps ? A-t-il même réfléchi à une telle question ? Il a effectivement réfléchi à cette question, mais dans le cadre de la signification du « monde ». L'ancestralité dont parle Meillassoux et à laquelle parvient la science devrait être qualifiée plutôt de « pré-mondanéité » chez Heidegger, puisqu'elle est antérieure à l'apparition d'un monde, celui-ci qui présuppose l'*Ereignis* en tant qu'entente de l'être et de l'être humain⁹¹. La Terre n'est pas à l'origine de l'être, l'être l'a fait éclore

88. Le caractère antéro-postérieur de l'événement reste corrélationniste : « Parler d'*archi*-fossile, c'est évidemment encore parler d'*archè*. Un lexique assez peu compatible avec celui des dates et des mesures consignées dans *Après la finitude* pour parler de l'âge de la Terre. Toute *archè* ne renvoie-t-elle pas à l'articulation originaire, incalculable et indatable, de l'antéro-postérieur ? » (MALABOU, *Avant demain*, p. 233).

89. C'est le principal reproche qu'adresse Malabou à Heidegger : ce dernier, ayant voulu quitter la scission entre le temps vulgaire et le temps authentique dans le Tournant, aurait finalement échoué puis délaissé la question du temps, rendant impossible la fondation du temps naturel sur celui de l'être et laissant ouverte la question de leur articulation (*ibid.*, p. 239-242).

90. GA 14, p. 27 ; trad. fr. F. Fédier, *Questions III et IV*, p. 222.

91. GA 25, p. 19 ; trad. fr. E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982, p. 39-40 : « Le *Dasein* humain est l'étant qui a un monde, autrement dit :

selon sa propre destination énochale, mais la Terre est le terrain étant sur lequel peut advenir le monde, la Terre est à l'*origine* du monde⁹² et elle explique aussi pourquoi l'humain doit toujours contempler l'être à partir de l'étant puisque l'humain a les deux pieds sur Terre. Il n'y a donc aucun problème à ce que l'étant advienne sans la présence de l'être humain : « Là où plante, bête, pierre et mer et le ciel deviennent étants sans sombrer dans l'objectivité, là, c'est le *retrait* (l'opposition du refus) de l'estre qui règne, l'estre en tant que ce retrait. Mais le retrait est celui d'être le là⁹³. » Le retrait (et non l'absence) de l'être est en fait le retrait de son *essence*, en fonction de l'absence du *Dasein*. La *physis*, l'éclosion de l'étant lui-même et qui inclut plus que la vie sur Terre, « est au repos au sein du déferlement de la pleine essence de l'estre même⁹⁴ » sans la présence du *Dasein* : son essence est impensée alors que l'étant apparaît selon les lois déterminées par l'être même. En fait, on ne peut pas ici, comme chez Meillassoux, considérer que l'étant « apparaît », car il n'y a pas d'événement à proprement parler avant l'advenue du *Dasein* dans l'*Ereignis*. L'*Ereignis*, dont la traduction usuelle est « événement », marque justement l'avènement de l'événement, la possibilité même d'un événement, que la phénoménologie heideggerienne pourra enregistrer. Le dernier Heidegger dit bien que sa philosophie a toujours été une phénoménologie⁹⁵, phénoménologie de l'être ou, tout simplement, de l'*Ereignis*, car seul lieu de rencontre avec l'être. Cette phénoménologie devient tautologie dans cette formule bien connue : « Das *Ereignis* ereignet⁹⁶ ». « L'événement événement » : ce qu'on pourrait expliquer ici en disant que l'événement fondamental de la rencontre de l'être humain et de l'être explique, ou permet, les événements de l'étant pour le *Dasein* qu'il peut penser en vertu de l'essence de l'être. En ce sens, Heidegger serait d'accord, à condition de changer le terme « événements », avec Meillassoux sur le fait que « l'être n'est pas coextensif à la *manifestation* puisqu'il s'est produit dans le passé des événements ne se manifestant pour personne⁹⁷ ». Avant l'*Ereignis*, qui suppose l'arrivée de l'être humain sur Terre, l'être ne s'est pas événementé même s'il s'est déployé dans l'étant, la Terre n'était pas encore dans le « venir en présence⁹⁸ » qui suppose son refuge dans le *Dasein*. L'ancestral s'est donné en toute *lèthè*, il s'est

la manière d'être du *Dasein*, l'existence, est essentiellement déterminée par l'*être-au-monde*. [...] Une chose matérielle, en revanche, une pierre ou une chose d'usage comme une chaise n'a pas de monde, son mode d'être est dépourvu de tout comportement vis-à-vis d'un monde. »

92. GA 65, p. 275 ; trad. fr., p. 315 : « Le monde est "terrestre" (lié à la terre) ; la terre est liée au monde. La terre est, d'un certain point de vue, *plus originale* que la nature, parce qu'elle a une relation à l'histoire. Le monde est plus haut que tout ce qui n'est seulement que "créé de main d'homme", parce qu'il a à voir avec la *configuration de l'histoire*, et ainsi se trouve au plus près de l'avenance. »

93. GA 65, p. 293 ; trad. fr., p. 335.

94. GA 65, p. 277 ; trad. fr., p. 317.

95. GA 15, p. 399 ; trad. fr. J. Beaufret et al., *Questions III et IV*, p. 487.

96. GA 14, p. 29.

97. AF, p. 31.

98. GA 89, p. 662 ; trad. fr. C. Gros, *Séminaires de Zurich*, Paris, Gallimard, 2010, p. 246. Heidegger traite de l'*Anwesen* (« venir en présence ») ici spécifiquement en discutant de la datation scientifique de la Terre avant l'être humain à partir de la fission atomique (GA 89, p. 662 ; trad. fr., p. 245) et dit qu'en procédant ainsi, on a déjà pris la Terre pour un étant alors qu'il faudrait plutôt commencer par réfléchir à l'« être » de la Terre ainsi qu'à son rapport au temps, le temps de l'être.

donné dans l'*Enteignis*, il ne nous arrive d'aucun monde se situant dans la « prémondanéité », alors qu'il vient en présence dans le monde seulement lorsqu'il est reçu par le *Dasein* et dans l'*Ereignis*. La datation scientifique permet d'enregistrer la « chute de l'arbre » dans cette « forêt » inhabitée par l'humain, mais seulement à partir des oreilles de l'humain actuel et sans questionner la « forêt » elle-même. Heidegger est un « onto-centriste⁹⁹ », comme le dit Vincent Blok : il est seulement préoccupé par la *venue en présence* des étants en ce qu'elle suppose la *présence*, toujours voilée par la *lèthè*, de l'être qui ne se comprend en vérité que dans l'*Ereignis*. Ainsi l'*Enteignis*, l'*Enteignis* ici qui n'est bien sûr pas le *Gestell*, car il se produit bien avant la machination humaine, demeure cette énigme qui devrait animer la science travaillant sur les archifossiles : comment l'être peut-il faire advenir de l'étant alors que Janus est fermé, ou, autrement dit, quelle est cette essence de l'être qui peut faire advenir de l'étant sans que ne soit pensée sa vérité ? Sans réponse à cette question, ou même sans même penser poser cette question, on en reste à ce problème, absurde, de savoir comment l'étant a pu précéder l'être : même si l'archifossile ne s'est produit pour personne et dans aucun monde, il reste néanmoins de l'étant dont la simple existence repose sur l'être et sa dispensation dans l'*Enteignis*, dans une *lèthè* où l'*Ereignis* était encore impossible¹⁰⁰. Le discours scientifique accède bien sûr à l'archifossile, mais cela en oubliant que cet accès se fait sur fond du retrait de l'être¹⁰¹. C'est dans le jeu de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis* que doit se trouver la façon de penser pourquoi la science arrive à dater ce qui a précédé l'être humain et lui succédera, puisque c'est l'être même qui porte en lui-même l'explication de l'étant, et de son retrait avant, pendant et après le *Dasein*.

Heidegger a également pu approcher cet hyper-Chaos dont parle Meillassoux. En fait, pas tout à fait comme Meillassoux, car la radicalité de la pensée de Heidegger ne tolère pas les conditions non-quelconques sur lesquelles repose la science, conditions qui, d'ailleurs, si elles existent, ne restent encore que du domaine de l'étant et n'ont pas trait directement à l'être. La porte ouverte par la science donne précisément sur la porte radicalement fermée de l'*Enteignis*. L'*Enteignis* complète est le lieu de la déraison technologique, une rationalisation réifiante, qui s'avère être de l'irraison pour le

99. Vincent BLOK, « Realism without Speculation : Heidegger, Meillassoux and the Question of Philosophical Method », *Studia Phaenomenologica*, 17 (2017), p. 400-401 ; ID., « Thinking the Earth : Critical Reflections on Quentin Meillassoux's and Heidegger's Concept of the Earth », *Environmental Ethics*, 38, 4 (2016), p. 459-462. Ce dernier article insiste notamment sur l'impossibilité pour cet onto-centrisme de penser la fin possible de la Terre par le réchauffement climatique et, avec elle, la fin du monde.

100. Encore une fois, seulement si l'on prend l'*Ereignis* comme la relation de la vérité de l'être au *Dasein* et non comme accord du temps et de l'être.

101. Ce que Robert S. GALL explique en montrant que Heidegger priorise l'ontologie sur l'épistémologie et la logique, et que l'épistémologie et la logique sont déjà des façons d'être-au-monde qui reposent sur une compréhension voilée de l'être : « Science thereby is unable to embrace the hidden fullness of the disclosure of nature, that is, the revealing and concealing of nature. [...] Heidegger, however, does not give priority to epistemology but to ontology : he is concerned with the question of being. Starting from being and things themselves, Heidegger is able to give us an understanding of science as one way in which we are, one way in which we deal with things — including events prior to life on earth — that also accounts for the diversity in science and the different ways in which things disclose themselves » (« Knowing, Counting, Being : Meillassoux, Heidegger, and the Possibility of Science », *The Journal of Speculative Philosophy*, 28, 3 [2014], p. 342).

Dasein : l'être humain se retrouve comme étranger dans l'étant, sa pensée ne saisit plus le déroulement de l'être et, ne pouvant donc plus fonder le là, il se dissocie de lui-même comme *Dasein*. Il se produit alors un étrange rapprochement entre Heidegger et Meillassoux : c'est bien, pour les deux, la science qui nous fait éprouver le dehors. Mais la différence tient à ce que chez Meillassoux, la science nous ferait connaître quelque chose d'un autre monde que les corrélationalistes nous auraient occulté, alors que chez Heidegger, la science présente dans le *Gestell* — celle qui assure une domination théorique de l'étant dont la fille, la technique, assure la domination réelle de celui-ci —, occulte de plus en plus sûrement la vérité de l'être. Comme nous avons perdu accès à l'être, il devient donc impossible de saisir son histoire et son développement, si bien que le nihilisme marque également une étape dans laquelle les êtres humains, croyant faussement pouvoir contrôler le monde par leurs machinations, se retrouvent plutôt à l'étape où l'être s'avère le plus imprévisible, le plus incontrôlable, le plus chaotique. L'être ici a tous les airs de cette « Toute-Puissance non-normée, aveugle, extraite des autres perfections divines, et devenue autonome. Une puissance sans bonté ni sagesse, inapte à garantir à la pensée la vérité de ses idées distinctes¹⁰² ». L'*Enteignis* chez Heidegger, ou le moment où Janus nous montre seulement son visage de marbre, risque fort bien de révéler l'aberrance, la banalité, l'absurdité ou la structure ultra-logique de l'étant, sans que l'être humain puisse en saisir clairement la raison. Et même s'il pouvait saisir le *Gestell* comme signe avant-coureur à partir de la finitude de l'être donné au *Dasein* dans l'*Ereignis*, le jeu de l'être lui-même est « sans "pourquoi". Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure : il est Ce qu'il y a de plus haut et de plus profond. [...] L'être en tant qu'il fonde, n'a pas de fond. C'est comme sans-fond qu'il joue ce Jeu qui nous dispense, en jouant, l'être et de la raison¹⁰³. » L'être en son Jeu d'*Ereignis/Enteignis* est l'unité du sens et du non-sens et par ce Jeu, pour reprendre les termes de Meillassoux, la pensée accède « à l'effective absence de raison d'être de ce qui est, et donc à l'effective possibilité pour toute entité de devenir-autre, d'émerger ou de disparaître sans raison aucune¹⁰⁴ ». Ce devenir-autre commandé par les renversements du jeu de l'être n'est précisément pas un cycle héraclitéen, comme chez Meillassoux, car le Temps au dehors « n'est pas la loi éternelle du devenir, mais l'éternel devenir possible, sans loi, de toute loi¹⁰⁵ ». Le Chaos de Meillassoux contient certes cette radicalité d'être éternellement sans loi (sauf dans les conditions non-quelconques), d'être une porte ouverte sans fermeture possible (ou, selon le point de vue de Heidegger, une porte

102. AF, p. 100.

103. GA 10, p. 169 ; trad. fr., p. 243 ; passage rappelé par MALABOU, *Avant demain*, p. 253-254. Il est cependant étrange que Malabou (*ibid.*, p. 243) n'aille pas jusqu'à voir la part égale de déropriement de l'*Enteignis* en rapport avec l'appropriement de l'*Ereignis* au cœur de l'être, et s'engage plutôt à discuter de « l'appropriation » sans clairement associer l'*Enteignis* à cette ouverture radicale permise par Heidegger. Peut-être était-ce parce que l'*Enteignis* aurait entravé son projet d'une négociation du transcendantal avec lui-même permise par l'épigenèse, projet qui plus généralement est celui, comme chez Meillassoux, d'un tournant de la philosophie vers la science ? Cf. Marc GOLDSCHMIT, « Vers l'énigme du transcendantal », *Revue de métaphysique et de morale*, 92, 4 (2016), p. 547-556.

104. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 91.

105. AF, p. 100.

fermée sans ouverture possible, une *lèthè* sans *alètheia*), alors que la nécessité de l'essence de l'être transparaît dans l'*Ereignis*, mais dans l'*Enteignis*, et surtout dans cette ouverture et fermeture de porte, il ne semble pas y avoir d'entente possible des lois qui régissent ce jeu entre l'*Ereignis* et l'*Enteignis*. Si Janus est un arbitre qui annonce les règles de l'être, il les découvre en même temps qu'il les annonce.

CONCLUSION

Là où par contre on peut retrouver un corrélationalisme affirmé et assumé chez Heidegger, c'est précisément dans son éthique. On reproche souvent à Heidegger de ne pas avoir mis sur pied une éthique claire en lien avec l'être : on devrait plutôt être étonné que toute la pensée de Heidegger soit une pensée éthique *parce qu'*une pensée de l'être ! L'éthique pour Heidegger tire son origine du mot grec *ἦθος* qui « signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. [...] le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme¹⁰⁶. » L'éthique a donc comme tâche de réfléchir au lieu propre de l'être humain, ce lieu propre qui est, comme cela fut montré à plusieurs reprises, l'*Ereignis*, le Milieu dans lequel l'être humain rencontre l'être. C'est le discours poétique qui permet de placer l'être humain dans ce « Milieu qui se découvre et s'établit soi-même, Milieu auquel d'emblée la pensée doit ramener tout le déferlement de la vérité de l'estre. Cette pensée rebroussant d'emblée chemin vers ce Milieu, telle est la pensée qui arrive à penser l'estre. Et tous les concepts de l'estre ont à être prononcés à partir de là¹⁰⁷. » Comme le séjour de l'être humain advient pleinement dans la langue, ce Milieu commande une éthique du langage. Il n'est pas question ici d'une éthique de la discussion, puisque le langage, fondé dans l'être, dépasse les discussions humaines entre différentes agencités. Il faut plutôt entendre cette éthique du langage comme une manière de parler à partir de l'*Ereignis*, de faire ressortir les concepts de l'être qui révèlent son essence à l'être humain. L'être humain doit (re)devenir soucieux de l'être en tant qu'il lui est soumis :

[...] devenir fondateur et gardien de la vérité de l'estre, être le là en tant que fond qu'il faut à la pleine essence de l'estre même : souci, non pas en tant que tracasserie mesquine à propos de n'importe quoi, ni comme rejet de l'allégresse et de la force, mais au contraire bien plus proche de l'origine que tout cela, parce qu'uniquement « pour l'amour de l'estre » — pas l'estre de l'homme, mais bien l'estre de l'étant en entier¹⁰⁸.

Cette éthique du langage, ce souci de l'être dans la langue, renvoie encore à l'historial qui se pense comme relation du langage à l'essence de l'être¹⁰⁹. Éthique du

106. GA 9, p. 354, 356 ; trad. fr. R. Munier, *Questions III et IV*, p. 115-116, 118.

107. GA 65, p. 73 ; trad. fr., p. 96.

108. GA 65, p. 16 ; trad. fr., p. 31.

109. GA 65, p. 501 ; trad. fr., p. 568-569 : « La langue a sa source en l'estre et fait donc partie de lui. [...] "La" langue, c'est "notre" langue ; "nôtre" pas seulement comme "langue maternelle", mais d'abord comme langue de notre histoire. Notre histoire — non pas l'écoulement des événements et des performances que l'on connaît par l'historiographie, mais au contraire : nous-mêmes dans l'instant-éclair de notre relation à l'estre. »

langage doit donc signifier : être disposé, dans la langue, à prendre soin de l'être et à en connaître l'histoire par la relation que le *Dasein* entretient avec lui.

Mais la langue, dans l'*Enteignis*, s'effrite et perd sa relation à l'être. L'éthique, défrichant le lieu où séjourne l'être humain, sert alors également et négativement à montrer comment l'être humain est exproprié de ce lieu propre. Ce sont des réflexions éthiques qui permettent alors à Heidegger de dire : « Notre habitation est pressée et contrainte par la crise du logement. En fût-il même autrement, notre façon d'habiter est aujourd'hui bousculée par le travail, rendue instable par la course aux avantages et au succès, prise dans les sortilèges des plaisirs et des délassements organisés¹¹⁰. » Il y a crise du logement précisément parce qu'il ne semble plus y avoir d'adresse propre à l'être humain, il n'a plus accès à l'être, Janus a fermé la porte. Puisque « le langage est à la fois la maison de l'Être et l'abri de l'essence de l'homme¹¹¹ », puisque c'est par le langage que l'*Ereignis* advient, la crise du logement actuel est donc une crise du langage. Si l'être humain est enfermé dehors de chez lui, c'est bien précisément parce que son langage est usé n'ayant d'autre but que d'asservir l'étant : dans l'*Enteignis*, les êtres humains sont « sans abri dans leur propre langue, devenue pour eux l'habitable de leurs machinations¹¹² ». C'est pourquoi nous « habitons vraisemblablement sans la moindre poésie¹¹³ ». Il n'est pas possible de parler *en provenance de l'Enteignis*, comme il est possible de le faire *en provenance de l'Ereignis* à la manière de la parousie¹¹⁴ ; en l'*Enteignis* on peut seulement insister sur le fait que la langue perpétue le nihilisme ambiant et qu'elle n'effectue plus sa tâche éthique, c'est-à-dire son rôle de séjour pour l'être humain. Il n'y a pas d'éthique dans l'*Enteignis* : l'être ne nous localise plus en propre, il nous laisse dériver dans une langue dont le sens est perdu.

Meillassoux souhaite, avec la dernière phrase de son livre, « que le problème de l'ancestralité nous réveille de notre sommeil corrélationnel, en nous engageant à réconcilier pensée et absolu¹¹⁵ », absolu, faut-il le rappeler, qui est l'hyper-Chaos. Mais comment est-il possible de se réconcilier avec l'irréconciliable, c'est-à-dire comment s'installer là où nous n'avons pas de lieu, de site, de port d'attache, de monde ? Comment se réconcilier avec l'être quand Janus a fermé la porte et ne nous adresse plus la parole ? Ou, plus précisément, est-ce que la réconciliation de la *pensée* avec l'absolu suffit pour nous indiquer un séjour en propre ? Nous attendons toujours le livre qui devrait mettre sur pied l'éthique dans le Grand Dehors¹¹⁶, mais il semble

110. GA 7, p. 191 ; trad. fr., p. 224.

111. GA 9, p. 361 ; trad. fr., p. 124.

112. *Ibid.*

113. GA 7, p. 206 ; trad. fr., p. 243.

114. Tel que Heidegger avait associé *Ereignis* et Parousie dans un cours de 1920-1921 sur saint Paul (cf. Bernard SICHÈRE, « Le Dieu de Heidegger », dans Y. HAENEL, F. MEYRONNIS, dir., *Ligne de risque*, p. 156).

115. AF, p. 190.

116. Meillassoux annonce son livre encore non publié *L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel* dans lequel « doivent être développées l'ensemble des positions théoriques esquissées dans [*Après la finitude*], ainsi que leurs conséquences éthiques » (AF, p. 79, n. 1). La thèse, encore inédite de Meillassoux, portait également le nom de *L'inexistence divine*, dont quelques extraits ont paru.

qu'avec un absolu comme le Chaos, même s'il est stabilisé par des conditions non-quelconques, on ne peut que postuler une éthique dont le fondement risque à chaque fois de nous échapper. En ce sens, le réalisme spéculatif conduirait au réalisme moral. Ce n'est pas ce que veut Meillassoux, car il suggère une éthique de l'espérance reposant sur l'attente d'une justice à venir, cette justice qui verra l'inscription des valeurs dans l'être à partir du changement présent à même la nécessité de la contingence¹¹⁷. Autrement dit, comme tout est possible, « l'apparition *ex nihilo* d'un Dieu, autosurgissement sans cause première » est possible et « si Dieu n'existe pas actuellement, il existe pourtant "virtuellement" ou il "in-existe"¹¹⁸ » et sa venue sortira les êtres humains de leur détresse existentielle. Mais comment vivre au présent ? Ni Heidegger ni Meillassoux n'offrent d'éthique au présent : car nous vivons dans le *Gestell* selon Heidegger et car la nécessité de la contingence n'a pas fini de se réinventer selon Meillassoux. Mais pendant que Meillassoux veut nous faire accéder au Dehors qui n'est qu'une autre façon de célébrer l'*Enteignis*, Heidegger cherche quant à lui, par une éthique du langage, à préparer notre (r)entrée au-dedans de l'*Ereignis*. Cette éthique est corrélationnelle sans aucun doute, mais elle semble bien plus porteuse qu'une éthique axée sur la contingence de l'étant que nous avons déjà tellement exploitée.

117. Ce qu'on peut comprendre des extraits publiés de la thèse de Meillassoux en anglais, dans Graham HARMAN, *Quentin Meillassoux : Philosophy in the Making*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2011, p. 175-238.

118. Frédéric BLONDEAU, « Préparer la venue de Dieu ou la tâche du philosophe spéculatif selon Quentin Meillassoux », *ThéoRèmes*, 6 (2014), § 8 (<https://journals.openedition.org/theoremes/623>).

◆ note critique

LA VULNÉRABILITÉ ET LA LIMITE FONT PARTIE DE L'IDENTITÉ ET DE LA PERFECTION DE DIEU*

Lucia Ferretti

Département des sciences humaines
Centre interuniversitaire d'études québécoises
Université du Québec à Trois-Rivières

Ce livre est issu d'une thèse de doctorat en théologie catholique soutenue en janvier 2018 à l'Université de Strasbourg. La thèse a été reconnue en 2019 par le *Emerging Scholar Award* du *Institute on Theology and Disability*, un organisme états-unien dédié au dialogue interconfessionnel sur les théologies du handicap. Talitha Cooreman-Guittin a écrit un texte d'une grande science, naturellement ; mais dans son travail, on voit aussi à l'œuvre la puissance créatrice de l'amour. Science et amour : c'est ce qui fait de ce livre, pour moi qui ne suis pas théologienne, un très grand livre de théologie.

On est ici devant une théologie, une éthique et une pastorale de la déficience intellectuelle. Pour venir à bout de son travail, l'autrice a pu s'appuyer sur deux motivations existentielles, et liées. La première est son désir d'apporter une réponse « juste » (p. 274) du point de vue catholique à la bouleversante question d'Anaïs, une adolescente de 14 ans vivant avec une déficience intellectuelle modérée : « Pourquoi Dieu m'a faite ainsi ? » (p. 13). L'autrice a aussi voulu participer au développement d'une catéchèse catholique qui, s'étant appuyée sur les intuitions des théologies du handicap, réussira enfin à formuler une représentation de Dieu et de l'humain telle que la barrière de la déficience aura disparu et qu'en seront facilitées les amitiés entre personnes de toutes capacités.

* À propos de l'ouvrage de Talitha COOREMAN-GUITTIN, *Catéchèse et théologies du handicap. Ouvrir des chemins d'amitié au-delà des barrières de la déficience*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2020, 296 p.

I. UNE THÉOLOGIE DU HANDICAP

Cooreman-Guittin constate qu'historiquement la pensée chrétienne a eu tendance à percevoir la déficience intellectuelle négativement. Les choses ont changé bien sûr, et plusieurs textes émanant du Saint-Siège ou des papes depuis les années 1980 manifestent désormais la sollicitude et la bienveillance de l'Église catholique à l'égard des personnes vivant avec des incapacités intellectuelles. Il s'agit néanmoins d'une attitude encore souvent paternaliste et charitable.

Il faut dire que les théologies du handicap sont peu nombreuses et qu'elles proviennent pour la plupart du monde anglo-saxon protestant. Il y a, aux États-Unis notamment, une véritable communauté de chercheurs autour des théologies du handicap, ainsi que des institutions (séminaires, instituts d'été, chaires de recherche, revues) pour porter leur dynamisme. Talitha Cooreman-Guittin consacre une partie de son livre à faire connaître ces théologies au monde catholique francophone, ainsi qu'à montrer la valeur et les limites de leurs projets (p. 175-208). Elles ont développé des intuitions qui élargissent, voire renversent, l'*imago Dei* et la représentation de l'humain : le *Disabled God* de Nancy Eiesland ; le Dieu accessible de Jennie Weiss Block (catholique), le Dieu limité de Deborah Creamer, le Dieu vulnérable de Thomas Reynolds et Marie-Jo Thiel, le Dieu qui donne et reçoit l'amitié de Hans Reinders, et enfin le Dieu qui accueille la déficience d'Amos Yong. Je n'entre pas dans les détails de la discussion captivante conduite par l'autrice. À la fin, au-delà de leurs différences, toutes ces théologies donnent de Dieu une image de perfection qui inclut à part entière incapacité, proximité, limite, vulnérabilité, amitié sans frontière. La personne vivant avec des incapacités intellectuelles est donc créée elle aussi totalement parfaite, à l'image de Dieu. Ces théologies font en outre de la Création à la fois une perfection et un processus. La vie n'est possible que dans la relation, dans l'interdépendance. C'est là que Dieu réside : dans la relation de vie que chacun est appelé à tisser avec chaque autre sur sa route.

Une autre partie du travail de l'autrice, la plus considérable, consiste à ancrer, à « inculturer », les intuitions des théologies du handicap dans la théologie catholique.

À vrai dire, pour elle, toutes ces intuitions sont déjà présentes dans le catholicisme, mais elles sont restées enfouies et sont passées inaperçues, ou n'ont pas été relevées et déployées autant qu'elles devraient l'être. Une relecture attentive et créative (aux sens inséparablement le plus scientifique et le plus aimant du terme) des sommes théologiques et des catéchismes de l'Église catholique, de même que des textes du Saint-Siège et des papes récents, permet de pointer tous les bouts de textes sur lesquels une théologie catholique du handicap peut prendre appui pour s'élaborer de manière totalement conforme à la doctrine, élargir l'*imago Dei* et modifier la perception de la déficience intellectuelle. Pour soutenir une telle proposition, l'autrice a choisi les auteurs les plus autorisés, tels Augustin et Thomas d'Aquin, elle a considéré ce que les catéchismes les plus importants — notamment celui du concile de Trente, celui de Pie X et le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1992 — disent des sacrements, et elle a analysé les documents du Vatican (en particulier ceux de Jean-Paul II). Elle discute tous ces textes en deux sections (p. 30-45 et 103-125).

Le chapitre intitulé « Comment le récit biblique est-il signifiant pour une personne vivant avec des incapacités intellectuelles ? » (p. 98-102) est au cœur de la réflexion théologique qui se déploie dans ce livre.

L'autrice commence par faire remarquer que la notion de déficience intellectuelle est étrangère au récit biblique. Cependant, à l'instar du théologien Ulrich Bach, on peut regarder comment la complexité et la totalité de ce récit peuvent éclairer les points de vue théologiques et anthropologiques concernant la déficience (p. 66). C'est ce qu'elle se propose de faire. L'autrice pose que le récit biblique et les Écritures chrétiennes peuvent être rédempteurs et porteurs d'espérance pour les personnes en situation de handicap (*ibid.*), pour peu qu'on consente à voir au-delà de certaines interprétations communes mais insuffisantes.

Dans le récit biblique d'avant la chute, l'autrice découvre, dévoile, deux intuitions qu'elle s'emploie à mettre en évidence : « 1. Dans le Paradis, l'Éden d'avant la chute, la déficience existait comme manifestation de la diversité dans l'humanité ; cette diversité est un don. [...] 2. Ce n'est pas la déficience en soi, mais le jugement porté sur celle-ci par la société qui est mauvais et qui handicape la personne. C'est ce jugement négatif, et non la déficience elle-même, qui est le résultat de la désobéissance des humains » (p. 68-69).

Puis, du Qohélet, l'autrice retient que l'œuvre de Dieu est entièrement belle, y compris celle qu'Il a courbée (p. 77). Quant au récit de la tour de Babel, l'autrice fait l'hypothèse qu'il s'agit d'un « fervent plaidoyer en faveur de la diversité » (p. 78), et elle démontre qu'une telle lecture peut en effet être pleine de sens.

Dans le Nouveau Testament, les passages sur les personnes avec un handicap sont nombreux ; les théologiens du handicap les analysent fréquemment. L'autrice ne les reprend pas. Elle se concentre plutôt sur quelques passages souvent utilisés dans la catéchèse catholique en France pour montrer comment ceux-ci peuvent être source de vie pour des personnes vivant avec une déficience lorsqu'y sont développées les intuitions « capacitantes » qu'ils contiennent.

Je ne peux pas résumer les détails d'une argumentation fascinante qui se déroule sur plusieurs dizaines de pages. À la fin, ce qui ressort, c'est que la déficience est une différence normale, elle ne devient un handicap que dans la société telle qu'elle est actuellement. La déficience est si peu un manque, au contraire elle fait tellement partie de la perfection de Dieu et de celle qui est promise, que l'autrice va jusqu'à dire, avec certains théologiens du handicap, qu'à la fin des temps la résurrection des corps inclura la déficience.

II. UNE ÉTHIQUE ET UNE PASTORALE DU HANDICAP

En plus d'être une théologie, le livre est une éthique et une pastorale du handicap.

La vision qu'a l'Église encore aujourd'hui des personnes vivant avec des incapacités intellectuelles a des impacts dans la catéchèse. Assez (trop) souvent en France, les parcours catéchétiques ne tiennent pas compte des personnes vivant avec un handicap, tout particulièrement la déficience intellectuelle ; ou ils ne font pas attention à

présenter de celles-ci une image les montrant « capables » elles aussi ; ou ils les instrumentalisent en faisant d'elles une occasion d'édification ou de charité pour les personnes valides. Néanmoins, ici et là, ces parcours contiennent des intuitions sur lesquelles il est possible de s'appuyer pour développer une catéchèse « capacitante » destinée à tous (p. 157-161).

La section intitulée « Perspectives pour l'élaboration d'une catéchèse "capacitante" » constitue d'ailleurs l'autre gros morceau de ce livre (p. 231-238). Pour l'autrice, il est essentiel que la réflexion théologique sur le handicap entre dans la catéchèse. Car la déficience a quelque chose à révéler de nous-mêmes, de Dieu et de la vie en communauté (p. 231). Il n'est pas suffisant de faire se côtoyer valides et personnes vivant avec un handicap, comme le montrent les dernières décennies d'intégration de celles-ci dans la classe ordinaire et dans la société. Il faut profondément changer les perceptions de la déficience, mais aussi celles de la validité, et ce aux yeux de tous. Il faut que tous se pénétrant de l'idée que la vulnérabilité est aussi une force et qu'en tout cas elle est toujours un don, une bénédiction, une source de la révélation divine : elle fait partie intrinsèque de l'identité humaine, et même de celle de Dieu. Dans cette perspective, la déficience devient normale, un simple aspect naturel de l'expérience humaine (p. 234).

Parmi tous les principes sur lesquels elle repose, une pédagogie catéchétique « capacitante » privilégie bien sûr l'inclusion : langage inclusif, système de références inclusif. La catéchèse inclusive ne fait pas distinction des personnes. Elle utilise toujours le « nous » pour parler des humains de toutes capacités, elle favorise la réciprocité du don dans l'espace éducatif, car tous ont quelque chose à apporter pour parvenir à une meilleure connaissance de Dieu et à une relation plus complète avec Lui à travers la relation avec les autres. De plus, la catéchèse « capacitante » repose sur un certain nombre de principes pédagogiques dont les deux plus importants sont : transmettre l'essentiel, le transmettre en termes simples (attention : essentiel n'est pas synonyme de minimum) et le transmettre en misant sur l'expérience de chacun, sur tous les sens, et sur la stimulation des interrelations plutôt que sur les facultés cognitives. Dieu est relation, il donne et reçoit l'amitié. Connaître Dieu, c'est faire l'expérience de Lui. Une telle catéchèse vaut pour la classe, elle vaut aussi en paroisse. Elle doit contribuer à faire tomber les barrières qui empêchent la relation à Dieu.

Pour y arriver, l'autrice identifie sept récits bibliques pouvant faire l'objet de parcours catéchétiques « capacitants ». Elle en a développé et fait tester trois en classe avec de vrais élèves, grâce à la collaboration de quelques coopératrices de pastorale et d'enseignant-e-s de religion, parcours dont elle présente ici les contenus et la pédagogie : annonces de la naissance du Sauveur, parabole des talents, récit de guérison impliquant Bartimée. Radicalement inclusifs, ils font participer chacun à la création d'une compréhension nouvelle et d'un partage nouveau de la foi catholique. L'objectif d'une telle catéchèse est de faire comprendre à tous que chacun est vulnérable et limité, que la vulnérabilité et la limite sont des dons du Dieu lui-même vulnérable et limité ; et donc que tous sont conformes à Son projet pour l'humanité, que tous révèlent quelque chose de Son mystère (p. 239-267).

III. AUTRES DÉVELOPPEMENTS CONTENUS DANS LE LIVRE

En plus de la ligne principale de l'argumentation le livre contient des sections fort intéressantes sur des sujets nécessaires pour bien contextualiser le propos de l'autrice. Tout un chapitre (p. 27-63) est consacré à la manière dont la déficience intellectuelle a été perçue et pensée en Occident, de l'Antiquité à nos jours. Dans un autre (p. 141-161), Cooreman-Guittin retrace l'histoire de la catéchèse et de la pédagogie catéchétique spécialisée depuis les débuts du XX^e siècle. Ces deux très bons chapitres de synthèse peuvent être extrêmement utiles comme point de départ d'une initiation à la déficience intellectuelle dans l'histoire en général et dans celle de l'éducation religieuse en particulier.

IV. LA RÉPONSE À LA QUESTION D'ANAÏS

Le livre se termine par la réponse qu'apporte Talitha Cooreman-Guittin à la question d'Anaïs :

Dieu t'a faite comme tu es parce qu'il t'aime ! Et telle que tu es, Anaïs, il t'a bien faite. Quand il te regarde, il voit que c'est bon. C'est notre perception de toi, notre regard humain sur toi qui nous fait croire que ce que tu es n'est pas bien, mais nous devons changer de regard, transformer nos perceptions. Car comme le dit le cardinal Newman : « Il n'y a qu'une manière de regarder le monde qui soit juste : la manière dont Dieu lui-même le regarde » (p. 274).

Le message que nous réserve l'autrice est aussi plein d'amour et d'espérance : « Anaïs, telle que Dieu l'a faite, elle est bien faite : dans le plan divin, elle fait partie de son projet de salut. [...] Ce n'est que *tous ensemble*, toutes capacités confondues, que nous sommes à l'image de Dieu, ce n'est que *tous ensemble* que nous sommes le Corps du Christ » (*ibid.*).

◆ note critique

LES RÉSISTANCES À L'INTERDISCIPLINARITÉ DANS LE MONDE ACADÉMIQUE : LE THÉORICIEN DOMINIQUE WOLTON FACE AU SYSTÈME UNIVERSITAIRE EN FRANCE*

Yves Laberge

Centre de recherche en éducation et formation relatives
à l'environnement et à l'écocitoyenneté - Centre ÉRE
Université du Québec à Montréal

[...] à l'époque, pas si lointaine, la *doxa* était de dire
que « la religion n'intéressait personne »
(Dominique Wolton, p. 169).

Chercheur éminent, penseur prolifique, président du Conseil de l'Éthique Publique (CEP) en France et par ailleurs fondateur de la revue *Hermès* sur la communication politique, le théoricien des médias Dominique Wolton a aussi publié en 2017 un livre dialogué avec le pape François, intitulé *Politique et société*, aux Éditions de l'Observatoire¹. Auparavant, Dominique Wolton avait fait paraître une vingtaine de livres, pour la plupart théoriques, et un nombre incalculable d'articles, suivis de cet autoportrait intellectuel — véritable bilan sous forme d'entretiens supervisés

* La présente note critique sera à propos du livre suivant : Dominique WOLTON [avec Arnaud BENEDETTI], *Communiquer c'est vivre. Entretiens avec Arnaud Benedetti*, Paris, Cherche Midi (coll. « Documents »), 2016, 342 p.

1. PAPE FRANÇOIS, Dominique WOLTON, *Politique et société*, Paris, Éditions de l'Observatoire (coll. « Éditions de L'O »), 2017. Rapidement réédité au Livre de Poche en 2018. On reprochera cependant à ce livre son titre assez vague ; des dizaines d'ouvrages en français portent ce même titre !

par Arnaud Benedetti — intitulé *Communiquer c'est vivre*, qui fera l'objet de la note critique qui suit². Ces deux chercheurs ont longtemps travaillé conjointement au CNRS, à Paris.

Subdivisé en neuf chapitres suivant une certaine chronologie, *Communiquer c'est vivre* aurait très bien pu s'intituler « Initiation à l'œuvre de Dominique Wolton », puisque c'est le premier portrait complet qui lui soit consacré sous la forme d'un livre qui couvre systématiquement l'ensemble de sa production écrite³. Dans sa longue introduction (bellement sous-titrée « La promesse de l'autre »), Arnaud Benedetti présente d'emblée Dominique Wolton comme un chercheur interdisciplinaire et polyvalent qui s'intéresse entre autres à la philosophie et aux sciences sociales, mais aussi aux systèmes de croyances : « [...] sociologue, par formation ; anthropologue, par goût ; philosophe malgré lui » (p. 18). Pour conclure son introduction bienveillante, Arnaud Benedetti explique comment Dominique Wolton s'oppose à une vision sartrienne empreinte de cynisme pour adopter une attitude plus généreuse et en assumant sa foi chrétienne : « Wolton voit dans l'autre un prochain évangélique, une invitation au travail sur soi pour comprendre, accepter et s'ouvrir à l'épreuve de l'altérité » (p. 30).

I. UN HOMME DE FOI

Afin de se définir et se situer intellectuellement dans la section dialoguée qui suit, Dominique Wolton affirme s'écarter du marxisme pour justifier sa foi, en empruntant au cardinal Jean-Marie Lustiger (1926-2007) une expression ample, « le choix de Dieu » (p. 60). D'emblée, Dominique Wolton se définira ainsi : « Je suis spiritualiste, idéaliste et si j'adhère, finalement, au message chrétien et catholique, c'est aussi parce que j'y vois un mobile puissant de révolte et d'émancipation » (p. 60). De sa naissance au Cameroun et de son enfance sur le continent africain, Dominique Wolton conservera cette interrogation constante sur l'identité collective, lui qui s'est déraciné de ses années d'enfance pour « migrer » vers la région parisienne à la fin des années 1950 (p. 37). En bon sociologue, il analyse réflexivement ses années de formation et ses influences de jeunesse, plongées dans la culture de masse qu'il défendra toujours contre toutes les formes d'élitisme et de fatalisme ; rétrospectivement, il réaffirmera la capacité de l'individu de pouvoir douter, critiquer, ou de rejeter les messages dont il se dissocierait : « Il n'y a pas de déterminisme. Il y a des dominations, des inégalités, mais les individus et les sociétés peuvent bouger, s'émanciper. En sciences sociales, je suis plus intéressé par la marge de manœuvre que de chercher à montrer que tout est pouvoir et domination » (p. 49).

2. S'il ne fallait retenir qu'un seul ouvrage de Dominique WOLTON, ce serait *Penser la communication* (Paris, Flammarion, 1997). Il s'agit d'un véritable bilan théorique qui se rapproche de la philosophie de la communication mais qui en renouvelle le champ. Mais on pourrait aussi signaler ses livres sur l'engouement autour d'Internet. Notons que beaucoup de ses livres ont été réédités, ce qui indique le rayonnement et le large auditoire de ses écrits.

3. Après avoir dialogué avec des penseurs influents comme Raymond Aron, Dominique WOLTON s'est à son tour prêté à l'entretien sous forme d'un livre avec Olivier JAY, *Internet. Petit manuel de survie*, Paris, Flammarion, 2000. Ce n'était toutefois pas une rétrospective de tout son cheminement.

Au fil de ses influences assumées, Dominique Wolton rendra hommage aux nombreux penseurs qu'il a pu côtoyer et qui auront influencé sa formation et sa pensée : il saluera d'emblée son directeur de thèse, Alain Touraine (p. 61), mais il reconnaît également sa dette envers un philosophe marxiste comme Henri Lefebvre (1901-1991) (p. 53), qui présida son jury de thèse, sans oublier Georges Friedmann (1902-1977) : « L'apport de Friedmann est de ce point de vue important car il introduit dans ma démarche une vision plus philosophique, plus eschatologique de l'homme dans l'histoire » (p. 68). Tout le quatrième chapitre est consacré au philosophe Raymond Aron (1905-1983) et à leur collaboration, pour expliquer à quel point Aron, penseur identifié à la droite, pouvait être ostracisé par beaucoup d'universitaires et d'intellectuels français durant les années 1960 jusqu'aux années 1980. Dominique Wolton évoquera à maints endroits ce trio de penseurs influents, mais aussi les clans ayant marqué le monde intellectuel français (p. 141, 156).

II. UN PENSEUR INTERDISCIPLINAIRE

Prônant l'interdisciplinarité dans plusieurs longs passages touchant des questions épistémologiques, Dominique Wolton critiquera sévèrement les ghettos disciplinaires, les cliques et la (sur)spécialisation qu'il a pu observer durant ses quarante années de carrière : « La spécialisation constitue l'une des caractéristiques de nos sociétés : c'est ce qu'on appelle la professionnalisation. C'est une catastrophe intellectuelle et humaine. Le renfermement monomaniaque » (p. 80).

En fait, les passages les plus révélateurs de ce livre sont ceux dans lesquels Dominique Wolton critique le monde de la recherche et met en évidence les obstacles systémiques, les jugements faussés, les erreurs communes de beaucoup de décideurs qui travaillent en vase clos en s'enfermant dans leur jargon disciplinaire : « Le retard est d'abord épistémologique. Vient ensuite la difficulté de beaucoup de scientifiques à sortir de leur spécialité, à parler, et... convaincre des non-spécialistes » (p. 94). Avec lucidité, Dominique Wolton osera bousculer l'autorité contestable des élites universitaires en relativisant la neutralité de leurs adhésions, de leurs jugements et de leurs choix : « Depuis quarante ans, je reste stupéfait de voir que l'on salue certains travaux comme fondamentaux alors qu'ils ne sont que la répétition, le duplicata, d'un style, d'un comportement, attendu par une certaine culture universitaire » (p. 157).

Autre constat déploré par Dominique Wolton : le refus des universitaires et des chercheurs, surtout après Mai 68, de produire des livres « lisibles » et clairs ; on constate un tournant faisant en sorte que la vulgarisation semble devenue suspecte ou considérée comme superficielle, du moins pour une nouvelle génération de penseurs en France : « Le fond de l'affaire après 68, c'est qu'avec la disparition des mandarins, se produit aussi la disparition des livres lisibles ! » (p. 99). Il en rajoute : « L'illisibilité est devenue une stratégie de communication intellectuelle, de distinction absolue, de différenciation sociale... » (p. 100). Au siècle dernier, Dominique Wolton a pratiqué plusieurs approches de la communication : le dialogue édité sous forme de livre, l'entretien filmé et le débat de fond ; ici, il revient d'un chapitre à l'autre sur le contexte entourant la conception et la réception des livres qu'il a consacrés à des pen-

seurs français de son temps comme le philosophe Raymond Aron ou encore au politicien Jacques Delors. Son intention initiale aura toujours été de diffuser les savoirs, de faire connaître, de dissiper les malentendus. Sur ce point, il faut rappeler que Dominique Wolton a toujours été un penseur public, apparaissant volontiers dans les médias généralistes et les bulletins de nouvelles pour analyser l'actualité. En ce sens, il s'est toujours considéré comme un chercheur mais aussi comme un vulgarisateur, au sens noble du terme.

Pour le lecteur philosophe, la pensée de Dominique Wolton pourrait par certains aspects se rapprocher de celle de Jacques Ellul (1912-1994), en particulier de ses écrits sur la technique ; d'ailleurs, parlant de notre 21^e siècle, il réemploiera ici — peut-être sans s'en apercevoir, car Wolton ne mentionne jamais le nom d'Ellul — l'expression chère à l'auteur du classique *La technique ou l'enjeu du siècle* dès 1954⁴ : « [...] la technique non maîtrisée est l'enjeu de ce siècle » (p. 219). À propos d'Internet et de l'accélération de l'information, Dominique Wolton ajoutera que « l'idéologie actuelle identifie le progrès à la vitesse » (*ibid.*), pour ensuite déplorer sur un ton plus humaniste que « le triomphe de l'idéologie technique accentue le recul de l'humain » (*ibid.*). Sur ce point encore, le diagnostic de Dominique Wolton rejoint pleinement, à une génération d'intervalle, celui de Jacques Ellul.

III. UNE PENSÉE HUMANISTE

Dominique Wolton reviendra souvent sur cette idée de « la marge de manœuvre » de l'individu qui n'accepterait pas d'emblée et aveuglément le contenu de tous les messages auxquels il est exposé par le truchement des médias (p. 49, 50, 281). Selon cette conception plus nuancée, « l'homme ordinaire » ne serait pas d'emblée un idiot culturel et encore moins un spectateur captif et naïf face aux médias ; il serait au contraire une personne capable de douter, de contester et de se démarquer des discours ambiants. Il peut adhérer, mais pas complètement ; d'où cette idée d'une « marge de manœuvre » entre les discours provenant des élites et la pensée des spectateurs. Pour résumer, Dominique Wolton refuse de croire d'avance que le spectateur, ou plus généralement que « le récepteur soit dupe » (p. 297). Bien que Dominique Wolton ne s'y réfère pas directement, cette revalorisation de l'intelligence du citoyen ordinaire était également présente en Angleterre durant les années 1970, à l'époque des études culturelles (*Cultural Studies*) ; on parlait alors de *Cultural dope* pour désigner comme un cliché le spectateur naïf et facile à persuader⁵.

Ce livre à trois conclusions ne se termine pas avec la fin des entretiens proprement dits ; avec *Communiquer c'est vivre*, on découvre en fin de volume une trentaine de pages de récapitulation rédigées directement par Dominique Wolton (p. 281-

4. Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Économica, 1990 [1^{re} édition en 1954]. Les réimpressions de 2008 et 2012 ne font que reprendre la version de 1990, qui correspond à la réédition revue et augmentée par Ellul en 1960. On pourrait ajouter que les écrits d'Ellul annonçaient l'avènement d'Internet, mais qu'il n'aura pas assisté à sa concrétisation.

5. Voir le chapitre, maintes fois repris, de Stuart HALL, « Notes on Deconstructing the Popular », dans R. SAMUEL, éd., *People's History and Socialist Theory*, London, Routledge, 1981, p. 227-240.

312) afin de resituer les idées principales de ce livre à partir d'un certain nombre de classifications et de catégorisations, par exemple sur les types d'information (p. 296). Cette conclusion riche en prolongements est suivie d'un glossaire de termes privilégiés par Dominique Wolton qui redéfinit seize de ses principaux thèmes de prédilection et de recherche dont l'altérité, la communication, la culture, la diversité culturelle, l'identité culturelle collective, la théorie « woltonienne » (si on ose dire) de la communication, ou encore ce qu'il désigne comme « la troisième mondialisation » (p. 313-330)⁶. On trouve même dans ce panorama thématique une définition quelque peu idéalisée du multiculturalisme qui évacue les résistances à cette idéologie, tout en faisant brièvement allusion au cas canadien (p. 323). L'ensemble est indéniablement inspirant et très bien articulé. Il ne faudrait cependant pas céder à la tentation de ne lire que les pages finales servant de synthèse ; car c'est le cheminement des idées et la formation de la pensée de Dominique Wolton qui sont la force de ce livre stimulant et d'une étonnante clarté. En outre, les annexes étoffées font la différence entre une simple retranscription de propos et un ouvrage que l'on veut conserver dans sa bibliothèque comme une référence. Une bibliographie de ses principaux écrits complète le tout⁷. Celle-ci constitue, à elle seule, une invitation à la lecture et à la réflexion. En somme, *Communiquer c'est vivre* permet aussi, par la bande, de refaire en quelques étapes une partie de l'histoire des idées en France au cours du dernier demi-siècle. Ce n'est pas sa moindre qualité.

6. D'ailleurs, Dominique Wolton est l'un des 25 auteurs contemporains choisis par François STIRN dans son excellent guide intitulé *25 livres clés pour comprendre le monde moderne*, Allier (Belgique), Marabout, 1994. Cette anthologie regroupe des analyses des œuvres marquantes de certains des plus grands penseurs de la fin du 20^e siècle, de Michel Henry et Marcel Gauchet à Luc Ferry. L'ouvrage de Dominique Wolton résumé et analysé par François Stirn est *La dernière utopie. Naissance de l'Europe démocratique*, Paris, Flammarion, 1993. Réédition dans la collection « Champs » en 1999.

7. Il faudrait signaler un autre ouvrage rétrospectif de Dominique WOLTON, *La communication, les hommes et la politique*, Paris, CNRS, 2015. Ce bilan comprend un lexique approfondi des termes reliés aux sciences de l'information et de la communication.

◆ note critique

À PROPOS DE CÉSAIRE D'ARLES : VIE, ŒUVRE ET RAYONNEMENT*

Paul-Hubert Poirier

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Né en 469/470 près de Chalon-sur-Saône et décédé le 27 août 542¹ à Arles, Césaire, le futur évêque de la métropole provençale, a vu le jour dans une famille d'origine gallo-romaine et catholique, c'est-à-dire nicéenne, à une époque où l'arianisme occupait une place sinon prépondérante, du moins très importante, dans une région qui, avant de passer aux Francs, fut sous la domination des Wisigoths et des Burgondes². Après avoir été brièvement au service de l'évêque de Chalon, Césaire passera une dizaine d'années à Lérins, avant de se retrouver à Arles, vers la fin du V^e siècle, et d'en devenir l'évêque en 502. À ce titre, il déploiera une intense activité de pasteur et de prédicateur, comme aussi de promoteur et de régulateur de la vie monastique, notamment féminine. Il interviendra également dans la vie ecclésiale comme le montre sa présence à plusieurs conciles dont certains furent convoqués ou présidés par lui (Agde en 506, Arles en 524, Carpentras en 527, Orange et Vaison en 529, Marseille en 533)³. Par ailleurs, Césaire n'a pas manqué d'être mêlé aux controverses

* À propos des ouvrages suivants : *Césaire et les cinq continents/Caesarius and the Five Continents*, Venelles, Aux sources de la Provence, t. I (2017), II (2018), III (2020), IV (2021) ; *Cahiers de Césaire d'Arles. Tome I. Œuvres conciliaires*, Venelles, Aux sources de la Provence, 2020 ; M.-J. DELAGE, C. GOUX, L.-B. KOCH, avec la collaboration de B. DURIEZ, *Césaire d'Arles*, Paris, Éditions du Triomphe, 2013.

1. La chronologie de Césaire d'Arles a prêté à hésitation. Nous nous rangeons à la position de William E. KLINGSHIRN, « Church Politics and Chronology. Dating the Episcopacy of Caesarius of Arles », *Revue des études augustinienes et patristiques*, 38 (1992), p. 80-88.
2. Pour deux excellentes esquisses biographiques de Césaire, voir M.-J. DELAGE, *Césaire d'Arles. Sermons au peuple*, t. I (*Sermons 1-20*), Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 175), 1971, p. 37-64 ; et M.-J. DELAGE, M. HEIJMANS, *Vie de Césaire d'Arles*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 536), 2010, p. 27-99.
3. Quant aux éditions des actes, voir pour le concile d'Agde : C. MUNIER, éd., *Concilia Galliae. A. 314-A. 506*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Series Latina », 148), 1963 ; pour les autres : C. DE CLERCQ, éd., *Concilia Galliae. A. 511-A. 695*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Se-

doctrinales de son temps. C'est ainsi qu'il est intervenu dans la lutte contre ce qu'on appelle le « semi-pélagianisme », au sujet des rapports entre le libre arbitre et la grâce. Les canons du concile d'Orange II, de 529, consacrés entièrement à cette question et qui reprenaient l'essentiel de la doctrine augustinienne, seront ratifiés par le pape Boniface II et auront une grande importance pour l'histoire du dogme. La « vie et la conduite » (*vita et conversatio*) de Césaire nous sont connues grâce à un document de première valeur, même si, obéissant aux lois du genre, il relève autant de l'hagiographie que de la biographie, la *Vita Caesarii*, rédigée peu de temps après la mort de l'évêque par des proches, trois évêques, un prêtre et un diacre. Cette *Vita* en deux livres constitue tout autant un témoignage unique sur l'époque à laquelle a vécu Césaire⁴.

Césaire d'Arles occupe une place non négligeable dans le panthéon littéraire de l'Antiquité chrétienne⁵. Un grand nombre de ses sermons ont été transmis dans diverses collections anciennes avec une fortune variable en ce qui concerne l'attribution des pièces à leur véritable auteur. Il appartiendra au savant bénédictin de l'abbaye de Maredsous (Belgique), Dom Germain Morin (1861-1946), prenant la relève Mauristes, de restituer à Césaire, au prix d'une laborieuse enquête sur les manuscrits, l'essentiel de sa production écrite. Dom Morin a publié, en 1939, l'œuvre homilétique de Césaire totalisant 238 sermons, répartis en cinq classes : les sermons *de diversis* ou monitions (1-80), les sermons sur l'Écriture (81-186), les sermons *de tempore*, de Noël à la fin du temps pascal (187-213), les sermons sur les saints (214-232) et ceux adressés aux moines (233-238)⁶. Dans cette masse, Dom Morin retenait 153 sermons comme originaux ou authentiques et 85 qui reflétaient à des degrés divers la personnalité de Césaire. En 1942, il faisait paraître, dans un volume d'*Opera varia*, les autres écrits de Césaire : les règles des moines (*Regula monachorum*) et des moniales (*Statuta sanctarum virginum*), deux lettres adressées à des moniales, deux opuscules théologiques, sur la grâce et la Trinité, un *Breviarium adversus haereticos*, une « interprétation » (*Expositio*) de l'Apocalypse, auquel il ajoutait le testament de Césaire et la *Vita* mentionnée ci-dessus. L'édition de Dom Morin⁷ a été en quelque sorte victime de la fatalité, puisqu'à peine sortie de presse, elle disparut presque entièrement dans un incendie. La première partie, en deux volumes, a été rééditée⁸, ce qui ne

ries Latina », 148 A), 1963 ; et J. GAUDEMET, B. BASDEVANT, *Les canons des conciles mérovingens (VI^e-VII^e siècles)*, t. I, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 353), 1989.

4. M.-J. DELAGE, M. HEIJMANS, éd. et trad., *Vie de Césaire d'Arles*.

5. Ses œuvres sont répertoriées dans E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Series Latina »), 1995, sous les n^{os} 1008-1017, pour les écrits considérés comme authentiques.

6. Il faut encore ajouter à ces sermons une dizaine d'autres retrouvés après l'édition de Dom Morin, la plupart par Raymond Étaix (voir CPL n^o 1008a).

7. *Sancti Caesarii Arelatensis Opera varia. Epistulae, concilia, regulae monasticae, opuscula theologica, testamentum. Vita ab eius familiaribus conscripta*, Maredsous, s.n. (coll. « Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia, nunc primum in unum collecta », Volumen II, « Opera varia »), 1942. La bibliothèque de l'Université Laval possède un exemplaire de cette édition.

8. G. MORIN, *Sancti Caesarii Arelatensis sermones*, Pars prima, Editio altera, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Series Latina », 103), 1953 ; Pars altera, Editio altera (coll. « Corpus Christianorum Series Latina », 104), 1953.

fut pas le cas de la seconde partie dont quelques exemplaires seulement ont subsisté. Plusieurs œuvres ont heureusement paru dans la collection « Sources Chrétiennes », accompagnées d'une traduction française : les sermons 1-80 (M.-J. Delage, SC 175, 243, 330), les écrits monastiques : aux moniales (A. De Vogüé, J. Courreau, SC 345, avec le Testament de Césaire) et aux moines (J. Courreau, A. De Vogüé, SC 398), un premier volume de sermons sur l'Écriture (J. Courreau, SC 447), auxquels on joindra la *Vie*, déjà signalée. Une traduction anglaise de la totalité des sermons a également été publiée⁹, ainsi qu'une nouvelle édition critique de l'*Expositio* sur l'Apocalypse¹⁰.

On comprend qu'en raison du rôle qu'il a joué dans l'Église de la première moitié du sixième siècle et de son legs littéraire, Césaire d'Arles n'ait jamais cessé de susciter de l'intérêt et qu'il soit considéré comme une des gloires de la Provence qui l'a vu naître et où il a exercé son ministère épiscopal à une époque charnière marquée par la succession rapide des allégeances politiques. On comprend aussi que l'on veuille faire rayonner davantage l'homme et l'œuvre. C'est justement l'un des buts que poursuit l'association « Aux Sources de la Provence », qui, depuis 2010, cherche à faire découvrir et mieux connaître l'Antiquité tardive (IV^e-VII^e siècles) en Provence et dans le Bassin méditerranéen, ainsi que l'œuvre de Césaire d'Arles. Cette association a organisé un bon nombre d'activités publiques et scientifiques, dont des conférences et des visites de sites archéologiques, et elle s'est impliquée dans la mise en valeur de « l'Enclos Césaire d'Arles », où on retrouve des vestiges d'édifices datant pour certains de l'époque de Césaire ou qui sont mentionnés dans la *Vita*¹¹. Sous l'égide de l'association ont paru les ouvrages intitulés *L'Antiquité tardive en Provence, IV^e-VI^e siècle : naissance d'une chrétienté*, sous la direction de Jean Guyon, et *Aux sources de l'Église de Provence*, signé par Bernard Lorenzato et Olivier Pety, Arles, 2013 et 2014.

D'autres publications ont suivi, que nous signalons dans cette notice. Mentionnons tout d'abord le tome premier des *Cahiers de Césaire d'Arles*, paru en 2020, et tout entier consacré aux *Œuvres conciliaires*. Après un liminaire de Guy-Jean Abel, président de l'association « Aux Sources de la Provence » et une préface de M^{gr} Christophe Dufour, archevêque d'Aix-en-Provence et Arles, on y trouve une traduction nouvelle des actes et canons des « conciles de saint Césaire », due à Yves Lefauconnier, à laquelle est jointe celle des *Statuta Ecclesiae antiqua* (CPL 1776), un recueil de canons compilés entre 476 et 485 par Gennade de Marseille. Suivent quatre contributions à propos de l'activité conciliaire de Césaire : « Commentaires sur le Concile et les Actes d'Orange II, juillet 529 » (Joël Courreau) ; « Apports et réformes de Césaire d'Arles à l'Église universelle » (Dominique Le Tourneau) ; « Césaire d'Arles et le "post-pélagianisme" gaulois » (Jérémy Delmulle) ; « Les suffragants de Césaire d'Arles (502-542). Un jeu de chaises épiscopal » (Marc Heijmans).

9. M.M. MUELLER, *Saint Caesarius of Arles. Sermons*, Washington, The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church », 31, 47, 66), 1956, 1964, 1973.

10. R. GRYSO, *Caesarii Arelatensis expositio de Apocalypsi sancti Iohannis*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Series Latina », 105), 2019.

11. Voir M.-J. DELAGE, M. HEIJMANS, *Vie de Césaire d'Arles*, p. 311-318 et les plans annexés.

L'association « Aux Sources de la Provence » a également entrepris la publication d'une série bilingue, en français et en anglais, intitulée *Césaire et les cinq continents/Caesarius and the Five Continents*. Il s'agit d'une formule éditoriale hybride, à la fois promotionnelle et scientifique, qui a pour but de présenter diverses facettes de l'œuvre de Césaire d'Arles et de valoriser le patrimoine tardoantique littéraire et archéologique de la Provence. La mention des « cinq continents » évoque le déploiement international de la recherche consacrée à Césaire d'Arles depuis le milieu du XX^e siècle et la parution des éditions de Dom Morin. Chacun des quatre fascicules publiés à ce jour, qui constituent autant de volumes du tome I de la série, est préfacé par des représentants du monde civil et ecclésiastique, mais l'essentiel est constitué de contributions d'universitaires et de spécialistes reconnus des Pères de l'Église ou de Césaire d'Arles. De la vingtaine d'articles du volume I (2017), mentionnons les titres suivants : « Saint Césaire dans son temps » (Marie-José Delage) ; « Le culte de saint Césaire en Europe » (Bruno Dumézil) ; « Le Testament de Césaire d'Arles » (William E. Klingshirn) ; « Introduction au traité sur la Trinité » (Dominique Bertrand) ; « Attribuer le *Quicumque* à Césaire d'Arles » (D. Bertrand) ; « Les ouailles et la société : à qui prêchait Césaire d'Arles ? » (Igor S. Filippov) ; « Pratiques païennes en Arles » (Pierre Audin) ; « Un latin entre "classicisme" et innovations » (Marie-Dominique Joffre) ; « Un innovateur de la vie monastique » (Joseph Grzywaczewski) ; « L'enclos Saint-Césaire d'Arles : une fouille en évolution » (Marc Heijmans).

Le volume II de *Césaire et les cinq continents/Caesarius and the Five Continents* (2018) s'ouvre par un intéressant rappel historiographique, la réimpression d'un article de Dom Morin, paru en 1938 et intitulé « Comment j'ai fait mon édition de saint Césaire d'Arles ». Parmi les contributions qui suivent, signalons entre autres titres : « Le séjour de Césaire d'Arles en Italie (512-513) » (M.-J. Delage) ; « Introduction au *Petit traité de la Grâce* » (D. Bertrand) ; « Comment Césaire d'Arles a-t-il compris et vécu la Fraternité ? » (Michel Dujarier) ; « Césaire d'Arles, interprète de Tyconius » (Francesco Tedeschi) ; « Les conciles de Césaire d'Arles » (Luce Pietri) ; « *Unum Deum in Trinitate*, "Dieu un dans la Trinité". À propos de la théologie trinitaire dans les *Sermons* de Césaire d'Arles » (Harald Tripp) ; « La *Vita*, premier témoin de l'implantation du paludisme en Provence » (Éric Faure) ; « Césaire et "l'île sainte" de Lérins » (Yann Codou).

Le volume III de la même série (2020) est le seul à porter un sous-titre : *Hérésie et miracle dans l'œuvre de Césaire d'Arles*, et, à l'instar du deuxième, il s'ouvre par la reprise d'un texte de Dom Morin, paru en 1940 : « L'influence de Césaire d'Arles sur la civilisation chrétienne en Europe », que l'on a accompagné d'un article d'Othmar Perler : « Un homme d'exception : Dom Germain Morin (1861-1946) ». De ce qui suit, retenons : « La malice, la magie et la divination dans l'Église d'Arles » (Guillaume Konda) ; « Introduction au *Bréviaire contre les hérétiques* » (D. Bertrand) ; « Le thaumaturge » (Daniel Vigne) ; « L'Église et les hérésies dans l'*Exposé sur l'Apocalypse* » (Michel Fédou) ; « Césaire face à la persistance des rites païens » (Bertrand Lançon) ; « Regard sur les notions de miracle et d'exorcisme à l'époque de la *Vita Caesarii* » (Dominique Le Tourneau) ; « Latin d'évêque et latin de pêcheur : entre régulation et adaptation » (Michel Banniard) ; « La justice de Dieu contre Satan,

commentaire du *Sermon au peuple XI* » (Józef Pochwat) ; « Trésor des reliques de Césaire d'Arles » (Anastasia Ozoline).

Le tome IV, intégralement bilingue (français-anglais), paru en 2021, est consacré aux « influences de saint Augustin ». Après une double préface, l'ouvrage se déploie en cinq sections, dont voici un aperçu du contenu. La première, intitulée « Influences de saint Augustin dans les sermons de Césaire d'Arles », rassemble cinq articles. À la suite de la reprise d'extraits d'une communication de Dom Germain Morin, de 1893, on lira : « À la recherche des motifs augustinien dans la prédication de Césaire d'Arles » (Pawel Sambor) ; « Césaire, lecteur d'Augustin » (Jérôme Lagouanère) ; « Césaire d'Arles et la doctrine augustinienne de la grâce : lecture du *Sermon* 59 de Césaire d'Arles » (Pierre Descotes) ; « Dans l'atelier du prédicateur : du *Sermon* 85 d'Augustin au *Sermon* 153 de Césaire » (Marie Paulat). La deuxième section, « Influence concernant les règles monastiques¹² », compte deux contributions : « Augustin et Césaire d'Arles, témoins de la tradition monastique » (Sœur Lazare de Seilhac) ; « D'Augustin à Césaire : un fil d'or » (Sœur Maria Kiely). La troisième section, « Grâce divine et libre arbitre humain ; de l'amour », porte sur les débats et controverses théologiques auxquels Césaire fut mêlé : « Césaire d'Arles et le "post-pélagianisme" gaulois » (Jérémy Delmulle) ; « La prédestination, de saint Augustin à Césaire d'Arles. Note additionnelle » (Paul Mattei) ; « L'honneur d'un anathème contre la prédestination au mal. La conclusion des canons d'Orange II (529) » (D. Bertrand) ; « Le concept d'amour, de saint Augustin à Césaire d'Arles » (Francesco Tedeschi) ; « Postface. "Articulation entre amour et grâce" » (M^{gr} Paul Desfarges). La quatrième section, « Une archéologie témoin de son temps », consiste en une seule contribution : « Saint Augustin d'Hippone. Réalité de la documentation archéologique » (Xavier Delestre). Une cinquième section annonce, entre autres informations, le tome V, qui portera sur les influences des Pères de l'Église dans l'œuvre de Césaire.

Ces quatre volumes de *Césaire et les cinq continents/Caesarius and the Five Continents* sont un bel exemple d'une publication scientifique qui vise à rejoindre un vaste public. Les articles sont variés et de dimension raisonnable. L'iconographie et la mise en page sont très soignées¹³. Il ne fait pas de doute, et c'est le but et le vœu de l'association « Aux Sources de la Provence », qu'ils contribueront au rayonnement de Césaire d'Arles et de son œuvre au-delà des cercles des érudits et des universitaires. En outre, l'association a accompagné ces publications par une bande dessinée qui met en images les épisodes les plus marquants de la *Vita Caesarii*¹⁴. Une initiative qu'on ne peut que saluer !

12. À la p. 117, on a malencontreusement reproduit, au lieu de ce titre, celui de la première section.

13. Je signale toutefois une incongruité : dans la « Petite bibliographie sur Césaire d'Arles », à la fin du volume I, on mentionne l'ouvrage de G. GHYSENS et P.-P. VERBRACKEN, *La carrière scientifique de Dom Germain Morin (1861-1946)*, Turnhout, Brepols, 1986, sous la rubrique « Édition en belge » ; à moins qu'il ne s'agisse d'une nouvelle langue dans un pays qui en compte déjà deux et même trois, on comprendra qu'on veut signaler un ouvrage en français publié en Belgique.

14. M.-J. DELAGE, C. GOUX, L.-B. KOCH, avec la collaboration de B. DURIEZ, *Césaire d'Arles*.

◆ note critique

VUES NOUVELLES SUR L'ÉVANGILE MARCIONITE ET LE TÉTRAÉVANGILE*

Paul-Hubert Poirier

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Depuis une dizaine d'années, le nombre de publications consacrées à l'évangile de Marcion a littéralement explosé. Cette situation est essentiellement due à la remise en question de l'*opinio communis* qui prévaut depuis Tertullien, selon laquelle Marcion aurait publié une version abrégée et modifiée de l'évangile canonique de Luc expurgé de ses traits judaïsants, dont il aurait fait son « évangile ». Celui-ci, joint à l'édition marcionite du corpus paulinien, réduit à dix lettres (dans cet ordre : Ga, 1-2 Co, Rm, 1-2 Th, Laodicéens [= Ep], Col, Ph, Phm), constituait le « Nouveau Testament » marcionite. Cette façon de voir les choses s'est imposée surtout à la suite des travaux de Theodor Zahn et d'Adolf von Harnack¹, qui, à partir des citations de Tertullien, d'Épiphane de Salamine et du *De recta in Deum fide* d'Adamantius, ont

* À propos de Matthias KLINGHARDT, *The Oldest Gospel and the Formation of the Canonical Gospels. Part I : Inquiry. Part II : Reconstruction - Translation - Variants*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Biblical Tools and Studies », 41), 2021, 2 vol., XVII-502 p. et p. 503-1409.

1. T. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erster Band, *Das Neue Testament vor Origenes. Zweite Hälfte*, Erlangen, Leipzig, Andreas Deichert, 1889, p. 585-718 ; A. von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, J.C. Hinrichs (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », 45), 1924 (trad. fr. : *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de l'Église catholique*, Paris, Cerf [coll. « Patrimoines - Christianisme »], 2003). En plus de la reconstitution classique de Harnack dans son *Marcion*, p. 67*-255*, on utilisera maintenant D.T. ROTH, *The Text of Marcion's Gospel*, Leiden, Brill (coll. « New Testament Tools, Studies and Documents », 49), 2015 ; U.B. SCHMID, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung », 25), 1995 ; et J.D. BEDUHN, *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*, Salem, Polebridge Press, 2013 ; ainsi que C. GIANOTTO, A. NICOLOTTI, *Il Vangelo di Marcione*, Turin, Giulio Einaudi editore (coll. « Nuova Universale Einaudi », 22), 2019.

reconstitué l'*Euangelion* et l'*Apostolikon* ou *Apostolos* de Marcion. La perspective imposée par Tertullien et les autres hérésiologues a été récusée plus récemment par Markus Vinzent, dont le *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*² renversait en quelque sorte la pyramide : l'évangile composé par Marcion, loin d'être une révision tendancieuse de celui de Luc, était promu au rang de premier évangile et devenait la source des quatre canoniques. La thèse de Vinzent n'était toutefois pas nouvelle : elle a été avancée à de multiples reprises depuis la fin du XVIII^e siècle. Déjà en 1767, Johann Salomo Semler affirmait l'originalité et l'antériorité de la recension évangélique marcionite par rapport à l'évangile canonique de Luc³. L'attaque frontale menée par Vinzent a eu au moins le mérite de montrer les faiblesses de la thèse traditionnelle et de rappeler qu'on ne peut réduire Marcion à la caricature qu'en ont faite les hérésiologues ni faire abstraction de son rôle dans la constitution des écritures chrétiennes⁴.

L'ouvrage que nous présentons dans cette note constitue l'essai le plus massif de reconsidération de l'évangile marcionite à avoir jamais été publié. Il s'agit de la traduction anglaise d'un ouvrage allemand paru en 2015 sous le même format⁵. L'équivalent anglais n'est toutefois pas une simple traduction de l'original allemand. Il s'agit pratiquement d'une nouvelle édition. De nombreux éléments de détail ont été ajoutés, modifiés ou corrigés au fil du texte et, outre une préface propre à l'édition anglaise, l'auteur a rédigé, pour la fin de la première partie (p. 409-441), un « Epilogue on Methodology » intitulé « The Marcionite Gospel in Recent Discussion » dans lequel il répond aux critiques formulées à la suite de la parution de l'ouvrage allemand⁶.

Le premier volume de cette monographie s'intitule « Enquête » et comporte quinze sections (identifiées par le signe §) réparties en cinq chapitres suivis d'un épilogue. Le premier chapitre, « Inquiry and Topic », propose tout d'abord (§ 1) un aperçu de la recherche consacrée aux évangiles canoniques au XIX^e siècle (question synoptique et relation de Luc et de l'évangile marcionite [désigné par le sigle *Ev,

2. Leuven, Paris, Walpole, Peeters (coll. « Studia Patristica », Supplement 2), 2014 ; sur cet ouvrage, voir *LTP*, 71, 3 (2015), p. 526-529.

3. Voir à ce sujet le dossier historiographique et bibliographique constitué par M. TARDIEU, « Marcion depuis Harnack », dans Adolf von HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, p. 419-561. M. Tardieu (p. 540) rappelle que la thèse de Semler sera reprise par Schwegler (1846), Ritschl (1847), Couchoud (1924ss), Delafosse (1925), Van Eysinga (1926), Knox (1942), Hoffmann (1984).

4. Sur cette question et les récents développements de la recherche, voir C. GIANOTTO, A. NICOLOTTI, *Il Vangelo di Marcione*, Turin, Einaudi (coll. « Nuova Universale Einaudi », 22), 2019, p. VII-LXVIII.

5. *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*, Tübingen, Francke Verlag (coll. « Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter », 60/1-2), 2015 ; Band I : *Untersuchung*, Band II : *Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten*, 1279 p.

6. Mentionnons les comptes rendus de B. ALAND (*Theologische Literaturzeitung*, 141 [2016], p. 1226-1230) et U.B. SCHMIDT (*Zeitschrift für Antikes Christentum*, 21 [2017], p. 90-109), et surtout l'ouvrage de P.A. GRAMAGLIA, *Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt*, Turin, Accademia University Press (coll. « Collana di Studi del centro interdipartimentale di Scienze Religiose », 7), 2017 (sur lequel voir *LTP*, 75, 2 [2019], p. 314-317).

que nous reprenons⁷)). Dans la seconde section du chapitre (§ 2, « Inquiry and Thesis »), l'auteur énonce clairement son projet et le résultat final de son enquête : « En inversant la relation traditionnelle entre Luc et l'évangile marcionite, on obtient un texte supplémentaire — l'évangile marcionite — qui est très pertinent pour le réseau des relations synoptiques. Ce renversement de la relation éditoriale entre l'évangile marcionite et Luc constitue le cœur de cette enquête » (p. 22). Il énonce ensuite les trois thèses, curieusement qualifiées d'« aperçus » ou « points de vue » (*Insights*, dans la version allemande : *Einsichten*), qui constituent le socle de son entreprise et dont voici la traduction :

1. Le premier point de vue concerne la priorité de l'*Ev sur Luc : Marcion n'a pas révisé et abrégé le Luc canonique, mais Luc est une rédaction (principalement une expansion) de l'évangile qui a été *utilisé* par Marcion et aussi par d'autres.
2. L'évangile marcionite n'est pas seulement un texte *pré-lucanien* mais un texte *pré-canonique* : l'évangile marcionite fut disponible comme source pour *tous les évangiles canoniques*, et il a été utilisé par eux de différentes manières et à différents degrés. L'évangile présenté par Marcion est donc la plus ancienne description littérairement accessible de la vie de Jésus. Bien que cela ne permette pas de fixer la chronologie, certaines indications suggèrent que la destruction de Jérusalem en 70 de notre ère a précédé l'évangile de Marcion.
3. Le texte de l'évangile de Luc dans ses éditions critiques communes (*Novum Testamentum graece*^{27/28}, *The Greek New Testament*⁴) avec leurs nombreuses décisions de critique textuelle ne contient pas les formulations de Luc comme une partie de l'édition canonique du « Nouveau Testament » mais des leçons de cet évangile le plus ancien, pré-canonique. Pour la reconstruction de l'évangile le plus ancien, il est donc décisif de disposer non seulement de connaissances sur l'histoire de la tradition évangélique tirées de la critique des sources et de la rédaction, mais aussi d'observations de critique textuelle relatives à l'histoire de la tradition textuelle (p. 22, italiques de l'auteur).

Un point important doit être rappelé ici : lorsque Klinghardt parle de l'évangile marcionite (*Ev), il ne s'agit pas, comme on peut le lire ailleurs, notamment chez Vinzent, d'un évangile composé ou édité par Marcion, mais de l'évangile utilisé par lui et qui lui était donc antérieur. Quoi qu'il en soit de la thèse de Klinghardt et des liens de dépendance ou non de l'évangile de Marcion par rapport à celui de Luc, il y a là un acquis qui n'est plus guère contesté : contrairement à ce qu'affirme uniment la tradition hérésiologique, Marcion disposait d'un texte évangélique — un seul évangile — apparenté au Luc canonique, dont il n'était pas l'auteur ou l'éditeur, mais qu'il avait reçu.

Le deuxième chapitre de l'ouvrage est consacré à « l'évangile marcionite et son texte dans l'Église ancienne ». Klinghardt revient tout d'abord (§ 3) sur les affirmations des hérésiologistes relatives à l'*Ev et sur les attestations parfois inconsistantes de celui-ci chez Tertullien, Épiphane et Adamantius. La section suivante (§ 4) consi-

7. Dans l'édition allemande, Klinghardt avait adopté le sigle Mcn (M[ar]c[i]o[n]) pour désigner l'évangile marcionite (*Das älteste Evangelium*, p. 24), mais il y a renoncé pour l'édition anglaise craignant avec raison que ce sigle induise l'idée que Marcion était l'auteur de l'évangile transmis sous son nom. Klinghardt reconnaît aussi que lui avait échappé le fait que l'évangile marcionite porte effectivement un titre : *εὐαγγέλιον* (*The Oldest Gospel*, p. 24 et 511-512 pour les attestations). Le sigle *Ev, où l'astérisque indique qu'il s'agit d'un texte reconstitué, est donc tout à fait approprié.

dère la « portée (*Scope/Umfang*) et la langue de l'évangile marcionite ». Sur ce dernier point Klinghardt pense que Tertullien, comme aussi Épiphanes et Adamantius, a lu l'*Ev en grec et non dans une traduction latine. La section § 5, « Le texte de l'*Ev et la tradition textuelle canonique », aboutit à la conclusion que « (1) l'*Ev est en fait un texte pré-lucanien, et que (2) l'*Ev est en fait largement repris dans (des variantes de) la tradition textuelle canonique » (p. 114). Ces variantes anciennes qui donneraient accès à l'*Ev et donc à un texte pré-canonique sont à chercher dans les témoins du texte dit occidental représenté, entre autres, par le Codex Bezae (D/05), dont les leçons, nombreuses dans le Luc canonique, « remontent à l'évangile pré-canonique, utilisé par les Marcionites et par d'autres groupes présentés comme hérétiques » (p. 95), la *Vetus Latina* et la *Vetus Syra*. La prise en compte de ces variantes dans l'*Ev et dans la tradition manuscrite canonique de Luc permet d'établir que « l'*Ev (dans sa forme textuelle caractéristique) représente le plus ancien exemple attesté d'un très ancien évangile » (p. 83). Pour en arriver là, il faut selon Klinghardt admettre, à titre de postulats, « deux préalables méthodologiques essentiels », dont la démonstration interviendra au terme de l'enquête. Le premier concerne « la relation en termes de critique des sources entre l'*Ev et Luc ». La direction éditoriale ne va pas (comme le supposait Harnack) de Luc à l'*Ev. Au contraire, le Luc canonique a remanié et complété le texte plus ancien de l'*Ev ». Le second postulat est le suivant : « [...] l'*Ev n'est pas seulement un texte pré-lucanien, mais un texte pré-canonique. Il a précédé les quatre évangiles canoniques et a été utilisé par chacun d'eux » (p. 79, italiques de l'auteur).

Le troisième chapitre, intitulé « La relation littéraire entre l'*Ev et Luc », examine tout d'abord (§ 6) les apories engendrées par la thèse traditionnelle de la priorité de Luc, à savoir que, d'une part, « les hérésiologues s'accordent à dire que Marcion a modifié l'évangile de Luc en fonction de ses préférences théologiques », et que, d'autre part, « leur propre argumentation implique que la prétendue corrélation entre le texte évangélique de Marcion et sa théologie ne peut être documentée » (p. 117), les hérésiologues allant même jusqu'à affirmer que l'*Ev réfute la théologie de Marcion. Seule échappatoire à ces apories : la priorité de l'*Ev sur l'évangile de Luc, ce qui implique de renoncer à l'image « moderne » imposée par Harnack d'un Marcion réformateur qui aurait voulu restaurer la vérité de l'évangile en le débarrassant des interpolations judaïques qui le défigure. Les sections § 7 et 8 portent respectivement sur le début et la fin de l'*Ev et leur révision lucanienne, et « visent à justifier la priorité de l'*Ev sur le Luc canonique en prouvant que les différences probables entre ces deux textes — attestées par les hérésiologues et par les observations tirées de l'histoire des textes — aboutissent à un concept éditorial cohérent dans Luc-Actes. La vraisemblance de la priorité de l'*Ev augmente dans la mesure où ces différences éditoriales s'avèrent ressembler à une rédaction lucanienne intégrée » (p. 143), dans la mesure, donc, où « la rédaction lucanienne de l'évangile de Marcion révèle un projet éditorial cohérent » (p. 164). La section § 9 de ce chapitre (« *Ev-Priority : Outcomes and Further Questions ») dresse un premier bilan de la démarche : d'après Klinghardt, « l'hypothèse d'une rédaction marcionite du Luc canonique (traditionnelle depuis

Irénée) échoue entièrement, car elle ne révèle pas le concept éditorial de Marcion qui explique ses altérations » (p. 178).

Le long chapitre IV (170 pages), sous un titre ambitieux (« From the Oldest Gospel to the Canonical Four-Gospel Book : An Outline of the Tradition History »), s'ouvre par l'affirmation que « la thèse de la priorité l'*Ev sur Luc, qui a été confirmée par l'analyse de l'orientation éditoriale entre les textes, a des conséquences significatives pour la perspective de l'histoire de la tradition des évangiles canoniques » (p. 187). En d'autres termes, elle exige un réexamen du « soi-disant problème synoptique » en fonction de ce que l'auteur considère comme acquis : « Puisque l'*Ev est plus ancien que Luc, puisque l'*Ev a été utilisé par Luc comme source principale, et puisqu'il a été révisé par Luc, l'*Ev représente une source supplémentaire pour l'histoire de la tradition des évangiles synoptiques. Contrairement à la source hypothétiquement construite "Q" — un postulat méthodologique de la théorie des deux sources — l'existence de l'*Ev est établie au-delà de tout doute » (p. 187). Sur la base de cette assertion péremptoire et après avoir rappelé la faillite des solutions classiques du problème synoptique, l'auteur propose, à titre de « working hypothesis », de situer l'*Ev sur l'horizon des évangiles canoniques (§ 10). Il aboutit à un stemma complexe (fig. 3, p. 197) qui postule que (1) Luc est influencé par l'*Ev et (2) Matthieu par Marc, lequel (3) l'est par l'*Ev (4) tout comme Matthieu, (5) qui à son tour influence Luc, (6) alors que Jean dépend directement de l'*Ev et (7) Luc de Jean et que, finalement, (8) Marc influence Luc. Les quatre évangéliques reprennent donc tous, d'une manière ou d'une autre, l'*Ev alors que Luc, en plus de l'*Ev, dépend des trois autres canoniques. Ce modèle sert d'hypothèse de travail pour intégrer l'*Ev dans une représentation globale de la tradition évangélique canonique, ce à quoi l'auteur procède dans les sections suivantes : § 11 (la relation entre l'*Ev et Marc), 12 (Matthieu comme une compilation de Marc et de l'*Ev), et 13 (les relations entre l'*Ev, Jean et Luc). La section § 14, consacrée à la rédaction canonique des évangiles, fait la synthèse de ce qui précède en supposant « une étape éditoriale finale qui dépasse les différentes étapes du développement pré-canonique » (p. 323). « Contrairement aux révisions précédentes (qui s'appuient successivement les unes sur les autres), cette rédaction suppose qu'elle provient d'une seule et même main » (*ibid.*, italiques de l'auteur) et se déploie en quatre « interventions éditoriales » (fig. 12, p. 324) : **A.** le Luc canonique dépend directement de l'*Ev et il recueille l'influence du proto-Jean et du proto-Matthieu ; **B.** le Marc canonique dépend d'un proto-Marc influencé par l'*Ev ; **C.** le Matthieu canonique dépend d'un proto-Matthieu influencé par le proto-Marc et, indirectement, par l'*Ev ; **D.** le Jean canonique dépend d'un proto-Jean. L'« étape finale de la rédaction » représentée par les quatre canoniques constitue pour Klinghardt « une seule étape rédactionnelle » : « [...] il n'y a pas eu, affirme-t-il, plusieurs étapes éditoriales successives, mais *une seule main* : la rédaction canonique des évangiles » (p. 358, italiques de l'auteur). Et d'ajouter : « L'éditeur, qui a révisé l'*Ev (l'évangile le plus ancien, pré-canonique), qui l'a transformé en Luc canonique, et qui l'a finalement combiné avec les Actes dans un "ouvrage en deux volumes" fictif, est donc l'éditeur du Nouveau Testament, ou un collaborateur de son édition » (*ibid.*). La réserve finale (« ou un collaborateur de son édition ») tempère quelque peu le ton

absolu de la plupart des affirmations de l'auteur, comme aussi ce qu'il concède au sujet du stemma de la fig. 12 : « [...] une preuve exhaustive est impossible dans le cadre de cette étude », malgré ses 1400 pages ! L'œuvre lucanienne est en quelque sorte la pierre d'angle de la construction néotestamentaire élaborée par Klinghardt :

L'« œuvre lucanienne en deux volumes » ainsi créée représente à plusieurs égards la pièce maîtresse littéraire de cette édition canonique. Luc, qui représente le point final de l'histoire de la tradition, présuppose et unifie toute la tradition évangélique canonique. Les Actes réalisent l'intégration littéraire des apôtres de Jérusalem (Pierre, Jacques et Jean) et de leurs écrits (Jean ; les épîtres catholiques ; l'Apocalypse) avec Paul et ses lettres (p. 358-359).

Intitulé « Perspectives » (*Outlook/Ausblick*), le cinquième et dernier chapitre de la première partie de l'ouvrage ne comprend qu'une seule section (§ 15) : « Réponses et questions ». L'auteur revient d'abord sur la « perspective première et fondamentale » de son étude, la priorité de l'*Ev par rapport à Luc. Passant ensuite à l'histoire de la tradition évangélique, il insiste avec raison sur le fait que celle-ci est essentiellement un processus de rédaction littéraire, s'écartant ainsi des explications qui misent sur l'oralité : « L'oralité n'est pas une catégorie qui peut être légitimement postulée pour expliquer l'histoire de la tradition des évangiles » (p. 375). La figure 13 de la p. 383 indique qu'une collection protocanonique des quatre évangiles a pu précéder l'édition canonique qui, jointe à l'Ancien Testament et au reste du Nouveau (Actes, Paul et les autres lettres, Apocalypse), aurait constitué les écritures chrétiennes. Quant à l'édition canonique du Nouveau Testament, on peut lui attribuer un *terminus ante quem* qui ne serait pas postérieur au dernier tiers du II^e siècle (p. 387). En ce qui concerne le *terminus post quem*, Klinghardt avance les dates suivantes : « Dans l'hypothèse d'une distribution uniforme, la datation de l'*Ev pourrait partir de 90 de notre ère, celle du proto-Marc de la première décennie du II^e siècle, celle du proto-Matthieu du milieu des années 120 et celle du proto-Jean de peu avant 144 de notre ère », l'émergence du Luc canonique se situant entre 144 et 155 (p. 392-393), date qui coïnciderait avec celle de l'apparition de l'édition canonique du tétraévangile sinon du Nouveau Testament dans son entier (cf. p. 390). Klinghardt considère par ailleurs que « les différentes étapes pré-canoniques de la tradition sont probablement séparées par des mois ou quelques années seulement plutôt que par des décennies » (p. 392), la rapidité du processus s'expliquant par le rôle de catalyseur joué par Marcion en regard d'un développement qui aurait commencé avant lui et indépendamment de lui (p. 403). Les dernières pages de ce chapitre reviennent sur la figure de Marcion, qui n'est plus le rédacteur du Luc canonique et le réformateur de l'Église imaginé par Harnack, ni l'auteur de l'*Ev, comme le pense Markus Vinzent, mais plutôt quelqu'un qui, persistant à recevoir l'*Ev comme le seul évangile face à la mise en place d'une collection protocanonique, aurait provoqué la cristallisation de l'édition canonique.

La seconde partie de l'ouvrage et la plus imposante se compose de trois appendices. Le premier, qui totalise 775 pages, contient la reconstruction du plus ancien évangile, en l'occurrence l'*Ev. Comme il est habituel pour l'évangile marcionite, les péripécies, versets et mots sont référencés par les numéros de chapitre et de verset de

Luc. L'introduction de l'appendice explique les conventions typographiques qui ont été adoptées : gras souligné pour les passages attestés littéralement, gras pour les passages attestés mais non littéralement, le texte lucanien qui encadre les passages en question demeurant en maigre. Les passages attestés pour l'*Ev mais qui n'ont pas leur contrepartie chez Luc sont signalés par des accolades ({ }) et ceux qui manquaient sûrement dans l'*Ev sont placés entre doubles crochets carrés ([]). Chaque entrée comprend la référence de la péricope ou du passage, suivie de trois sections : A. les témoignages du texte de l'*Ev : Tertullien, Épiphane, Adamantius, et les témoignages additionnels s'il s'en trouve ; B. les données de critique textuelle les plus importantes touchant des variantes du texte canonique de Luc qui coïncident avec les attestations hérésiologiques directes de l'*Ev ou qui les complètent ; C. une évaluation critique et une justification des décisions qui sous-tendent la reconstruction. Il est à noter que le texte grec de référence est celui de la 27^e édition du *Novum Testamentum Graece* (1993), dont la 28^e édition (2012) représente une révision en profondeur ; de même, c'est la 4^e édition du *Greek New Testament* (1993) qui a été utilisée au lieu de la cinquième (2014) (cf. toutefois, p. 1325, n. 1). Il va sans dire que l'Appendice I constitue la pièce de résistance du *magnum opus* de Matthias Klinghardt. Peu importe le sort que l'on fera à ses hypothèses, on y trouvera une mine inépuisable d'informations textuelles et une référence obligée pour toute recherche future sur l'*Ev et même, plus largement, sur le texte des synoptiques. L'Appendice II donne, en texte suivi et avec un minimum d'indications la traduction anglaise de l'*Ev. Cette traduction, réalisée par le regretté Stephen Trobisch, a été publiée séparément en 2018⁸ (Trobisch a également travaillé à la traduction anglaise de la totalité de l'ouvrage allemand). L'Appendice III, « The Attestations for *Ev and Their Analogies in the Manuscripts of the Canonical Luke » constitue un important complément à la reconstruction du texte de l'*Ev de l'Appendice I. Une notation chiffrée, de 1 à 4, catégorise les attestations selon leur relation à la tradition manuscrite de Luc : 1. les attestations documentées exclusivement par les témoins hérésiologiques, sans analogue dans la tradition manuscrite canonique ; 2. les attestations ayant un analogue dans le texte occidental, c'est-à-dire dans la *Vetus Latina*, la *Vetus Syra* ou le Codex Bezae ; 3. les attestations de l'*Ev qui s'accordent aux autres versions de Luc, en particulier copte et éthiopienne ; 4. les attestations de l'*Ev qui, outre le Codex Bezae, trouvent leur équivalent dans des manuscrits grecs de Luc.

Comme on peut le pressentir à la lecture de la présente note, l'ouvrage de Matthias Klinghardt repose sur une recherche approfondie et l'évaluation des hypothèses qu'il avance et des résultats auxquels il aboutit demandera du temps. L'utilité de ce gigantesque travail ne fait toutefois pas de doute, ne serait-ce que par la masse documentaire dont s'accompagne la reconstruction de l'évangile marcionite. La parution de cette traduction anglaise, dans une présentation soignée et claire⁹, de l'original allemand assurera à l'ouvrage la diffusion qu'il mérite. Tout comme l'auteur, l'éditeur et

8. *The Oldest Gospel. Reconstructed by Matthias Klinghardt*, translated by Stephen Trobisch, preface by David Trobisch, Bolivar, Missouri, Quiet Waters Publications.

9. Les treize figures insérées à des endroits stratégiques du développement aident aussi à suivre l'argumentation de l'auteur.

PAUL-HUBERT POIRIER

les responsables de la collection « Biblical Tools and Studies » ont droit à toute notre reconnaissance¹⁰.

10. Ce ne fut certainement pas une mince affaire que de traduire en anglais un tel ouvrage et on peut dire que, dans l'ensemble, l'opération a été très bien réalisée. Nous avons toutefois relevé un certain nombre de passages qui sont soit difficilement compréhensibles, soit incompréhensibles, sans recours à l'original allemand. Quelques exemples pris au hasard : traduction anglaise, p. 134, « Marcion's knowledge also through Acts » = texte allemand, p. 134, « Marcions Kenntniss auch von Act » ; p. 181, « a treatise by John Knox » = p. 178, « John Knox' Abhandlung » ; p. 196, « they briefly elucidated below » = p. 192, « sie sind unten kurz erläutert » ; p. 311, « founders » (lire sans doute : « flounders ») = p. 301, « untergeht » ; p. 401, « his recitation of this Gospel » = p. 388, « [...] er dieses Evangelium rezipiert hat » ; p. 404, n. 79, « [...] accuses the Valentinians of reciting only Luke, but not Acts » = p. 391, n. 79, « [...] nur Lk, aber nicht Act zu rezipieren ». Par ailleurs, l'allemand « Datierung » est rendu partout par « timeline » ; il me semble qu'avoir mis simplement « date » eût été plus approprié.

◆ recensions

Sophie-Jan ARRIEN, Christian SOMMER, dir., **Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement**. Paris, Hermann Éditeurs (coll. « Rue de la Sorbonne »), 2021, 537 p.

C'est dans le sillage du colloque « Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement », ayant eu lieu à Québec du 20 au 23 septembre 2017¹, que paraît désormais le collectif *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, dirigé par Sophie-Jan Arrien et Christian Sommer, contenant vingt-trois contributions originales à la recherche heideggérienne en français, dont la plupart sont tirées de conférences prononcées lors du colloque susmentionné. L'ouvrage constitue un aperçu panoramique de l'état des recherches concernant la genèse, l'évolution et l'aboutissement de la pensée de Heidegger après son *opus magnum* de 1927, *Être et temps*, et *a fortiori* à partir de ce qui est désormais connu sous le nom de « pensée de l'événement » dans les années 1930 puis 1940. En effet, le public ayant désormais accès à la quasi-totalité des cours, conférences et autres réflexions écrites du penseur publiés dans les quelque 102 tomes de l'édition complète de son œuvre, la *Gesamtausgabe*, il sembla alors nécessaire à la communauté de recherche francophone s'étant construite autour de la philosophie de Heidegger de faire, en quelque sorte, le point sur ce qui est actuel pour nous au XXI^e siècle, et ce, dans l'ensemble des domaines que le penseur a approfondi au cours de sa carrière de plus d'un demi-siècle, soit la question de l'être, de l'histoire, de la technique et du *Dasein*, pour ne nommer que celles-là.

Après une présentation générale d'un peu plus d'une dizaine de pages par ses directeurs qui nous restitue tant le contexte académique et historique du colloque que celui, médiatique et polémique de ce qu'il convient désormais d'appeler « l'affaire Heidegger », l'ouvrage nous propose d'emblée la contribution de Sophie-Jan Arrien, « De la destruction phénoménologique à la destruction poïétique », dans laquelle l'auteure confronte la transition entre le Heidegger des années 1920 et celui des années 1930, arguant que, de la positivité phénoménologique qui caractérisait comme sol la *destruction* à l'œuvre dans l'analytique du *Dasein*, le penseur va ensuite abandonner toute référence à l'objet de la donation phénoménologique pour plutôt travailler à une destruction poïétique sans sol — si ce n'est la poésie hōlderlinienne lue arbitrairement comme un texte sacré — et caractérisée surtout par un *hubris* démesuré, par exemple dans les *Beiträge zur Philosophie*. Nous lisons ensuite Jeffrey Andrew Barash, qui, dans « L'histoire de l'être comme mythologique politique », nous restitue sa compréhension de la *Seinsgeschichte* comme récit mythologique et national où les dieux doivent prendre la place traditionnellement accordée à la rationalité, fragilisée selon Heidegger par son universalisation en règne du faire (*Machenschaft*). Cette parution nous offre aussi la contribution de Robert Bernasconi, « Guérir de la dévastation. Le rôle de la métaphysique du mal de Schelling dans la transformation de la pensée de Heidegger », qui explore — comme le titre l'indique — la contribution de la lecture de Schelling au développement de la pensée heideggérienne de la dévastation de la terre, du langage et de l'homme à la sortie de la Seconde Guerre mondiale. Ryan Coyne, pour sa part, nous entretient dès lors des échos d'une conception

1. Pour toute information sur le programme du colloque de 2017, se référer à cette adresse : <https://www.laboratoiredephilosophiecontinentale.com/copie-de-pour-une-ethique-phenomeno-1>.

nietzschéenne du politique dans les cahiers personnels et récemment parus du penseur, dans son papier intitulé « La “Grande politique” et la question de la survie dans les *Cahiers noirs* de Heidegger ». Le collectif nous mène par la suite vers Françoise Dastur et son « La “*Destruktion*” heideggérienne et l’avenir de la pensée », qui va prendre la *Destruktion* à l’œuvre dans les années 1930 avec générosité herméneutique afin d’en expliciter la nécessité, les présupposés et la langue en vue de la pensée à venir. Dans son texte « Quand ne pas dire c’est faire », David Espinet se confronte à l’attente d’une éthique nouvelle que pouvait ressentir le lecteur d’*Être et temps* en 1927 en le mettant en relation au silence « ontologique » de Heidegger devant les atrocités commises par le régime nazi. Sylvaine Gourdain, pour sa part, nous livre une réflexion sur l’*Ereignis* et le retrait (*Entzug*) qui en est constitutif dans « Le retrait, la dissimulation et l’apparent ». L’ouvrage permet ensuite au lecteur d’apprécier la contribution de Jean Greisch, « Prométhée déchaîné. Le “dernier” Heidegger et nous », où l’on retrouve une propédeutique à une enquête sur la question du mal radical qui s’articule dans le lexique heideggérien autour du concept de « Dévastation » (*Verwüstung*), et qui prend la forme surprenante d’une analyse tant de la situation herméneutique de la génération actuelle des interprètes académiques de Heidegger que des aveuglements historiques de ce dernier, que l’auteur retrouve dans les *Cahiers noirs* parus récemment. François Jaran évalue subséquemment l’évolution de la présentation heideggérienne du *Dasein* entre *Sein und Zeit* et les *Beiträge zur Philosophie*, mettant l’accent sur sa « déshumanisation », non pas au sens moral ou éthique du terme, mais au sens d’une migration de son *topos* dans un sujet humain en 1927 vers celui de l’ontologie fondamentale dans les années 1930 et 1940. Dans le texte suivant, « Penser l’histoire après le tournant », l’auteure Servanne Jolivet examine avec minutie le rapport entre *Ereignis* et histoire dans la pensée heideggérienne postérieure aux années 1930. Giulio Mellana traite à son tour du rapport entre Heidegger et le théologien et mystique rhénan Maître Eckhart à partir de deux concepts structurants, la « sérénité » (*Gelassenheit*) et la « pauvreté » (*die Armut*), dans son écrit « Qui est l’Eckhart de Heidegger ? ». La courte contribution de Jean-Luc Nancy, « Heidegger, août 2018 », traite du rapport ambigu entre Heidegger et le national-socialisme — antisémitisme dans les *Cahiers noirs*, antinazisme « déchaîné » dans les *Beiträge* découlant de la déception du penseur voyant que le mouvement nazi ne reproduisait, *in fine*, que les traits de la métaphysique qu’il cherchait tant à dépasser — et est suivie d’un court appendice daté « juin 2020 ». Le collectif se poursuit avec Étienne Pinat, dont la contribution intitulée « Continuer la recherche » constitue un état de l’art restituant avec finesse les développements de la recherche heideggérienne dans le monde francophone entre la fin des années 1990 et aujourd’hui. Ce texte, qui coupe en quelque sorte l’ouvrage en deux, permet de situer le colloque de 2017 ainsi que le présent ouvrage dans le sillage d’une longue tradition de recherche. Le thème de la science est ensuite mis au-devant de la scène par Dominique Pradelle, qui va dans « La méditation heideggérienne sur l’historicité des sciences » nous présenter une perspective plus épistémologique à partir de l’œuvre du penseur, mobilisant à cet effet des auteurs tels qu’Aristote, Foucault, Kant et Koyré. Christopher Sauder explicite pour sa part la provenance du paradigme heideggérien à partir de son interprétation de la pensée grecque dans « De la *ποίησις* à la *φύσις* ? », retraçant l’évolution de ce rapport heideggérien aux Anciens entre 1922 et 1930. Le texte suivant, « Langage et poésie. La lecture heideggérienne de Hölderlin et les *Beiträge zur Philosophie* », retrace l’influence de Hölderlin sur la méditation ayant abouti en 1936-1938 à la rédaction du second *opus magnum* de Heidegger. Pour ce faire, Alexander Schnell s’appuie entre autres sur le tome 39 de la *Gesamtausgabe*, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* de 1934-1935. Par la suite, la contribution intitulée « Que veut dire *Ermächtigung* ? » de Claudia Serban constitue un examen philologique assez précis du champ lexical de la puissance (*Macht*) chez le Heidegger des années 1930 et 1940. Paul Slama évalue ensuite la pertinence pour nous aujourd’hui d’un certain discours heideggérien sur le divin,

abordant par exemple le concept luthérien de « Dieu caché » ainsi que l'apport du christianisme à la pensée de Heidegger, dans « Une figure psycho-théologique dans la pensée de Heidegger ». Le co-directeur de l'ouvrage, Christian Sommer, tente pour sa part une reconfiguration de la périodisation habituelle appliquée à l'œuvre de Heidegger par les commentateurs, dans « Heidegger I, II, III », où il restitue respectivement l'« aristotélisme phénoménologique » des débuts, la « mythologie de l'événement » des années 1930 ainsi que le « dernier » Heidegger, rappelant que si le « second » qui pose aujourd'hui problème de par son engagement politique, les textes publiés du vivant du penseur et postérieurs à ces fatidiques années trente permettent de nuancer cette controverse : il s'agit donc ici de jouer Heidegger III *contra* Heidegger II. Lisons ensuite « L'événement de la différence ontologique » de Claude Vishnu Spaak, qui mesure la progression du rapport du penseur à l'histoire de la métaphysique tout en abordant ce que l'on est en droit d'appeler « l'affaire Heidegger ». Dans « Renouveler le monde en sauvant la terre », Ovidiu Stanciu explore cette dichotomie propre à Heidegger entre « monde » et « terre » à partir du corpus de la pensée de l'*Ereignis*, et, en dialogue avec Michel Haar, nous mène vers la duplication du retrait sous les deux formes de l'*Ereignis* et de la Terre. Laurent Villevieille nous ramène ensuite sur le terrain épistémologique déjà défriché par Pradelle dans « Heidegger, philosophe des sciences ? », examinant dans le sillage de la phénoménologie en général le rapport entre philosophie et science tel que reconfiguré par le penseur. L'ouvrage se termine enfin avec « Métaphysique, technique et Révolution » du flamboyant Jean Vioulac, qui nous entretient de ce qu'il nomme la « catastrophe Heidegger », qui, répondant à la catastrophe du nihilisme de l'Occident, serait le propre d'un ratage heideggérien des causes et conséquences du nihilisme qui l'aurait mené, par exemple, à l'antisémitisme. L'auteur réinterprète plutôt l'Événement tant prophétisé comme « Révolution », se référant à Marx comme *le* penseur ayant proprement dépassé cette métaphysique qui constitue selon Heidegger le destin de la civilisation occidentale.

Ainsi l'ouvrage, à travers ses vingt-trois contributeurs, aborde la plupart des thèmes importants de réflexion de ce qui est communément appelé le « second » Heidegger, c'est-à-dire de l'œuvre qui fut la sienne à partir des années trente et au-delà. Le livre qui dépasse tout juste les 500 pages permet donc au lecteur d'envisager en un coup d'œil (*Einblick*) relativement rapide la quasi-totalité des objets de pensée qui furent privilégiés par Martin Heidegger à cette époque.

Tristan AMPLEMAN-TREMBLAY
Université Laval, Québec

Régis BURNET, **Exegesis and History of Reception. Reading the New Testament Today with the Readers of the Past**. Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 455), 2021, XII-244 p.

Exegesis and History of Reception consiste en un plaidoyer pour une réactualisation herméneutique des interprétations prémodernes des textes bibliques, ainsi que leur intégration au sein des méthodes exégétiques modernes. L'auteur, Régis Burnet, est historien du christianisme et enseigne le Nouveau Testament à l'Université catholique de Louvain. Burnet déplore le schisme entre les interprétations prémodernes des Pères de l'Église et la pratique exégétique actuelle : il invite les exégètes contemporains à redécouvrir la richesse des interprétations des lecteurs du passé, comme saint Augustin, et à en tenir davantage compte dans leurs travaux. L'ouvrage est original dans la mesure où il illustre avec plusieurs analyses de cas comment les interprétations prémodernes des textes du Nouveau Testament peuvent être réactualisées. L'auteur s'appuie sur la notion de *Wirkungsschichte* du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Le sens de cette notion chez

RECENSIONS

Gadamer est particulier : la *Wirkungsgeschichte*, le travail de l'histoire, est une condition de possibilité de l'apparition du sens.

Les trois premiers chapitres du livre expliquent pourquoi il y a eu une rupture dans la tradition (« the Postmodern Turn », écrit Burnet) et pourquoi cette idée de lire les textes bibliques en tenant compte des interprétations prémodernes semble inappropriée pour des exégètes postmodernistes comme Elisabeth Schlüsser Fiorenza ou George Aichele. L'auteur montre que la prétention à la *tabula rasa* en exégèse, cette croyance qu'on peut mieux comprendre les textes en mettant complètement de côté les interprétations du passé, est totalement illusoire : pour un chercheur contemporain, refuser de citer un auteur du XIX^e siècle est absurde, puisque des idées qui influencent son travail ont été développées dans les siècles passés. De même, prétendre que l'exégèse ne commence qu'avec Baur, Schweitzer, Bultmann ou Robert Alter est un non-sens. Le chapitre 3, intitulé « What Does "Reading with Tradition" Mean ? », explique qu'il faut renouer avec la proposition de Hans-Georg Gadamer d'une herméneutique enracinée dans l'histoire.

On reconnaît l'arbre à ses fruits : les chapitres 4 à 7 consistent en une série d'analyses de cas d'exégèses bibliques qui démontrent la fécondité d'une herméneutique fondée sur la *Wirkungsgeschichte* gadamérienne. L'auteur commence par un chapitre directement inspiré de Gadamer sur la question des préconceptions. Les deux chapitres suivants illustrent la complémentarité des interprétations traditionnelles avec, d'une part, les interprétations historico-critiques modernes et, d'autre part, l'analyse littéraire. Le cas de Barabbas, analysé par Burnet, est un intéressant exemple. Pendant des siècles, Barabbas était pour les théologiens un personnage plat, une personification du mal mise en contraste avec le Christ. Au XIX^e siècle, la figure de ce Barabbas se complexifie considérablement sous la plume d'écrivains comme Victor Hugo et devient un personnage plein de doutes, voire de remords. Cette vision nouvelle de Barabbas, note Burnet, précède et détermine celle des biblistes. En effet, les exégètes contemporains cherchent à démontrer si Barabbas était membre du mouvement zélote ou impliqué dans une intrigue politique avec Jésus de Nazareth. Les conséquences sur l'exégèse de l'évolution historique de la figure de Barabbas sont pour Burnet un exemple qui montre que les exégètes sont bel et bien les fils de leur époque et qu'ils ne peuvent prétendre à l'objectivité. Cette conclusion n'est certes pas très originale, mais son illustration par un exemple comme celui de Barabbas est éclairante.

L'auteur tient particulièrement à rappeler que les méthodes littéraires sont le produit d'une époque particulière et qu'il est pour le moins imprudent d'appliquer leurs concepts âgés de deux ou trois cents ans à des textes vieux de deux mille ans. La philologie, en effet, découle de prémisses historiques qui ne peuvent être valables pour toutes les époques. Cela dit, Burnet donne un peu l'impression d'oublier que la plupart des exégètes sont tout à fait conscients que leurs recherches sont historiquement situées.

Une proposition intéressante de cet ouvrage est l'idée que lire les textes en ayant conscience de leur historicité et de l'historicité de leurs interprétations n'est pas retourner dans le passé ou s'accrocher à la chimère d'une vérité immuable ou d'un sens absolu donné par l'auteur, mais plutôt de trouver dans les textes anciens des réponses inattendues aux besoins urgents du présent. Cette proposition n'est cependant pas absolument originale — et l'auteur ne prétend pas le contraire —, car c'est une idée de *Vérité et méthode* que Gadamer a empruntée à l'herméneutique de la facticité (*Hermeneutik der Faktizität*) de Martin Heidegger².

2. M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauzevin, TER, 1992, p. 45.

Autre bémol, le terme *Wirkungsgeschichte* serait mieux traduit en anglais par « work of history » ou en français par « travail de l'histoire³ » que par « history of reception » ou « histoire de la réception » (p. 67), car comme l'auteur le mentionne lui-même, il ne s'agit pas, pour avoir conscience de la *Wirkungsgeschichte*, de reconstruire l'histoire des interprétations d'un texte, il s'agit plutôt d'avoir conscience que l'histoire est le « sujet transcendantal » qui rend possible la connaissance des textes anciens.

En définitive, l'exégèse a opéré une rupture avec les interprétations prémodernes qui pourrait être revisitée. L'étude de Burnet est un apport intéressant pour l'histoire de l'interprétation biblique.

François DOYON
Université Laval, Québec

Erwan CHAUTY, **Qui aura sa vie comme butin ? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie**. Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 519), 2020, XIV-404 p.

De par ses nombreuses ruptures, la lecture du livre de Jérémie est une expérience déconcertante. Et si les discordances de ce texte biblique n'étaient pas vues comme des obstacles, mais des lieux d'une potentielle fécondité ? Dans cette reprise de sa thèse doctorale dirigée par Elena Di Pede et Christoph Theobald, Erwan Chauty propose une étude synchronique qui ose penser Jr comme un récit global. Après une introduction qui explique les choix de l'auteur, le livre s'articule en trois grandes sections. La première élabore une théorie narrative innovante, la deuxième analyse quelques personnages secondaires (Eved-Mélek, Baruch, Guedalias et Sédécias) et la troisième propose une réflexion théologique à partir de ce qui a été préalablement abordé.

L'élément particulièrement important de cette contribution se retrouve dans le développement d'une théorie narrative en dialogue avec la narratologie postclassique. Une grande part de l'exégèse narrative s'inspire de la narratologie classique en appliquant les manuels développés à la fin des années 1990⁴. Chauty ne se contente pas de répéter les travaux des premiers narratologues bibliques puisqu'il regarde du côté des développements plus récents en narratologie. Des auteurs issus du monde littéraire comme Sylvie Patron, S.-Y. Kuroda et A. Banfield lui permettent de quitter un modèle communicationnel pour adopter une théorie poétique de la narration qui, par exemple, remet en cause la catégorie de « narrateur⁵ ». Ainsi, Jérémie est présenté comme un récit sans narrateur dans lequel « pour le lecteur se forment des représentations d'actions, sans que se manifeste le point de vue d'un personnage extérieur au récit qui, comme "narrateur", indiquerait une présence à ce qui est représenté » (p. 347).

Il utilise aussi l'effet de distanciation (*Verfremdungseffekt*) de Bertolt Brecht pour décrire l'étrangeté vécue dans l'expérience de la lecture et pour souligner comment un texte peut simultanément construire et déconstruire l'illusion référentielle. Chauty affirme avec justesse que les études bibliques narratives ont été modelées par une précompréhension du récit provenant des romans

3. J. GRONDIN, « Le travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », dans ID., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 213-233.

4. Par exemple, Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris, Cerf, 1998.

5. Sylvie PATRON, « La mort du narrateur et l'interprétation du roman. L'exemple de Pedro Paramo de Juan Rulfo », dans *La mort du narrateur et autres essais*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015, p. 25-52 ; Sige-Yuki KURODA, *Pour une théorie poétique de la narration*, Paris, Armand Colin, 2012 ; Ann BANFIELD, *Phrases sans parole. Théorie du récit et du style indirect libre*, Paris, Seuil, 1995.

du XIX^e siècle. Le passage par l'analyse d'œuvres du XX^e siècle déstabilise une compréhension du récit et de la narrativité qui nous semble aller de soi, mais qui est une construction culturelle qui ne permet pas d'apprécier à sa juste mesure une œuvre déroutante comme le livre de Jérémie. L'intuition géniale de Chauty est de suspendre cette précompréhension classique de la narrativité pour voir comment ce texte biblique manifeste des structures narratives. À la suite de Kawashima, par une attention à la syntaxe hébraïque, il distingue les structures de discours (oracles) et d'actions narratives qui forment ensemble le récit de Jr⁶.

La partie principale du livre traite de l'analyse de personnages secondaires en Jr. Au lieu de s'en tenir à la caractérisation de ceux-ci par le *showing* et *telling* de la narratologie classique, Chauty s'intéresse à la catégorie d'effet-personnage sur le lecteur, c'est-à-dire les éléments qui manifestent la limitation de ce personnage, qui appellent le lecteur à chercher dans le texte qui précède pour combler les blancs. De manière analogue à la *gezerah shavah* de l'exégèse rabbinique, Chauty repère les reprises de vocabulaire pour associer une scène narrative avec des oracles qui précèdent les actions racontées. L'idée n'est bien entendu pas de trouver quelle était l'intention de l'auteur, mais quel est l'effet du texte sur le lecteur. Les énigmes au sujet de personnage invitent le lecteur à une coopération active. Les effets des personnages sur le lecteur sont présentés en trois catégories : la délimitation (la présence et l'absence de personnages permettent une délimitation d'une unité narrative), l'association (les liens entre narration et oracles) et la construction d'énigmes (le phénomène d'attachement du lecteur et de son détachement qui l'invite à chercher ailleurs pour des réponses qui ne se retrouvent pas dans l'histoire racontée). L'objectif est de décrire ce qui conduit le lecteur à s'intéresser aux personnages et, en même temps d'être conscient de leur artificialité.

La dernière et plus courte partie du livre propose une réflexion théologique nourrie par la manière de lire Jr exposée dans les chapitres précédents. Je tiens à souligner l'audace de Chauty qui propose un lien entre deux domaines malheureusement trop souvent dissociés — l'exégèse et la théologie — pour résister contre la fragmentation du savoir. Il s'appuie notamment sur des articles de deux théologiens québécois, François Nault et Alain Gignac. Le premier pour articuler une brève histoire des conceptions de la révélation et le second pour dégager une compréhension narratologique de la révélation⁷. L'articulation du concept de révélation passe par l'expérience du lecteur et son travail interprétatif. Par le concept « d'identité narrative » de Ricœur/Arendt, Chauty investigate comment poser un jugement théologique sur la révélation de Dieu d'un lecteur qui relit sa vie comme on relit Jr. La révélation divine est herméneutique. Elle n'est jamais objective ou immédiate, mais procède toujours par une mise en récit qui demande à être interprétée. En outre, ce dernier chapitre permet de faire des liens entre l'interprétation de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament à partir des citations et du rapport typologique entre les personnages de Jérémie, Jésus et Paul.

L'ensemble de l'ouvrage porte un grand intérêt pour le rôle du lecteur dans l'acte interprétatif : « [...] l'analyse en reviendra toujours à considérer l'effet du texte sur le lecteur » (p. 67). Cet intérêt pour le pôle du lecteur permet de renouveler l'interprétation synchronique de Jr. Par ailleurs, la catégorisation de ce qui est entendu par « lecteur » pourrait être approfondie. Lors de l'analyse du texte de Jr, le « lecteur » réfère explicitement au « lecteur implicite » à la Wolfgang Iser (p. 307).

6. Robert S. KAWASHIMA, *Biblical Narrative and the Death of the Rhapsode*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

7. François NAULT, « Révélation sans théologie, théologie sans révélation », dans P. BORDEYNE, L. VILLEMINE, dir., *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2006, p. 127-149 ; Alain GIGNAC, « Jeter l'historicisme, relativiser l'historicité, penser autrement la révélation et l'incarnation : "Histoire et théologie" dans une perspective narratologique », *Théologiques*, 21, 1 (2013), p. 247-275.

Ce lecteur modèle ou idéal se souvient de tout ce qui précède et peut identifier les échos et résonances entre des oracles et des récits qui sont parfois éloignés dans la séquence du texte. Pour le dernier chapitre théologique, le lecteur est celui qui habite ce monde, interprète Jr et peut mettre sa vie en récit (p. 358). Pour Chauty le lecteur réel « doit essayer de correspondre au lecteur implicite pour recevoir le message du livre » (p. 365). Cette relation entre les deux types de lecteurs gagnerait à être complexifiée. Que faire si le « message du livre » est misogyne, xénophobe ou violent et que le lecteur réel choisit de ne pas correspondre au lecteur implicite ? De plus, est-ce que le verbe « recevoir » traduit adéquatement la participation active relevant du lecteur tel que décrit par Chauty ? Ce livre ouvre la porte à une discussion plus approfondie sur l'usage de la catégorie du lecteur qui doit encore être menée en tenant compte des critiques du « lecteur implicite » toujours différent selon le chercheur qui tente de le déterminer⁸.

La revue de la littérature au début de l'ouvrage semble motivée par une justification des approches synchroniques par rapport aux travaux historico-critiques. Il y a en effet encore une tension entre les chercheurs qui relèvent de ces deux approches méthodologiques. Le désavantage de l'angle pris pour cette partie est l'oubli de certaines études qui, comme celle de Chauty, travaillent le rapport entre le texte de Jr et ses lecteurs. Plusieurs travaux attentifs à l'étude des genres, au féminisme, au trauma et aux théories postcoloniales partent d'une étude synchronique de Jr⁹. Le contact avec ces études permettrait d'éviter de formuler un lecteur implicite au contour un peu structuraliste qui n'assume pas complètement la subjectivité de l'acte interprétatif.

Cette recension a souligné les aspects novateurs de la théorie narrative sans trop entrer dans la spécificité de l'interprétation de Jr pour montrer que *Qui aura sa vie comme butin ?* n'est pas que pour les spécialistes de ce texte biblique. Cet excellent livre ouvre la voie, d'une part, pour d'autres études de textes bibliques à partir de théories renouvelées de la narrativité et, d'autre part, pour une réflexion plus large sur les rapports entre exégèse et théologie. Si ce travail a mûri au contact du RRENAB (Réseau de recherche en narratologie et Bible), je crois qu'en contrepartie, il pourrait aussi interpeller ce réseau à continuer à revivifier l'interprétation narrative des textes bibliques en tenant compte de l'apport des lecteurs à l'acte interprétatif et en développant une réflexion théologique.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Anthony FENEUIL, **L'évidence de Dieu. Études sur le doute religieux**. Genève, Éditions Labor et Fides, 2021, 208 p.

La thèse que défend l'auteur de cet essai d'épistémologie religieuse est qu'en matière de foi — contrairement à ce qui se passe pour les autres croyances — la certitude n'est pas fonction de l'évidence.

8. Un collectif a ouvert cette question qui mérite encore d'être approfondie : Régis BURNET, Didier LUCIANI, Geert VAN OYEN, *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université catholique de Louvain, 24-26 mai 2012*, Leuven, Peeters, 2015. Pour une critique des catégories de lecteurs modélisés comme le lecteur implicite : Sébastien DOANE, *Analyse du lecteur des origines de Jésus en Mt 1-2*, Leuven, Peeters, 2019, p. 45-49.

9. Par exemple : Christl M. MAIER, Carolyn J. SHARP, dir., *Prophecy and Power. Jeremiah in Feminist and Postcolonial Perspective*, London, T&T Clark, 2013 ; ou Juliana CLAASSENS, « The Rhetorical Function of the Woman in Labor Metaphor in Jeremiah 30-31. Trauma, Gender and Postcolonial Perspectives », *Journal of Theology for Southern Africa*, 150 (2014), p. 67-84.

Qu'est-ce que l'évidence pour Anthony Feneuil ? C'est « une croyance dotée d'une forme supérieure d'intensité » (p. 19), une croyance qui influe sur toutes les autres croyances de celui qui la détient. L'évidence (subordonnée à des justifications qui ne sont pas toutes rationnelles) concerne donc moins le contenu d'une croyance que sa position au sein d'un ensemble de croyances. Feneuil recourt à une analogie avec ce que dit Bergson de l'intensité d'un effort musculaire, dont l'accroissement se traduit par une modification, non de la sensation principale, mais de son rapport avec d'autres sensations contiguës. Plus une évidence sera fondamentale — au sens logique comme au sens psychologique —, plus elle sera forte : il peut s'agir d'une croyance d'intensité vitale.

La certitude, quant à elle, caractérise le degré d'adhésion à une croyance. « En règle générale, écrit l'auteur, le degré de certitude d'une croyance est proportionné à son degré d'évidence » (p. 26). Mais ce n'est pas le cas pour la « croyance religieuse en Dieu », autre nom de la foi. Selon Anthony Feneuil, c'est l'évidence même de cette croyance qui conduit à en douter.

L'auteur, pour conforter sa thèse, s'appuie d'abord sur Schleiermacher (*Der christliche Glaube*, 1821). Pour ce dernier, l'existence de Dieu n'a pas à faire l'objet de « preuves » : « La croyance théiste est en elle-même la manifestation de Dieu » (p. 34). Ce qui nous relie à Dieu est un « sentiment de dépendance absolue ». Cette croyance immédiate, Schleiermacher l'appelle la *piété*. Dans la connaissance en général, le degré de certitude est lié à la valeur épistémique de la croyance — il y a de *bonnes* raisons de croire. Les croyances religieuses, pour leur part, sont réflexives : elles ont cette particularité d'avoir pour objet leur propre certitude. Ainsi l'auteur peut-il trouver dans l'œuvre de Schleiermacher une confirmation de l'idée selon laquelle, en ce qui concerne la foi, la certitude ne coïncide pas avec l'évidence.

En effet, pour Schleiermacher, la piété est une manière de douter. Si, de façon générale, nos croyances ne sont pas libres (nous ne sommes pas maîtres de nos perceptions), cette dépendance toute relative n'a rien à voir avec le sentiment de dépendance absolue défini par Schleiermacher : ma liberté est limitée aussi et surtout par le fait qu'elle n'est pas à elle-même sa propre source. Le « codéterminant » de ce sentiment ne peut être qu'infini, absolument libre, et créateur, ce qui, remarque Feneuil, est « une définition facilement acceptable de Dieu » (p. 46). Cette évidence, au sens de l'auteur, ne peut qu'affaiblir la certitude de nos croyances doctrinales, parce qu'elle est en soi un sentiment d'incomplétude, la reconnaissance que je ne suis pas la source de ma propre spontanéité. Pour Feneuil, Dieu est le nom de l'impossibilité de détenir une certitude.

En matière de foi, donc, la certitude décline à mesure que l'évidence s'accroît. Cela implique, selon l'auteur, que le fanatisme — cette adhésion volontairement maximale à certaines croyances —, loin d'être la forme pure du religieux, n'en est qu'un dévoiement. Anthony Feneuil se réfère aux travaux d'Albert Piette, en particulier au « mode mineur » qui, d'après cet anthropologue, caractérise la croyance religieuse : pour adhérer à des contenus aussi contre-intuitifs que, par exemple, la vie après la mort, serait nécessaire un certain « flou cognitif », un exercice de la pensée ne dépassant pas un seuil « minimal ». Mais, comme l'observe Feneuil lui-même, la conception d'Albert Piette ignore la théologie, ce qui nous éloigne de la position défendue dans *L'évidence de Dieu*.

Après Schleiermacher, l'auteur fait appel à Thomas d'Aquin pour étayer sa thèse. Un principe de la théologie médiévale veut que rien ne soit plus certain que la foi : *Nihil est certius fide*. Feneuil en propose une interprétation probablement trop littérale lorsqu'il prête à l'expression le sens suivant : la foi n'est pas moins certaine que les autres croyances qui sont certaines. En réalité (et conformément à l'interprétation qu'en ont donnée les théologiens du Moyen Âge), la formulation même de la maxime suggère que la foi est la plus certaine de toutes les croyances. En revanche,

l'auteur a raison de souligner le caractère étrange de cette affirmation ; voudrait-elle dire qu'une proposition comme $2 + 2 = 4$ n'est pas aussi certaine que la croyance religieuse ?

On ne peut, selon Feneuil, sortir de cette impasse qu'en considérant que la foi relève de l'évidence et non de la certitude. L'évidence est *plus qu'une certitude*. Rien n'est certain comme peut l'être la foi. Pour Thomas, il y a deux sortes de sciences : celles qui procèdent d'un principe connu par la lumière naturelle de l'intelligence et celles qui sont « subalternées » aux premières (par exemple, la perspective et la musique reçoivent respectivement leurs principes de la géométrie et de l'arithmétique). Or, la théologie est une science subalternée à la science même que Dieu seul possède. Elle est l'unique science inférieure dont l'objet est le même que celui de la science qui lui est supérieure : cet objet, c'est la vérité première, c'est Dieu.

L'auteur relève que Thomas, au fil de son œuvre, a proposé successivement deux distinctions en ce qui concerne la certitude. Dans un premier temps, il a opposé l'évidence de l'objet auquel se rapporte une croyance et la fermeté de l'adhésion de la volonté au contenu d'une croyance. Plus tard, dans la *Somme théologique*, sans renoncer à cette première distinction, il en a établi une autre, entre la certitude envisagée selon sa cause et la certitude envisagée du point de vue du sujet connaissant. Dès lors, la foi, tout en étant la plus grande certitude en soi, se manifeste *pour nous* comme une certitude moindre, la possibilité d'un doute. L'intuition de Schleiermacher se trouvait donc déjà chez Thomas d'Aquin.

Selon Feneuil, cette conception offre une solution simple au problème classique des rapports entre foi et raison, entre théologie révélée et théologie naturelle. Le modèle « territorial » (foi et raison ayant leurs juridictions respectives) doit être abandonné. Une telle séparation ne peut mener, écrit l'auteur, qu'à l'écrasement d'une des deux dimensions par l'autre. La foi, selon lui, ne limite en rien les croyances rationnelles mais elle les affaiblit en y ajoutant la conscience de leur insuffisance : l'évidence, répétons-le, réduit la certitude. Anthony Feneuil rapporte ce paradoxe apparent au renversement de la force en faiblesse qui définit la doctrine chrétienne : « [...] la plus grande grâce s'est manifestée par la mort en croix du Fils de l'Homme » (p. 132).

Jean-Luc Marion a critiqué ce qu'il a appelé « l'univocité épistémologique » de Thomas d'Aquin, qui risquerait de faire de la théologie un ensemble de propositions du même type que celles des autres sciences. Anthony Feneuil estime que la pensée de Thomas n'encourt pas cette critique : l'univocité en question n'est pas un obstacle à la manifestation de la foi, elle en est au contraire la condition. Dieu conserve sa liberté, la raison humaine ne pouvant juger de la révélation. Marion voit dans cette univocité le risque que n'importe quelle connaissance naturelle devienne une « révélation anonyme ». Pourquoi, demande Feneuil, ne pas en assumer l'idée ?

L'auteur note que l'expression de « chrétiens anonymes » est plus répandue que celle de « révélation anonyme ». Qu'il y ait des chrétiens « sans le savoir » est une idée très ancienne. Mais la thèse de Feneuil le conduit à relativiser l'écart pouvant exister entre foi implicite et foi explicite : pour lui, aucune foi n'est complètement explicite. Dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage, il rapproche l'évidence de l'espérance. L'espérance du salut ne peut se manifester selon lui que comme un doute au sujet de nous-mêmes. La même incertitude réunit les chrétiens anonymes et les autres. Croire, pour l'auteur, « c'est se croire différent de ce que l'on est, et croire que le monde n'est peut-être pas ce qu'il est » (p. 156).

Le doute en matière religieuse est un sujet fréquemment abordé. Ce qui fait l'originalité de ce livre, c'est que le doute n'y est pas rattaché à la raison mais à la foi. La position de l'auteur — qui voit dans ce qui maintient le doute à propos de Dieu la définition même du religieux — peut sem-

RECENSIONS

bler extrême mais elle est présentée avec force et clarté. (Un point de détail : l'usage des italiques est excessif. On ne se fait pas mieux comprendre en soulignant sans cesse les « mots importants ».)

L'auteur a-t-il délibérément écarté de son étude la question de la *vérité* ? Il estime qu'une religion ne doit pas être « une candidate à la vérité parmi les autres, un savoir humain standard » (p. 73). Il reprend l'idée de Thomas selon laquelle, contrairement aux croyances rationnelles où la position du sujet ne compte pas, la foi est une croyance en trois dimensions. La certitude et l'évidence étant deux sentiments, leur étude présente un caractère essentiellement subjectif, et a trait aux croyances plus qu'à la vérité. Mais comme on ne peut détacher durablement la question de la vérité de celle de la croyance, on peut se demander si l'opposition que récuse l'auteur entre foi et raison ne risque pas de se réintroduire par le biais de ce qui serait deux sortes de vérités, distinctes non par leur objet mais par leur principe, pour utiliser les termes de la constitution dogmatique *Dei Filius*. La séparation ne serait plus territoriale mais perspective.

Quoi qu'il en soit, même s'il ne l'exprime pas de cette façon, il apparaît clairement que pour l'auteur la vérité se trouve davantage du côté de l'évidence que de celui de la certitude. Anthony Feneuil pourrait souscrire à ce propos issu d'une conférence, « Certitude et vérité », donnée par le philosophe Émile Boutroux en 1914 : « Chercher obstinément la certitude n'est pas toujours un bon moyen d'atteindre à la vérité. Le besoin de certitude est impatient, et il tend à un état d'âme absolu, inébranlable ». La foi, qui est sans cesse en mouvement, se situe aux antipodes de la certitude et s'approche ainsi de la vérité.

Thierry LAISNEY
Université Paris VII - Diderot

Thomas FULTON, **The Book of Books. Biblical Interpretation, Literary Culture, and the Political Imagination from Erasmus to Milton**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2021, 371 p.

It is interesting to note that this book was written quite by accident. The author was curious about Hobbes' observation of his contemporary readers of the Geneva Bible — specifically his complaint that since the Bible was translated into English, and every child that could read English thought he or she spoke directly to God without needing the Reformed Church, bishops and pastors, because they themselves have become the judge of religion and the interpreters of the Scriptures. It remained clear to the author that there was much more to be understood about the social and political dimensions of the English Bible, that is, precisely how the ancient text made its way into the social fabric and how it became so easily applicable to contemporary politics.

Fulton began a systematic reading of the two dominant Bibles in the vernacular — the Geneva text of 1560 with its extended notes, and the Authorized Version of 1611 which had much sparser marginal notes. The paratextual differences between these Renaissance Bibles became paramount when at a conference at Hampton Court in 1604, James I, launched a scathing attack on the Geneva text notes, declaring them to be, “very partial, untrue, seditious, and savoring too much, of dangerous, and traitorous conceits” (William Barlow, *Summe and Substance of Conference*, p. 47). The author notes that very little work has been done to verify the dangerousness or actual social use of the notes in some Bibles, whether subversive, royalist, or puritan. Fulton focuses on the translations and annotations of Erasmus and Tyndale because they were not only the likely point of origin for Tudor biblical translations and annotations but they also offer insight into the connection between translation and reuse. So the question that surfaces is, just how much political context shaped bibli-

cal interpretation ? A closer look at the Geneva Bible annotations reveals how tenuous the claims of literal approach described by Calvin and Tyndale truly were.

Fulton looks at “the process of recovery, reinterpretation, and reuse of scripture” in the early modern political thought focussing on the literary and cultural transformations of the biblical texts for political expedience. By looking at the interpretive paratext and annotations, his goal is to understand the hermeneutic and strategy employed by early modern English readers in their transformation of the text for their own use. In addition to looking at the content and function of annotations, but also what takes place in the space they represent, between the earliest biblical meaning and the early modern world. He points out the prevalence of early modern students such as Katherine Philips and John Milton who took a systematic approach to their readings, selecting and writing down particular passages for later reuse. So it was common practice to glean scripture, organize them under set headings for later polemic or theological use. Fulton sheds light on the influence of this practice on cultural dialogue, namely the biblical text and the paratextual interpretation of that text that often go hand-in-hand with issues preoccupying society and by extension, employed politically.

He explores the relationship between biblical interpretation and political literature ; the former cloaked in Protestant literalism with the true purpose for contemporary appeal, the latter remaining faithful to the literalist sense but with a legalistic spin. Fulton concludes that literature itself cannot exist in a purely literalist world and therefore it is not surprising that characters such as Shakespeare’s Puritan Malvolio or even Milton meld and parody Protestant literalism. In post-Reformation England theological debates and ideas were viewed through this prism of literature. In this book, Fulton masterfully demonstrates how literary texts engage the habits of Bible readers and interpreters.

Jonathan I. VON KODAR
Independent scholar

Alastair MINNIS, **From Eden to Eternity. Creations of Paradise in the Later Middle Ages**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press (coll. « The Middle Ages Series »), 2016, x-358 p.

L’auteur se concentre principalement sur les pensées de la nature physique de l’homme et de la vie en Éden articulées entre 1220 et 1564, reconnaissant que des documents importants datant d’avant et après ces dates sont parfois cités. Parmi les écrits antérieurs, il consulte ceux d’Augustin à la lumière de leur signification ultérieure. Parmi les écrits ultérieurs, il se penche sur *Paradise Lost* de John Milton, achevé en 1658-1663, particulièrement utile pour poser et clarifier des questions critiques. La date de 1564 marque bien sûr la mort de Jean Calvin, ancêtre du puritanisme, tandis que la période marquant les années 1223-1227 a vu un changement d’orientation dans les cours magistraux de la Faculté de théologie de l’Université de Paris, à savoir de la Bible au *Libri Quattuor Sententiarum* de Petrus Lombardus. Ce changement a été attribué aux efforts d’Alexandre de Hales (vers 1185-1245).

Le *Sententiarum* était un manuel faisant autorité pour l’étude de la théologie spéculative jusqu’au XVI^e siècle ; même Martin Luther (1483-1546) a écrit un commentaire. Le deuxième livre, *De creatione et formatione*, présentait des questions à contester avec chaque génération de savants qui passait dans leurs quodlibets, *summae* et *Sententiae*. Minnis discute longuement des réponses apportées par ces derniers. Il fait souvent référence à la *Summa theologiae* de Thomas d’Aquin (vers 1225-1274) sur des sujets tels que la mort, le pouvoir et le corps dans et après l’Éden, et nous pré-

RECENSIONS

sente une vision d'Aquin qui est contraire à la représentation de la Contre-Réforme en tant que gardien du conservatisme intellectuel.

La culture médiévale tardive offrait une vision de « l'artifice de l'éternité » où les corps glorifiés dépassaient la splendeur métaphorique de « l'émaillage d'or et d'or martelé » de la Jérusalem céleste — des délices sensoriels non éprouvés sur terre depuis l'Éden ; délices dépassant le *paradisus voluptatis* initial qui était, selon l'histoire du salut, un avant-goût de plus grands plaisirs matériels et spirituels à venir. Dans la vraie patrie, chaque lambeau de sa robe mortelle ressuscitera, bien mieux que l'original ne pourrait être fabriqué dans ce monde actuel. Pendant toute l'éternité, les corps humains ne seront plus « tombés », mais la perfection même de la nature, *corporis gloria naturam non tollit, sed perficit*.

En parcourant cette vallée de larmes, en se déplaçant entre les paradis, il ne faut pas oublier que suite à la résurrection générale, aux augmentations des capacités sensorielles, si bonne nouvelle pour les bienheureux, c'est une très mauvaise nouvelle pour les damnés. On voit ici un corps se retourner contre lui-même, agent de son perpétuel tourment. Cela fait du lien du raisonnement, de l'émotion, de la sensation et de l'identité avec la physicalité pour certains une malédiction, et pour d'autres, une bénédiction. Minnis présente des preuves irréfutables de la proposition selon laquelle le christianisme occidental ne détestait ni ne rejetait le corps. La culture médiévale tardive décrit un corps dans le plaisir — une personne éprouvant du plaisir dans lequel le somatique est honoré. Bien que les théologiens voulaient écrire sur le corps dans la douleur, ils savaient qu'il serait clairement ridicule pour eux d'affirmer que les plaisirs du paradis n'étaient qu'un sous-produit.

Bien que pendant la Réforme, l'équilibre de l'esprit et de la chair ait été soumis à une diminution sévère et que les études récentes se soient concentrées sur l'abnégation, la privation sensorielle, la douleur corporelle et les châtiments se concentrant sur les manifestations plus viscérales de la religion médiévale, cela ne nie ni ne sous-estime les paradis médiévaux. Il s'agit d'une étude remarquable dans le domaine de la fin du Moyen Âge par l'une des principales autorités sur cette période. Un bonus surprenant, ce livre est en fait cousu et collé.

Jonathan I. VON KODAR
Chercheur indépendant

Sebastian SCHÜTZE, dir., **Friedrich Nietzsche et les artistes du nouveau Weimar**. Milan, 5 Continents éditions s.r.l. ; Ottawa, Musée des beaux-arts du Canada, 2019, 119 p.

Ce beau livre paru en coédition italo-canadienne prolonge la magnifique exposition que le Musée des beaux-arts d'Ottawa a consacrée à l'image posthume de Friedrich Nietzsche (1844-1900), du 18 avril au 25 août 2019. L'instigateur et l'auteur principal de ce projet original est le Professeur Dr. Sebastian Schütze, de l'Université de Vienne. Le propos de *Friedrich Nietzsche et les artistes du nouveau Weimar* porte essentiellement sur la postérité du philosophe, qui a connu une sorte de culte profane après son « effondrement » du 3 janvier 1889 et surtout à la suite de son décès à Weimar, après dix années de mutisme, le 25 août 1900¹⁰. Cette admiration collective s'est développée progressivement et de diverses manières : bien sûr par les écrits eux-mêmes et leurs rééditions, par la création des archives Nietzsche à Weimar sous la mainmise maladroite de sa sœur Elisabeth Förster-Nietzsche, mais aussi par le travail d'artistes admiratifs comme le Norvégien Edward Munch, qui a réalisé plusieurs dessins et des toiles à l'effigie de Nietzsche au début du XX^e siècle

10. Voir dans cette revue notre commentaire sur *Les fous de Nietzsche*, de Julius DUBOC, Ferdinand TÖNNIES, *Laval théologique et philosophique*, 65, 2 (2009), p. 383-384 (<https://doi.org/10.7202/038412ar>).

(p. 33, 109, 111, 113). Beaucoup de ces portraits — parfois énigmatiques — montrant le philosophe retraité ont ensuite servi de couvertures aux rééditions posthumes de ses livres ; pensons à la traduction française de *Ecce Homo. Comment on devient ce que l'on est*¹¹. La ville de Weimar est alors devenue un lieu de convergence et de « pèlerinages culturels » au début du XX^e siècle : non seulement pour des philosophes en herbe et autres penseurs voulant consulter des archives et côtoyer des émules et disciples de l'auteur du *Crépuscule des idoles*, mais également pour des artistes qui voulaient s'inspirer de sa pensée pour créer une iconographie nietzschéenne, basée sur son image et sa vision dionysiaque du monde. Identifiant un moment-charnière dans l'élaboration de cette postérité, Sebastian Schütze distingue deux phases dans la représentation que les artistes contemporains en ont faite, passant vers 1895 d'un portrait compatissant d'un vieillard affaibli à celui d'un être triomphant : « [...] du philosophe malade au héros prophétique de la modernité » (p. 25). Les dizaines de reproductions contenues ici pourraient se ranger selon l'une ou l'autre de ces deux catégories.

Les projets non réalisés autour de la mémoire de Nietzsche sont tout autant révélateurs du degré de vénération et des fabulations démesurées de certains membres du premier cercle des Nietzsche, dans les premières années du XX^e siècle. Voici un des exemples donnés par Sebastian Schütze : « [Henry] Van de Velde conçoit une succession d'avant-projets, tous plus ambitieux les uns que les autres, qui aboutissent à un vaste ensemble monumental constitué d'un temple et d'un stade pouvant accueillir plus de 50000 disciples nietzschéens » (p. 35). Cependant, ce projet pharaonique de stade ne sera jamais amorcé.

L'autre chapitre de *Friedrich Nietzsche et les artistes du nouveau Weimar* est consacré à la réception de quelques écrits de Nietzsche aux États-Unis, chez des intellectuels du XX^e siècle comme Walter Kaufmann et Allan Bloom, mais aussi dans une frange alternative (presque *underground*) de la culture de masse américaine (p. 47). Avant d'identifier quelques penseurs nord-américains ayant été influencés par les œuvres de Nietzsche, Jennifer Ratner-Rosenhagen (de l'Université du Wisconsin) rappelle pertinemment le mouvement inverse à partir d'un exemple bien connu. Préconisant une comparaison qui pourrait s'apparenter aux Études atlantiques, on revient sur l'intérêt du jeune Nietzsche pour certains écrits du philosophe américain Ralph Waldo Emerson (1803-1882), auteur d'un essai sur *La conduite de la vie*¹² ; mais le propos de ce chapitre dont l'intitulé évoque très largement « le Nouveau monde » se concentre en fait de manière exclusive sur seulement quelques intellectuels états-uniens (p. 39). Aucune mention n'est faite des autres pays d'Amérique, et pas même du Canada. Néanmoins, l'argumentation est précise et instructive ; en outre, on découvre la transcription de quelques-unes des annotations de la main de Nietzsche à propos de différents passages — particulièrement appréciés par le philosophe allemand — des essais d'Emerson (p. 40). Fort à propos, on préfère employer le terme « affinités » plutôt que celui d'« influences » (p. 41). Nietzsche reconnaissait dans les exposés d'Emerson des raisonnements qu'il avait lui-même formulés : « Emerson. Jamais je ne me suis senti aussi à l'aise, aussi chez moi dans un livre [...]. Je n'ai pas le droit d'en faire l'éloge, je le sens trop près de moi » (Nietzsche, cité par Jennifer Ratner-Rosenhagen, p. 41). En guise de complément, une photographie reproduit deux pages (indéchiffrables) de ses annotations manuscrites, à partir d'un exemplaire personnel de la traduction en allemand des essais d'Emerson, exemplaire déposé aux archives Nietzsche (p. 69).

11. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo. Comment on devient ce que l'on est*, Paris, Gallimard (coll. « Idées », 390), 1978 [réédition].

12. Il existe une traduction en français : Ralph Waldo EMERSON, *La conduite de la vie*, Paris, Archives Karéline, 2009 [réédition].

RECENSIONS

Sans être une chronique ni un résumé de son œuvre, ce *Friedrich Nietzsche et les artistes du nouveau Weimar* permet d'explorer une période méconnue de la vie du philosophe correspondant à ses dernières années de maladie et la courte période ayant suivi son décès ; cependant, ce ne sont pas seulement les livres en soi ni les fragments ultimes de Nietzsche qui servent ici de matière première ou de fil conducteur, mais ce seraient plutôt les perceptions et les représentations émanant de quelques artistes et admirateurs appartenant à la génération qui lui aura succédé. Bien que généreusement illustré, le propos ne se limite pas à une simple étude en histoire de l'art ni à une biographie illustrée. Ce n'est pas non plus une étude exhaustive sur la postérité de Nietzsche puisque le propos se limite au tournant du XX^e siècle. S'il y a eu au cours du siècle dernier de nombreuses études sur le travestissement de l'œuvre nietzschéenne durant les années 1930¹³, on n'en trouve pas autant (du moins en français) portant sur la période couverte ici. Relativement peu de textes de Nietzsche sont cités ou étudiés ; ce n'est pas le but de l'ouvrage. Toute la dernière moitié du catalogue regroupe des portraits reproduits sur une pleine page, judicieusement contextualisés et analysés. Si on voulait le situer parmi la panoplie d'ouvrages proposant sa biographie illustrée, on pourrait affirmer qu'il s'agit sans conteste du plus beau livre consacré à Nietzsche.

Sur le plan visuel, on peut découvrir dans *Friedrich Nietzsche et les artistes du nouveau Weimar* de nombreuses photographies d'époque montrant l'intérieur des archives Nietzsche, à Weimar, ou encore une carte postale ancienne à l'effigie de Nietzsche, datée de 1903, et différents portraits anciens dont certains sont peu connus (p. 18). Mais c'est la quantité des œuvres réunies — une trentaine de bustes, bronzes, tableaux et portraits — qui impressionne dans ce catalogue soigné qui semblerait presque exhaustif quant aux œuvres, images et autres monuments consacrés à Nietzsche mais également à l'imaginaire de Zarathoustra tel que visualisé par ses contemporains. Sur le plan éditorial, les éditions 5 Continents ont réalisé un travail admirable quant à la mise en page, la qualité du papier et le rendu des illustrations. On ne leur reprocherait que la petitesse de certaines des reproductions dans la première moitié (p. 13, 31, 40). La traduction effectuée par Christine Dufresne rend le texte très fluide et vivant. C'est un des rares livres sur Nietzsche que l'on verrait bien dans une bibliothèque publique, mais aussi sur les rayons d'une bibliothèque universitaire ; il permet de comprendre l'admiration de beaucoup d'Allemands pour ce « philosophe national » qui, pourtant, n'appréciait pas toujours ses compatriotes. Les mêmes coéditeurs ont publié simultanément une version en anglais, sous un titre similaire : *Friedrich Nietzsche and the Artists of the New Weimar*.

Yves LABERGE

Centre de recherche en éducation et formation relatives
à l'environnement et à l'écocitoyenneté
Université du Québec à Montréal

Ken STONE, **Reading the Hebrew Bible with Animal Studies**. Stanford, Stanford University Press, 2018, x-227 p.

Puisque la Bible est un livre écrit et lu par des humains, les animaux peuplant les pages bibliques ont longtemps été marginalisés. Un « tournant animal » se prend puisque l'étude des animaux dans la Bible hébraïque est en nette croissance, comme le démontre une revue de la littérature sur le

13. Christophe BARONI, *Ce que Nietzsche a vraiment dit*, Verviers, Marabout Université (coll. « Marabout Université Connaître », 271), 1975.

sujet¹⁴. Pourtant, la majorité du travail se fait exclusivement à partir d'outils exégétiques, comme le récent et intéressant collectif *Des animaux, des hommes et des dieux* dirigé par Didier Luciani¹⁵. À l'inverse, Ken Stone s'ouvre aux études animales dans leur interdisciplinarité. C'est d'ailleurs ce qui fait que son livre soit déjà reconnu comme une référence incontournable. L'ouvrage de Stone ose entrer en dialogue avec la philosophie, l'éthique, la zooarchéologie, les études environnementales, les sciences sociales et les études comportementales des animaux.

De plus, l'approche adoptée par Stone vise explicitement à lire les textes bibliques à partir des dynamiques pertinentes pour notre temps. Ainsi les intérêts écologiques, posthumanistes et postcoloniaux sont traités dans une herméneutique qui articule avec finesse le rapport entre le monde du texte, le contexte de production et le contexte actuel. Stone indique que son interprétation est nourrie autant par les enjeux éthiques en rapport aux animaux qu'aux problèmes écologiques. Loin de viser une interprétation objective et univoque, Stone affirme explicitement que sa démarche emploie une stratégie de lecture pour contrebalancer les interprétations anthropocentriques qui ont déformé l'importance des animaux dans les textes bibliques (p. 7-8). Cette posture herméneutique est cohérente avec ses travaux précédents, dans l'analyse des genres et en interprétation *queer* de la Bible, dans lesquels il montre que le sens provient autant des questions, des présupposés, des stratégies interprétatives et du contexte de lecture que des éléments empiriques du texte étudié¹⁶.

Stone ne vise pas à délimiter une méthodologie spécifique pouvant être appliquée à divers textes. Chaque chapitre introduit une question particulière, des penseurs concernés par la compréhension des animaux et un ensemble de textes bibliques. Le premier chapitre permet une excellente entrée en matière puisqu'il présente trois cadres conceptuels mis en conversation avec les chèvres et brebis présents dans les récits de Jacob du livre de la Genèse : 1) le concept de « companion species » de Donna Haraway, biologiste et féministe¹⁷ ; 2) l'instabilité de l'opposition binaire entre l'humain et l'animal chez les philosophes comme Derrida, Calarco et Agamben¹⁸ ; 3) la relation entre l'exclusion des animaux des considérations éthiques et l'exclusion de certains humains — femmes, hommes dont la masculinité est hors-norme, groupes ethniques — qui sont associés aux animaux par une rhétorique d'exclusion les écartant de toutes considérations éthiques. Ce troisième point illustre bien comment la réflexion sur les animaux permet une réflexion anthropologique.

Le deuxième chapitre traite des chiens en Exode qui partagent le sort des humains égyptiens et hébreux en dialogue avec Levinas et des sources rabbiniques. Il montre l'interrelation du sort des humains et des animaux. Le troisième se penche sur le sacrifice des animaux en engageant l'interprétation du récit de Caïn et Abel par Derrida et la notion de « chimère ». Les sacrifices bibliques reposent sur des distinctions entre des catégories d'animaux purs et impurs ainsi que des divisions entre les humains qui peuvent ou non offrir ces sacrifices. Souvent les animaux sacrifiés sont pré-

14. Phillip SHERMAN, « The Hebrew Bible and the 'Animal Turn' », *Currents in Biblical Research*, 19, 1 (2020), p. 36-63.

15. Didier LUCIANI, dir., *Des animaux, des hommes et des dieux. Parcours dans la Bible hébraïque*, Louvain-la-Neuve, Presse Universitaire de Louvain, 2020. La version PDF de ce livre est accessible gratuitement sur le site de la maison d'édition.

16. Ken STONE, *Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, London, T&T Clark, 2005, p. 23-45.

17. Donna HARAWAY, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm, 2003.

18. Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006 ; Matthew CALARCO, *Thinking through Animals. Identity, Difference, Indistinction*, Stanford, Stanford University Press, 2015 ; Giorgio AGAMBEN, *The Open. Man and Animal*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

sentés comme une médiation entre les humains et Dieu. À l'inverse, Stone se demande si ce n'est pas plutôt les humains qui, par le sacrifice, relient les animaux et la divinité. Il propose aussi une analogie entre la possibilité d'exécuter légalement certains animaux et certains humains. Ce chapitre se termine en soulignant que les frontières entre la divinité, les animaux et les humains sont à la fois présumées, minées et redéfinies autour des sacrifices. Le quatrième chapitre s'intéresse à l'ânesse de Balaam du livre des Nombres à partir de l'angle éthique du traitement des animaux en suivant l'interprétation de Maimonide. Ce chapitre montre l'importance de la diversité interprétative pour Stone puisqu'il présente trois stratégies différentes pour comprendre cette ânesse en relation aux autres animaux bibliques.

Le cinquième chapitre passe des animaux domestiques aux animaux sauvages en empruntant le concept de « zoological gaze » utilisé par le sociologue Adrian Franklin¹⁹. Un regard sur le Ps 104 et Jb 38-41 permet de sortir des réflexes anthropocentriques en soulignant la relation directe entre Dieu et les animaux sauvages. Cette réflexion est poursuivie dans le prochain chapitre qui présente l'agentivité des animaux qui, dans certains passages bibliques, sont présentés comme des « sujets » capables de louange et de lamentation plutôt que comme des « objets ». Ceci, en parallèle avec les réflexions de primatologues qui décrivent des phénomènes comme l'empathie, la coopération, la gratitude, la réconciliation ou l'altruisme chez les primates. Sans verser dans une religion animale, Stone propose de regarder vers des éléments de base communs aux humains et animaux qui pourraient être à la source de ce qui est devenu ce que nous appelons « religion ».

« What does it mean to read the Bible in an age of extinction ? » (p. 164). Le dernier chapitre est celui qui se préoccupe le plus des questions écologiques pour traiter de l'extinction des espèces suite aux actions humaines en relation au récit du Déluge et de textes prophétiques tels que Jr 12,4 et Os 4,3. Dans une prise de parole engagée, Stone suggère que même si la Bible ne peut pas résoudre nos problèmes écologiques contemporains, elle peut souligner notre responsabilité dans la survie ou la destruction des autres espèces. Il reprend l'interpellation de Thom van Dooren et Donna Haraway qui affirment que la lutte environnementale doit se faire en racontant de nouvelles histoires ou en racontant autrement d'anciens récits. Stone offre ainsi une interprétation du Déluge qui invite à une plus grande responsabilité environnementale.

Les animaux, par leurs peaux transformées en parchemin, ont permis la création de la Bible. De façon très concrète, le texte résulte d'une collaboration humaine et animale. Aaron Gross, cité par Stone, explique que les humains se pensent par les animaux : « [...] across time and across culture humans imagine themselves through animal others²⁰ ». Les cultures humaines n'ont jamais préexisté à l'interaction avec les animaux ; humains et animaux ont toujours été enlacés, en interaction.

Une dynamique forte chez Stone est de déstabiliser les oppositions binaires : humain/animal, nature/culture, vivant/non-vivant, histoire/nature... Si la distinction entre humains et animaux nous semble évidente, elle est pourtant une construction culturelle. Un retour aux textes bibliques déstabilise nos catégories occidentales contemporaines. Il serait intéressant de poursuivre les intuitions développées par Stone dans le Nouveau Testament où, par exemple, « l'agneau de Dieu » est une expression qui désigne à la fois une réalité animale, humaine et divine. Une exploration des écrits

19. Adrian FRANKLIN, *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, London, Sage, 1999.

20. Aaron GROSS, « Introduction and Overviews : Animal Others and Animal Studies », dans ID., Anne VALLEY, dir., *Animals and the Human Imagination. A Companion to Animal Studies*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 1 (cité p. 24 par Stone).

du judaïsme du second Temple et de la littérature chrétienne de l'Antiquité à la lumière des études animales pourrait également être opportune. L'interdisciplinarité proposée par Ken Stone vient avec de grands défis. Règle générale, les exégètes ne sont pas familiers avec les philosophes, les primatologues, les biologistes et les éthiciens. Ce défi permet de lutter contre la fragmentation du savoir et montre que l'étude de la Bible peut être féconde pour repenser des enjeux actuels comme la crise environnementale.

La théologie fondamentale pourrait reprendre ce projet à son compte. Par exemple, quelles sont les implications sotériologiques du verset biblique qui affirme que « Dieu sauve humain et animal » (Ps 36,6) ? Une plus grande attention aux animaux bibliques pourrait certainement aider à repenser le christianisme de façon moins anthropocentrique. Est-ce que la lamentation et la louange attribuées aux animaux dans les textes prophétiques et dans les psaumes pourraient inspirer une conception de la liturgie qui ne soit pas qu'exclusivement humaine ? La lecture des épisodes bibliques mettant en scène des animaux permet à Stone de voir qu'ils sont particulièrement présents dans les récits où les actions de Dieu semblent incompréhensibles (p. 103). Il propose de relier l'imprévisibilité des animaux à celle de Dieu. Cette observation permet de revisiter des textes comme Jl 1-2 et Jon 3-4 à partir de ce constat pour repenser la théodicée en devenant attentif à l'apport des animaux dans la question théologique du mal et de la souffrance²¹. En somme, comme le dit bien la célèbre expression de Lévi-Strauss, ce livre montre que les animaux sont bons à manger, mais aussi bons à penser.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

21. Je propose quelques intuitions autour de ces questions dans mon article « La confiance, une posture prophétique à la crise écologique ? Interprétation écologique de Joël 1-2 », *Lumen Vitae*, LXXVI, 3 (2021), p. 323-336.

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- BASTIT, Agnès, éd., *Irénée entre Asie et Occident. Actes de la journée du 30 juin 2014 à Lyon*, textes réunis et édités par A. Bastit, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes - Série Antiquité », 210), 2021, 310 p.
- BELAYCHE, Nicole, HOFFMANN, Philippe, MASSA, Francesco, dir., *Les mystères au II^e siècle de notre ère : un tournant*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses », 187), 2021, 592 p.
- BIRMELÉ, André, *Accords et dialogues œcuméniques*, Lyon, Éditions Olivétan, 2021, plus de 1800 p. sous forme de clé USB compatible PC/Mac. Une documentation exceptionnelle de tous les accords et dialogues œcuméniques produits entre 1973 et 2020 en France, en Europe et dans le monde.
- BOEMARE, Hildegard, NARVAJA, José Luis, ZÁTONYI, Maura, *Hildegard de Bingen. Opuscles monastiques. Tome I. Testament prophétique*, texte latin repris des éd. Aschendorff par J.L. Narvaja, traduction, notes, apparats et index par H. Boemare, introduction et notes complémentaires par M. Zátonyi, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 616), 2021, 446 p.
- BOEMARE, Hildegard, DREYER, Mechthild, ZÁTONYI, Maura, *Hildegard de Bingen. Opuscles monastiques. Tome II. Sur la Règle de saint Benoît. Vie de saint Disibod. Solutions à trente-huit questions*, texte latin repris de l'édition de M. Zátonyi, M. Dreyer, traduction, notes et index par H. Boemare, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 617), 2021, 399 p.
- BONNEAU, Guy, CARDITA, Ângelo, FÖLLMI, Beat, *La royauté biblique. Regards sur l'utilisation du thème dans la musique, la liturgie et le théâtre*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Réécriture et rupture »), 2021, VIII-95 p.
- BOULNOIS, Marie-Odile, *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien. Tome IV (Livres VIII-IX)*, introduction et annotation par M.-O. Boulnois, traduction par M.-O. Boulnois avec la collaboration de J. Bouffartigue (†), Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 624), 2021, 708 p.
- BOULNOIS, Olivier, *Généalogie de la liberté*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, 491 p.
- BOURGUET, Daniel, éd., *Le moine Philémon de Gaza médite l'Évangile de Marc*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Veillez et priez »), 2022, 235 p.
- BREMMER, Jan N., NICKLAS, Tobias, SPITTLER, Janet E., ed., *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with their Companions in Late Antiquity*, Leuven, Paris, Bristol, Uitgeverij Peeters (coll. « Studies on Early Christian Apocrypha », 17), 2021, XIV-340 p.
- CANÉVET, Mariette, VINEL, Françoise, *Grégoire de Nysse. Homélie sur le Cantique des cantiques. Tome I (Homélie I-V)*, texte grec de H. Langerbeck (GNO VI), traduction par M. Canévet, introduction et notes par M. Canévet et F. Vinel, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 613), 2021, 399 p.
- CARRAUD, Vincent, dir., *L'or dans la boue. Leibniz et les philosophies antiques et médiévales*, avec la collaboration de Claire Bayle et Gabriel Meyer-Bisch, Paris, Sorbonne Université Presses (coll. « Philosophies »), 2021, 440 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- COURTOIS, Luc, dir., *Les études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834. Hommes et réalisations*, Bruxelles, Éditions Safran (coll. « Histoire », 12), 2021, 481 p.
- DIEHL, Johannes Friedrich, WITTE, Markus, hrsg., *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, begründet von Georg Fohrer, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Studium »), 2021, XIV-412 p.
- DULAËY, Martine, *Eucher de Lyon. Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*, texte latin de C. Mandolfo (CCSL 66), introduction, traduction et notes par M. Dulaey, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 618), 2021, 646 p.
- DURST, Michael, ROCHER (†), André, *Hilaire de Poitiers, Lettre sur les synodes*, texte, introduction et notes par M. Durst, traduction par A. Rocher (†), Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 621), 2021, 483 p.
- EHRET, Charles, *Agir en vertu d'un autre. Thomas d'Aquin et l'ontologie de l'instrument*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Études de Philosophie Médiévale », CXIV), 2021, 235 p.
- EMANUEL, Sarah, *Trauma Theory, Trauma Story. A Narration of Biblical Studies and the World of Trauma*, Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation »), 2021, 51 p.
- EN COLLABORATION, *La Nativité. Homélies patristiques du temps de Noël*, prologue par M^{re} Job (Getcha), archevêque de Telmessos, introduction par A.-G. Hamman (1963), traductions et notes par Guillaume Bady, Anne-Catherine Baudoin, les bénédictines de la Rochette, Matthieu Cassin, Stéphanie Chauvineau, Simon Icard, Florence de Montleau, François Ploton-Nicollet, Michel Poirier, France Quéré-Jaulmes, Paul Regnier, Marie Steffann, annexes et présentations rédigées par Guillaume Bady, Anne-Catherine Baudoin, Matthieu Cassin, Jérémie Delmulle, François Ploton-Nicollet, Michel Poirier, Nathalie Requin, Patrice Soler, Paris, Les Éditions du Cerf, Éditions Migne (coll. « Les Pères dans la foi », 110-111), 2021, 386 p.
- FREY, Jörg, NÄGELE, Manuel, hrsg., *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt. Griechisch-römische, frühjüdische und frühchristliche Perspektiven*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 464), 2021, XI-375 p.
- FRIGO, Alberto, *Charité bien ordonnée. De saint Augustin à Goethe. Six études*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Vestigia », 45), 2021, 334 p.
- GIPPERT, Jost, MACÉ, Caroline, éd., *The Multilingual Physiologus. Studies in the Oldest Greek Recension and its Translations*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 84), 2021, 661 p.-XXIV plates.
- GOSSIN, Richard, *Jerome Berryman et Godly Play. Science et pédagogie en dialogue*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Figures protestantes »), 2021, 111 p.
- GOUNELLE, André, *Théologie du protestantisme*, Paris, Van Dieren Éditeur (coll. « Références théologiques »), 2021, 402 p.
- HAM, Bertrand, *Plotin. Traité 30. III, 8. Sur la nature, la contemplation et l'Un*, introduction, traduction, commentaires et notes, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques - Les écrits de Plotin »), 2021, 209 p.
- HAMIDOVIC, David, MIMOUNI, Simon C., PAINCHAUD, Louis, dir., *La « sacerdotalisation » dans les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens. Actes du colloque international tenu à l'Université de Lausanne du 26 au 28 octobre 2015*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 22), 2021, 277 p.
- HOEDEMAEKER, Bert, *Je prie donc je suis. Essai sur l'identité chrétienne*, Lyon, Éditions Olivétan, 2021, 235 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE, *La formation des canons bibliques*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « À voix haute. Conférences de l'IPT », 3), 2021, 143 p.
- JOHNSTON, Steve, *Du créateur biblique au démiurge gnostique. Trajectoire et réception du motif du blasphème de l'Archonte*, préface de Paul-Hubert Poirier, Membre de l'Institut, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 15), 2021, 862 p.
- LA BIGNE, Beaudoin de, RICHI ALBERTI, Gabriel, *Marie-Joseph Le Guillou et L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique de la Commission Théologique Internationale*, édition, étude préliminaire et introductions par Baudoin de La Bigne, prologue par Gabriel Richi Alberti, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Studia Theologica Matritensia », 30, « Series Le Guillou », 18), 2021, 507 p.
- LARSSON, Göran, ed., *The Legacy, Life and Work of Geo Widengren and the Study of the History of Religions after World War II*, Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Numen Book Series », 174), 2022, VIII-415 p.
- LAURAND, Valéry, MALASPINA, Ermanno, PROST, François, éd., *Lectures plurielles du De ira de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Beiträge zur Altertumskunde »), 2021, XXII-429 p.
- LIPOVETSKY, Gilles, *Le sacre de l'authenticité*, Paris, Éditions Gallimard (coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines »), 2021, 423 p.
- LORENZ, Peter E., *A History of Codex Bezae's Text in the Gospel of Mark*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung », 53), 2022, XVI-1043 p.
- MARTIN, Annick, MORALES, Xavier, *Athanase d'Alexandrie. Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains*, introduction, traduction et notes par A. Martin et X. Morales, texte grec de H.C. Brennecke, U. Heil, C. Müller, A. von Stockhausen et A. Wintjes (*Athanasius Werke* II, 8 et III, 1, 4), Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 622), 2021, 291 p.
- NICKLAS, Tobias, SCHRÖTER, Jens, VERHEYDEN, Joseph, ed., *Texts in Context. Essays on Dating and Contextualising Christian Writings from the Second and Early Third Centuries*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CCCXIX), 2021, VIII-319 p.
- NODÉ-LANGLOIS, Michel, *Y a-t-il une antinomie de la raison pure ? Kant : autopsie d'un suicide philosophique*, préface de Michel Bastit, Paris, Pierre Téqui éditeur (coll. « Questions disputées »), 2021, 230 p.
- OEGEMA, Gerbern S., ed., *The Oxford Handbook of The Apocrypha*, New York, Oxford University Press, 2021, XIX-598 p.
- POIRIER, Paul-Hubert, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire. Deuxième édition revue et augmentée*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Homo Religiosus – Série II », 21), 2021, 471 p.
- POIRIER, Paul-Hubert, VERHEYDEN, Joseph, éd., *Jean-Marie Sevrin. Études sur l'Évangile selon Thomas et la littérature gnostique. Recueil d'articles*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Biblical Tools and Studies », 43), 2021, XIV-342 p.
- PORTER, Andrew P., *The Accountant's Tale. A Reading of the History of Biblical Religion*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2021, IX-277 p.
- , *Unanswerable Questions. Ambiguity and Interpersonhood*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2021, XII-135 p.
- REMAUD, Michel, *Le récit d'Emmaüs à la lumière de la tradition rabbinique (Luc 24)*, Bruxelles, Éditions jésuites (coll. « Péricopes »), 2021, 86 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- SCHMITZ, Fabio, *Dieu et le péché. Contribution thomiste au débat contemporain*, Paris, Pierre Téqui éditeur (coll. « Croire et Savoir », 68), 2021, 966 p.
- SCHWARZ, Konrad, *Gleichnisse und Parabeln Jesu im Thomasevangelium. Untersuchungen zu ihrer Form, Funktion und Bedeutung*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 236), 2020, XIV-367 p.
- SENG, Helmut, hrsg., *Oracula Chaldaica Latine*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter GmbH, 2021, 320 p.
- SONNET, Jean-Pierre, *À l'ombre de ses ailes. Le livre de Ruth. Une lecture narrative*, Bruxelles, Éditions jésuites (coll. « Le livre et le rouleau »), 2021, 213 p.
- SPENGLER, Oswald, *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, t. I et II, traduit de l'allemand par Mohand Tazerout, avant-propos de Johann Chapoutot, Paris, Éditions Gallimard (coll. « Tel », 435), 2021, 528 p. et p. 529-1 120.
- SYNODE DE L'ÉGLISE PROTESTANTE RÉFORMÉE D'ALSACE ET DE LORRAINE, *De l'autorité d'une Parole à interpréter*, Rémi GOUNELLE, Élisabeth PARMENTIER, Madeleine WIEGER, suivi de *L'Église face au défi sociétal et pandémique*, interventions au synode de : S. Amédéo, P. Cabanel, F. Clavairoly, C. Krieger, F. Lienhard, F. Moser, Lyon, Éditions Olivétan, 2021, 143 p.
- WALLRAFF, Martin, *Die Kanontafeln des Euseb von Kaisareia. Untersuchung und kritische Edition*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Manuscripta Biblica - Paratextus Biblici », 1), 2021, IX-266 p.