

◆ table des matières

CRISTÓBAL BALBONTIN	Rosenzweig/Levinas face à l'État	327
ÂNGELO CARDITA	La liturgie confinée	349
ANDRÉ COUTURE	Peut-on qualifier de « sagesse » l'idéal spirituel et moral de l'Inde ?	377
ALAIN GRAU	Bévue lyrique ou révélation anthropologique ? Chalcédoine, la personne et la nature (2)	397
CHRISTOPHE GRIPON	Sophia, figure d' <i>anima</i> ? Proposition d'une lecture jungienne de quelques textes de l'Ancien Testament	421
JACQUES JULIEN	Tenir et témoigner : la poésie de Paul Celan	445

NOTES CRITIQUES

YVES LABERGE	À propos de la <i>doxa</i> et de la rectitude politique : de la philosophie à la sociologie Remarques méthodologiques sur un essai de Mathieu Bock-Côté	463
YVES LABERGE	Un penseur interdisciplinaire : Georges Canguilhem	469

CHRONIQUES

PHILIPPE ROY-LYSENCOURT	Histoire du christianisme moderne et contemporain	479
----------------------------	---	-----

C. MERCIER, *René Rémond. Biographie* (D. Laperle), 479. — B. PITAUD, *Madeleine Delbrêl, disciple de Charles de Foucauld* (M. Scribe), 483. — C. SAINT-PIERRE, *La première Révolution tranquille. Syndicalisme catholique et unions internationales dans le Québec de l'entre-deux-guerres* (S. Audet), 485. — B. PITAUD, *Saint-Sulpice et les séminaires sulpiciens entre 1657 et 1700* (D. Laperle), 486. — C. MERCIER, *L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ* (D. Laperle), 488. — Z. HONGTAO, E. RAINI, G. RIZZI, éd., *Repertorio dei catechismi cinesi nella Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana* (Y. Chiron), 491. — *Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari* (Y. Chiron), 492. — *Incorrupta monumenta Ecclesiam*

defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano (Y. Chiron), **493**. — P. LENAIN, *Histoire littéraire des Bénédictins de Saint-Maur. T. V. Abbayes - Index Nominum* (Y. Chiron), **495**.

Recensions

497

T. ALFERI, F. POCHÉ, F. POULET, dir., *Langage et religion. Vers un nouveau paradigme ?* (Â. Cardita), **497**. — A. BASTIT, J. VERHEYDEN, dir., *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon* (D. Perron), **504**. — F. BERGEAUD-BLACKLER, *Le marché halal ou l'invention d'une tradition* (Y. Laberge), **506**. — T. COOREMAN-GUITTIN, M.-J. THIEL, dir., *La vulnérabilité au prisme du monde technologique. Enjeux éthiques* (E. Champagne), **508**. — G. GUILLEMETTE, *Fascinées par Jésus amoureux et compatissant* (R. van Lier), **510**. — V.R. OGLE, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God* (J.I. von Kodar), **513**. — C. RIQUIER, *Nous ne savons plus croire* (R.M. Legault-Laberge), **514**. — M.-A. VANNIER, dir., *Maître Eckhart, lecteur des Pères grecs* (J.I. von Kodar), **516**.

Ouvrages reçus à la rédaction

519

Tables du volume 76 (2020)

523

ROSENZWEIG/LEVINAS FACE À L'ÉTAT

Cristóbal Balbontin

Universidad Austral de Chile, Valdivia
Ireph-Université Paris-Nanterre

RÉSUMÉ : Dans *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas s'attaque surtout à critiquer la dimension anonyme que comporte l'État. Proche du geste de Franz Rosenzweig dans *L'étoile de la rédemption* qui relie la fin de la *Phénoménologie de l'esprit* avec les *Principes de la philosophie* du droit, la critique lévinassienne vise surtout la philosophie politique hégélienne. Pourtant, chez Levinas — par opposition à Rosenzweig —, il ne s'agit pas seulement de dénoncer le devenir de la Raison dans la pensée occidentale, mais sinon plus fondamentalement l'ontologie à partir de laquelle cette raison est devenue possible. Ce faisant, il s'agit de déceler les points de rapprochement aussi bien que les différences entre les deux philosophes à l'égard du politique. À ce propos, il s'agit de relever le tournant dans la démarche lévinassienne qu'implique une revalorisation du politique.

ABSTRACT : In *Totality and Infinity*, Emmanuel Levinas sets out to criticize the anonymous dimension of the State. Close to Franz Rosenzweig's gesture in *The Star of Redemption*, which links the end of the *Phenomenology of Spirit* with the *Principles of the Philosophy of Right*, Levinas' critique is aimed above all at Hegelian political philosophy. However, for Levinas — as opposed to Rosenzweig — it is not only a question of denouncing the development of Reason in Western thought, but more fundamentally the ontology from which this reason has become possible. In doing so, it is a question of detecting the points of coincidences as well as the differences between the two philosophers with regard to the political. In this respect, it is a question of clarifying a turning point in Levinas' approach that implies a revaluation of the political.

INTRODUCTION

Dans *La lutte pour la reconnaissance*, Axel Honneth écrit :

[...] l'élément social dans lequel doit se réaliser l'intégration de la liberté universelle et de la liberté individuelle est constitué, selon Hegel, par [...] les mœurs (*Sitte*) et les coutumes qui règlent les échanges au sein d'une collectivité sociale. Il choisit volontairement le concept de « mœurs » (*Sitte*), pour montrer que ce ne sont ni les lois promulguées par l'État, ni les convictions morales des différents sujets, mais seulement les attitudes inter-

subjectives réellement mises en pratique qui peuvent offrir une base solide à l'exercice de cette liberté élargie¹.

Pourtant le même Honneth interprète l'État hégélien comme étant une sphère de reconnaissance intersubjective. En effet pour Hegel le développement de l'individualité passe par divers degrés de reconnaissance mutuelle qui diffèrent selon les dimensions de l'identité personnelle confirmées dans le rapport à autrui. D'après l'interprétation de Honneth, l'État chez Hegel suggère un troisième niveau d'intersubjectivité où l'individu est reconnu comme un sujet socialisé, unique, digne d'égal respect et jouissant de droits².

Or Levinas, à la suite de Rosenzweig, s'est attaqué justement à critiquer l'État hégélien en tant que sphère de la reconnaissance intersubjective. Proche de la pensée de Franz Rosenzweig dans *L'étoile de la rédemption*, qui relie la fin de la *Phénoménologie de l'esprit* avec les *Principes de la philosophie du droit*, la critique lévinasienne vise désormais l'anonymat qui caractérise cette dimension de l'esprit objectif hégélien, issue de la raison impersonnelle dans son parcours totalisant. Pourtant, chez Levinas, par opposition à Rosenzweig, il ne s'agit pas seulement de dénoncer le devenir de la Raison dans la pensée occidentale, mais plus fondamentalement l'ontologie à partir de laquelle l'évolution de cette raison est devenue possible. Il s'agit ainsi de déceler les points de rapprochement et d'éloignement entre les deux philosophes à l'égard du politique.

I. UNE CERTAINE CONCEPTION ÉTHIQUE DE L'ÉTAT CHEZ HEGEL

Pour Hegel — dans ses écrits de jeunesse —, la liberté des sujets en tant que citoyens doit être assurée par la reconnaissance des individus dans un système raisonnable de droits et devoirs dans l'État. L'État, à travers le *Droit*³, rend effective la liberté. Les individus devenus sujets de droits et d'obligations par la reconnaissance juridique à l'intérieur de l'État, peuvent être ainsi respectés et aspirer à une reconnaissance intersubjective mutuelle et réciproque. Dès lors, la *personnalité* devient une forme d'existence suprême des individus. L'État est donc bien l'étape finale où s'accomplissent autant la vie éthique que le processus de reconnaissance. En effet, c'est vers l'État que la philosophie hégélienne se tourne à plusieurs reprises dans la *Real philosophie d'Iéna* à l'époque d'Iéna, dans l'*Encyclopédie* à l'époque de Heidelberg, ou dans les *Principes de la philosophie du droit* à la période de Berlin. Hegel l'exprime bien dans le § 198 de la partie « Philosophie de la nature » issue de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* :

Tout comme le système solaire, l'État se présente dans le domaine des actions humaines conscientes, comme un système composé de trois médiations (*Schlüsse*). Dans la pre-

1. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. Version française : *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000, p. 22.

2. *Ibid.*, p. 84.

3. Le « *Droit* » pour exprimer la dimension objective de l'institution par opposition au « *droit* » subjectif.

mière, le particulier (la personne) se lie par sa singularité (dans son identité physique et morale qui, en se développant, constitue la société civile) à l'universel (à la socialité, au droit, à la loi, au gouvernement). Dans la seconde, la volonté, l'activité des individus, est la relation destinée d'une part à satisfaire les besoins économiques, légaux, de l'individu et d'autre part à amener et à réaliser les ordres sociaux, légaux par cette activité individuelle. En dernier lieu, c'est l'universel (l'État, le gouvernement, le Droit) qui fournit la médiation substantielle par laquelle l'individu atteint la satisfaction et réalise sa vraie nature. Chacune de ces déterminations en rejoignant les deux autres termes ne fait que revenir sur elle-même. Autrement dit, elle se produit elle-même et se maintient par ses propres forces. C'est uniquement par ce processus de médiation — par cette trinité des *Schlüsse* qui au fond, sont une seule et même chose — que la compréhension véritable d'une totalité structurée devient possible⁴.

Ainsi, pour Hegel, la prise en compte de l'État — comme système de détermination de l'esprit objectif — oblige la liberté subjective à sortir de son abstraction pour se réaliser au sein de l'universel. Hegel l'exprime clairement : « L'État est la réalité en actes de la liberté concrète⁵ ». La vie politique aussi bien que l'Histoire paraissent laisser la place à l'État comme étant le lieu par excellence où se trouve purifié et transformé l'égoïsme naturel de chaque individu. Ainsi, le dessein de la justice consisterait seulement à dégager la violence des opinions particulières, pour laisser place au point de vue de l'universel, exprimé dans l'objectivité d'une perspective raisonnable de l'État.

De son côté, dans *La lutte pour la reconnaissance*, Axel Honneth fait une franche différence entre les écrits de jeunesse de Hegel (notamment de l'année 1802 à Iéna) et les écrits plus tardifs du philosophe allemand. C'est précisément dans les écrits d'Iéna que Honneth essaie de faire ressortir chez Hegel une dimension de la réciprocité intersubjective qui ne tomberait pas dans une forme objective, comme c'est le cas dans l'*Encyclopédie*. Pourtant, c'est bien la reconnaissance intersubjective qui permet de dévoiler au cœur de la vie éthique trois sphères de l'ordre du développement des capacités subjectives. La première sphère est celle de l'amour et de la famille ; la deuxième est celle de la communauté, des relations et de la solidarité réalisées par la société civile ; la troisième est celle de l'État qui se caractérise par les relations d'ordre juridique entre les personnes. L'interaction psychosociale qui se déroule entre les trois sphères de la reconnaissance permet à Honneth une réinterprétation de la théorie de la reconnaissance de Hegel qui inclut le passage de la facticité de l'individualité naturelle de l'homme à sa condition de sujet. Passage qui est basé sur la confiance dans la sphère de l'amour et la famille, sur l'estime dans la sphère de la société civile, et sur le respect dans la sphère de l'État. Désormais, son propos sera d'établir une société libre de sujets émancipés grâce à la constitution intersubjective des capacités individuelles qui s'accomplit dans ces trois sphères de la vie éthique (*Sittlichkeit*).

4. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. Friedhelm NICOLIN, Otto PÖGGELER, Hamburg, Meiner, 1959, p. 174-175 (trad. personnelle).

5. ID., *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998, § 260, p. 324-325.

II. ROSENZWEIG ET SA CRITIQUE DE L'ÉTAT HÉGÉLIEN

Et pourtant, le cœur de la critique de Franz Rosenzweig porte sur l'État et le manque de reconnaissance des individus dans la pensée hégélienne. En effet, l'un des sujets centraux de *L'étoile de la rédemption* de Rosenzweig est la condamnation radicale de la dimension politique de l'Histoire chez Hegel. Ce sujet trouve son origine dans la thèse de doctorat de Rosenzweig : *Hegel et l'État*. C'est dans l'analyse de la *Phénoménologie de l'esprit*, les *Principes de la philosophie du droit*, ainsi que dans les circonstances de son époque si profondément liées à sa vie personnelle, que Rosenzweig trouve sa source d'inspiration. D'une part dans l'Allemagne de la fin du 19^e siècle, où la consolidation de la *Realpolitik*, triomphe du machiavélisme politique, coïncide avec le génie fondateur de Bismarck. D'autre part en cette époque qui témoigne d'une inspiration nationale allemande mobilisée sur une réminiscence de la pensée de Hegel qui veut réconcilier les particularités de chaque *Ländern* dans un universalisme eidétique. C'est justement Meinecke, maître de Rosenzweig, qui estime que le trait dominant de l'État est le nationalisme hérité de la Révolution française, au-delà des particularités locales. Dès lors, la dimension absolue de l'État constitue une fin en soi où les particularités acceptent d'être absorbées dans le corps étatique afin d'être réalisées. Jusqu'ici, aucune de ces circonstances prise seule ne paraît justifier la critique de Rosenzweig à l'encontre de l'État hégélien. En revanche, toutes ces circonstances réunies dans le contexte tragique de la guerre de 1914-1918 expliquent le fondement matériel de la critique que Rosenzweig portera contre l'État hégélien. Concrètement, Rosenzweig vivra l'épreuve angoissante de la guerre dans les tranchées des Balkans, ce sera un événement crucial pour lui qui guidera l'horizon de ses réflexions. En effet, il s'agira de dénoncer au nom de l'existence personnelle du sujet, la violence impersonnelle de l'État et son système de la totalité qui sacrifie le sujet⁶. Rosenzweig dénonce ainsi le point suivant chez Hegel : « [...] le courant d'énergie du système dans son ensemble traverse comme un courant un et universel toutes les formes singulières. Voilà qui correspond exactement à la vision du monde idéaliste ; de là s'explique aussi l'impersonnalité par vocation des philosophes de Parménide à Hegel, que nous évoquons dans l'*Introduction*⁷ ». Désormais, l'effort de Rosenzweig portera sur le fait de démontrer la continuité entre la réalisation de cette totalité absolue et la violence à l'encontre des individus. Il s'agit d'une violence faite à l'homme, au nom du système de la totalité, qui cherche à englober l'individu dans le *logos*. Cette violence intervient dans la vie politique même des États qui évoluent dans l'Histoire à travers des guerres et des révolutions. Dès lors, l'État ne peut pas

6. Dans l'édition allemande de *Hegel et l'État*, Rosenzweig écrit : « Jene Seite des Staatslebens, der es früher bei Hegel seine Überordnung über Recht und Moral, ja Proklamierung zum Statthalter Gottes auf Erden verdankte, die sittliche, tritt wie schon bemerkt jetzt nur noch als ein Teil der Pflichtenlehre auf. Hier erst erfahren wir nun eigentlich, was der Staat dem einzelnen und dieser für den Staat bedeutet. Zwar wird jetzt gleich zu Anfang die kalte Wahrheit ausgesprochen, dass der Staat einerseits darauf ausgeht, "die Gesinnung seiner Bürger entbehren zu können", aber anderseits wird nun wenigstens in diesem Zusammenhange doch auch der Hauptgehalt der alten Staatsethik gegeben » (F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, hrsg. F. LACHMANN mit einem Nachwort von A. HONNETH, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, p. 291).

7. ID., *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 66.

être séparé de la marche de la *Raison*, ni de l'Histoire dans laquelle cette *Raison* mène son processus de transformation. Rosenzweig le signale ainsi : « L'organisation représente une formation parfaitement idéaliste de l'État. Dans l'État parfaitement organisé, le rapport de l'État et de l'individu n'est pas celui de l'ensemble aux parties, mais celui d'un Tout à ses membres [...]. Chacun d'eux y a sa place bien définie, et dans la mesure où il l'occupe, il appartient au Tout de l'État⁸ ».

Or, Hegel semble confirmer cette mise en perspective dans différents passages. Ainsi, par exemple : « L'idée que l'État possède une existence *immédiate* et est l'État individuel en tant qu'organisme qui est en relation avec soi, — *constitution* ou *droit étatique interne*. Elle passe au rapport de l'État singulier avec d'autres États, *droit étatique externe*. Elle est l'idée universelle en tant que *genre* et puissance absolue à l'encontre des États individuels, [elle est] l'esprit qui se donne son effectivité dans le procès de l'*histoire du monde*⁹ ». En effet, l'agencement rationnel du tout et des parties permet de mesurer la distance qui sépare la totalité comme catégorie logique et la réalité concrète, réalité que la raison englobe. C'est la correspondance des parties avec le tout, qui est aussi contenue dans la téléologie de l'histoire en tant qu'unité des événements, du monde et de la pensée. L'Histoire englobe la pensée et la pensée finit par englober l'Histoire. Cette unité fait que l'Histoire relève de l'ordre du *destin*. Cette réalité concrète est l'Histoire universelle : le terrain de mise à l'épreuve du rationnel. L'Histoire universelle doit être comprise dans sa forme ultime : l'État. Ainsi, Hegel semble confirmer cette perspective dans le § 549 de la troisième partie *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* :

Le mouvement de l'histoire qui conduit à la liberté universelle de l'esprit, c'est l'activité par laquelle se réalise la liberté, le but absolu et final du monde. L'esprit libre, qui au début est en-soi (*in sich*), s'élève par cette évolution à la conscience et à la compréhension de sa propre valeur, il se manifeste et actualise son essence véritable. Il devient ainsi un universel manifeste qui est l'Esprit mondial (*Weltgeist*). Puisque cette évolution se fait dans le temps et dans le monde concret des événements, l'Esprit mondial est l'Histoire ; ses moments et ses étapes particulières répondent à l'esprit des peuples. Par conséquent, chaque peuple n'étant qu'une entité particulière naturelle et détentrice d'une seule détermination qualitative ne peut former qu'une seule étape et accomplir une seule tâche dans l'ensemble de l'acte total¹⁰.

Ainsi, l'Histoire englobe les peuples comme des éléments de l'Esprit universel¹¹.

Dès lors, l'État représente le point culminant de l'esprit. On voit bien comment Rosenzweig établit une connexion directe entre la dernière section de la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Principes de la philosophie du droit*. Ce faisant, sa lecture ne peut qu'aboutir à une dure critique de l'État au nom de l'individu. Désormais, on

8. *Ibid.*, p. 70.

9. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 259, p. 324.

10. ID., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, p. 426-427 (trad. personnelle).

11. Dans l'édition allemande de *Hegel et l'État*, Rosenzweig écrit : « Das Prinzip dieser "Entwicklung" ist dann das Prinzip des "Geistes" überhaupt : dass er immer mehr er selbst und immer reiner er selbst, dass er also immer geistiger und immer freier wird — ein Prozess, den Hegel mit dem Namen des Bewusstseins bezeichnen kann » (F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, p. 446).

comprend bien que l'organisation de la *reconnaissance* en sphères, évoquée au début, met en œuvre un syllogisme qui ne fait des individus que des moments du concept (singulier, universel, particulier). Pensée qui anime l'ensemble du mouvement du monde s'accomplissant comme unité. Hegel paraît confirmer cette perspective dans le § 129 de la version de l'*Encyclopédie* publiée en 1817 : « L'activité réelle est toujours la même, l'unité se fait par la différenciation des moments de la notion ; et le *Schluss* (syllogisme) n'est autre que le cercle des médiations à travers lesquelles est passée l'activité pour parvenir à son unité¹² ». Dès lors, si dans l'interprétation faite par Rosenzweig de l'architecture hégélienne, l'État fait partie intégrante du système de l'esprit absolu, on comprend bien que l'État lui-même sera pris dans un système de médiations d'ordre ontologique. Ainsi, bien avant Heidegger, Rosenzweig voit chez Hegel l'accomplissement d'une métaphysique qui cherche à englober l'ensemble du réel dans le rationnel, à travers une conscience de soi qui s'élève au rang d'universel et veut se poser en tant qu'État.

Dans cette confusion du réel et de la pensée, Rosenzweig voit en plus l'accomplissement de l'immanence de Dieu au monde, et donc la réalisation du paganisme dans la philosophie¹³. Ce paganisme se prolonge dans le christianisme interprété et sécularisé par Hegel, dont le noyau est la figure du Christ sauveur de l'homme à l'intérieur du monde et en accord avec le monde¹⁴. Cette thèse, qui accorde au christianisme une place prépondérante, voit dans la figure du « Saint Esprit » la réalisation de l'esprit dans le monde et la réconciliation possible de l'universel et du particulier. Rosenzweig l'exprime bien : « Avec sa tendance à réaliser la Raison, le christianisme ne présente pour lui [Hegel] que l'archétype de la réconciliation entre la réalité et la rationalité¹⁵ ». De cette façon, le christianisme devient la clé de l'articulation de l'universel et du particulier qui mobilise l'ontologie. Mais l'analyse ne s'arrête pas là. L'auto-affirmation des États nationaux implique de séculariser la prétention universaliste du christianisme qui considère le monde comme terre promise. C'est toute la surface de la terre qu'il s'agit de conquérir.

Précisément parce qu'ils ne sont pas des véritables peuples de Dieu, mais seulement en voie de le devenir, ils sont incapables de tracer des limites aussi rigoureuses ; ils ne sont pas même en mesure de savoir dans quelle mesure une guerre est une guerre sainte ou, simplement guerre profane. Mais en tout cas, ils [Europe chrétienne] savent qu'en quelque manière la volonté de Dieu s'accomplit dans les destins guerriers de leurs États¹⁶.

Ainsi, on voit réapparaître — dans un autre registre — la thèse de Rosenzweig qui consiste à dénoncer la violence implicite dans la rationalité du projet hégélien, en ce que celui-ci vise à surmonter la contingence naturelle par l'expansion de l'esprit jusqu'à l'avènement de l'État, qui en est sa plus haute expression dans l'Histoire. Cela revient à constater que le trait fondamental de l'État est constitué par la fuite de

12. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), hrsg. H. GLÖCKNER, dans *Sämtliche Werke*, Bd. 6, Stuttgart, Frommann, 1968, p. 109-110 (trad. personnelle).

13. F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin, Schocken Verlag, 1937, p. 370.

14. ID., *L'étoile de la rédemption*, p. 336.

15. ID., *Hegel et l'État*, trad. Gérard Bensussan, Paris, PUF, 1991, p. 374.

16. ID., *L'étoile de la rédemption*, p. 391.

toute contingence temporelle, pour instituer une éternité objective. Autrement dit, il s'agit de faire venir le ciel sur la terre. C'est en quelque sorte une volonté d'échapper au temps. Il y a immobilisation du temps historique renfermé sur lui-même, se projetant à travers la légalité d'un ordre établi. Ainsi, l'entreprise de l'État consiste en quelque sorte à conquérir l'éternité. Ce principe de stabilité se reflète dans l'ordre juridique et institutionnel. Mais la vie d'un peuple est faite d'une pluralité de coutumes qui se renouvellent sans cesse. En fait, c'est l'écoulement incessant du temps que l'institution réprime. Le Droit, expression par excellence de l'État hégélien, finit par enfermer la pluralité des formes de vie caractérisant la vie d'un peuple, dans une totalité fixe. Ainsi, à un moment de l'histoire, cette multiplicité des formes de vie représentées dans la société civile et les coutumes que la loi ne comprend pas, finit par éclater dans un conflit. Désormais, la vie et le Droit sont en conflit. « L'État », écrit Rosenzweig, « dévoile alors son vrai visage¹⁷ » qui est celui de la violence.

À la révolution menée par la vie contre la loi, suit la répression de la vie par la loi. Cette répression s'exerce également contre les révolutions spontanées de la vie sociale, et contre la vie sociale en tant que résistance au progrès. On voit bien à présent que Rosenzweig dénonce une dynamique conflictuelle entre les différentes sphères de la vie éthique, dynamique qui s'apparente à la « querelle entre conservation et renouvellement, droit ancien et droit nouveau. Voilà la solution permanente de la contradiction que le cours de la vie du peuple, de soi, ne fait que s'ajourner indéfiniment, car le temps s'écoule continuellement¹⁸ ». En effet, l'interruption du temps ne peut être que violente, l'histoire des États est faite de guerres et de révolutions. La prétention à l'éternité renferme une volonté d'unité finale de toutes les choses qui transcenderait toute forme de diversité dans la réalité. Hegel semble confirmer cette thèse :

Pour ne pas laisser s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre, il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus, qui s'enfonçant dans cet ordre, se détachent du tout et aspirent à *l'être-pour-soi* inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort. Grâce à cette dissolution de la forme de subsistance, l'esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là-naturel loin de l'être-là éthique ; il préserve le Soi de la conscience, et l'élève dans la *liberté* et dans sa *force*¹⁹.

Or, comme l'explique bien Eugène Fleischmann dans *La philosophie politique de Hegel*²⁰, pour Hegel, l'État, en exigeant la mort des individus, demande le sacrifice volontaire de leur vie pour défendre une valeur : la liberté. Désormais, l'État n'exige plus une mort simple et naturelle mais une mort pleine de sens. C'est justement cet argument que Rosenzweig critique avec force chez Hegel. S'il est certain que l'Histoire comporte l'affrontement des États souverains, elle ne peut en aucun cas

17. *Ibid.*, p. 393.

18. *Ibid.*, p. 394.

19. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 23.

20. E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992.

justifier la mort des hommes qu'elle fait naître. À maintes reprises, Hegel confirme que les individus et les peuples « sont enfoncés dans l'intérêt de celle-ci [de sa situation], en même temps qu'ils sont des instruments et maillons inconscients de cette besogne interne où ces figures périssent, mais où l'esprit prépare et conquiert en soi et pour soi par son travail la transition à son prochain degré, à son degré supérieur²¹ ». Ou, encore, « l'individualité qui est *en soi et pour soi* [...] [a] l'obligation [...] de préserver [...] l'indépendance et la souveraineté de l'État, par la mise en danger et le sacrifice de leur propriété et de leur vie²² ». Dès lors, il s'agira de dénoncer l'instrumentalisation des individus par l'esprit dans la réalisation objective de l'Histoire, dont les individus ne seraient que les moments d'un processus de plus grande ampleur. Ce faisant l'État hégélien ne serait pas si différent de l'État que Platon décrit dans la *République* où les hommes deviennent des fonctionnaires, dans une philosophie politique qui méconnaît la liberté des individus. En revanche, l'ouvrage de Rosenzweig vise à revendiquer la subjectivité concrète du Moi. Celle-ci se révèle irréductible à la totalité historique du politique grâce à l'expérience de l'angoisse de la mort, et accède à sa vraie fonction à travers la Révélation. La subjectivité du Moi s'ouvrira aux autres catégories de l'être²³ comme la Création, la Révélation et la Rédemption. Ce sont des catégories dont la pensée occidentale a oublié la source juive. L'angoisse de la mort dans sa réalité originelle permet d'affirmer, bien avant Heidegger, la priorité de l'existence sur le concept, assenant à son tour une critique à l'ensemble de la métaphysique qui va de Parménide à Hegel. Il s'agit alors de jeter « le gant à toute l'honorable confrérie des philosophes de l'Ionie à Iéna²⁴ ».

Jusqu'ici la théorie de la reconnaissance de Hegel a voulu faire de l'État et de l'individu des concepts fonctionnellement corrélatifs ou en correspondance. Selon ce point de vue, la volonté concrète de l'individu génère l'État et l'État garantit de façon objective l'exercice de cette liberté à travers la reconnaissance de la qualité de citoyen à l'individu. Or, d'après Rosenzweig, cette prétention ne peut s'achever là, et se trouve englobée dans un tout autre mouvement. Ce dernier mouvement est celui de la vérité. Une vérité qui se veut en adéquation avec le réel et la pensée, vérité incarnée dans l'État en tant que moment final du processus qui unit le monde avec l'esprit. Désormais, dire « le vrai est le tout » comme Hegel le précise, implique que le système hégélien aboutit à un système de la totalité qui se réalise à travers l'Histoire par la guerre. Le mouvement de la reconnaissance s'inscrit à la fin d'un processus que l'homme produit par le biais du *logos*. Dans cette autosuffisance de l'esprit à lui-même, à travers la figure concrète de l'État, on se trouve proche de Spinoza quand il écrit : « La vérité se révèle à elle-même²⁵ ». C'est l'idéalisme selon lequel l'idée

21. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 344, p. 413.

22. *Ibid.*, § 324, p. 400-401.

23. Levinas critiquera ce point avec Rosenzweig sur deux éléments : d'abord, celui de faire de la Révélation, la Création et la Rédemption des catégories de l'Être ; deuxièmement, celui de bâtir la protestation contre le système hégélien au nom du sujet.

24. F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption*, p. 21.

25. B. SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, texte latin, traduction et notes par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1984, § 44.

connaît l'objet grâce à la connaissance de l'essence, qui révèle sa propre présence. Dès lors, l'existence se trouve précisément dans cette essence. Ainsi, l'esprit accède à l'absolu, tout en se rencontrant ainsi lui-même, puisque l'absolu s'incarne dans l'esprit. Désormais, la tautologie circulaire de la raison caractérise l'imposture idéaliste.

Ainsi, bien avant « Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts²⁶ », dans lequel Michael Theunissen dénonce la répression de l'intersubjectivité par le compromis métaphysique de Hegel, Rosenzweig avait vu cette difficulté intrinsèque à l'ouvrage hégélien, notamment dans les *Principes de la philosophie du droit*. En effet, pour Rosenzweig, le sujet que Hegel a voulu défendre, à l'intérieur et par la médiation de l'État, est désormais compromis par un esprit objectif qui cherche seulement à se justifier lui-même. À partir de là, la reconnaissance intersubjective devient défigurée. De cette manière, le caractère métaphysique de l'esprit absolu devient structuré selon un schème spinoziste *substantia/accidens*²⁷. Ce caractère métaphysique de l'esprit est ce qui rend impératif le passage à l'objectivité de l'esprit dans l'*Encyclopédie* aussi bien que dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette étape s'insère à l'intérieur d'une stratégie hégélienne qui vise à aboutir à l'esprit absolu, dans une démarche coïncidant avec l'avènement de l'État. Ainsi, la *Sittlichkeit* finit par être identifiée à un esprit absolu qui tourne autour de lui-même, et qui fait de la réconciliation avec le particulier une ruse de l'universel pour revenir à lui-même. Hegel paraît confirmer cette perspective dans le § 274 des *Principes de la philosophie du droit* : « Puisque l'esprit n'est effectif qu'en tant que ce qu'il se sait être, et puisque l'État, en tant qu'esprit d'un peuple, est en même temps la loi qui *pénètre tous ses rapports*, la coutume-éthique et la conscience de ses individus²⁸ ». Désormais, le rapport intersubjectif qui se voulait un rapport de reconnaissance réciproque et libre entre individus différents, finit par être sacrifié dans une existence éthique indifférenciée à l'intérieur de l'esprit absolu. Si le système hégélien a voulu instituer l'existence de l'homme comme sujet, il a fini par l'annuler. Dès lors, l'individu devient un accident d'une totalité organique. Une idée proche de la conception aristotélique de

26. M. THEUNISSEN, « Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts », dans Dieter HENRICH, Rolf-Peter HORSTMANN, hrsg., *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

27. Toute chose singulière finie est un monde, à la fois une partie du tout et une substance unique et infinie. Ainsi d'un côté le monde est constitué de rapports extérieurs entre les choses et, d'un autre côté, tout monde finit par n'exprimer que l'essence de la substance précise. Ainsi, le monde fini est aussi une affection ou un accident de la substance infinie, étant ainsi substance et attribut de la même chose. Spinoza l'exprime bien dans la proposition 23 et sa démonstration : « Omnis modus qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quæ et necessario et infinita existit. Demonstratio : Modus enim in alio est per quod concipi debet (per definitionem 5) hoc est (per propositionem 15) in solo Deo est et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario existere et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi sive percipi per aliquod Dei attributum quatenus idem concipitur infinitatem, et necessitatem existentiae sive (quod per definitionem 8 idem est) æternitatem exprimere, hoc est (per definitionem 6 et propositionem 19) quatenus absolute consideratur. Modus ergo qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequi debuit hocque vel immediate (de quo vide propositionem 21), vel mediante aliqua modificatione, quæ ex ejus absoluta natura sequitur, hoc est (per propositionem præcedentem) quæ et necessario, et infinita existit » (B. SPINOZA, *Éthique* [bilingue latin-français], Paris, Seuil, 2010, première partie « Dieu », prop. 23).

28. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 274, p. 351-352.

Dieu comme νοησεως νοησις dans *Métaphysique lambda*²⁹, Dieu qui est Dieu par la pensée tout en se pensant à travers ce qui pense.

Dans cette conception divine qui a aussi fasciné Hegel³⁰, l'esprit absolu devient État : sujet final de la philosophie hégélienne et la plus haute expression de la vie éthique. C'est l'hypothèse métaphysique de Hegel qui émerge avec toute sa force vers la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans l'*Encyclopédie* et, surtout dans les *Principes de la philosophie du droit*. La dimension intersubjective de la reconnaissance et l'affirmation de la *Sittlichkeit*, qui devaient aller dans le même sens, aboutissent finalement à un divorce où la justification de la dimension éthique de l'État se retrouve au premier plan et l'intersubjectivité au second. Ce faisant, l'esprit absolu, qui s'exprime à travers la figure concrète de l'État, exclut toute altérité de la vie éthique. Ainsi, la théorie de la reconnaissance chez Hegel, qui cherchait à affirmer l'indépendance des individus à l'égard de la nature, grâce à la constitution sociale de l'esprit des individus mobilisée dans une économie de reconnaissance intersubjective, finit par échouer. Il ne s'agit plus de reconnaissance intersubjective mais de métaphysique. En résumé, l'État devient expression concrète de l'esprit absolu à travers l'Histoire, en tant que principe et cause première de toutes choses³¹.

III. UNE PLACE POUR L'ÉTAT CHEZ ROSENZWEIG, MALGRÉ SON NÉCESSAIRE DÉPASSEMENT

Or à travers différents passages, d'abord de façon implicite, puis de façon plutôt explicite vers le troisième livre de la deuxième partie de *L'étoile de la rédemption*, Rosenzweig fait de la place à une certaine nécessité de l'État. Cette nécessité est aussi reliée à une réflexion approfondie de Rosenzweig pour esquisser l'importance de l'esprit chrétien aux côtés du judaïsme. La communauté juive en tant que communauté éternelle est hors de l'histoire aussi bien que hors de l'État, tournée vers elle-même dans une « intériorité qui s'est détournée du monde³² ». Cet éloignement du monde et des institutions place la *Thora*, la Loi révélée, au centre de la vie collective juive. Thora à partir de laquelle une personne juive, dans une interrogation continue, juge les événements de la vie. Ce faisant, la Loi renferme le passé aussi bien que l'avenir pour l'esprit juif. Pourtant, dans le paragraphe intitulé « Les dangers juifs », Rosenzweig en tire des conséquences critiques pour le judaïsme : « Car, dans ce cas aussi, il considère seulement ce monde inachevé, mais la Loi, que le juif se met en devoir d'imposer au monde pour qu'il passe de ce monde-ci au monde futur, il la tient pour achevée et immuable³³ ». Alors, « le juif croit toujours qu'il s'agit simplement de tourner et retourner son enseignement de la Loi [...] » comme si le temps

29. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991, livre Γ.

30. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. Pierre GARNIRON, Walter JAESCHKE, Hamburg, Meiner, 1996, Teil 3, p. 91 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1972, p. 530.

31. ARISTOTE, *Métaphysique*, livre Γ.

32. F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption*, p. 480.

33. *Ibid.*, p. 479.

messianique était « suspendu au-dessus de la vie comme un présent qu'on attend éternellement³⁴ ». Autrement dit, pour le judaïsme la Loi est vue comme monde. Elle contient la Révélation comme exigence imposée à l'individu, c'est-à-dire, comme commandement. Alors, pour la conscience juive le droit mondain est englobé dans la Loi. Encore plus, pour la conscience juive tout est déjà inséré dans la Loi. Ce faisant, la Loi « ne permet plus de distinguer le monde-ci du monde à venir³⁵ ». Bref, pour Rosenzweig, en tant que peuple éternel le peuple juif risque d'être hors du temps. Ce qui entraîne donc une perte du « sens du monde ». Or, le monde est tout de même important, puisqu'il est inséparable du sens de la Création. Il faut se rappeler que tout l'ouvrage de Rosenzweig consiste à rendre sa place à la Création aux côtés de la Révélation et de la Rédemption, à travers la remise en question qu'il fait de la pensée occidentale.

Dans la transformation que doit opérer l'humanité païenne pour aboutir à sa Rédemption, il faut l'intervention du christianisme aux côtés du judaïsme. Avec son sens du monde, elle offre une voie qui permet de mieux intégrer les événements de la vie et de l'Histoire. Autrement dit, si « le juif » peut être distingué aux yeux de Rosenzweig par son sens de l'utopie, « le chrétien » doit être distingué par son sens politique³⁶. D'où une certaine complémentarité esquissée par Rosenzweig entre le message juif et le message chrétien dans la perspective de la Rédemption. Complémentarité qui s'organise quand même autour de certains défauts : si « le juif » est « tout » orienté vers la Rédemption au prix d'en oublier le sens du monde ; le sens du monde chez « le chrétien » implique son attachement au commencement, voire à la Création, au prix d'en oublier son orientation vers la Rédemption. Quoi qu'il en soit, la position de Rosenzweig est claire : pour ne pas tomber dans le paganisme, le monde issu de la Création a besoin de la Rédemption à venir. C'est la tâche que peut accomplir le christianisme à travers l'État. En effet, il s'agit de comprendre le christianisme comme « une voie d'extériorisation de soi³⁷ ». Extériorité positive de la foi chrétienne qui est, jusqu'à certain point, liée au paganisme dont l'homme chrétien n'est pas entièrement délivré, selon Rosenzweig. Il l'explique plusieurs fois, il affirme par exemple : « [...] le chrétien est [...] un païen³⁸ ». Et pourtant, en dépit du péril contre lequel Rosenzweig met en garde avec cette sortie hors de soi, il y a dans sa pensée une approbation de fond de la voie chrétienne dans l'Histoire aux côtés du judaïsme.

Cela implique en parallèle d'affirmer l'importance de la démarche de l'humanité vers la Rédemption dans l'Histoire. Démarche qui implique de revendiquer l'importance du monde dans lequel se produit progressivement la Révélation éternelle de Dieu à travers l'agir de l'homme chrétien. Ce besoin d'extérioriser la Révélation dans le monde, signalé par Rosenzweig, est lié au diagnostic d'un monde démuné d'âme. D'où le nécessaire dévoilement dans le monde d'un Dieu caché depuis la Création,

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 478.

36. *Ibid.*, p. 479.

37. *Ibid.*, p. 481.

38. *Ibid.*

voire avant même le commencement du monde. Mission du christianisme de témoigner de la Création du monde grâce à la Révélation qui ne se montre pas d'emblée dans la vie. Le peuple chrétien vit la spirale de l'histoire du monde. Par le soulèvement du temps, dans les rites et les fêtes qui parcourent le temps et l'espace, le monde chrétien organise le renouvellement des âmes. C'est ainsi que l'homme païen a accès à la Révélation. D'où l'importance de l'extériorisation du message divin. Rosenzweig a ainsi commenté : « L'historicité du miracle de la Révélation, ce n'est pas son contenu — ce contenu, c'est et cela reste son actualité —, mais son fondement et sa garantie. C'est seulement dans cette historicité sienne, cette "positivité", que la foi éprouvée trouve la suprême certitude accessible pour elle, après qu'elle a fait l'expérience, à partir de soi-même, de la suprême félicité qui lui est destinée³⁹ ». Révélation qui se fait chair dans le temps aussi bien que dans l'espace. Rosenzweig parlera même de « rayonnement au-dehors⁴⁰ », ou de rayonnement dans le monde grâce à l'étoile de la rédemption. D'où le fait qu'il faille un certain paganisme pour l'accomplissement de la Rédemption et pour que la Révélation puisse se manifester à l'homme du monde. Autrement dit, « l'acte rédempteur de Dieu n'atteint l'autre que de façon médiate : il délivre l'homme grâce au monde, et le monde par le biais de l'homme⁴¹ ». « Dieu prenait figure en passant de la Création à la Révélation, de même maintenant que l'âme prend figure en passant de la Révélation à la Rédemption⁴² ». Le futur réclame d'être éprouvé dans l'attente. C'est dans le monde en tant que devenir que la Création prend le sens de Révélation : « Dans chaque pouce, il est donc quelque chose qui vient, ou plutôt : un venir. Il est ce qui doit venir. Il est le Royaume. C'est seulement dans le royaume que le monde serait une figure aussi visible que le monde plastique, le cosmos du paganisme⁴³ ».

Or, cette extériorisation de l'œuvre de l'homme chrétien dans le monde passe par deux voies : l'État et l'Église. Séparation entre l'ordre du monde et un ordre supérieur au monde. Pourtant, les deux chemins partagent des points communs, pas seulement à la fin de l'Histoire avec l'avènement du Royaume de la Rédemption, mais aussi dans une origine païenne commune à l'Église et l'État qui doit être refoulée au cours de l'Histoire⁴⁴. En effet, Rosenzweig indique explicitement que « ce n'est pas que l'Église serait seule chrétienne, et non pas l'État », mais plutôt que, pour le chrétien, « ce monde s'articule selon l'ordre double de l'État et de l'Église⁴⁵ ». En ce sens, l'Église chrétienne s'organise à l'extérieur en se basant sur une unité du monde aménagée selon le modèle de l'État romain. Selon Rosenzweig, il faut donc une certaine avancée de l'État dans le monde pour que l'Histoire puisse recueillir la plénitude de l'Éternité. C'est ainsi, car comme le signale le penseur juif, « l'homme et le monde

39. *Ibid.*, p. 218.

40. *Ibid.*, p. 465.

41. *Ibid.*, p. 451.

42. *Ibid.*, p. 250.

43. *Ibid.*, p. 259.

44. *Ibid.*, p. 451.

45. *Ibid.*, p. 415.

sont indissolublement liés⁴⁶ ». L'agir de l'homme est lié au monde ; l'attente de l'éternité à la fin de l'Histoire est liée à cet agir de l'homme. D'où l'importance de l'État dans cet agir et cet ouvrage. Alors Rosenzweig écrit : « Le royaume de Dieu s'impose dans le monde⁴⁷ ». Or, « le monde ne devient sur-monde que dans la Révélation de Dieu à l'homme, et avant que cette Révélation pénètre dans un cercle du monde, ce cercle est soumis à la loi de l'évolution qui le rend mûr pour accéder au sur-monde⁴⁸ ».

C'est dans le concept d'œuvre qu'on retrouve chez Rosenzweig ce même cheminement commun, où les deux prières, celle de l'homme de la vie quotidienne et celle de l'homme de Dieu, se rejoignent pour devenir une seule. « Elles nous semblaient mutuellement ordonnées l'une à l'autre⁴⁹ », signale Rosenzweig. Le sens même d'*ekklesia* le montre : c'est « le nom d'une assemblée d'individus réunis pour une œuvre commune⁵⁰ ». Communauté qui relie les hommes dans le christianisme par une fraternité (et une sororité) au-delà des différences pour en faire des égaux. Dès lors, c'est à travers l'œuvre de l'État chrétien que se construit le monde « à venir⁵¹ ». S'il y a scission entre judaïsme et christianisme, c'est « une bénédiction⁵² » qui doit amener la vie entière à cheminer par différentes voies pour ensuite se réunir dans le futur. Certes, chez Rosenzweig, le judaïsme considère que la vraie communauté est sans État. Mais cela n'enlève rien à l'importance de l'État dans le cheminement vers la Rédemption par la Révélation : « Car l'État est la forme sans cesse changeante sous laquelle le temps se rapproche pas à pas de l'éternité⁵³ ». Chemin faisant, l'œuvre du christianisme, avec sa chronologie qui parcourt les siècles à travers l'État, est ce qui prépare la voie « pour le Messie royal qui fondera la terre sur le service de Dieu⁵⁴ ». Autrement dit, la Rédemption vécue par le peuple chrétien est à travers l'État.

Cependant, Rosenzweig est conscient du risque de laisser une place à l'État avec son origine païenne dont il ne sort jamais entièrement, et qui le pousse à prétendre englober la réalité tout entière. D'où le fait qu'à la fin de *L'étoile de la rédemption*, Rosenzweig argumente en faveur d'un nécessaire dépassement de l'État, dans le passage intitulé : « Le Dieu des dieux ». Il écrit ainsi : « Aussi longtemps que l'État et l'art ont besoin de se considérer tous deux, chacun pour sa part, comme tout-puissants, ils revendiqueront aussi chacun à bon droit de posséder pour soi la nature tout entière. Pour tous deux, la nature est simplement leur "matière"⁵⁵ ». C'est ce même État qui ne cesse de pousser son « cri de guerre dans le temps et dans l'espace⁵⁶ ». C'est pour-

46. *Ibid.*, p. 269.

47. *Ibid.*, p. 282.

48. *Ibid.*, p. 308.

49. *Ibid.*, p. 350.

50. *Ibid.*, p. 406.

51. *Ibid.*, p. 364.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 392.

54. *Ibid.*, p. 397.

55. *Ibid.*, p. 497.

56. *Ibid.*, p. 443.

quoi, l'effondrement de cette « mégalomanie » du paganisme est nécessaire pour laisser la place « à la puissance tranquille et souveraine de la vérité divine⁵⁷ ». Désormais, « en les limitant tous deux, l'État devant la vie éternelle, et l'art devant la voie éternelle, la vérité seule était capable de libérer la nature de ce double esclavage et d'en faire une nature telle que l'État et l'art en prennent leur part, mais pas plus⁵⁸ ». Autrement dit, tout en ayant une certaine place dans le cheminement à la fin de l'Histoire, l'État doit céder la place au seul Dieu et à sa vérité éternelle.

Or, ce n'est pas la seule critique de Rosenzweig à l'égard de l'État dans ses réflexions. Il pointe aussi le danger avec le christianisme de rendre la foi visible dans le monde à travers l'État. De cette manière, l'Église risque de séculariser Dieu dans un ordre visible qui pourrait oublier la liberté de l'âme autant que l'amour actif qui est appelé à conserver le monde. Le philosophe de Berlin commente cela précisément par rapport à l'Église romaine : « L'Église du Sud, fidèle à son origine en Pierre et chez les Pères latins, avait pris sur elle la charge de convertir l'ordre juridique visible dans le monde ; c'est elle qui offre depuis toujours l'image de ce danger qui consiste à séculariser Dieu en divinisant le siècle⁵⁹ ». Péril d'abaisser Dieu à l'Esprit, donc à la pensée, contre lequel Rosenzweig met en garde dans l'État hégélien. Cette critique est surtout précisée dans la section « Création ou le fondement perpétuel des choses », où Rosenzweig écrit dans un registre tout hégélien : « Dieu en tant qu'Esprit n'est personne d'autre que le [...] sujet de la connaissance, le "Je". Et voilà que s'éclairent les sens ultimes de l'idéalisme : la Raison a vaincu, la fin retourne au commencement, l'objet suprême de la pensée, c'est la pensée elle-même ; rien n'est inaccessible pour la Raison⁶⁰ ». Critique qui est liée à la place qu'occupe l'Esprit Saint dans la communauté chrétienne lors de la mort du Christ. Dans le passage intitulé « Les dangers chrétiens », Rosenzweig identifie comme un des dangers du christianisme le fait que l'Esprit soit le guide de toute chose et non Dieu lui-même⁶¹. Spiritualisation du concept de Dieu que Rosenzweig analyse comme étant liée à cette nécessité du christianisme de rayonner dans le monde extérieur à travers la place objective que prend l'État. Or, ce qui est intéressant, c'est que cette critique rejoint la critique centrale de la métaphysique occidentale, dont Hegel est le plus grand défenseur, et que Rosenzweig exprime au début de *L'étoile de la rédemption* ainsi : « Le logos n'est pas, comme de Parménide à Hegel, créateur du monde, mais esprit du

57. *Ibid.*, p. 497.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, p. 474.

60. *Ibid.*, p. 174. Rosenzweig n'est pas loin de la critique onto-théologique à l'égard de l'approximation du divin dans l'Église chrétienne. Dans ce sens, au plus fort de son propos, Rosenzweig écrit : « Dans une certaine mesure, nous disons : si Dieu est, alors découle de son néant ce qui suit. Dans la mesure donc où nous présupposons le néant exclusivement comme le néant de Dieu, toutes les conséquences de ce présupposé ne mènent pas non plus au-delà du cadre de cet objet. Il serait donc tout à fait faux, et ce serait retomber dans le concept dépassé de néant un et universel, de croire avoir déduit, dans le jaillissement de "l'essence" et dans l'irruption de "l'acte", l'essence et l'acte en général » (*ibid.*, p. 37).

61. *Ibid.*, p. 474.

monde, mieux encore peut-être, âme du monde. Le logos ainsi redevenu âme du monde peut rendre justice au miracle du corps vivant du monde⁶² ».

IV. LEVINAS ET SA CRITIQUE DE L'ÉTAT HÉGÉLIEN

C'est en bonne mesure à travers Rosenzweig que Levinas fait sa lecture critique de l'État hégélien. Pourtant, tout en s'inspirant de la pensée de Franz Rosenzweig, Levinas ira encore plus loin dans sa critique comme on le verra par la suite.

En effet, vers la fin des années 1940 et le début des années 1950, Levinas se lance dans une lecture approfondie de Hegel. Le texte « Liberté et commandement » de 1953, contenu dans le recueil de textes du même nom, exprime la réception par Levinas de la conception hégélienne de l'État. Ainsi dans ce texte, Levinas commence par signaler que si tout commandement s'exerce à l'égard d'une autre volonté, il porte nécessairement atteinte à l'indépendance de cette volonté. Pour agir, il faudrait détruire ou briser la volonté d'autrui. De cette façon, le commandement de l'autorité ne peut être qu'extérieur à la volonté qui obéit, sans être d'accord avec elle. Rappelons-nous de la formule hégélienne qui veut faire de l'État et de l'individu des concepts fonctionnellement corrélatifs ou en correspondance, où d'un côté la volonté concrète de l'individu est mobilisée en faveur de l'État, et de l'autre l'État garantit de façon objective l'exercice de cette liberté à travers la reconnaissance de la qualité de citoyen à l'individu. Mais Levinas poursuit sa lecture en signalant que l'obéissance réclamée par le tyran ne peut se prétendre rationnelle que dans l'exacte mesure où elle peut « persuader » que son commandement ou son autorité n'ont rien d'étranger à l'individu. D'où l'affirmation de Levinas : « La liberté humaine est essentiellement non héroïque. Que l'on puisse, par l'intimidation, par la torture, briser la résistance absolue de la liberté jusque dans sa liberté de pensée, que l'ordre étranger ne vienne plus nous frapper de face, qu'on puisse le recevoir comme s'il venait de nous-mêmes, voilà la dérisoire liberté⁶³ ». Dès lors, la seule manière de protéger la liberté de sa propre décadence est d'instituer hors de soi un ordre raisonnable. D'où la conclusion de Levinas : « La liberté, dans sa crainte de la tyrannie, aboutit à l'institution, à un engagement de la liberté au nom de la liberté, à un État⁶⁴ ».

Certes, les citations font apparemment référence aux penseurs du contractualisme, mais elles sont en fait le fruit de la lecture des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Ainsi, Levinas suit Hegel dans sa critique de Kant sur l'insuffisance de considérer la liberté comme pure forme universelle. C'est donc face au besoin de la liberté de se garantir elle-même, en se plaçant hors d'elle dans une extériorité, pour se prémunir non d'une menace mais de sa propre faiblesse, que naît l'État, dans lequel la liberté se donne sa propre loi à travers l'institution. « L'œuvre suprême de la liberté consiste à garantir la liberté⁶⁵ ». Sujet récurrent dans la lecture levinassienne

62. *Ibid.*, p. 61.

63. E. LEVINAS, *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche (coll. « Biblio essais »), 1999, p. 38.

64. *Ibid.*, p. 39.

65. *Ibid.*

de Hegel, dans lequel il remet en question le fait de considérer la liberté en vue de la liberté. La méditation hégélienne est donc reprise par Levinas par rapport à la fragilité de la liberté humaine qui rappelle le titre du recueil de textes *Difficile liberté*. En poursuivant la logique de la reconnaissance hégélienne, Levinas indique que l'économie de la conscience est l'*Entäußerung*. Cela signifie : se poser hors de soi face à soi comme un autre dans l'extériorité. L'aliénation de soi dans une extériorité, où la volonté face à sa faiblesse tire d'elle-même un pouvoir rationnel qui renforce la liberté. Ainsi, ce serait sur la base d'un accord fondamental entre Institution et Liberté que les choses se posent. Dès lors, la liberté reconnaîtrait cet ordre politique comme sien. Ainsi, le commandement de l'autorité trouverait une résonance à l'intérieur du sujet, dont le résultat serait l'obéissance. On voit bien en arrière-plan l'opposition que fait Eric Weil dans le sillage de Kojève, entre l'ordre du discours et l'ordre de la violence. Pour Weil, seul un accès adéquat à l'universel à travers le discours permettrait à l'individu de surmonter la violence⁶⁶.

Mais, en est-il ainsi ? Pour Levinas, l'État est-il suffisamment extérieur ? L'*Entäußerung* se pose-t-elle à l'extérieur ou relève-t-elle d'une aliénation ? La liberté s'installe-t-elle dans une institution ou est-ce l'institution qui absorbe l'individu dans l'obéissance ?

À l'époque de *Totalité et infini*, Levinas est à peu près d'accord avec la critique de Rosenzweig à l'égard de l'État chez Hegel. La préface de *Totalité et infini* rappelle combien l'ouvrage de Rosenzweig était fort important pour Levinas : « L'opposition à l'idée de totalité nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité⁶⁷ ». Ainsi, l'État hégélien qui veut réconcilier les hommes, finit par les neutraliser dans l'universel et entraîne leur résignation à l'anonymat. « La tendance "naturelle" de l'instance étatique totalisée », nous dit Gérard Bensussan à propos de Levinas, « la porte à s'autonomiser par rapport aux "moments" ou aux éléments dont elle procède⁶⁸ ». C'est une forme d'inhumanité où la voix des personnes singulières se heurte à une surdité, où elle disparaît au profit d'une généralité. Conception de la paix qui, depuis Platon, veut faire de la paix une réconciliation des perspectives dans une vérité commune qui s'autonomiserait pour surmonter tout conflit venu et à venir. Il faut donc — d'après Levinas — relativiser l'ordre de la rationalité objective, dans laquelle les cris des victimes qui interpellent avec insistance les juges et les hommes d'État, sont dissimulés sous l'identité des citoyens⁶⁹. À partir de là, Levinas sera tout à fait d'accord avec le bilan de Rosenzweig, qui inscrit le mouvement de la reconnaissance dans l'autosuffisance de l'esprit à lui-même et dans la vérité.

C'est précisément le destin de la philosophie occidentale et sa logique que de se reconnaître une condition politique, au point que la pleine expression de la vérité et la constitution

66. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.

67. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. XVI.

68. G. BENSUSSAN, « Face-à-face et pluralité », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, Lévinas et la politique*, 14 (2002), p. 15.

69. E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 126 et suiv.

de l'État universel, à travers les guerres et les révolutions coïncident. Les heurts entre hommes [dont la lutte pour la reconnaissance], l'opposition des uns aux autres, l'opposition de chacun à soi, font jaillir les étincelles d'une lumière ou d'une raison qui domine et pénètre les antagonistes. La vérité ultime s'embrace de toutes ces étincelles comme la fin de l'histoire embrase toutes les histoires. Les deux événements ne font qu'un⁷⁰.

Ainsi, la critique de la reconnaissance intersubjective dans l'État comme institution de la *Sittlichkeit*, porte en plus en elle une critique de cette liberté en vue de la liberté, ou tautologie de la liberté qui risque d'aboutir en tyrannie. « L'État qui réalise son essence à travers les œuvres, glisse vers la tyrannie et atteste ainsi *mon absence* de ces œuvres qui me reviennent étrangères à travers les nécessités économiques⁷¹ ». D'où le fait qu'« il y a des avatars qui sont terribles, parce qu'ils proviennent précisément de la nécessité de l'ordre raisonnable⁷² ». C'est ainsi que Levinas conclut : « Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie⁷³ ». La philosophie de la totalité, qui veut tout ramener à un principe ou une cause première, porte désormais en elle le risque du totalitarisme.

Mais apercevoir dans ce discours, dans cette *possibilité de parler*, conquise à partir de la pensée totalisante, une lointaine impossibilité du discours, — l'ombre du soir dans le soleil du plein midi ; pressentir, à travers cette philosophie de la totalité qui détend l'égoïsme subjectif (fut-il sublime comme la soif du salut), la fin de la philosophie aboutissant au totalitarisme politique où les hommes ne sont plus la source de leur langage, mais reflets du logos impersonnel où les rôles sont joués par des figures, tout cela constitue la valeur de la notion kierkegaardienne de l'existence et sa protestation foncièrement protestante contre les systèmes⁷⁴.

L'enchevêtrement du discours universel cohérent où le langage « réaliserait du même coup l'État universel où la multiplicité se réabsorbe et où le discours s'achève, faute d'interlocuteurs⁷⁵ ».

Mais reste une question : s'agit-il du devenir d'une rationalité objective à travers l'Histoire dans l'État, qui tout en voulant supprimer la violence contre la liberté, ne fait que la confirmer, comme le pense Rosenzweig ? Ou est-ce que de manière plus radicale, l'État comme la Raison elle-même ne seraient que la continuité d'une violence plus fondamentale ? Si Rosenzweig plaide pour la première option, Levinas prend parti pour la seconde. C'est ici que Levinas prend de la distance avec Rosenzweig. Il ne s'agit pas seulement de dénoncer le devenir de la Raison dans la pensée occidentale, mais plus fondamentalement l'ontologie à partir de laquelle cette raison a été rendue possible. Le problème ne relève pas de la *pensée de l'être*, c'est *l'être même qui pose problème*. Autrement dit, l'ontologie s'apparente déjà profondément à la violence. Ainsi pour Levinas, la violence gît au fond de l'Institution du politique.

70. ID., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976², p. 257-258. Cité par Georges-Elia SARFATI, *L'histoire à l'œuvre. Trois études sur Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 35-36.

71. ID., *Totalité et infini*, p. 151.

72. ID., « Séparation de biens », dans C. CHALIER, M. ABENSOUR, dir., *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Herne, 1991, p. 105.

73. ID., *Totalité et infini*, p. 276.

74. ID., *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 101-102.

75. ID., *Totalité et infini*, p. 192.

Dès lors, la Raison devient une ruse de la violence, et non l'inverse comme le veut Rosenzweig. Ainsi, l'État ne saurait être une réponse suffisante à la violence naturelle comme la théorie de la reconnaissance hégélienne voudrait nous y amener, mais le point culminant ou l'expression plus accomplie de cette violence même. « Or, malgré l'attachement d'une tradition philosophique vénérable à l'hégémonie du Même, son règne prolonge la Guerre et l'Administration qui aliènent le Même⁷⁶ ». La paix des empires sortis de la guerre repose encore sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue. D'où le fait que « la Guerre et l'Administration, c'est-à-dire la hiérarchie, par lesquelles s'instaure et se maintient l'État, aliènent le Même qu'elles avaient à maintenir dans sa pureté ; pour supprimer la violence, il faut recourir à la violence⁷⁷ ». Ainsi, venu de la violence, l'État peut aussitôt sombrer à nouveau dans la violence. La même analogie peut être faite avec la guerre, où l'ennemi n'est pas regardé en face mais de biais. En ce sens, l'État ne regarde pas l'homme en face, mais de biais, en tant que citoyen. Dès lors, suivant cet axe d'argumentation, à propos de la reconnaissance Levinas dénonce la méconnaissance de l'homme dans l'État. « Une face de l'État se reconnaît dans la guerre, une autre dans l'Administration. Ces deux faces se rejoignent dans la notion de violence du Même. L'État moderne condense, à chaque fois qu'il est évoqué dans les œuvres proprement philosophiques, la brutalité et la rationalité de ses origines⁷⁸ ». Atavisme, violence de la raison politique jusque dans sa dimension objective. « Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens. [...] L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager les sens objectifs. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes⁷⁹ ».

Ainsi, Levinas est explicite lorsqu'il dénonce une transivité de la violence qui va de la lutte pour la reconnaissance jusqu'à l'État. Il l'affirme de façon claire : « Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance⁸⁰ ». Si Hegel a voulu justement faire de l'économie de la reconnaissance une réponse à Hobbes, pour Levinas on demeure sur le même terrain que Hobbes. La résolution de la lutte à mort pour sortir de l'état de nature chez Hegel, n'est pas si différente de la lutte de tous contre tous chez Hobbes. Il s'agit d'interdire la violence au nom de la sécurité, jusqu'à l'État de Hegel qui veut moraliser nos penchants pathologiques au moyen de l'universel. Les deux types de violence avec leurs différences, sont en fait l'expression d'un même mouvement qui veut englober toute différence dans le « Même⁸¹ » et dans lequel la violence, qu'elle soit explicite ou implicite, est essentielle.

Or, cette violence qui transforme la reconnaissance en méconnaissance du visage d'Autrui tout au long de ce cheminement, que ce soit dans la lutte du maître et de

76. ID., *Liberté et commandement*, p. 62.

77. *Ibid.*, p. 75.

78. J.-F. REY, *Levinas. Le passeur de justice*, Paris, Michalon, 1997, p. 92.

79. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. X.

80. *Ibid.*, p. 35.

81. *Ibid.*, p. 10.

l'esclave, ou dans l'État, est pour Levinas issue de l'être. Il l'exprime ainsi : « L'énergie animale commanderait le secret du social, du politique, de la lutte, de la défaite et de la victoire, énergie à laquelle tiendrait la rigueur logique elle-même [...]. Vie des États animale prédéterminée sans questions morales ! La persistance de l'animal dans l'être, le *conatus*, reste en effet indifférent à toute justification et à toute accusation. Il est sans question⁸² ». L'allusion à Hobbes et à Spinoza n'est pas un mystère. Levinas fait explicitement référence à la formule *Homo homini lupus* de Hobbes aussi bien qu'au *conatus* spinoziste pour caractériser la transitivité du politique avec l'ontologie.

Esse est interesse. L'essence est intéressement [...]. Positivement, il se confirme comme *conatus* des étants. Et que peut signifier d'autre la positivité, sinon ce *conatus* ? L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte des uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres, et ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence⁸³.

Dès lors, c'est la guerre, l'inter-esse-ment du *conatus* en lutte pour sa persistance dans son être, cette persistance de l'être dans l'être ; le « Même ». On le retrouve aussi aux fondements de l'universel et de la paix politique, dans les doctrines de raisons d'État et de sécurité nationale depuis Machiavel où il s'agit d'assurer la préservation de l'État. Alors, « le totalitarisme politique repose sur un totalitarisme ontologique⁸⁴ ». Bref, en exorcisant la violence par la violence pour conquérir la paix, la philosophie politique moderne ne fait que consacrer la violence d'une autre manière.

V. UNE RECONSIDÉRATION DU POLITIQUE CHEZ LEVINAS

Pourtant, quelques années plus tard dans ses lectures talmudiques et spécifiquement dans le texte « L'État de César et l'État de David » de 1971, contenu dans le recueil des lectures *L'au-delà du verset*, Levinas semble reconsidérer la place du politique. Il réfléchit alors sur le réalisme politique de l'État romain qui, à son avis, constitue un « État scélérat », mais parfaitement État. On est ici face à une exceptionnelle réussite de la violence parvenant à s'équilibrer dans l'universalité formelle de la loi. L'État n'aurait pas atteint la loi éthique de l'un pour l'autre, mais la loi qui aurait traversé l'animalité jusqu'à l'universalité, cela même si c'est à partir d'une condition où l'homme est *Homo homini lupus*. Loi ayant seulement l'apparence d'une loi morale, mais qui est formellement loi malgré cette apparence et avec ce formalisme. Levinas adjoint ainsi une remarque positive : État qui est « parfaitement État⁸⁵ ».

Dès lors, on est face à une évolution chez Levinas. Jusqu'à maintenant, toute sa pensée du politique s'était organisée autour d'une critique de la philosophie politique moderne dans laquelle l'État surgit de la violence pour sombrer dans la violence.

82. ID., *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 77.

83. ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 4-5.

84. ID., *Difficile liberté*, p. 267.

85. ID., *L'au-delà du verset*, p. 84.

Levinas semble maintenant faire l'éloge d'un État à l'image de l'État romain, un éloge qui s'inspire de son formalisme. Rome a donné au monde son *ius* et sa notion de *personae*. Même en étant né de la violence, l'État peut s'équilibrer dans cette violence et trouver la paix parmi les hommes. Ainsi, Rome traverse l'animalité pour penser l'*humanitas* d'une autre manière que ne l'avait fait la pensée de Levinas jusque-là. Levinas reconnaîtra donc l'État romain de façon surprenante : « Le légalisme romain est l'effet positif de sa négativité⁸⁶ ». État romain qui aura réussi à arrêter « l'animalité des hordes humaines⁸⁷ ». Dans sa capacité à s'équilibrer dans la violence et à faire place à la paix, dans sa forme et son formalisme, l'État romain fait autorité. Levinas affirme : « Déjà la Cité, quel qu'en soit l'ordre, assure le droit des humains contre leurs semblables, supposés à l'état de nature, loups pour les hommes, comme l'aura voulu Hobbes⁸⁸ ». D'où la considération particulière à accorder à cette étonnante exhortation du traité *Pirqé Avot* : « Priez pour l'État sans lui les hommes s'avaleront vivants les uns les autres⁸⁹ ». C'est un appel insolite mais d'une importance exceptionnelle. Comme l'exprime Miguel Abensour : « L'État de César — bien que ce dernier fût une puissance païenne, représente de surcroît l'oppression des empires. Hommage rendu, car les rabbis ne pouvaient oublier le principe organisateur de Rome et son droit, le fameux droit romain⁹⁰ ».

Or, ce qui est intéressant, c'est qu'en arrière-plan de ces réflexions, transparait un geste constant de Levinas pour justifier, à l'intérieur de la pensée juive et plus précisément à l'intérieur de la pensée talmudique, une place à l'État. Ce qui révèle la singularité de la conception lévinassienne du judaïsme. C'est ce genre d'argument chez Levinas qui montre la distance qu'il prend à l'égard du judaïsme de Rosenzweig et de Buber. Mais ce faisant, cette reconsidération de l'État, ce réalisme politique de Levinas, ne pointent-ils pas une contradiction avec toute la pensée du politique que l'on a évoquée jusqu'ici ? Non, il n'y a pas de contradiction en ceci : la pensée politique de Levinas, et sa pensée philosophique tout court, cherchent toutes les voies possibles pour assurer la paix parmi les hommes. D'où la légitimité pour Levinas, ainsi que pour la pensée juive, du fait de réclamer une place à l'État.

Pourtant, si Levinas laisse place au politique tel que conçu sous l'État romain, sous la figure de « l'État de César », cela ne saurait être sans référence à « l'État de David ». Cette figure du politique accompagne toute la réflexion de Levinas à propos de l'État. En effet, concernant l'État de César, Levinas reprend des critiques que l'on a par ailleurs examinées à propos de l'État en tant que totalité. Certes, l'État de César se caractérise par l'imposition d'un ordre public qui peut toujours dégénérer dans la violence de la totalité. Succinctement, il s'agit d'un État unidimensionnel centré sur lui-même qui trouve son centre de gravité en lui-même et qui peut, dès lors, virer à

86. *Ibid.*, p. 85.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, p. 216.

89. *Ibid.*, p. 85.

90. M. ABENSOUR, « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas », dans J. HALPÉRIN, N. HANSSON, dir., *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 122.

l'État totalitaire. C'est bien encore la dénonciation d'une logique centripète où l'État bénéficie de la « raison d'État », qui l'amène à sombrer dans la recherche de la persistance de son propre être. Levinas le dit ainsi : « [L'État gréco-romain] sépare l'humanité de sa délivrance. Incapable d'être sans s'adorer, il est l'idolâtrie elle-même⁹¹ ». La reconnaissance de la valeur de l'État chez Levinas n'est donc pas « inconditionnelle ». Si Levinas laisse de la place à l'État dans sa pensée, c'est dans la perspective de ce que Levinas appelle alors un « au-delà de l'État ».

En effet, cette approximation ne peut pas être correctement comprise sans le réaménagement simultané de la figure du « tiers » dans la pensée levinassienne. Dans le schéma de *Totalité et infini*, le visage d'autrui est aussi le visage de tous les visages⁹². Ce qui implique que dans le visage d'autrui perce aussi le visage du tiers. Or, dans le schéma d'*Autrement qu'être*, le tiers n'est pas seulement l'autre comme autre mais surtout l'autre *de* l'autre. Le tiers est donc « un prochain de l'autre, et non pas simplement son semblable⁹³ ». Désormais le tiers introduit une contradiction dans l'univocité du sens éthique. Alors, la justice à l'égard du tiers est nécessaire, la surenchère éthique ne suffit pas. Levinas ferait ainsi sienne la formule biblique : « Paix, paix au prochain et au lointain⁹⁴ ». À son tour, avec ce besoin de justice, Levinas fait de la place dans sa pensée aux institutions, dont bien sûr l'État :

À ma relation avec l'*unique* et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la *comparaison des incomparables*, et, dès lors, la neutralité — présence ou représentation — de l'être, [...] et par là enfin l'importance extrême dans la multiplicité humaine de la structure politique de la société soumise aux lois et dès lors aux institutions où le pour-l'autre-de-la-subjectivité — le moi — entre avec la dignité du citoyen dans la réciprocité parfaite des lois politiques essentiellement égalitaires ou tenues à le devenir⁹⁵.

Les institutions et l'État lui-même peuvent être retrouvés à partir du tiers intervenant dans la relation de proximité⁹⁶.

Pourtant, Levinas était conscient du risque de laisser de la place à l'État dans sa philosophie. L'État qui, dans son impersonnalité, risque toujours de s'abstraire de l'expérience du visage et de faire violence aux relations humaines. Levinas le signale de façon assez illustrative : « [...] il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir : les larmes d'Autrui⁹⁷ ». Économie abstraite du politique qui peut toujours se transformer en violence régissant des masses humaines : « Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire⁹⁸ ».

91. ID., *L'au-delà du verset*, p. 216.

92. ID., *Totalité et infini*, p. 188.

93. ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 200.

94. Is 57,19.

95. E. LEVINAS, « Paix et proximité », dans J. ROLLAND, éd., *Les Cahiers de la Nuit surveillée*, n° 3, Paris, Verdier, 1984, p. 345.

96. E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 214.

97. ID., « Séparation de biens », p. 105.

98. ID., « Paix, justice et amour », dans *Entre nous*, p. 115.

Ainsi, il s'agit pour Levinas à la fois de faire de la place à l'État, et de se prémunir des risques du politique avec une éthique « au-delà de l'État » qui puisse faire face au risque toujours potentiel de la dérive totalitaire de l'État. D'où le fait que Levinas exprimera l'importance pour l'éthique d'être vigilante à l'égard du politique. Levinas l'affirme ainsi : « La politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique⁹⁹ ». Pour cela, la politique doit être décentrée, jusqu'à avoir son centre de gravité dans une extériorité à elle-même, dans l'injonction du visage d'autrui qui interrompt le jeu du politique. À ce propos écrit Levinas, « à travers l'inhumain, des poussées extraordinaires de la miséricorde survivent, allant d'unicité humaine à unicité humaine, indépendamment et comme en dépit des structures — politiques ou ecclésiastiques — où toujours elles étaient exposées¹⁰⁰ ». Il en est ainsi parce que cette folie sans calcul de responsabilité ne saurait, sans perversion, se faire oublier dans le tiers, source de justice. Elle doit avoir son centre de gravité en dehors d'elle-même, dans l'injonction du visage de l'autre qui vient interrompre le jeu du politique, dégriser sa puissance. Ce faisant, la politique née d'un dépassement nécessaire de la surenchère éthique pour rendre justice au tiers, est à son tour soumise à l'éthique en tant qu'instance destinée à « mesurer la politique » comme le commente de façon pertinente Guy Petitdemange¹⁰¹. Ainsi, l'institution du politique ne saurait se soustraire « au contrôle de la responsabilité de l'un-pour-l'autre¹⁰² ». Alors, l'« Au-delà de l'État dans l'État¹⁰³ » vise donc une forme d'État soumis à une instance critique qui le travaille en permanence.

Pour finir, on comprend donc cette approbation de fond de l'État romain chez Levinas dans l'une de ses lectures talmudiques. Même s'il faut souligner qu'il comporte des risques, le réalisme politique de Levinas invite à prendre en considération l'importance du politique pour l'existence de la paix. Dit autrement, Levinas est conscient du risque de méconnaître l'importance de l'État dans un utopisme naïf¹⁰⁴. Il fait lui-même une critique explicite de ce type d'attitude éthique : « [...] tombant en poussière au contact du réel ou tournant en délire dangereux, impudent et facile qui se donne pour reprise du discours prophétique¹⁰⁵ ». Or, s'il y a une place pour le politique, c'est bien par rapport au besoin de se prémunir des risques encourus en l'absence du politique. Et pourtant, c'est bien d'une paix imparfaite dont il s'agit. D'où le fait que le défi du politique, soumis à l'éthique comme instance critique qui le travaille en permanence chez Levinas, revient à ceci : celui d'une cité à construire.

99. ID., *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 75.

100. ID., *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 102-103.

101. G. PETITDEMANGE, « Emmanuel Levinas et la politique », dans J. GREISCH, J. ROLLAND, éd., *L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, p. 329.

102. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 203.

103. ID., *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996, p. 43-76.

104. Voir à ce propos la préface de *Socialisme et utopie*, de M. BUBER, Paris, Aubier, 1977, p. 9-11, où toute la distance avec Buber est mesurée à ce sujet.

105. ID., *L'au-delà du verset*, p. 227.

LA LITURGIE CONFINÉE

Ângelo Cardita

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *La pandémie de la COVID-19 n'a pas interrompu que l'existence quotidienne et le déroulement régulier du fonctionnement de l'Église catholique. Bien au-delà de cette interruption, mais appuyée sur elle, la pandémie a fini par mettre en lumière des faiblesses inouïes dans le processus de redécouverte de la dimension rituelle de la foi. Cette étude développe cette ligne de pensée en lui donnant un contenu concret comme contribution au débat sur la valeur et la non-valeur des rites religieux pour l'existence humaine ainsi que des rites profanes pour la vie de foi. L'étude s'organise en deux parties. Dans la première partie — la pandémie rituelle —, on commence par les termes du problème rituel en général, tout en nous concentrant sur les aspects de la pandémie qui peuvent être interprétés à partir de catégories rituelles. Dans la deuxième partie — la kénose de la liturgie —, on explore un chemin de fondation négative de la liturgie chrétienne.*

ABSTRACT : *The COVID-19 pandemic has not only interrupted the daily existence and the regular functioning of the Catholic Church. Well beyond this interruption, but based on it, the pandemic has ended up highlighting incredible weaknesses in the process of rediscovering the ritual dimension of faith. This study develops this line of thought by giving it concrete content as a contribution to the debate on the value and non-value of religious rites for human existence as well as secular rites for the life of faith. The study is organized into two parts. In the first part — the ritual pandemic — we begin with the terms of the ritual problem in general, focusing on aspects of the pandemic that can be interpreted from ritual categories. In the second part — the kenosis of the liturgy — we explore a path of negative foundation of the Christian liturgy.*

Le 21 mars 2020, le cardinal Raymond Leo Burke rendait publique une lettre proposant quelques réflexions sur la pandémie¹. Contre les normes sanitaires, civiles et gouvernementales, il y soutenait que les églises devaient rester ouvertes et continuer à offrir des actes de culte. Tout comme les mesures de prévention sanitaire respectent les besoins les plus élémentaires — ce qui permet l'accès à certains services —, il faut également respecter les besoins spirituels. « Dans la lutte contre le mal du coronavirus, notre arme la plus efficace est donc notre relation avec le Christ par la prière et la pénitence, les dévotions et le culte sacré² ». Insistant sur son argument, le cardinal écrit :

1. <https://www.cardinalburke.com/presentations/combat-against-coronavirus> (site consulté le 21 mars 2020 et le 5 novembre 2020).

2. « In combating the evil of the coronavirus, our most effective weapon is, therefore, our relationship with Christ through prayer and penance, and devotions and sacred worship ».

Nous pouvons offrir plus d'occasions pour la Sainte Messe et les dévotions auxquelles un certain nombre de fidèles peuvent participer sans violer les précautions nécessaires contre la propagation de la contagion. Beaucoup de nos églises et chapelles sont très grandes. Elles permettent à un groupe de fidèles de se rassembler pour la prière et le culte sans violer les exigences de la « distance sociale ». Le confessionnal avec l'écran traditionnel est généralement équipé ou, sinon, peut être facilement équipé, d'un voile fin qui peut être traité avec un désinfectant, de sorte que l'accès au sacrement de la confession est possible sans grande difficulté et sans danger de transmission du virus. Si une église ou une chapelle ne dispose pas de personnel suffisamment important pour pouvoir désinfecter régulièrement les bancs et autres surfaces, je ne doute pas que les fidèles, en remerciement pour les dons de la Sainte Eucharistie, de la Confession et de la dévotion publique, aideront volontiers³.

Selon le cardinal, les mesures de prévention peuvent être facilement appliquées dans le cas de la liturgie. Cette idée montre que le cardinal ne pense pas aux célébrations liturgiques postconciliaires dans leur quête de la participation active de tous les fidèles, dans une dynamique communautaire de réunion et d'interaction. Le cardinal pense plutôt à une liturgie selon un modèle d'assistance individuelle caractérisé par le recueillement (les références au confessionnal le confirment). Selon le cardinal, « la prière, les dévotions et le culte, par-dessus tout, la confession et la sainte messe, sont essentiels pour que nous restions en bonne santé et forts spirituellement⁴ ». « La prière, les dévotions et le culte » correspondent ici à une réalité rendue obsolète et anachronique à la suite de la réforme liturgique conciliaire. De plus, la pensée sacramentelle tombe ici dans la confusion entre l'efficacité symbolique et l'efficacité médicale.

Un mois après, le 23 avril, paraissait un article de Tomáš Halík dans *La Vie*⁵. On n'y formule aucune revendication, invitant plutôt à accepter les défis posés par la pandémie, notamment l'exigence de fermer les églises et d'interrompre les actes liturgiques.

3. « We can provide more opportunities for the Holy Mass and devotions at which a number of faithful can participate without violating necessary precautions against the spread of contagion. Many of our churches and chapels are very large. They permit a group of the faithful to gather for prayer and worship without violating the requirements of "social distance." The confessional with the traditional screen is usually equipped with or, if not, can be easily equipped with a thin veil which can be treated with disinfectant, so that access to the Sacrament of Confession is possible without great difficulty and without danger of transmitting the virus. If a church or chapel does not have a sufficiently large staff to be able to disinfect regularly the pews and other surfaces, I have no doubt that the faithful, in gratitude for the gifts of the Holy Eucharist, Confession, and of public devotion, will gladly assist ».

4. « In our totally secularized culture, there is a tendency to view prayer, devotions and worship like any other activity, for example, going to the cinema or to a football game, which is not essential and therefore can be cancelled for the sake of taking every precaution to curb the spread of a deadly contagion. But prayer, devotions and worship, above all, Confession and the Holy Mass, are essential for us to remain healthy and strong spiritually, and for us to seek God's help in a time of great danger for all. Therefore, we cannot simply accept the determinations of secular governments, which would treat the worship of God in the same manner as going to a restaurant or to an athletic contest. Otherwise, the people who already suffer so much from the results of the pestilence are deprived of those objective encounters with God Who is in our midst to restore health and peace ».

5. <https://www.lavie.fr/idees/debats/les-eglises-fermees-un-signe-de-dieuunbsp-2428.php> (site consulté le 24 avril 2020 et le 04 novembre 2020).

Cette époque de vide dans les bâtiments d'église révèle peut-être la vacuité cachée des Églises et leur avenir probable, à moins qu'elles ne fassent un sérieux effort pour montrer au monde un visage totalement différent. Nous avons beaucoup trop cherché à convertir le monde et beaucoup moins à nous convertir nous-mêmes par un changement radical de l'« être chrétien ».

Selon Halík, la pandémie opère comme une sorte de psychanalyse, révélant dans le symptôme des églises (édifices), vides et fermées, la réalité refoulée de l'évidement de sens et de crédibilité des Églises (collectivités). La pandémie devient ainsi une occasion de conversion. La pause liturgique a le potentiel d'alimenter une réflexion sur la situation réelle de l'Église dans l'actualité.

Je ne vois pas en quoi une solution succincte sous forme de substituts virtuels serait une solution suffisante à l'heure où le culte public est interdit. De même, pensions-nous vraiment répondre au manque de prêtres en Europe en important des « pièces de rechange » pour la machinerie ecclésiale à partir d'entrepôts apparemment sans fond en Pologne, en Asie et en Afrique ? Nous devrions accepter l'actuel sevrage des services religieux et du fonctionnement de l'Église comme un *kairos*, une opportunité pour nous arrêter et nous engager dans une réflexion approfondie devant Dieu et avec Dieu. Cet « état d'urgence » est un révélateur du nouveau visage de l'Église.

Dans cette étude, je relèverai le défi lancé par Halík afin de critiquer la tendance dont le cardinal se fait le porte-parole.

La pandémie de la COVID-19 n'a pas seulement interrompu l'existence quotidienne et le déroulement régulier des activités de l'Église catholique. Bien au-delà de cette *interruption*, mais appuyée sur elle, la pandémie a fini par mettre en lumière des faiblesses endémiques quant à l'actualisation et à l'approfondissement de la dimension rituelle de la foi. Cette étude développera cette ligne de pensée en essayant de lui donner un contenu concret comme contribution au débat sur la valeur *et la non-valeur* des rites religieux pour l'existence humaine ainsi que des rites profanes pour la vie de foi. L'étude s'organisera en deux parties. Dans la première partie — la pandémie rituelle —, je commence par les termes du problème rituel en général, tout en me concentrant sur les aspects de la pandémie qui peuvent être interprétés à partir de catégories rituelles. Ainsi, l'apparent paradoxe d'une prise de distance physique comme condition de possibilité de la *relation éthique* se résorbe s'il est compris comme le bouleversement du rapport rituel entre le pur et l'impur. À son tour, l'*état d'exception* dans lequel la pandémie nous a plongés est comme une sorte de *liminalité* forcée et sans issue. Finalement, il faut creuser le sens rituel (ou plutôt « anti-rituel ») de la pandémie comme une mise en pause de la pause rituelle, c'est-à-dire comme une mobilisation paradoxale du rite et comme une confirmation presque par l'absurde de sa nécessité sur les plans personnel, social et religieux. Dans la deuxième partie de cette étude — la kénose de la liturgie —, j'explore un chemin de fondation négative de la liturgie chrétienne. La tentation de faire marche arrière par rapport à la réforme liturgique, dans ce contexte, suggère déjà une dérive de la théologie affirmative qui aboutit aux idées de la « présence du Christ », de « l'actualisation de l'histoire du salut », de la « manifestation pleine de l'Église », etc., dans la liturgie. Cependant, l'excès de positivité théologique qui caractérise encore la liturgie manifeste ses limites quand l'Église, perdant de vue les motifs fondamentaux de la célébration, ne

discerne pas la justification pour arrêter quand la dynamique rituelle et communautaire risque de devenir occasion de contagion et cause de souffrance et de mort.

I. LA PANDÉMIE RITUELLE

Les analyses sociales et les réflexions philosophiques au sujet de la pandémie mettent en valeur le fait que le virus n'est pas exactement l'origine de la crise, mais une sorte de « pédagogue » qui nous apprend la véritable nature et extension des crises déjà installées, notamment sur le plan socio-économique⁶. J'accepte ce type d'analyse comme indication méthodologique, mais je considère les choses dans la perspective de la ritualité. La pandémie se manifeste comme « pandémie rituelle » dans la mesure où elle travaille de l'intérieur des aspects et dimensions caractéristiques de l'action rituelle. Ici, je me concentre sur trois de ces aspects : la relation entre le pur et l'impur, la liminalité, et la temporalité cyclique. Le premier aspect apparaît en lien avec le paradoxe éthique présent dans la prise de distance comme expression de l'attention à l'autre, le second en lien avec l'état d'exception, et le dernier en lien avec les effets du confinement sur la perception et l'expérience du temps comme une sorte d'annulation des cycles rituels, paradoxalement par la même stratégie d'interruption qui caractérise ces derniers.

1. Le paradoxe éthique et l'impureté rituelle

La relation avec l'autre passe par le toucher. Une phénoménologie rapide des salutations l'annonce et celle de la gestualité du soin le confirme. Je vois un ami et je le salue : je l'appelle et je lève le bras. Si je croise une personne connue sur mon chemin, on se serre les mains, tout en ajoutant des compliments plus ou moins standardisés. S'il s'agit d'un ami intime après une période d'absence, on s'embrasse. Saluer quelqu'un, dans le sens de reconnaître et d'accueillir sa présence, c'est vouloir le toucher, le prendre, l'embrasser. De même pour le soigner : le toucher y intervient à côté d'autres procédures de diagnostic et thérapeutique. Du massage aux coupures, le soin passe par le toucher. Dans ce cas, cependant, le toucher est ambivalent et peut acquérir des similarités avec des gestes d'agression, surtout quand le toucher devient coupure, perforation, effraction, invasion. Le toucher soignant est devenu ambivalent également du point de vue de la protection des médecins et infirmiers, lesquels doivent protéger la peau du contact direct. Les mesures d'hygiène sont donc des médiations corporelles et symboliques : elles permettent le contact tout en préservant de la contagion.

La relation avec l'autre passe par le toucher et l'éthique passe par la relation. En tant que rites d'interaction⁷, les salutations établissent un cadre symbolique pour des

6. B. SANTOS, *A cruel pedagogia do vírus*, Coimbra, Almedina, 2020 ; S. ŽIŽEK, *Pandemic ! COVID-19 Shakes the World*, New York, OR Books, 2020.

7. E. GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974 ; F. KECK, « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », *Archives de Philosophie*, 75, 3 (2012), p. 471-492. Selon cet auteur, « l'individu qui entre en relation avec d'autres individus réinvente la société, au sens où le rôle qu'il est amené à jouer confi-

relations fonctionnelles. On n'est pas tenu d'aimer notre employeur, mais on doit le respecter. Le but premier des salutations est de créer un espace de relation sur lequel les différents rôles et fonctions peuvent s'inscrire et se mettre en œuvre en sécurité, c'est-à-dire en créant des médiations qui préservent des excès de l'immédiateté. Dans ce sens, les salutations fonctionnent comme des mécanismes comparables aux uniformes des médecins et des infirmiers dans un hôpital.

Il y a une sorte d'analogie centrée sur le corps qui est ensuite projetée sur la réalité sociale, laquelle en vient ainsi à être considérée comme un tout organique. Parfois, on arrive à projeter cette représentation du rapport entre la particularité d'un membre et la globalité du corps sur des réalités d'ordre spirituel comme l'Église, laquelle peut alors être considérée comme le « Corps du Christ ». Cette analogie corporelle présuppose, entre autres, le toucher comme métaphore de la relation et la relation comme substance du toucher. Cette dynamique éclaire également les rapports entre le pur et l'impur, le sale et le propre, le profane et le sacré. Cet aspect est au cœur de l'approche de Mary Douglas, qui a non seulement identifié une analogie de proportion entre le corps individuel et le corps social qui se manifeste dans les souillures et tabous sociaux⁸, mais aussi le fait que les rites religieux constituent la façon d'intégrer et d'entrer en relation avec l'impur, c'est-à-dire avec des réalités qui n'ont pas de place dans la vie personnelle ou sociale.

« La sainteté et l'impiété après tout n'ont pas besoin d'être toujours des opposés absolus. Elles peuvent être des catégories relatives. Ce qui est propre par rapport à une chose peut être impur par rapport à une autre, et vice versa⁹ ». L'affirmation est faite dans le but de souligner le besoin d'envisager les tabous du point de vue de l'unité de l'expérience humaine et sociale. Cependant, ce rappel peut trouver une application aussi à la situation créée par la pandémie, confirmant sa capacité de mobiliser (bien que de façon paradoxale) des aspects qui caractérisent l'expérience rituelle. Avec la pandémie, le « pur » est devenu insaisissable et « l'impur » risque de tout dominer. La pandémie contamine la relation du « pur » et de « l'impur ». La « pureté » est cherchée à tout prix (mesures de précaution et d'hygiène, distanciation physique, isolement, etc.) parce qu'elle ne peut plus se présenter de façon structurée et maîtrisée par rapport à la « saleté » du virus. Chacun de nous est devenu un potentiel porteur du virus et, avec lui, de l'ambiguïté et du mélange qui rendent impossible toute séparation claire de « l'impureté » et de la « pureté », ce qui est de l'ordre de la contradiction pratique et conceptuelle. Or, selon Mary Douglas, le rite a la capacité

gure d'une façon nouvelle un ensemble cohérent de relations sociales. C'est ici que l'analyse durkheimienne du caractère sacré de la personne est utilisée par Goffman : en endossant un rôle, l'individu doit respecter les rôles que jouent les autres individus, faute de quoi la mise en scène de la relation sociale est impossible. Goffman étudie donc ces rites de la vie quotidienne à travers lesquels les individus se respectent les uns les autres en tant que personnes, comme l'étiquette professionnelle, la politesse, les salutations » (*ibid.*, p. 480-481).

8. « The rituals work upon the body politic through the symbolic medium of the physical body » (M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Middlesex, Penguin, 1966, p. 153).

9. « Holiness and unholiness after all need not always be absolute opposites. They can be relative categories. What is clean in relation to one thing may be unclean in relation to another, and vice versa » (*ibid.*, p. 19).

de reconnaître le pouvoir du désordre et de la saleté, capacité qui se manifeste avant tout dans les choses hors de leur place¹⁰. Le rite modifie la perception des choses parce qu'il change les principes de sélection¹¹. Le rite peut donc se situer au début de l'expérience, la modifier et permettre ainsi la connaissance de ce qui autrement ne serait pas connu¹². Le rite modifie ainsi les conditions de l'expérience qui déterminent le pur et l'impur dans leur relation. De ce point de vue, le sacré n'est que l'impur rendu accessible comme source de vie¹³. Plus précisément, dans le rite, l'impureté devient « la double ambivalence du danger du contact avec la divinité¹⁴ ». Les rites religieux montrent ainsi leur importance sociale. « Ce qui est rejeté est récupéré pour le renouvellement de la vie¹⁵ ».

Antoine Vergote a bien saisi l'importance de la recherche de Mary Douglas pour la compréhension des rites religieux¹⁶. Les rites religieux ont une double face. Ils confirment la condition humaine de ceux qui entrent en relation avec le divin par la manifestation de leur « impureté », mais ils permettent aussi d'entrer en relation avec le divin. Vergote attire l'attention sur le fait « qu'à l'impur ne s'oppose pas le pur, mais le sacré (le Saint)¹⁷ ». Les rites de purification expriment cette réalité. « À ce moment, en vertu d'un transfert métaphorique, l'impur physique devient donc le symbole qui figure l'impur religieux¹⁸ ». Cette remarque est faite en fonction d'une explication d'ordre psychologique. La spiritualisation de l'impur rituel (lequel opère métaphoriquement sur des réalités physiques exprimant la purification, comme l'eau ou le feu) fait place à la catégorie religieuse de péché.

La catégorie de l'impur perd dès lors son sens différentiel et relationnel. Alors que, dans le rite, l'impur physique est pris comme symbole, en opposition avec l'élément symbolique purificateur, dans l'usage métaphorique de l'impur pour désigner le péché, l'impur devient comme une substance qui adhère à l'homme. On est sur la voie d'une matérialisation qui désymbolise la catégorie de l'impur¹⁹.

10. *Ibid.*, p. 114.

11. « [...] it [ritual] changes perception because it changes the selective principles » (*ibid.*, p. 79).

12. « It [ritual] can come first in formulating experience. It can permit knowledge of what would otherwise not be known at all. It does not merely externalize experience, bringing it out into the light of day, but it modifies experience in so expressing it » (*ibid.*, p. 80).

13. Douglas refuse l'idée selon laquelle les primitifs confondraient le sacré avec la saleté, pour soutenir, au contraire, que l'impur est une question d'organisation, de classification, d'ordre social. La relation entre le pur et l'impur fait partie de la vision du monde et l'incarne. Avec de « petites différences », cela est vrai autant dans les sociétés anciennes que dans les sociétés modernes.

14. « [...] uncleanness is the two-way danger of contact with divinity » (*ibid.*, p. 18). « Then suddenly we find that one of the most abominable or impossible is singled out and put into a very special kind of ritual frame that marks it off from other experience. The frame ensures that the categories which the normal avoidances sustain are not threatened or affected in any way. Within the ritual frame the abomination is then handled as a source of tremendous power » (*ibid.*, p. 194-195).

15. « That which is rejected is ploughed back for a renewal of life » (*ibid.*, p. 197).

16. « L'impur consiste dans la transgression de la différence essentielle qui sépare l'homme et Dieu » (A. VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 147).

17. *Ibid.*, p. 149, et aussi p. 151 : « L'impureté se révèle par le contraste avec le Saint, comme le difforme se manifeste par comparaison avec les formes qui ont sens ».

18. *Ibid.*, p. 151.

19. *Ibid.*, p. 152-153.

Pour expliquer cette désymbolisation pathologique, Vergote formule l'hypothèse de l'impur régressif, laquelle consisterait « dans une prise en charge de l'impur culturel, moral ou religieux, par le physique²⁰ ». À partir de ce moment, l'impur phobique et la vision religieuse s'attirent mutuellement. Autrement dit, l'impur pathologique passe à contaminer l'impur religieux par la condensation du mal, transformé en substance quasi physique. La façon ambiguë dont la pandémie renvoie en même temps à la santé (comme le « pur » ou le « sacré » sécularisé) et à la maladie par l'idée de la contagion évoque autant le danger rituel de la saleté de Mary Douglas que la régression de l'impur d'Antoine Vergote.

Il y a, donc, une inversion, une transformation qui modifie la qualité des rapports avec l'impur devenu médiation du sacré. Mary Douglas soutient que les rites religieux sont nécessaires à la vie sociale dans la mesure où ils bouleversent le système de classifications qu'ils génèrent et dont ils dépendent. Toutefois, ce que Mary Douglas ne pouvait pas prévoir, c'était une situation de bouleversement général de l'ordre séculier, une sorte d'irruption diffuse de l'expérience du danger devant le sacré dans l'ensemble de la vie sociale. Dans la pratique, ce que l'on perd, c'est le caractère univoque et simple des règles rituelles de pollution par rapport aux règles morales et éthiques. Les rites, avec leurs systèmes de classification, simplifieraient les nuances et pondérations éthiques²¹. La pandémie nous rappelle l'importance de cette stratégie rituelle, créant en même temps une situation où il n'est plus possible de la mettre en œuvre.

Le premier signe de ce bouleversement est le paradoxe éthique qu'il implique et que renverse le rapport entre l'attention à l'autre et la relation avec lui par le toucher. La pandémie dit, au contraire, que la conservation de la distance est désormais la condition éthique de toute relation. La proximité du toucher n'est plus signe d'amour, mais possibilité de maladie et de mort. Chaque individu est donc l'objet d'une double sacralisation. D'une part, il agit comme une sorte de prêtre ou de médecin qui doit tout faire pour préserver sa santé. D'autre part, il gagne en même temps le statut de victime sacrificielle ou de potentiel malade. Autrement dit, chaque individu incarne autant le pur que l'impur en lui-même et dans ses relations avec les autres. La société séculière est ainsi devenue sacrée, voire « plus que sacrée », mais elle ne maîtrise plus les rites religieux qui permettaient la réintégration de la saleté comme source de vie. Cette sacralisation du séculier n'est pas sans liens avec l'état d'exception sur le plan politique.

20. « [...] la conjonction et la confusion entre deux réalités : d'une part, l'impur au sens catégoriel de la transgression illicite, de la destruction des lois de convenance entre les êtres et, d'autre part, l'impur physique. La régression consiste donc dans une prise en charge de l'impur culturel, moral ou religieux, par le physique. Ce processus qui engendre après coup la confusion se comprend par les effets du refoulement. La représentation de l'impur physique attire dès lors à soi l'idée de péché ; l'impur religieux s'identifie au corps du délit » (*ibid.*, p. 155).

21. « Pollution rules by contrast with moral rules are unequivocal » (DOUGLAS, *Purity and Danger*, p. 155).

2. La liminalité de l'état d'exception

La thèse de Giorgio Agamben est bien connue : l'exception est devenue la norme. La concentration des pouvoirs en réponse à une situation d'urgence est devenue le trait caractéristique du pouvoir moderne et contemporain²². Ainsi, la pandémie de la COVID-19 n'est qu'un moment d'intensification et de manifestation plus claire de conditions politiques déjà à l'œuvre au sein des sociétés occidentales. La pandémie assume ainsi un caractère révélateur et visionnaire, comme un rituel d'extase eschatologique. Il ne s'agit pas seulement d'une analogie, plus ou moins vague, entre la situation créée par la pandémie et l'expérience rituelle. L'intensification dont il est question dans ce processus est intimement reliée à la liminalité « forcée » qui a pénétré le quotidien, transformant celui-ci à l'image des moments de mise à l'écart symbolique ou de liminalité rituelle. Autrement dit, la pandémie démasque le caractère exceptionnel et instable de la scène politique actuelle par une sorte d'extension indéterminée de la liminalité rituelle.

Les perspectives turnériennes sur la liminalité (*liminality*) doivent être saisies dans leur lien avec la vision plus élargie du « drame social²³ ». Celui-ci correspond à un processus social de maîtrise de l'immaîtrisable, c'est-à-dire d'intégration du conflit. Tout commence par les premiers signes de « rupture » (*breach*), lesquels sont souvent de l'ordre de la confusion entre états de liminalité et de non-liminalité : la « structure sociale » qui, selon Turner, se caractérise par une différence nette par rapport aux expériences liminales ou « anti-structurelles », commence à perdre la capacité de rendre compte de l'équilibre de la vie sociale. Alors, la « crise » (*crisis*) s'installe ou, peut-être mieux, se manifeste, bouleversant la vie sociale normale et réclamant de nouvelles réponses. On entre ainsi dans la troisième phase du « drame social », celle de l'action réparatrice (*redressive action*), laquelle tend à se situer sur le plan juridique. Cependant, parfois les mesures de réparation ne sont pas efficaces, et

22. G. AGAMBEN, *State of Exception*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2005 (orig. italien : 2003).

23. Dans un premier moment, attentif au recours à des rites religieux dans un contexte de conflit, V. TURNER élabore progressivement l'idée du « drame social », notamment dans ses ouvrages *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life* (Manchester, Manchester University Press, 1957) et *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia* (Oxford, London, Clarendon Press, International African Institute, 1968). On verra aussi *Chihamba, the White Spirit. A Ritual Drama of the Ndembu* (Manchester, Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Institute, 1962). Le schéma dialectique structure/contre-structure pour lequel Turner est bien connu correspond à un second moment de sa production anthropologique. Il a alors développé la relation dialectique entre la « structure » (sociale) et « l'anti-structure » (rituelle) dans son ouvrage *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Chicago, Aldine, 1969). Il faut considérer encore les derniers essais de Turner, quand il théorise sur les phénomènes « liminoïdes » dans les sociétés modernes sécularisées ainsi que sur l'expérience et la performance, en dialogue avec le monde du théâtre, mais en essayant aussi d'entrer en dialogue avec les neurosciences. Pour cette troisième phase, on verra notamment : *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (New York, Performing Arts Journal Publications, 1982) ; ainsi que le recueil publié par sa femme, Edith TURNER, *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience* (Tucson, University of Arizona Press, 1985). *Last but not least*, pour une réception critique des approches de Turner, il serait nécessaire encore de considérer l'influence de sa femme, Edith Turner, sur les mêmes approches. Dans ce sens, d'Edith TURNER, on verra notamment *Communitas. The Anthropology of Collective Joy* (New York, Palgrave Macmillan, 2012).

il y a une régression à la situation de crise. C'est alors que l'on a recours à des stratégies basées sur la liminalité rituelle. Les rites sont mis en œuvre comme des moments de pause ou d'interruption de la vie sociale entrée en dynamique de rupture. Turner décrit cela comme un *processus rituel* en trois moments : séparation, mise à l'écart et réintégration. Ce dernier moment du processus rituel, s'il est efficace, coïncide avec la quatrième et dernière étape du « drame social », lequel trouve ainsi une solution. Autrement, il y a irruption de la violence et instauration de la rupture ou schisme (*schism*).

Il ne faut pas oublier que Turner essaye de rendre compte d'une dynamique sociale *prémoderne*. Selon lui, avec la modernité, la valeur du rite comme ressource d'équilibre social est directement amoindrie et la puissance symbolique du rite — la liminalité — commence à se fractionner en mille phénomènes similaires aux rites et caractérisés par une sorte de *quasi-liminalité* — d'où le terme façonné par Turner pour se référer à ce genre de phénomène : les « liminoïdes ». Ceux-ci dérivent ou se dégagent de la matrice rituelle : le théâtre, la musique, les sports, l'art... Ceci implique que les rites strictement religieux sont une invention de la modernité. Auparavant, les rites englobaient l'inutilité ludique des jeux et le sérieux politique du droit sous l'égide « théologique » de la référence à un horizon de sens religieux qui était revisité et réactualisé à l'occasion des moments liminaux des rites.

La situation créée par la pandémie correspond à la possibilité d'une dilution généralisée de la liminalité, jusqu'à la confusion totale entre la structure et l'anti-structure. D'une part, la théorisation turnérienne des « liminoïdes » inclut déjà cette possibilité. Dans la modernité, la liminalité se disperse parmi plusieurs faits sociaux. D'autre part, la valence symbolique du confinement comme pause bouleversante de la vie sociale confirme la pertinence des perspectives de Turner sur l'alternance de la structure sociale et de l'anti-structure rituelle.

Si l'on retourne à la thèse d'Agamben, ces considérations reçoivent une nouvelle confirmation. Dans les chapitres finals de son ouvrage, Agamben revisite l'*iustitium* romain qu'il considère l'antécédent politique de l'état d'exception moderne. L'enjeu est celui de la transformation de l'état d'exception ancien en deuil pour le décès du souverain²⁴. Agamben critique la lecture psychologique de Versnel²⁵. La concentration des pouvoirs donne lieu à une situation d'« anomie » lors de la mort du souverain. Avec la disparition de celui qui exerçait le pouvoir, le caractère exceptionnel de cet exercice vient à la lumière dans les tumultes auxquels il ouvre la porte. La loi et l'anomie coïncident dans la figure du souverain. Pour cette raison, l'anarchie doit être ritualisée²⁶. Or, ce qui est intéressant ici est que la correction politique de la lecture psychologique de Versnel est aussi une correction rituelle.

24. Mary Douglas avait reconnu la possibilité de considérer les rites de deuil comme une façon d'« accueillir activement la saleté » (*actively to welcome filth*). Voir DOUGLAS, *Purity and Danger*, p. 207-208.

25. AGAMBEN, *State of Exception*, p. 66.

26. « [...] anarchy [...] must be ritualized and controlled, transforming the state of exception into public mourning and mourning into *iustitium* » (*ibid.*, p. 70).

Quand on lit avec attention la citation de Versnel, on se rend compte qu'elle inclut une référence à la liminalité de Victor Turner. Pour Agamben, cependant, l'aspect critique est la tendance psychologisante de Versnel qui doit être remplacée par une perspective strictement politique. Agamben soutient alors que « dans le champ de tension de notre culture, deux forces opposées agissent, une qui institue et fait, et une qui désactive et dépose. L'état d'exception est à la fois le point de leur tension maximale et — comme il coïncide avec la règle — ce qui menace aujourd'hui de les rendre indiscernables²⁷ ». La description de la tension entre une force qui « institue et fait » et une force qui « désactive et dépose » rappelle les perspectives de Victor Turner. Du point de vue des exigences et conditions de la vie sociale, la « structure » est une puissance constructive qui crée des hiérarchies, organise des fonctions et établit des classifications. Les rites désactivent ce régime social, créant des situations d'indistinction, d'improductivité et d'anomie. La liminalité rituelle correspond donc à la force de désactivation et de déposition à l'œuvre dans notre culture. Cependant, pour ceux qui plongent dans la liminalité, le jeu d'oppositions est inversé. Le rite devient un moment important de récupération de l'équilibre et la réintégration dans la structure est vécue comme la résolution du « drame social ». Dans les sociétés pré-modernes, le rite est la véritable force constructive, alors que la vie sociale dans sa dimension structurelle est plutôt destructive. Dans les sociétés modernes, la liminalité est plus faible et ne connaît que des manifestations limitées. Cependant, elle est plus diffuse, car elle accompagne la spécialisation et l'autonomie des différentes activités esthétiques, religieuses, sportives ou politiques qui en quelque sorte dérivent des rites pré-modernes. Les affirmations d'Agamben sur l'état d'exception trouvent ici une confirmation. L'état d'exception coïnciderait avec la liminalité dans la mesure où il se situe au cœur de la tension entre les forces constructives et les forces destructives. Les antécédents rituels de l'état d'exception revivraient dans l'identité de l'anomie et de la loi qui caractérise l'état d'exception.

La pandémie n'est pas la cause de l'état d'exception, mais l'occasion de sa manifestation comme effet d'une situation de confusion entre les deux forces — constructive et destructive — à l'œuvre dans nos sociétés. C'est ici que l'on doit récupérer et expliciter la contribution de Victor Turner avec les notions de « drame social » et de « processus rituel ». L'analyse de Giorgio Agamben met en lumière une situation similaire à celle de la liminalité rituelle. On pourrait dire que, concentrant tous les pouvoirs en sa personne, le souverain devient une figure liminale, comme les néophytes dans l'entre-deux anti-structurel indéfini par lequel ils doivent passer avant d'être réintégrés dans la structure sociale ou encore comme le moment de pause rituelle qui permet au groupe de refaire l'expérience de ses repères symboliques fondamentaux. La différence est que le souverain ne quitte jamais le seuil de la liminalité jusqu'au moment de sa mort. Il doit rester dans l'entre-deux pour gouverner la tension entre les forces constructives et les forces destructives en tant que « loi vivante ». Avec sa

27. « [...] in the field of tension of our culture, two opposite forces act, one that institutes and makes, and one that deactivates and deposes. The state of exception is both the point of their maximum tension and — as it coincides with the rule — that which threatens today to render them indiscernible » (*ibid.*, p. 87).

mort, cette tension est libérée et donne lieu à des tumultes populaires. Cela confirme qu'à la concentration personnelle de la loi correspond l'anomie, c'est-à-dire l'absence de la norme et de l'ordre sur le plan social. Ainsi, la liminalité du souverain n'est que le signe d'une diffusion liminale par l'ensemble du corps social. On concentre la liminalité sur une figure liminale pour essayer d'échapper à son influence. De même, lors du décès du souverain, l'anarchie doit devenir deuil, c'est-à-dire rite et expérience de liminalité. L'analyse d'Agamben confirme la pertinence du « processus rituel » pour la résolution du « drame social », tel qu'il est conçu par Victor Turner, illustrant en même temps les enjeux auxquels une société sans rites s'expose. La pandémie de la COVID-19 s'insère dans ce cadre comme une expérience *sui generis* de liminalité contaminatrice qui risque d'engendrer non une société sans rites, mais une société en train de devenir entièrement rituelle de façon indéfinie et indéterminée après avoir renoncé aux distinctions créées par les rites. Comme le souverain qui neutralise la tension entre forces constructives et puissances négatives par l'anomie, la pandémie met chaque individu et toute la société dans une situation de liminalité sans séparation préparatoire et sans réintégration prévisible. Dans ces circonstances, la liminalité pandémique apparaît comme une sorte d'initiation à l'absence de fondement et, donc, d'« anti-initiation ».

3. L'interruption de l'interruption et la fin du temps

La pandémie a causé une crise sans précédent. Les regards les plus avisés, cependant, suggèrent une lecture plus fine : la pandémie ne serait qu'une intensification des crises déjà installées au sein de nos sociétés et auxquelles on commençait à s'habituer. Cette étude s'inscrit dans la logique de cette lecture d'un point de vue rituel. Ainsi, le paradoxe éthique de l'attention à l'autre par la prise de distance n'est que la révélation de la crise suscitée par l'évacuation des rites religieux dans leur capacité d'instauration d'un rapport positif avec l'impur devenu sacré, c'est-à-dire source de vie. De même, le paradoxe politique d'une anomie devenue règle n'est que la manifestation de l'indéfinition et de la dispersion de la « liminalité ». Tout bien considéré, on fait face au même problème envisagé de deux points de vue distincts, mais complémentaires. La pandémie a mobilisé ces deux aspects en mettant les individus et les sociétés dans une situation de liminalité forcée et sans contours. Cette situation évoque autant la confusion de l'anomie que l'annulation de la différence rituelle entre le profane et le sacré, le pur et l'impur. Tout un chacun se voit investi de la même impuissance symbolique face à l'ambivalence de l'autre, à l'indistinction du pur et de l'impur et à la confusion entre rite et non-rite. De ce point de vue, la pandémie est l'accomplissement paradoxal de la modernité et de la sécularisation. Avec la pandémie, l'individu est finalement renvoyé à lui-même comme seul souverain absolu devant s'appropriier les forces constructives et les forces négatives de la vie et se poser ainsi comme loi vivante « autonome ». Avec le confinement, l'indistinction qualitative des activités humaines s'impose finalement avec la dissolution finale de la liminalité rituelle. Pourtant, comme dans le cas de l'anarchie qui doit être ritualisée, la dissolution de la liminalité rituelle se donne par la complète « liminalisation » de l'expérience individuelle et communautaire. Confinés, les individus sont forcés de

faire une expérience liminale déroutante et indéfinie, de même que les sociétés sont renvoyées au paradoxe d'un mouvement transformé en pause... in(dé)finie. Il y a donc un troisième aspect à considérer dans cette « pandémie rituelle », celui du paradoxe de la neutralisation du temps rituel par l'interruption de l'interruption rituelle.

En 1991, R. Bradley a publié une étude sur la relation entre le rite et l'histoire, soutenant la thèse suivante : « [...] en observant l'interaction du temps rituel et du temps du monde, nous pouvons pratiquer une forme d'archéologie contextuelle, mais qui fait un bon usage de la séquence²⁸ ». Comme le rite a tendance à être conservateur, il peut constituer un paramètre de reconnaissance et d'appréciation de la dynamique sociale et historique. Une année après, Rappaport publie son étude sur la relation entre le rite et l'idée d'éternité²⁹. Dans une approche « cybernétique », Rappaport montre que le rite crée autant le temps que l'éternité. Celle-ci désigne le moment de pause ou de distinction introduit par le rite et qui donne forme et rythme à l'expérience humaine du temps. Autrement dit, le rite permet autant d'observer le passage du temps que d'expérimenter son arrêt, conservant la différence entre la simple absence de distinction et la possibilité d'une accélération frénétique d'un temps sans interruption.

Les deux aspects déjà présentés de l'ambivalence de l'impureté rituelle et de la liminalité de l'état d'exception supposent l'arrêt symbolique du temps et sa reprise. Le temps cyclique ne s'oppose pas au temps linéaire. L'un constitue l'autre. Le temps cyclique est cyclique par rapport au temps linéaire ; celui-ci est linéaire seulement parce qu'il se laisse interrompre par le premier. Ceci signifie également que le temps exceptionnel et le temps régulier se constituent l'un par rapport à l'autre. Pour commencer à saisir quelque chose de l'importance des rites pour l'expérience temporelle humaine, il faut tenir ensemble le caractère ponctuel d'un événement marquant qui définit un temps exceptionnel et la dimension cyclique qui dépend de la répétition. Du point de vue temporel, un rite est un temps cyclique exceptionnel. Il ne suffit pas d'être cyclique dans la mesure où l'existence humaine se construit à partir de reprises qui donnent origine à plusieurs cycles. Les rites construisent et marquent l'expérience humaine à partir de son caractère exceptionnel qui est aussi la condition de possibilité de l'acte rituel. Cet aspect est d'une telle importance que certains rites peuvent ne pas posséder un caractère cyclique précisément en proportion directe avec leur exceptionnalité. Cependant, le caractère exceptionnel des expériences ponctuelles tend à se réconcilier avec la répétition à travers les commémorations et les célébrations d'anniversaires. L'expérience humaine du temps n'est jamais l'expérience plate, uniforme, d'un continuum indifférencié. Au contraire, le temps humain est toujours une expérience de différenciation, de délimitation, de marquage et de passage entre temps qualitativement divers. Avec Bradley et Rappaport, s'impose l'idée que les rites existent

28. R. BRADLEY, « Ritual, Time and History », *World Archaeology*, 23, 2 (1991), p. 209-219, ici p. 212. L'auteur applique sa thèse à une relecture des données archéologiques connues entourant Stonehenge.

29. R.A. RAPPAPORT, « Ritual, Time, and Eternity », *Zygon*, 27, 1 (1992), p. 5-30. Cette étude sera reprise dans l'ouvrage majeur de l'auteur : *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

pour donner poids, forme et profondeur au temps et ainsi rendre la finitude supportable.

La pandémie est comparable à un rite dans la mesure où elle impose un arrêt du temps, mais elle constitue plutôt un anti-rite dans la mesure où elle uniformise le temps et transforme la perception temporelle dans l'expérience d'un continuum sans forme et sans grâce.

Participer au rite est entrer dans le « monde du rite ». Cette entrée est momentanée et surveillée. Il faut une préparation et, ensuite, un retour. La dimension temporelle est d'une importance extrême ici, car de ce point de vue, le processus rituel n'est qu'une construction symbolique de l'*instant* comme *éternité*, du *présent* comme prévision de l'*avenir*. Le caractère cyclique créé par la répétition confirme deux choses en même temps : le caractère historique du temps et la dimension eschatologique du non-temps. Sans l'expérience de l'arrêt du temps, celui-ci ne pourrait être vécu comme histoire, c'est-à-dire comme parcours de sens, comme un récit permettant à l'être humain de se situer et de marcher dans le temps. Sans l'expérience du devenir temporel organisé, aucune expectative, aucun projet ne seraient possibles. L'être humain vivrait dans le flux constant et indéfini, sans la possibilité de se rappeler le passé et sans désir du lendemain. L'expérience rituelle est donc fondamentale pour l'expérience humaine du temps comme *histoire* et comme promesse de l'*éternité*. L'abandon du rituel pour s'engager totalement dans le temps linéaire du progrès et l'évasion de l'histoire pour embrasser l'éternité sont deux dynamiques possibles, mais ces deux postures ont besoin du rite comme mécanisme homéostatique mettant le temps linéaire en relation avec le temps statique et permettant de passer d'un type d'expérience à l'autre. De ce point de vue, une société sécularisée est une société qui perd la capacité d'arrêter. Dans ce contexte, les rêves nostalgiques de retour à la condition prémoderne ne font que proposer une fuite en arrière comme façon de récupérer l'expérience statique du temps. Cette quête anime également les sauts eschatologiques en avant des cultes charismatiques, évangéliques et pentecôtistes. Dans tous ces cas, l'enjeu est celui d'un rapport imparfait entre le temps rituel, le temps historique et social et le non-temps, l'éternité : il y a toujours incompréhension du temps rituel — considéré inutile du point de vue du progrès, survalorisé du point de vue de la tradition et refoulé par l'extase de la vision prophétique et de l'anticipation eschatologique.

Comme pour le rite, la pandémie a obligé les individus et les sociétés à faire une pause. Cependant, cette pause est moins une pause anti-structurelle qu'une pause hyperstructurelle, augmentant et rendant plus intenses les déséquilibres par rapport au temps rituel. Les religions ont souffert l'impact de ce coup sans saisir entièrement sa portée et son importance. La pandémie a confiné les rites : elle a mis entre parenthèses les foyers religieux d'une expérience temporelle du non-temps sans renvoyer à l'expérience du temps linéaire de l'histoire et du progrès. La pandémie s'est ainsi manifestée comme la pause qui vide de sens toute pause et tout mouvement temporel. Par l'interruption des cycles rituels, la pandémie a consommé la nostalgie de la tradition et a épuisé l'espérance ; mais, du même coup, elle a aussi vidé le progrès de

son sens. La pandémie renvoie à la vérité nue de la dissolution du temps, annulant en même temps le temps rituel, le temps historique et le non-temps eschatologique.

II. LA KÉNOSE DE LA LITURGIE

La pandémie ne perturbe pas le monde des rites que de l'extérieur. L'*interruption* des cycles rituels implique déjà la ritualité de façon paradoxale dans la mesure où il s'agit d'une interruption de l'interruption, d'une sorte de contamination structurelle de la liminalité rituelle. Du point de vue religieux, la pandémie s'est ainsi révélée facteur de *radicalisation* des processus de sécularisation. La pandémie a ressuscité le projet de la sécularisation externe, mettant en crise la sécularisation interne aux religions, laquelle ressemble à un « confinement » dans le culte et la spiritualité³⁰. La pandémie met en lumière les malheurs et les contradictions de cette voie, manifestant l'impatience et la difficulté des croyants à accepter cette sorte de liminalité « forcée ». Le désir de continuer à bénéficier des services religieux s'est manifesté comme mauvaise conscience par rapport à un monde post-religieux. De cette façon, au moins dans le cas concret du christianisme, l'anachronisme social de la religion a été démontré, ainsi que son inadéquation par rapport à la notion théologique de « foi ». Cependant, rien de cela n'a été provoqué par la pandémie. Tous ces phénomènes existaient et agissaient déjà bien avant. Les allers-retours au sujet de la question rituelle ou liturgique dans l'Église catholique depuis au moins le début du XX^e siècle en constituent un bon exemple.

La pandémie ferait la preuve que la réforme de la liturgie n'a été ni comprise, ni entièrement appliquée. Le confinement aurait manifesté de « l'ignorance spirituelle » sous la forme de la tendance à identifier l'Église à la célébration. On aurait assisté à un retour du cléricalisme et les « liturgies virtuelles » seraient le concentré de tout ce malheur liturgique et spirituel. Cependant, tous ces phénomènes sont apparus bien avant la pandémie. Il ne faut pas se laisser tromper par l'apparence de causalité, mais prendre la pandémie comme une occasion de réflexion. Dans ce sens, la pandémie peut devenir le contexte pour une reformulation plus engageante et profonde de la *question rituelle*.

Si on n'a pas compris l'impératif de la renonciation au rite pendant les temps de pandémie, c'est qu'on n'a pas saisi les raisons du rite. Dans sa capacité d'interrompre l'interruption rituelle anti-structurelle, la pandémie oblige à interroger le rite. L'Église catholique vit cette situation de façon malheureuse, sans profiter de cette pause réflexive. Non par manque de ressources, mais par impatience et désespoir. Il suffit de lire la lettre du cardinal Burke pour entrevoir une Église qui sombre dans le ressentiment. Cependant, cette lettre n'est rien devant le potentiel théologique du Mouvement liturgique. À cet égard, ma thèse est que la pandémie constitue une invitation à relire la question rituelle/liturgique du point de vue des raisons *théolo-*

30. J.-P. WILLAIME, « La sécularisation contemporaine du croire », dans L. BABÈS, dir., *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1996, p. 47-62.

giques enjoignant de renoncer au rite. Il s'agit donc d'une renonciation *dans la foi*, d'une kénose. Je postule une situation complexe où *la foi s'implique et se joue dans le rite jusqu'au point de renoncer au rite*. Cela exige plus qu'une théologie de la présence et de l'action de Dieu. Cela réclame une théologie où la présence et l'action se conjuguent avec la *passivité* et l'*absence* de Dieu. Bien sûr, la compréhension juste des affirmations théologiques sur la présence du Christ, l'actualisation de l'histoire du salut et la manifestation de l'Église *dans et comme performance rituelle* interdit déjà le rite *communautaire* dans une situation de pandémie où la rencontre peut devenir occasion de maladie, souffrance et mort. Pour cette raison, on a vu des « éclosions » de liturgies virtuelles un peu partout. Cependant, cela ne représente pas seulement une marche arrière par rapport à la participation active comme situation intersubjective et symbolique qui dépasse toute posture de simple spectateur. Les liturgies virtuelles sont virtuellement idolâtriques dans la mesure où elles se posent comme des images de l'image sacramentelle, c'est-à-dire comme des simulacres renvoyant à d'autres simulacres et non plus à la médiation sacramentelle de la « res ». Encore une fois, on fait face à l'enjeu de la méconnaissance des raisons de célébrer.

Le fondement liturgique à chercher n'est pas de l'ordre des affirmations théologiques. Il est plutôt de l'ordre de la négativité, du silence, de l'étonnement qui rend muet, de la souffrance qui nous fait nous taire. Du point de vue rituel, il est question du fondement de l'action, du geste, du signifiant comme forme vivante. Il est donc question du fondement recherché et élaboré par le Mouvement liturgique, dans une perspective que l'on peut caractériser comme « plus que religieuse » et « plus que rituelle ». L'illustration provient de la confluence secrète de la théologie des mystères d'Odo Casel (1886-1948) avec le christianisme « non religieux » de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).

Le christianisme n'est pas une « religion ». Cette affirmation se trouve chez Casel³¹ et, selon Bonhoeffer, « nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion³² ». Cela suggère l'existence d'un lien secret et paradoxal unissant la possibilité d'une concentration symbolique de la vie chrétienne dans la liturgie à celle de son identification avec la vie dans un monde devenu adulte, c'est-à-dire avec la « sécularité ». La réception liturgique de la théologie des mystères a refoulé la recherche initiale de Casel sur le silence mystique. Les théologies de la sécularisation et de la libération ont radicalisé les intuitions de Bonhoeffer dans un sens « a-rituel » et parfois même « anti-rituel ». Il est temps de surmonter les deux impasses.

31. « Le christianisme n'est pas une "religion", ni une "confession" selon l'acception moderne de ces mots [...]. À plus forte raison le christianisme n'est-il pas de la religiosité [...]. Saint Paul résume et condense tout le christianisme, tout "l'Évangile", dans le mot "*mysterium*" [...] » (O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, Paris, Cerf, 1964, p. 21).

32. « Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion ; tels qu'ils sont, les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux ; ceux-là mêmes qui se déclarent honnêtement "religieux" ne le mettent nullement en pratique ; ils entendent donc probablement par "religieux" quelque chose de tout autre » (Lettre 137 [30 avril 1944], dans D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de la captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 328).

1. Le mystère ou la présence de l'absence

Pour me déplacer vers l'horizon apophasique de la théologie des mystères, je me laisse orienter par l'étude d'Alessandro de Ritter³³, la seule que j'aie pu recenser faisant appel au silence mystique comme clé de lecture de la théorie des mystères. Selon cet auteur, Casel a tenté une interprétation du christianisme comme *religio mystica*, cherchant des corrélations avec la religion grecque. Dans la ligne de la *Religionsgeschichtliche Schule*, Casel a voulu établir cette parenté entre des « corrélatifs pas historiques, mais conceptuels³⁴ », dans le but de mettre en valeur la singularité des actes cultuels chrétiens. Les thèses de Casel reposent sur une reconstruction philologique du terme *mystère*. Selon Alessandro de Ritter, c'est à partir de cette reconstruction que Casel fait du mystère une catégorie théologique applicable à la liturgie chrétienne. Plus concrètement, Casel s'est engagé dans une relecture théologique de la liturgie faisant appel à la conception du mystère qui aurait été à la base d'une figure religieuse particulière : celle des mystères d'Éleusis. « Le terme [mystère], à la lumière des études systématiques de Casel, avait une portée cultuelle avant même que doctrinale³⁵ ». Casel a ainsi dépassé les limites de l'exégèse la plus courante du mystère chrétien, dérivée notamment d'une interprétation de saint Paul qui se limitait à identifier le mystère avec le contenu sémantique de la révélation en tant qu'objet de foi. Pour Casel, le mystère doit être compris dans un sens plus large, de façon à transcender la simple perspective cognitive pour en venir à se référer à l'actualisation de l'événement salvifique³⁶.

Les postulats de la théologie de Casel comportent une dimension historique dont la base et le point de départ se trouvent dans la recherche philologique qu'il a entreprise dans son premier ouvrage sur le silence mystique. Ainsi, contre une monopolisation théologique du débat, on ne peut pas négliger le travail de ressourcement philologique derrière l'œuvre de Casel. Il est vrai que, dans les milieux ecclésiastiques, Casel en viendra à être considéré surtout comme un théologien de la liturgie, mais dans les milieux universitaires séculiers, il ne sera connu que par son *De philosophorum Graecorum silentio mystico*. Toutefois, ce travail sera rapidement oublié en raison de la direction liturgique suivie par Casel. En même temps, à cause de sa fidélité à la *Religionsgeschichtliche Schule*, Casel n'a pas réussi à entrer véritablement dans un débat théologique plus large. Il est rapidement devenu anachronique, bien qu'il ait capté un thème de grande importance. L'accueil initial de son livre *De*

33. A. FOCARDI DE RITTER, « Alle origini della teologia di Odo Casel : il *De philosophorum Graecorum silentio mystico* », *Rassegna di Teologia*, 58, 3 (2017), p. 369-396. Plaidant pour une réévaluation de la théologie des mystères à partir de la thèse de doctorat en philologie de Casel : O. CASEL, *De Philosophorum Graecorum Silentio Mystico*, Berlin, A. Töpelmann, 1967 (1919).

34. « [...] invece di tentare una de-ellenizzazione della religione cristiana, [Casel] tentò una sua interpretazione proprio come *religio mystica*, trovandone i correlati non storici, ma concettuali, nella linea misterica del paganesimo greco [...] » (FOCARDI DE RITTER, « Alle origini della teologia di Odo Casel », p. 371).

35. *Ibid.*, p. 372.

36. « Per Casel il mistero andava inteso in un senso ampio che trascendeva la sola prospettiva della verità di fede relativa al carattere salvifico di un evento storico : mistero diventava così organo dinamico per intendere l'evento salvifico come operante fuori della sua storicità, nella sua continua applicazione attraverso la liturgia » (*ibid.*, p. 373).

philosophorum Graecorum silentio mystico dans le domaine de la philologie a conduit Casel à insister sur l'aspect philologique comme base de compréhension de la dimension liturgique du mystère et cette approche l'a empêché de s'épanouir en tant que théologien³⁷.

L'intérêt de Casel pour le silence mystique aurait surgi postérieurement à la formulation de son hypothèse sur la relation entre la liturgie chrétienne et les cultes des mystères. On peut même considérer qu'il constitue un moment de cette recherche³⁸. Bien sûr, Casel n'affirme jamais que son objectif est de comparer les mystères grecs et le mystère chrétien, c'est-à-dire la liturgie. L'étude du silence mystique dans le contexte de la tradition chrétienne est une possibilité que Casel ne semble entrevoir qu'à la fin de sa recherche. Pourtant, selon Alessandro de Ritter, l'intention comparative est bien présente dès le début. Soutenant l'originalité de la dimension liturgique du mystère, Casel ne cherche pas une confirmation textuelle de sa thèse dans les sources, mais procède à une élaboration de la portée du terme, lequel, en tant que trace terminologique de la référence du rite à l'œuvre du salut, inclurait nécessairement la référence au culte. Alors, pourquoi Casel a-t-il voulu commencer précisément par le silence mystique pour pénétrer les mystères ? Et pourquoi le thème du silence mystique a-t-il été abordé précisément dans le domaine philosophique³⁹ ?

Casel en viendrait à admettre que ses recherches philologiques visaient les mystères grecs en tant qu'outil herméneutique pour saisir la signification de la liturgie chrétienne. Derrière la recherche du *De philosophorum Graecorum silentio mystico* est donc présente la même intention comparative qui animera la recherche ultérieure de Casel. Dans ce contexte, il est important de souligner que le seul fait établi concernant les mystères d'un point de vue spécifiquement cultuel est précisément celui du silence, non seulement dans le sens de la protection du culte de la profanation, mais aussi en tant que la seule pratique connue des mystères grecs, lesquels finissent ainsi par s'identifier avec le silence mystique⁴⁰. Le silence mystique est donc une institution qui, fondée sur le respect du sacré, a conservé le secret des rites des mystères. Par conséquent, la seule manière d'entamer une discussion sur les mystères dans le

37. « A mio avviso, quindi, la buona ricezione del *De philosophorum Graecorum silentio mystico* spinse Casel a insistere, quasi ossessivamente, sul versante filologico e ciò gli impedì di realizzarsi pienamente come teologo (da qui la sua *liminalità* nel dibattito coevo). Tale testo, oggi dimenticato a fronte di contributi più aggiornati, può però essere utile per indagare sulle origini della teologia caseliana » (*ibid.*, p. 378).

38. « Sulla base di questa testimonianza, che restituisce con chiarezza e sinteticità i modi e i tempi dell'emergere dell'intuizione fondamentale di Casel, è indiscutibile che l'interesse per il silenzio mistico, anche se non consta da un punto di vista meramente bibliografico, sia posteriore alla sua ipotesi di ricerca riguardante il confronto tra liturgia cristiana e culti misterici e, anzi, si costituisca come un preciso momento di questa ricerca » (*ibid.*, p. 379).

39. « Dalla considerazione di ciò emerge chiara la preliminarità di un punto di partenza che è anche una doppia domanda, che ci si deve rivolgere preventivamente : perché Casel, nel tentativo di penetrare i misteri, ha voluto iniziare proprio col silenzio mistico, e perché il tema del silenzio mistico è stato affrontato proprio in campo filosofico ? » (*Ibid.*, p. 382).

40. « Del resto, eccettuando deduzioni su base analogica (come nel caso emblematico di Apuleio), il solo dato che paradossalmente conosciamo dei misteri dal punto di vista specificatamente culturale si limita al silenzio ; non solo nel senso che il silenzio viene a porsi a custodia del culto, ma che il silenzio stesso è l'unica pratica nota dei misteri greci e perciò, per definizione, diventa silenzio mistico » (*ibid.*, p. 384).

but de capter son sens liturgique était de commencer précisément par le silence mystique. Le silence étudié par Casel est, donc, le silence des mystères, un silence correspondant à une prescription rituelle précise, en lien avec la « peur sacrée », la « pudeur respectueuse » requise par les mystères grecs, un silence entourant tout ce qui concerne le culte. Personne ne pouvait connaître les *δρῶμενα*, les rites de l'action mystérique. Le silence est caractérisé comme un mystère, non parce qu'il serait pratiqué lors de l'action cultuelle, mais parce qu'il protège cette dernière et la réserve à des acteurs spécifiques (les « initiés »). Le silence est ainsi défini comme « mystique » en raison de sa connexion profonde avec les mystères. Ce qui apparaît comme un intérêt fortuit (à cause de l'absence de données plus particulièrement rituelles) se révèle comme l'une des structures fondamentales des mystères, invitant à postuler la même corrélation étymologique entre le silence et le mystère. Le silence mystique redevient ainsi une voie d'accès obligatoire aux mystères. Voilà la raison pour laquelle l'étude du silence mystique était fondamentale à l'élaboration de la *Mysterienlehre*. « [C]e qui constituait essentiellement les mystères, ce qui était sacré en eux, c'étaient les rites (et non les contenus ésotériques) : en fait, ce sont ceux-ci qui se taisent et non l'inverse⁴¹ ». Cependant, d'un point de vue historique, le silence mystique, qui a sa place naturelle dans le culte, s'en détache progressivement pour y retourner à l'époque impériale. Alessandro de Ritter considère que ce mouvement n'est pas sans liens avec le programme théologique de Casel d'un retour au mystère, à la « mystique » identifiée avec le rite, la liturgie. Tout comme le silence mystique a historiquement fait un retour au culte, de même le peuple chrétien, qui s'est détaché de la dimension liturgique de la foi, redécouvre l'essence liturgique du christianisme telle qu'elle a été comprise dans l'Antiquité. Le silence mystique contiendrait donc la même invitation fondamentale de la *Mysterienlehre* : le retour à la liturgie⁴².

Casel a étudié les sources philosophiques du silence mystique, convaincu qu'il y trouverait des traces des rites mystériques. De cette façon, selon Alessandro de Ritter, tout en profitant des possibilités de la méthode historico-critique, Casel voulait mettre en valeur l'idée selon laquelle l'expérience religieuse serait en elle-même quelque chose d'irréductible à la seule raison. Alessandro de Ritter s'arrête ici. Cependant,

41. « Sulla base di tali elementi, non è possibile considerare quello che Casel affronta attraverso il silenzio mistico come un percorso alternativo, anzi, esso si rivela uno degli accessi obbligati ai misteri, anche prescindendo dalla riservatezza delle fonti. Anche se si confutasse tale etimologia, rimarrebbe comunque il fatto che fu l'etimologia adottata da Casel. Nella costruzione della *Mysterienlehre*, tematizzare il silenzio mistico risultava fondamentale, quasi un postulato : esso indica chiaramente che ciò che costituiva essenzialmente i misteri, ciò che era sacro in essi erano i riti (e non contenuti esoterici) : infatti erano questi a essere taciuti e non viceversa » (*ibid.*, p. 387).

42. « Casel rivolgeva così un preciso invito al suo tempo, sulla base della relazione analogica con il movimento circolare del silenzio mistico : così come il silenzio mistico compì storicamente un ritorno nel culto, allo stesso modo il popolo cristiano, che si era distaccato dalla dimensione liturgica e aveva rinnegato, per così dire, questa fonte di grazia alla ricerca di spiritualità aliene, se non semplicemente nuove, doveva ora compiere un ritorno all'autentica mistica, riscoprire l'essenza *liturgica* del cristianesimo, così come compreso alle origini stesse della fede. Il silenzio mistico conterrebbe quindi criptologicamente lo stesso invito di fondo della *Mysterienlehre* : il ritorno al culto, alla liturgia. Nell'analogia col comportamento semantico del silenzio mistico, Casel tra le righe fa emergere la sua motivazione : indicare la strada verso la liturgia » (*ibid.*, p. 391).

c'est à partir de cette irréductibilité rationnelle que l'on peut reprendre la question du culte comme mystère dans le sens apophatique indiqué par le silence mystique.

Le mérite de l'étude d'Alessandro de Ritter ne consiste pas seulement dans la mise en valeur du lien unissant le silence mystique à l'action mystérique. Si cette dernière devait être comprise d'abord dans sa dimension apophatique, à partir du silence mystique, la réception et l'application de la perspective mystérique à la liturgie chrétienne auraient laissé tomber quelque chose d'essentiel, dans la mesure où cette perspective se développait de manière unilatérale comme *affirmation théologique de la présence*⁴³. Cela en réaction aux critiques et controverses qui mettaient en question la possibilité de la présence actuelle d'un événement passé dans sa consistance historique. Casel a dû revenir à plusieurs reprises sur cette question, alors que l'aspect à élaborer était plutôt celui du *caractère symbolique* de la médiation rituelle. De même, l'interprétation commune a ensuite transformé le mystère dans le *signifié* ou le contenu du rite communiqué à la *compréhension* des sujets participants. On a voulu dépasser les difficultés posées par la dimension historique de l'événement du salut sans percevoir qu'elles sont restées sans solution et que les enjeux de la nouvelle formulation de la liturgie comme célébration du mystère du Christ — toujours présent et agissant dans l'Eglise par la liturgie — ont même grandi. Le mystère du culte, qui, pour Casel, était une médiation active, a été brisé de l'intérieur et transformé en *signifiant* véhiculant le « mystère pascal » comme son *signifié*. Il en résulte la perte du caractère historique de l'événement pascal comme de la dimension symbolique de l'action rituelle. En tant que *signifié* communiqué par la liturgie, le mystère pascal n'est que l'*image mentale* de l'événement historique, par opposition à la proposition initiale de Casel selon laquelle le mystère du culte et le mystère du Christ s'appartenaient mutuellement. Ainsi, *participer* au mystère cultuel était participer symboliquement à la *réalité historique et salvifique* de l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus. Dans ce sens, on comprend bien que le silence d'étonnement soit la première des composantes de la participation mystérique et que celle-ci n'ait rien à voir avec l'apaisement rationnel de la pensée en train d'appréhender une signification. L'oubli de la négativité apophatique du silence a donc déformé la relation à la médiation liturgique, comprise unilatéralement en fonction de l'affirmation théologique de la présence du Christ, alors qu'une telle relation exigerait de reconnaître également *son absence et son silence* comme les véritables fondements du culte chrétien, repropoés à l'expérience chrétienne comme participation symbolique à la kénose du Christ.

43. Dans le domaine francophone, de Jean Gaillard à Jean Corbon, sans oublier Louis Bouyer et Irénée-Henri Dalmis, la réception de la théologie des mystères a transformé progressivement le mystère-culte d'Odo Casel dans le mystère-signifié-du-culte : J. GAILLARD, « Chronique de liturgie : la théologie des mystères », *Revue thomiste*, 57 (1957), p. 510-551 ; L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Paris, Cerf, 1945 (2009 : republication de la 5^e édition revue et augmentée de 1960) ; I.-H. DALMAIS, « Le "Mysterion", contribution à une théologie de la liturgie », *La Maison-Dieu*, 158 (1984), p. 14-50 ; J. CORBON, « Le mystère pascal, chez les Pères », *Parole de Vie*, 18 (1968), p. 6-11 ; ID., « La manifestation du mystère caché, d'après la tradition et la théologie orientales », *Spiritus*, 47 (1971), p. 359-372 ; ID., *Liturgie de source*, Paris, Cerf, 1980.

2. Le culte dans un christianisme « non religieux »

Aucun théologien n'a perçu l'importance de l'arrivée du monde à son « âge adulte » comme Dietrich Bonhoeffer. Les intuitions de ce théologien luthérien à l'égard d'un monde qui n'a plus besoin de Dieu comme hypothèse d'explication conservent toute leur pertinence et actualité. Grâce à elles, la théologie contemporaine prend progressivement de la distance par rapport à la vision « religieuse » du monde qui a soutenu les discours théologiques jusqu'à la modernité. Selon Bonhoeffer, il s'agit d'une vision du monde qui doit être abandonnée et remplacée par l'expérience de la « sécularité », donnant ainsi lieu à un christianisme « non religieux ».

Il est important de se concentrer sur la notion de religion de Bonhoeffer, si on veut saisir non seulement la portée d'un christianisme « non religieux », mais aussi *la place du culte* dans son sein, qui est l'aspect qui m'intéresse dans cette étude.

La « religion », selon Bonhoeffer, se caractérise par deux traits principaux : la pensée métaphysique et la piété individualiste. À cela, il faut ajouter le caractère idéaliste et atemporel du salut et de Dieu, situés toujours au-delà de cette terre et de notre histoire. Il n'est plus possible de penser métaphysiquement les phénomènes humains. De même, une relation individuelle à Dieu visant un salut éternel ne s'accorde plus avec la vision du monde moderne, ni avec le sens le plus profond et radical du christianisme. Ce dernier est donc invité à se refaçonner, abandonnant les vêtements religieux pour embrasser l'expérience humaine du monde. Un christianisme « non religieux » implique à première vue l'abandon non seulement d'un type de langage sur la relation entre la réalité humaine et la Révélation de Dieu, mais également toute forme de relation avec Dieu qui pourrait être perçue comme « religieuse », dont notamment *le culte*. Il faut toutefois souligner comment, pour Bonhoeffer, la fin de la religion et l'autonomie du monde ne sont pas en contradiction avec le christianisme dans le sens d'une sorte de *purification* de la conception de Dieu. L'horizon séculier devait permettre, selon Bonhoeffer, de penser Dieu *comme Dieu*. L'expérience humaine en elle-même n'a plus besoin de Dieu comme explication. Elle ouvre la possibilité de repenser Dieu sans le réduire à un « bouche-trou ». L'identification du culte et de la religion est la conséquence d'une perception rapide et naïve de la question. Le christianisme « non religieux » de Bonhoeffer n'est pas un christianisme « a-rituel » et, encore moins, « anti-rituel ». L'enjeu n'est pas celui de l'existence de rites dans le christianisme, mais de leur *congruence expérientielle avec la situation humaine dans un monde « etsi Deus non daretur » — comme si Dieu n'existait pas*. Ce n'est pas le fait du culte qui pose problème, mais la qualité de l'expérience qu'il offre. Cette thèse trouve sa démonstration dans la reconstruction de la question du culte dans les lettres et les notes de la captivité de Bonhoeffer. La nostalgie de la communauté et du culte ressentie par Bonhoeffer en est un premier aspect.

Dans sa première lettre à son ami et interlocuteur théologique Eberhard Bethge, du 18 novembre 1943, Bonhoeffer écrit : « Et aujourd'hui, après de si longs mois sans culte, sans confession et sainte cène et sans *consolatio fratrum*, sois mon pas-

teur, une fois de plus, comme tu l'as été si souvent, et écoute-moi ! [...]»⁴⁴. Il parle de son isolement et ajoute : « Paul Gerhardt s'est avéré d'un secours insoupçonné, ainsi que les Psaumes et l'Apocalypse⁴⁵ ». Le « Paul Gerhardt » est un recueil de chants utilisés dans le culte. Bonhoeffer parle encore des prières qu'il est en train de composer pour les prisonniers. Le 20 novembre 1943, Bonhoeffer écrit : « J'aimerais jouer avec toi la *Sonate en sol mineur*, chanter du Schültz, et t'entendre interpréter les Psaumes 70 et 47. C'était ton meilleur morceau⁴⁶ ! » Le 21 novembre, Bonhoeffer nous fait savoir qu'il a

ressenti tout naturellement comme une aide de faire le signe de la croix lors de la prière du matin et du soir, selon le précepte de Luther. Il y a dans ce signe quelque chose d'objectif dont on a ici un désir particulier. Ne t'effraie pas ! Je ne sortirai certainement pas d'ici en *homo religiosus* ; ma méfiance et ma peur de la « religiosité » sont devenues ici plus grandes que jamais⁴⁷.

Le commentaire sur ce « quelque chose d'objectif » du signe de la croix est d'une grande importance parce qu'il témoigne non seulement d'un Bonhoeffer en train de s'approprier un geste rituel, mais aussi d'un Bonhoeffer qui fait écho aux débats liturgiques de l'époque. Le besoin de clarifier que la pratique du signe de croix ne fera pas de lui un *homo religiosus* montre qu'entre le « religieux » et le « non-religieux », le seuil n'est pas évident. Si un christianisme « non religieux » n'implique pas nécessairement l'abandon de la liturgie, celle-ci devra assumer une forme et un sens très particuliers. Ce que Bonhoeffer écrit le 28 novembre confirme ma perception d'un Bonhoeffer « religieux » ou, au moins, « rituel » :

C'est le premier dimanche de l'Avent. Il a commencé par une nuit tranquille. Hier soir, au lit, j'ai ouvert pour la première fois le *Chant nouveau* (« Chant nouveau ») aux pages où se trouvent — « nos » — chants de l'Avent ; je peux à peine en chanter un sans me rappeler Finkenwalde, Schlönwitz, Sigurdshof. Ce matin, j'ai fait ma méditation du dimanche, suspendu à un clou ma couronne de l'Avent et j'ai attaché la *Nativité* de Lippi⁴⁸.

La lettre du quatrième dimanche de l'Avent (le 19 décembre 1943) nous transmet des réflexions intimement unies au culte. Bonhoeffer témoigne encore de sa nostalgie du culte. Il se réfère à la doctrine de la récapitulation (la lettre de la veille parlait de la récupération du passé) qu'il trouve confirmée dans une hymne de Paul Gerhardt⁴⁹. Et Bonhoeffer de continuer à parler des hymnes : il redécouvre le chant « Devant ta crèche prosterné » et il pense à un fragment du *O bone Jesu* de Schütz où il perçoit aussi « la “restauration” de toute aspiration terrestre⁵⁰ ». Cette réflexion conduit Bonhoeffer à penser à ses propres funérailles et à indiquer trois cantiques de Schütz qu'il souhaite que l'on chante à cette occasion. On pourrait continuer la cueillette des références à des aspects « religieux » (ou au moins « rituels ») témoignés dans les écrits

44. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 158.

45. *Ibid.*, p. 159.

46. *Ibid.*, p. 165.

47. *Ibid.*, p. 167.

48. *Ibid.*, p. 178-179.

49. *Ibid.*, p. 206.

50. *Ibid.*, p. 207.

de Bonhoeffer en prison, seulement pour trouver un Bonhoeffer qui s'ennuie du culte, de la communauté, qui prie le matin et le soir, qui chantonne les Psaumes et d'autres chants liturgiques. On y trouve, donc, un Bonhoeffer « religieux » qui se met à réfléchir à l'enjeu d'un christianisme dans un monde adulte, sans Dieu et sans religion. Dans la lettre du 30 avril 1944 à Eberhard Bethge, on trouve les premières réflexions explicites à cet égard :

La question de savoir ce qu'est le christianisme et qui est vraiment le Christ pour nous aujourd'hui, me préoccupe constamment. Le temps est passé où l'on pouvait tout dire aux hommes par des mots — que ce soit des paroles théologiques ou pieuses —, comme le temps de l'intériorité et de la conscience, c'est-à-dire le temps de la religion en général. Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion [...] ⁵¹.

Bonhoeffer se demande alors : que signifie cette situation pour le christianisme ? Qu'est-ce qu'un christianisme « non religieux » ?

Les questions auxquelles il faut répondre seraient celles-ci : que signifient une Église, une communauté, une prédication, une liturgie, une vie chrétienne, dans un monde sans religion ? Comment parler de Dieu — sans [faire appel à la] religion, c'est-à-dire sans le donné préalable et contingent de la métaphysique, de l'intériorité, etc. ? Comment parler (ou peut-être ne peut-on plus en « parler » comme jusqu'ici ?) de Dieu « de façon séculière » ? Comment être des chrétiens « sans religion — séculiers » ? [...] ⁵².

Et lui d'insister, pensant à la prière et au culte : « Que signifient la prière et le culte dans un monde sans religion ⁵³ ? » La lettre de Bethge du 3 juin 1944 est d'une grande importance pour cet enjeu. Il écrit :

En dehors du besoin de vérité et de miséricorde, l'autre besoin, au moins aussi fort, des êtres humains, surtout des gens éduqués, pour un espace, que le monde actuel n'offre pas, pour la prise de distance, la réflexion, le refuge dans le silence et dans l'action culturelle [...] partout vers le catholicisme qui, en plus de ce culte offert de manière insurpassable, s'est révélé toujours plus comme refuge du premier besoin. Ici, dans le catholicisme, il semble que l'on n'ait pas abandonné tout espace ⁵⁴.

Bethge parle du besoin d'une « prise de distance », de la recherche d'un refuge « dans le silence et dans l'action culturelle ». Il mentionne le catholicisme dans ce contexte. De quoi s'agit-il exactement ? D'une référence au Mouvement liturgique ? Ce n'est pas impossible. Cependant, une chose est certaine. Dans cette lettre, la question du culte est formulée de façon très claire : « Quel est le rôle du cultuel ⁵⁵ ? » Bonhoeffer avait fait référence à la liturgie dans ses interrogations de la lettre du 30 avril 1944. Bethge est revenu sur le même questionnement le 3 juin. Le culte figure aussi parmi les sujets à traiter dans l'étude que Bonhoeffer voulait faire sur le problème de

51. *Ibid.*, p. 327-328.

52. *Ibid.*, p. 329.

53. *Ibid.*, p. 330.

54. *Ibid.*, p. 375.

55. « Qu'en est-il donc de l'affirmation concrète de l'"espace" dans le monde ? Quel est le rôle du cultuel, quel est celui du prophétique ? Enfin, la tradition chrét[ienne] dans laquelle nous nous trouvons, à quoi correspond-elle ? Aux "représentations" destinées à nourrir les gens et qui les ont nourris ? Mais c'est toi qui réfléchis à tout cela » (BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, p. 375).

la sécularité⁵⁶. L'imagination d'un christianisme « non religieux » n'évacue pas le culte. Au contraire, elle l'inclut et passe nécessairement par la question du culte. Par conséquent, le christianisme « non religieux », pour Bonhoeffer, n'est ni « a-rituel » ni « anti-rituel ».

Revenons à la lettre du 30 avril 1944, où Bonhoeffer pose la question du culte. « Que signifient la prière et le culte dans un monde sans religion ? La discipline de l'arcane ou la distinction entre les réalités dernières et les réalités avant-dernières (distinction que tu connais déjà chez moi), prend-elle ici une importance nouvelle⁵⁷ ? » Bonhoeffer est convaincu de la nécessité de la « discipline de l'arcane ». Dans sa lettre du 5 décembre 1943, il avait écrit, prévoyant le thème : « [...] depuis la chute, il doit y avoir des choses voilées et du mystère⁵⁸ ». Il ajoute encore : « Ce qui est caché ne doit être dévoilé que dans la confession, c'est-à-dire devant Dieu⁵⁹ ». Dans la lettre du 5 mai 1944 à Eberhard Bethge, la discipline de l'arcane est proposée comme une sorte d'antidote au positivisme théologique de Karl Barth : « [...] il faut reconstituer une discipline de l'arcane, par laquelle les mystères de la foi chrétienne doivent être protégés de la profanation⁶⁰ ». Cependant, si on se laisse inspirer par les remarques de Bonhoeffer au sujet de l'identité de la mythologie du Nouveau Testament avec l'Évangile, le défi est plutôt celui de l'interprétation des rites « d'une manière qui ne suppose pas la religion comme condition de foi⁶¹ ». La clé de cette interprétation se trouve dans la croix de Jésus.

Dans sa lettre du 16 juillet 1944 à Eberhard Bethge, revenant sur la nécessité de laisser tomber « l'hypothèse de travail Dieu⁶² », Bonhoeffer écrit :

Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre comme des êtres qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mc 15,43) ! Le Dieu qui

56. *Ibid.*, p. 450-455 ; notamment p. 452.

57. *Ibid.*, p. 330.

58. *Ibid.*, p. 192.

59. Cette pensée est en lien avec l'étude sur la vérité menée par Bonhoeffer. « D'ailleurs, "dire la vérité" (j'ai écrit une étude là-dessus) signifie à mon avis : dire comment quelque chose est en réalité, c'est-à-dire respecter le mystère, la confidence, le voile. La "trahison", par exemple, n'est pas la vérité, pas plus que la frivolité, le cynisme, etc. Ce qui est caché ne doit être dévoilé que dans la confession, c'est-à-dire devant Dieu » (*ibid.*, p. 193).

60. *Ibid.*, p. 337-338.

61. Dans sa lettre du 8 juin 1944, Bonhoeffer esquisse le panorama de la théologie luthérienne allemande : la théologie libérale, l'Église confessante et, très particulièrement, Barth et Bultmann. Selon lui, Barth a été le premier à faire la critique théologique de la religion, mais il tombe dans le « positivisme » de la Révélation. À propos de Bultmann, Bonhoeffer dit alors ce qui suit : « Bultmann semble avoir senti, d'une certaine manière, la limite de Barth ; mais il la comprend mal, c'est-à-dire à la manière du libéralisme, ce qui le fait tomber dans le procédé de réduction, typiquement libéral (on soustrait les éléments "mythologiques" du christianisme et celui-ci est réduit à son "essence"). Je pense que le contenu entier, y compris les notions "mythologiques", doit subsister — le Nouveau Testament n'est pas le revêtement mythologique d'une vérité générale, mais cette mythologie (résurrection, etc.) est la réalité elle-même ! Cependant, ces concepts doivent être interprétés d'une manière qui ne suppose pas la religion comme condition de foi » (*ibid.*, p. 389-390).

62. « Dieu, en tant qu'hypothèse de travail en morale, en politique, en science, est aboli, dépassé ; il en est de même comme hypothèse de travail philosophique et religieuse (Feuerbach !). C'est pure honnêteté intellectuelle que de laisser tomber cette hypothèse de travail, c'est-à-dire de l'écarter autant que possible » (*ibid.*, p. 430).

nous fait vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. Dieu, sur la croix, se laisse chasser hors du monde. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mt 8,17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et sa souffrance ! Voilà la différence décisive d'avec toutes les religions. La religiosité de l'être humain le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu est le *deus ex machina*. La Bible le renvoie à la faiblesse et à la souffrance de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider⁶³.

La fameuse formule « devant Dieu, avec Dieu, sans Dieu » est une description de la sécularité à la lumière de la croix. C'est à cette réalité que la Bible (et, donc le mythe évangélique !) renvoie. Par conséquent, les actions rituelles qui accompagnent le récit mythique de l'Évangile y doivent conduire également. La différence entre l'orientation de la religiosité à la puissance de Dieu et celle de la foi à la faiblesse de Dieu présuppose la croix comme le lieu où « le Dieu qui est avec nous » est aussi « le Dieu qui nous abandonne ». Cela permet d'imaginer une liturgie kénotique « devant Dieu, avec Dieu, sans Dieu », une liturgie qui ne suppose pas la religion comme condition de la foi et qui pourra devenir un axe de l'interprétation de la mythologie dans laquelle consiste « la réalité » de l'Évangile. Dans un monde « etsi Deus non daretur », la liturgie doit non seulement faire sienne la « discipline de l'arcane », mais renoncer aussi à toute « positivité » théologique pour se rattacher à la « négativité » de la croix et rester là où la vie du monde participe à la souffrance de Dieu. Je suis convaincu que le « quelque chose d'objectif » du geste rituel du signe de la croix, perçu par Bonhoeffer dans la prison, correspond au silence et à l'absence de Dieu qu'a ressentis Jésus au moment de sa mort : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34). La liturgie d'un christianisme « non religieux » naît de ce cri de Jésus, dans lequel la souffrance de l'humanité résonne sur le fond du silence de Dieu, et se laisse modeler par lui.

Il n'est pas impossible que Bonhoeffer ait pris connaissance des travaux de Casel. Plus important que cette possibilité est la confluence qui ressort de la confrontation de la relecture de la théologie des mystères à partir de l'étude de Casel sur le silence mystique avec la reconstruction de la place du culte dans un christianisme « non religieux » dans les écrits de Bonhoeffer en prison. Ce rapprochement confirme la possibilité d'une liturgie kénotique capable d'assumer l'expérience humaine comme horizon de la relation avec Dieu dans un monde sans Dieu. Cette perspective s'accorde avec la recherche émergente d'une morphologie kénotique du rite religieux⁶⁴.

Le rite se destine à remplir les vides structurels de la subjectivité, de l'intersubjectivité et de l'objectivité du rite. Autrement dit, le rite religieux fonctionne comme solutionneur universel de problèmes. Il constitue l'expression de l'imaginaire d'une psyché socialisée dans le symbolique, imposant à l'existence la suspension, la négation, le refus des limites du monde, à partir de la solution qu'il offre. Plus concrète-

63. *Ibid.*, p. 431-432.

64. P. OLIVIÉRO, « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (1^{re} partie) », *Sociétés*, 92 (2006/2), p. 35-59 ; ID., « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (2^e partie) », *Sociétés*, 93 (2006/3), p. 83-102.

ment, la subjectivation apophatique — quand le moi affirme sa non-existence — pose le vide de Dieu, du « Tout Autre », sur le vide de la subjectivité. « L'essence de l'offre rituelle étant par nature ontologique, elle oblige à la phénoménalisation de Dieu, l'absence de sa présence nécessitant la présence de son absence afin qu'il soit communicable⁶⁵ ». De cette façon, le rite se protège lui-même, confirmant les questions dont il ne possède pas la réponse et les actes dont il n'appréhende pas les effets. Le rite propose alors au sujet un rapport au symbolique et au langage prenant pour base le secret et le silence comme fond sur lequel la réalité ultime repose. Casel et Bonhoeffer ont saisi cette possibilité, le premier mettant l'accent sur la « présence de l'absence », dans la mesure où le mystère pascal inclut le sacrifice et la mort du Christ ; le second mettant en valeur « l'absence de la présence », dans la mesure où les représentations de Dieu se purifient pour l'atteindre de façon peut-être plus authentique.

Casel intègre la mort de Jésus sur la croix au sein de l'événement pascal, lequel est réactualisé par la participation rituelle au mystère du culte (= le culte comme *mysterion*). Participer au rite est, donc, une façon de mourir avec le Christ. À son tour, Bonhoeffer lit la sécularité, c'est-à-dire l'expérience humaine sur la terre, à la lumière de l'abandon de Jésus par Dieu au moment de sa mort. Bonhoeffer insère, par conséquent, la croix au cœur du « mystère » du monde. Casel explore la dimension initiatique de la liturgie, c'est-à-dire le fait qu'en participant aux rites, on prendrait part à l'événement salvifique qu'ils rendent présent (re-présentent) de façon « mystérique » et apophatique. Bonhoeffer se demande s'il ne faut pas rétablir la discipline de l'arcane pour protéger la confession (de la foi) de la profanation. C'est comme si les deux auteurs regardaient la même réalité de points de vue différents, mais convergents. Points de vue différents par rapport à la Révélation — Casel et ses reprises liturgiques conduiront à l'affirmation de la présence divine, alors que Bonhoeffer restera une référence dans le sens des théologies aux prises avec un christianisme « non religieux » dans un contexte qui n'a plus besoin de Dieu comme « hypothèse de travail ». Néanmoins, points de vue convergents dans la mesure précisément où ils ouvrent un horizon *apophatique*.

Le rite comme voie d'accès au vide s'autodétruirait, à moins que Dieu ne soit conçu comme le vide par excellence. Selon Oliviéro, le rite se montre en tant que pli rempli d'un Dieu qui ne peut plus faire un pli, car il est solution accessible à une herméneutique. Ainsi, préconiser la recherche de Dieu en tant que fondement et vérité ultime du rite, c'est accepter de la mener à l'intérieur du rite, c'est-à-dire selon ses propres règles et conditions. Le rêve herméneutique du rite est de susciter la

65. ID., « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (1^{re} partie) », p. 53. Il est important de retenir le choix méthodologique qui permet de saisir ce jeu entre « l'absence de la présence » et « la présence de l'absence » (de Dieu). « Si le symbole psychanalytique est présence d'une absence, le symbole phénoménologique est absence d'une présence. L'un réunit, l'autre sépare. Dans notre approche du rite, nous articulons ces deux perspectives en posant cependant une antériorité de l'existence phénoménologique, sous l'instance de la néantisation de l'Imaginaire, de l'accession à une liberté, une indépendance de la prégnance phénoménale, sur l'existence symbolique, sous l'instance du signe, à la fois place du manque et recherche d'unité » (*ibid.*, p. 48).

recherche du fondement du rite. La signification de cette herméneutique s'épuisera dans le silence de la mort ou dans le secret de l'indicible. Par conséquent, si tout symbole est à jamais vide, son interprétation restera toujours ouverte. « L'essence ultime du rite religieux repose sur la part ininterrogeable de la réponse qu'il opère⁶⁶ ».

CONCLUSION

La réponse rituelle à l'interruption provoquée par la pandémie a consisté surtout dans la mise en œuvre de célébrations virtuelles, mais aussi dans le renforcement des groupes affinitaires. Les deux tendances existaient déjà. Les liturgies virtuelles s'inscrivent dans la logique de la prestation de services et présupposent une théologie des sacrements comme moyens de transmission de la grâce par l'action sacerdotale. Cette dernière devient l'aspect fondamental du mécanisme : de là l'importance d'avoir accès — d'une façon ou de l'autre — au ministre sacré lors de la dispensation de la grâce divine. Le monde virtuel permet cela. La tendance communautaire s'inscrit dans la logique de la réception du concile Vatican II, voyant dans la liturgie la manifestation de l'Église et le signe de la présence du Christ. Cependant, dans le contexte de la pandémie, la tendance communautaire ouverte et pluraliste a perdu du terrain par rapport aux communautés affinitaires et sur mesure, notamment la famille. Dans ce sens, la pandémie a créé la possibilité de réinvestir la famille chrétienne comme « Église domestique ». Cependant, la provocation la plus profonde de l'interruption rituelle est celle de la dimension apophatique de la liturgie. La tendance communautaire dépasse les limites de la tendance cléricale, mais les deux prennent appui sur un discours théologique affirmatif. On peut même soutenir que la théologie et la *praxis* liturgique postconciliaire se caractérisent par l'excès de positivité théologique, oubliant que le mystère de la médiation liturgique est aussi un mystère d'absence et de dé-coïncidence.

De façon plus radicale et plus profonde que la simple description externe de l'interruption rituelle comme circonstance sociale advenue en raison des confinements préventifs, la pandémie a bouleversé trois dimensions fondamentales de l'expérience rituelle : l'aspect de la différenciation rituelle entre le pur et l'impur, repris de façon extensive et inversée, l'alternance entre la structure sociale et l'anti-structure rituelle avec l'indéfinition de la liminalité, et, sur le plan temporel, l'entrée dans une extase sans issue de secours. Ce qu'il faut retenir ici, c'est le besoin d'une réconciliation avec le rite autant sur le plan social que sur le plan religieux. Cependant, se réconcilier avec le rite en tant que pratique sociale n'implique pas nécessairement de se réconcilier avec la religion. En même temps, cette réconciliation rituelle ne peut consister en une simple substitution. Quand « n'importe quoi » remplace facilement le rite religieux, on ne fait que confirmer l'importance et la nécessité des rites religieux sans savoir exactement d'où provient la difficulté de continuer à prendre part à ces mêmes rites. Il faut donc apprendre à s'en abstenir et à revisiter les expériences humaines travaillées par ces rites, renonçant non seulement au grand signifié divin, mais

66. ID., « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (2^e partie) », p. 90.

aussi aux petites significations de consolation immédiate. La pandémie offre ce *kairos* à la ritualité humaine, avant même de toucher les rites religieux. Le deuil sur lequel ces derniers doivent passer est, cependant, plus douloureux. C'est un double deuil qui pâtit non seulement de la dissolution de toute « théologie », mais aussi de la fin de toute « religion ». Ici aussi, les petites solutions façonnées dans les ateliers privés d'un culte et d'une spiritualité de consommation interne ne font que reproduire la logique des pièces de substitution appliquée dans la vie sociale. Naturellement, le jeûne sur le plan sémantique n'est pas facile, surtout quand on a fait des images mentales notre nourriture rapide plutôt que de chercher le véritable pain qui descend du ciel, c'est-à-dire plutôt que d'accepter les manques de la subjectivité, la dureté des signifiants rituels et la fatigue de l'intersubjectivité ; bref, de rechercher un rite qui non seulement échappe à toute mainmise idéologique et à toute hégémonie, mais qui les critique. Voici le *kairos* que la pandémie offre aux rites religieux. La pandémie n'est pas la cause du malheur rituel par lequel on passe, mais la redécouverte du rite peut se révéler le grand profit et la grande leçon à tirer de cette épreuve.

PEUT-ON QUALIFIER DE « SAGESSE » L'IDÉAL SPIRITUEL ET MORAL DE L'INDE ?

André Couture

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Alors que Descartes entendait par sagesse, non seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir pour la conduite de sa vie, la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts, l'enquête menée ici dans le R̥gveda, les Upaniṣad, le Mahābhārata et la Bhagavad Gītā, de même que dans quelques contes à visée didactique, montre clairement que l'on trouve dans les anciens textes hindous des conduites et des attitudes qui relèvent de ce que nous appelons sagesse comme l'intelligence, le discernement, la perspicacité, la maîtrise de soi, mais qu'il n'y a aucun terme équivalent et aussi englobant. On a constaté que les hindous, en s'appliquant à réfléchir aux conditions d'une action juste et féconde, ont été amenés peu à peu à faire de la sagesse une science des moyens. Ce qui veut dire que la sagesse vivante est une intelligence qui se vit dans la fluidité des circonstances et qui ne devrait jamais se figer en une possession même spirituelle.*

ABSTRACT : *While for Descartes wisdom meant not only being cautious in business, but also having a complete knowledge of everything needed for the conduct of one's life, for the protection of one's health and for the creation of all art, the present investigation of the R̥gveda, Upaniṣads, Mahābhārata and Bhagavad Gītā, and of a few related stories with instructional goals, clearly shows that ancient Hindu texts also highlight behaviours and attitudes that may be recognized as components of wisdom. In these texts, intelligence, discernment, insight and self-control are illustrated through story, even if no overarching, inclusive term such as wisdom is to be found. It has been noted that Hindus, when reflecting on the conditions of right and fruitful action, gradually came to consider wisdom as a "science of means." This implies that practical wisdom is an intelligence which emerges from the ebb and flow of circumstance and can never be understood as the settling of a question once and for all, or as some sort of spiritual possession.*

À l'article « Sagesse » de son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande citait la définition de Descartes : « Par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts¹ ». Le même ouvrage faisait un

1. René DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, « Préface », § 2 (original en latin, 1644), cité par A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 941.

peu plus tôt remarquer que le terme « sage » avait toujours été en s'affaiblissant et tendait depuis le XVII^e siècle à perdre de sa valeur proprement philosophique et à ne s'employer qu'en parlant des hommes de l'Antiquité². Il est vrai que le mot « sagesse³ », que *Le Littré* qualifie simplement de « juste connaissance, naturelle ou acquise, des choses », renvoie souvent en français à une connaissance éthique plus large, plus profonde, plus englobante, que celle acquise par ces disciplines intellectuelles que l'on appelle des « sciences », et à l'attitude qui en découle tant sur le plan moral que religieux. C'est peut-être la raison pour laquelle, quand il s'agit de l'Inde, on parle de sagesse, comme si ce monde, encore incapable d'une science fondée sur l'expérimentation, s'était en quelque sorte réfugié dans un savoir acquis à force d'expérience du monde.

En effet, pour beaucoup d'Occidentaux, la sagesse de l'Inde est immédiatement associée au yoga et à la quête intérieure d'ascètes que l'on voit se promener sur les routes de l'Inde en vêtement blanc ou ocre, et parfois nus. L'impression est celle d'une sagesse conquise à force de virtuosité, de bizarreries, de comportements extrêmes. L'écrivain grec Plutarque (46-125) raconte que le grand conquérant Alexandre (356-323) a un jour rencontré dix « gymnosophistes », des sages nus. Ce récit a probablement contribué à biaiser le regard porté jusqu'à aujourd'hui sur la sagesse de l'Inde et à accréditer ce type de sagesse en Occident. C'est comme si l'Inde s'était ainsi soudainement muée en haut lieu de la sagesse. D'ailleurs, en quelques clics sur internet, l'Occidental pressé se verra confirmé dans ses convictions : il apprendra par exemple que le mot « Veda » voudrait justement dire « sagesse », et que la couleur bleue du corps de Kṛṣṇa symboliserait la sagesse, la connaissance, la victoire sur les sens. Mais est-ce vraiment cela que la sagesse en Inde ? Est-ce ce que dit la tradition indienne quand elle parle de sagesse ?

En fait, le terme « sagesse » a tellement été galvaudé que, pour se démarquer de la spiritualité à la mode, certains indianistes évitent de l'utiliser. Pourtant, les langues du nord de l'Inde, apparentées au sanskrit, connaissent certains mots que l'on traduit au mieux par « sagesse ». Il y a entre autres le mot *medhā*⁴, qui figure dans le *Rgveda*, la partie la plus ancienne du Veda, et le terme *prajñā* qui apparaît avec les *Upaniṣad* (vers les VI^e-V^e siècles avant notre ère) au sens de « conscience » et devient plus tard en sanskrit classique un quasi-équivalent de *medhā*. Pour saisir ce que signifie cette « sagesse », il faudra nécessairement relire quelques textes particulièrement représentatifs, interroger les clichés qui circulent et prendre une certaine distance face aux sagesse rendues faciles que l'on découvre dans les librairies Nouvel Âge. Je me

2. *Ibid.*, p. 940-941, ad « Sage ».

3. Le mot français « sagesse » se rattache au verbe *sapio*, *sapere*, dont le sens premier est « avoir de la saveur, du goût », et qui finit par signifier « avoir de la raison, être sensé, savoir, connaître ». Le sage est celui qui « sent les choses », qui a de l'expérience, qui connaît, qui sait. Bien que l'on ait eu tendance aux XV^e et XVI^e siècles, par suite d'une fausse étymologie, à rattacher le mot « savoir » au verbe latin *scio*, *scire* (connaître, être instruit de) et à écrire « sçavoir » (voir *Le Littré*), le mot « sagesse » connote spontanément un savoir plus large, plus instinctif, que le savoir intellectuel auquel réfère ordinairement la « science », et finit ainsi par englober aussi bien le spirituel que l'intellectuel.

4. *Medhā* porte l'accent aigu sur la finale dans les textes les plus anciens du Veda, mais le perd ensuite en sanskrit classique.

limiterai forcément ici à des exemples tirés de l'hindouisme classique. Ce faisant, je voudrais contribuer à cerner de plus près ce que l'on entend par sagesse sous ces latitudes et indirectement contribuer à démasquer la sagesse « prête-à-expérimenter » dont parlent abondamment les livres de spiritualité récents.

I. LA NOTION DE SAGESSE SELON LE *ṚGVEDA*

Le terme qui rend le mieux l'idée de sagesse dans le *Ṛgveda* (-1500 à -1000 environ) est celui de *medhā*. On retrouve en vieil iranien, une langue sœur du sanskrit, le mot *mazdā*, qui est un parfait équivalent du mot sanskrit. Ahura Mazda, c'est le « Seigneur Sage », une divinité qui a pris la première place dans le panthéon du réformateur Zoroastre (deux millénaires et demi avant de se transformer en compagnie japonaise de véhicules automobiles !). Les linguistes expliquent que le mot *medhā* est composé de *māns*, l'esprit, et de *dhā*, poser, établir, fixer. L'expression *mano dhā* est restée courante en sanskrit classique et signifie « fixer l'esprit sur quelque chose, décider ». Selon le grand indianiste Louis Renou, l'ancien mot *medhā* désigne une sagesse bien concrète, plus précisément une « sagesse inventive⁵ », une intelligence appliquée à la création. Les poètes antiques supplient les dieux de leur accorder toutes sortes de biens utiles, dont l'intelligence nécessaire pour s'exprimer poétiquement. Ils souhaitent obtenir la maîtrise spirituelle nécessaire pour créer des poèmes. Ils implorent le dieu Soma (la liqueur d'immortalité personnifiée) en disant : « Donne-nous grand renom, vache, cheval ; gagne (pour nous) la sagesse [*medhā*]⁶ ». Aux Maruts, des guerriers accompagnant le grand dieu Indra, ils demandent soutien et force : « [...] pour le barde (enfin) [donne] le gain (par excellence, à savoir) la sagesse [*medhā*], force indestructible, insurpassable⁷ ». Les « pensées-sages [*medhā*] des poètes⁸ » se concrétisent en leurs poèmes. Les brahmanes qui se laissent emporter par l'inspiration et inventent ces chefs-d'œuvre n'hésitent pas à y implorer tel dieu de rendre généreux leur patron : « Puisse (le patron) faire largesse à celui qui utilise-selon-les-règles l'inspiration (*medhā*)⁹ ». Il ne faudrait pas imaginer un don purement spirituel. Cette sagesse éminemment pratique fait partie de la vaste gamme des bienfaits dont espèrent jouir les brahmanes, au même titre qu'un abondant troupeau et qu'un renom qui leur assure un avenir prospère.

Ceux qui, sans en être à proprement parler les auteurs, ont donné accès à ces poèmes, ce sont les fameux *ṛṣi*, évidemment des sages (ou encore des poètes, *kavi*) qui ont acquis la maîtrise de ce savoir rituel (*veda*), et dont il est parlé ultérieurement comme d'un groupe de sept « voyants » qui ont capté à l'origine une substance so-

5. L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*, vol. XV, Paris, De Boccard, 1966, p. 89.

6. *Ṛgveda* 9,9,9, trad. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, vol. VIII, Paris, De Boccard, 1961, p. 8. À moins d'indications contraires, les traductions qui figurent dans ce texte ont été établies à partir du sanskrit. Dans le cas où une traduction existante a dû être légèrement modifiée ou adaptée, ce sera précisé, sauf s'il s'agit de l'ajout entre crochets du mot sanskrit ou d'autres mots jugés essentiels à la compréhension.

7. *Ṛgveda* 2,34,7, trad. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, vol. X, Paris, De Boccard, 1962, p. 26.

8. *Ṛgveda* 9,65,16, trad. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, vol. VIII, p. 40.

9. *Ṛgveda* 5,27,4, trad. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, vol. I, Paris, De Boccard, 1955, p. 21.

nore, une sorte de vibration plénière, existant par elle-même, sans auteur humain pour la proclamer. Ce que le mot *ṛṣi* évoquait dans la langue la plus ancienne, personne ne le sait exactement. Quoi qu'il en soit, la réflexion indienne a pris l'habitude d'interpréter ce mot à partir de la racine DRŚ, au sens de voir, une racine linguistiquement difficile à réconcilier avec le mot *ṛṣi*, et qui a plutôt l'air d'une sorte de subterfuge permettant d'inscrire dans le mot même la fonction de ces personnages. On en parle ainsi un peu plus tard, en particulier dans les *Upaniṣad*, qu'on appelle aussi le Vedānta (la fin [*anta*] du Veda). Les *ṛṣi* sont alors perçus comme des « voyants », parce qu'ils ont « vu » la Vérité, qu'ils l'ont visualisée avant les autres, qu'ils ont été les premiers à capter le Son primordial, à le décomposer en mots et en phrases pour le rendre accessible aux humains.

II. LA NOTION DE SAGESSE SELON LES *UPANIṢAD*

On continue à utiliser le terme *medhā* dans les commentaires rituels ultérieurs que sont les *Brāhmaṇa*, où il s'agit plutôt de l'intelligence des rites, et de la capacité à les commenter correctement. Mais l'accent se déplace lentement. On passe du rituel à la recherche d'une connaissance immédiate du Soi qui réside dans le cœur de l'homme et du *brāhman* qui sous-tend le cosmos. Dans ces derniers textes du Veda que sont les *Upaniṣad* (-600 à -300 environ), le mot renvoie à une intelligence nouvelle, plus spirituelle. L'immortalité dont il s'agit n'est plus celle que confèrent les dieux, mais celle que procure la connaissance de l'*ātman* et du *brahman*. Dans la *Taittirīya Upaniṣad*, on supplie encore Indra de la façon suivante : « Que lui, Indra, me sauve par sa sagesse [*medhā*]. Puissé-je, ô dieu, devenir porteur de l'immortalité¹⁰ ! » On reconnaît là l'héritage du *Rgveda*. Mais la *Kaṭha Upaniṣad* n'hésite pas à critiquer cette position et situe d'emblée la conquête du Soi (*ātman*) au-delà de la sagesse humaine, c'est-à-dire au-delà de la sagesse de la majorité des brahmanes qui inscrivent leurs réflexions dans le contexte de l'exécution des rites prescrits. « Cet *ātman* — peut-on y lire — ne peut être atteint par l'exégèse, ni par l'intelligence [*medhā*], ni par beaucoup d'étude [*śruta*]. Celui qu'Il élit peut seul l'atteindre : pour lui cet *ātman* découvre sa forme corporelle¹¹ ». Cette critique doit être située dans un contexte où se font entendre des voix nouvelles dont le point de vue diffère de celui des ritualistes. Au lieu de réclamer des divinités une sagesse qui leur conférerait une éloquence à laquelle les dieux étaient sensibles, ces brahmanes n'hésitent pas à affirmer qu'il existe une autre forme d'intelligence, une sagesse supérieure, qui permet d'accéder au Soi suprême.

10. *Taittirīya Upaniṣad* 1,4,1, dans *Taittirīya Upaniṣad*, publiée et traduite par Émile Lesimple, Paris, Adrien Maisonneuve, 1992, p. 18. M. Angot propose la traduction suivante : « C'est Indra ! que par son intelligence il me délivre... » (*Taittirīya-Upaniṣad avec le commentaire de Śaṅkara*, par Michel ANGOT, 2 t. [pagination continue], Paris, De Boccard, 2007, p. 314).

11. *Kaṭha Upaniṣad* 2,23, dans *Kaṭha Upaniṣad*, publiée et traduite par Louis Renou, Paris, Adrien Maisonneuve, 1941, p. 12. Bien que Renou ait traduit *medhā* par « intellect », je lui ai préféré ici le mot « intelligence ». On verra d'ailleurs dans les prochaines pages que le mot *prajñā* (à proprement parler, intellect, intelligence) peut aussi avoir le sens de sagesse et se rapprocher de *medhā*.

La *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* (un texte védique datant peut-être de 400 avant notre ère) reprend à sa façon cette quête d'une sagesse nouvelle. Le poète s'adresse à Agni, le feu sacrificiel, dont il est dit qu'il est l'intime du dieu Indra, et lui demande d'abord d'accorder au suppliant une *medhā*, une sagesse, qui permet d'accéder au *brahman* et par là au « Miel », c'est-à-dire à l'immortalité :

Au maître secret de la place, à l'ami chéri d'Indra, j'ai demandé (ce) gain, la sagesse ! (l. 65-66).

OM ! c'est par la Sagesse (qu'on obtient) le *brāhman* ! par la Sagesse, le *Miel* ! par la Sagesse, en vérité, le *brāhman* et le *Miel* ! (l. 354 et 362).

Agréant (notre prière), la sagesse divine, est venue à nous, Viśvāscī [une déesse qui regarde de tous côtés], la bienveillante pleine de bonnes dispositions (à notre égard) (l. 374). Agréé par toi, on trouve le trésor richement paré ! Agrée donc (notre prière), ô Sagesse, nous (comblant) de richesses ! Qu'Indra me donne la Sagesse ! Que Sarasvatī la divine (me donne) la Sagesse ! [...] Puisse-t-elle venir à moi la Sagesse, dont le parfum est bénéfique, qui assume toutes les formes, qui a la couleur de l'or, la Mouvante ! Possédant la force, se gonflant de lait, qu'elle me soit favorable, la Sagesse au visage auspiceux ! Puisse Agni me donner la Sagesse, me (donner) la descendance, me (donner) sa lumière ! Puisse Indra me donner la Sagesse, me (donner) la descendance, me (donner) sa puissance ! Puisse Sūrya [le Soleil] me donner la Sagesse, me (donner) la descendance, me (donner) son éclat ! (l. 377-386).

Et plus loin, le poète fait le bilan des faveurs espérées :

Les vaches, l'or, la fortune, le boire et le manger ; pour la splendeur de toutes choses : svāhā [exclamation rituelle] ! La splendeur, le succès, la prospérité, le bon renom, et d'être libre de dette, la (gloire) *brāhmaṇique* et d'avoir beaucoup de fils, la confiance et la sagesse, la connaissance : que Jātavedas (Agni) (me) donne (tout cela) à la fois ! (l. 431-433)¹².

Cette supplication paraît typique d'une sagesse restée indissociable de la prospérité matérielle. Fortune, nourriture, descendance, renom et sagesse sont demandés ensemble. Celui qui s'exprime ainsi n'est probablement pas un brahmane qui a complètement renoncé à la famille, à ses vaches et à toute forme de gloire mondaine, mais un brahmane qui vit dans le monde et qui, comme malgré lui, rêve encore d'une sagesse qui le comblera de tout ce qu'il peut s'imaginer de plus merveilleux.

On désigne également cette sagesse avec des mots apparentés à la racine JÑĀ (équivalent du grec *gnō*) au sens de connaître, en particulier *prajñā* qui veut d'abord dire « intellect, intelligence » et qui a fini par prendre le sens plus large de « sagesse ». Le terme *prajñā* figure dans la *Kauṣītaki Upaniṣad* (3,6-7), mais au sens d'une conscience sans laquelle les sens seraient incapables d'appréhender les objets et n'auraient aucun pouvoir sur eux. La *Maitry Upaniṣad* parle également d'une intelligence (*prajñā*) qu'il faut libérer de la somnolence et de la distraction des sens pour pouvoir atteindre la demeure suprême (6,34). Mais ce ne sont là que les amorces d'une réflexion qui parviendra à sa maturité avec le *Mahābhārata* (MBh) et la *Bhagavad Gītā* (BhG) qui en fait partie.

12. Traductions dans *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, édition critique, avec une traduction française... par Jean Varenne, Paris, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, 1986 [1960¹].

III. LA NOTION DE SAGESSE DANS LE *MAHĀBHĀRATA*

Pour bien saisir les harmoniques diversifiées des mots *medhā* et *prajñā*, dont le sens précis dépend en grande partie du contexte dans lequel on en parle, rien ne vaut un examen des premiers livres de la grande épopée du *MBh*¹³. Yudhiṣṭhira, l'aîné des frères Pāṇḍava, l'affirme clairement quand vient le temps de décider du sort à faire au méchant Jarāsaṃdha, qui cherche leur ruine : « Tout en acceptant de prendre appui sur Kṛṣṇa, il faut, pour réussir en n'importe laquelle affaire, y mettre de l'intelligence [*prajñā*], de la prudence [*naya*], de la force [*bala*], et prendre les moyens d'agir [*kriyopāya*]¹⁴ ». La sagesse est définie ici comme une intelligence des notions fondamentales reliées à l'ordonnement du monde (*dharma*), mais il s'agit d'une intelligence pratique, applicable et appliquée. Autrement dit, il ne faut jamais dissocier sagesse et action.

Dans un passage qui clôt le troisième livre du *MBh*, on retrouve les cinq frères Pāṇḍava, condamnés à errer pendant douze années en forêt et enfin arrivés dans le Dvaitavana (la « Forêt de la dualité »). Ils atteignent un lac aux eaux duquel ils aimeraient bien se désaltérer. À l'invitation de leur aîné Yudhiṣṭhira, les deux cadets Nakula et Sahadeva boivent tour à tour de cette eau sans se préoccuper de la voix qui les prévient qu'ils doivent d'abord répondre à des questions et ils tombent immédiatement morts. Puis les deux autres frères, Arjuna et Bhīma, sont victimes du même sort. Au moment où Yudhiṣṭhira s'apprête lui aussi à boire, il entend la même voix, qui est celle d'un *yakṣa* (une sorte de divinité), l'avertir qu'il se trouve sur un domaine qui ne lui appartient pas et qu'il mourra lui aussi s'il est incapable de répondre à une série d'énigmes. Yudhiṣṭhira promet de le faire *yathāprajñam*, selon sa sagesse, ou tout simplement au meilleur de sa connaissance. Louis Renou, qui a traduit le chapitre¹⁵, note que ce type de composition est connu de l'Inde ancienne depuis le *R̥gveda*. De telles énigmes mettent à l'épreuve le savoir des brahmanes et c'est toujours à travers elles que les maîtres des *Upaniṣad* amènent leurs disciples à voir plus loin, à découvrir des corrélations susceptibles de rendre compte de la façon dont le monde est construit. Voici quelques exemples de la longue série d'énigmes auxquelles Yudhiṣṭhira répond avec brio.

Le *yakṣa* dit :

Qu'est-ce qui fait lever le soleil ? Quels sont ses compagnons ? Qui le fait se coucher ?

Sur quoi repose-t-il ?

Yudhiṣṭhira dit :

C'est le *brahman* qui fait se lever le soleil ; les dieux qui sont ses compagnons ; la Loi [*dharma*] qui le fait se coucher ; sur la Vérité [*satya*] qu'il repose.

Le *yakṣa* dit :

13. Ce long texte a probablement été composé deux ou trois siècles avant notre ère et a vraisemblablement continué de se développer pendant les trois ou quatre siècles qui ont suivi. Sauf indication contraire, les textes cités ici ont été traduits à partir de l'édition critique (*Mahābhārata*, édition critique de V.S. Sukthankar, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1963).

14. *MBh* 2,18,18-19.

15. Louis RENOU, *Anthologie sanskrite*, Paris, Payot, 1961, p. 110-114.

Quelle est la divinité des brâhmanes ? Quelle est leur loi [*dharma*] s'ils sont justes ? Leur condition humaine ? Leur loi s'ils sont mauvais ?

Yudhiṣṭhira dit :

La lecture du *Veda* est leur divinité ; l'ascèse, s'ils sont justes ; la mort, leur condition humaine ; le scandale, s'ils sont mauvais.

Le *yakṣa* dit :

Que vaut-il mieux pour ceux qui labourent ? Qu'est-il de mieux pour ceux qui sèment ? Quoi, pour ceux qui s'installent ? Quoi de mieux, pour ceux qui procréent ?

Yudhiṣṭhira dit :

La pluie est le mieux pour ceux qui labourent ; la graine, le mieux pour ceux qui sèment ; les vaches, pour ceux qui s'installent ; un fils est le mieux, pour ceux qui procréent.

Le *yakṣa* dit :

Qu'est-ce qui circule seul ? Qui renaît après être né déjà ? Quel est le remède contre le froid ? Quel est le champ par excellence ?

Yudhiṣṭhira dit :

Le soleil circule seul ; c'est la lune qui renaît ; le feu est le remède contre le froid ; la terre est le champ par excellence¹⁶.

Le *MBh* est longtemps resté un texte ouvert à tous les ajouts et certaines versions incorporent par exemple l'énigme suivante :

Le *yakṣa* dit :

Quel est l'hôte de tous les êtres ? Quelle est la Loi éternelle [*sanātana dharma*] ? Qu'est-ce que l'ambrosie ? En quoi consiste l'univers que voici ?

Yudhiṣṭhira dit :

Agni [le Feu] est l'hôte de tous les êtres ; l'ambrosie, c'est le lait des vaches ; l'Immortel est la Loi éternelle ; l'univers que voici consiste en vent [*vāyu*]¹⁷.

La sagesse dont témoigne Yudhiṣṭhira le sauve finalement de la mort, lui et tous ses frères. Le dieu déguisé en *yakṣa* n'est en fait qu'une manifestation du dieu Dharma lui-même, une personnification du bon ordre. L'exercice est un test pour vérifier si ce grand héros est un digne défenseur des principes et des croyances qui sous-tendent effectivement le bon ordre dont il se réclame.

L'aveugle Dhṛtarāṣṭra est considéré comme l'un des grands sages du *MBh*. Sa cécité proviendrait de ce que sa mère Ambikā aurait fermé les yeux d'épouvante au moment de faire l'amour avec l'ascète hirsute Kṛṣṇa Dvaipāyana et de ce que ce brahmane se serait ensuite mis en colère¹⁸. Cette infirmité l'excluait à tout jamais de la royauté. À la suite de la mort de son frère Pāṇḍu, Dhṛtarāṣṭra a tout de même accepté de devenir le chef de la lignée dynastique des Kuru, même si ce ne devait être que de façon illégitime. Il est devenu le père de Duryodhana et de ses quatre-vingt-dix-neuf frères qui incarnent ensemble l'hostilité au *dharma* et qui s'opposent en bloc aux cinq Pāṇḍava, les tenants du bon ordre. Malgré le sort qui s'est acharné sur lui,

16. Renou a traduit ce texte à partir du texte de la vulgate et donne comme référence *MBh* 3,313,45-111 (voir *Śrīmanmahābhārata*, édité par Pandit Ramchandrashastri Kinjawadekar, avec le commentaire *Bhārata-bhāvadīpa* de Nīlakaṇṭha Caturdhara, Poona, Chitrashala Press, 6 vol., 1929-1933). Les passages retenus ne diffèrent pas du texte de l'édition critique et correspondent à *MBh* 3,297,26-27. 30-31. 36-37. 46-47 de cette dernière édition.

17. Ces autres passages n'ont pas été retenus par l'édition critique, mais figurent dans *MBh* 3,316,65-66, vulg.

18. *MBh* 1,61,78, éd. cr.

Dhṛtarāṣṭra apparaît toujours comme un grand ancêtre, au jugement duquel on fait ordinairement confiance. Même si sa cécité l'empêche de prendre directement part au combat, il a reçu l'œil de sagesse (*jñāna-cakṣuḥ*) qui lui confère la clairvoyance. En fait, c'est comme si Dhṛtarāṣṭra condensait en sa personne deux choses contradictoires : il est le produit du destin (*vidhi, daiva*) tout en témoignant d'une grande sagesse.

C'est d'ailleurs par ce constat que s'ouvre le premier chapitre du premier livre du *MBh*. Sañjaya, un barde, aveugle lui aussi, à qui a été octroyé le don de voir tout ce qui se passe sur le territoire des Kuru transformé en champ de bataille et de le raconter à Dhṛtarāṣṭra, fait minute par minute le récit des événements à ce roi qui s'apitoie une dernière fois sur son malheureux sort. Il avoue franchement à Sañjaya qu'il est aveugle et que c'est par compassion et par amour pour ses chers fils qu'il accepte de vivre une situation aussi pénible.

Je ne souhaite pas de conflit [avec les Pāṇḍava], et je ne me réjouirais pas non plus de la ruine des Kaurava. Je n'ai aucune préférence entre mes fils [les Kaurava] et ceux de Pāṇḍu [les Pāṇḍava]. Possédés par la colère, mes fils me font porter le blâme, moi un vieil homme. Et dire que moi qui suis aveugle, je tolère cette situation par compassion et par amour pour mes fils¹⁹.

Et un peu plus loin, Sañjaya tiendra franchement ces propos au roi Dhṛtarāṣṭra :

Tes fils sont méchants et se laissent dévorer par le feu de la colère. Ils sont cupides et se conduisent la plupart du temps de façon répréhensible. Il ne faut pas t'apitoyer sur leur sort. Tu es savant [*śrutavān*], sage [*medhāvin*], intelligent [*buddhimān*] ; ton jugement s'accorde avec celui des sages [*prājña-saṃmata*]. Ceux qui ont l'intelligence [*buddhi*] de suivre les traités ne sombrent pas dans la confusion, ô descendant de Bharata. Roi qui sait châtier aussi bien que gracier, tu ne dois trop exercer de ton influence pour protéger tes fils. Est arrivé ce qui devait arriver. Il ne faut pas t'en désoler. Même en usant de la plus grande sagesse, qui peut empêcher les forces divines [*daiva*] de s'acharner contre lui ? Personne ne dévie du chemin tracé par l'Ordonnateur de toutes choses. Tout, le fait d'exister ou de ne pas exister, le fait d'être heureux ou malheureux, s'enracine dans le Temps²⁰.

Dans un autre contexte, c'est une antilope qui rappelle au roi Pāṇḍu, encore vivant, les mêmes vérités élémentaires : « La sagesse [*prajñā*] n'éclipse pas le destin [*vidhi*, qui agit à la manière du démon Rāhu censé gober le soleil ou la lune et les faire disparaître] ; c'est plutôt le destin qui éclipse la sagesse ; aucun sage ne peut contrer les choses qui adviennent en raison du destin²¹ ». Il est encore dit que « tout repose sur le destin, le malheur autant que le bonheur. Tout homme, arrivé ou non à la sagesse [*prajñā*], jeune ou vieux, avec ou sans alliés, croise de tout sur sa route et à tout moment²² ». Les Pāṇḍava se voient finalement obligés d'accepter le défi que leur proposent les Kaurava. Ils jouent aux dés, mais comme malgré eux. Yudhiṣṭhira en convient : « Le destin escamote la sagesse [*prajñā*], comme la flamme masque la

19. *MBh* 1,1,97-98, éd. cr.

20. *MBh* 1,1,183-187, éd. cr.

21. *MBh* 1,109,10, éd. cr.

22. *MBh* 1,196,15, éd. cr.

vue ; l'homme est au pouvoir de l'Ordonnateur, enchaîné comme un prisonnier²³ ». En fin de compte, et peu importe le degré de sagesse dont il fait preuve, l'être humain paraît toujours soumis au destin (*vidhi*), ou être victime du jeu des forces divines (*daiva*). La sagesse, y compris le don de clairvoyance, reste ici une forme d'intelligence humaine qui n'explique pas tout et dont il faut même apprendre à se méfier.

Un autre exemple d'une sagesse synonyme de conformité à la Loi : celui de Kuntī, la mère de Yudhiṣṭhira, d'Arjuna et de Bhīma, les trois aînés des Pāṇḍava, quand elle tente de sauver la vie d'un brahmane menacée par un terrible ogre du nom de Baka. Pour apaiser ce *rākṣasa*, cette courageuse femme n'hésite pas à offrir à ce monstre la vie de Bhīma, convaincue que celui-ci survivra à l'épreuve en raison de son immense force. Elle explique à l'aîné Yudhiṣṭhira la décision qu'elle a alors prise. « J'ai eu la sagesse [*prajñā*] de me souvenir que Bhīma possédait une telle force, ô fils de Pāṇḍu, et c'est la raison pour laquelle j'ai décidé de m'allier avec ce brahmane. Ce n'est ni par cupidité [*lobha*], ni par ignorance [*ajñāna*], ni par égarement [*moha*] que j'ai pris cette décision. C'est plutôt l'intelligence [*buddhi*] du *dharma* qui m'a fait prendre une telle résolution²⁴ ! » Kuntī plaide la sagesse, et la sagesse signifie dans son cas qu'elle comprend suffisamment le *dharma* pour en percevoir l'esprit et ne pas se sentir esclave de la lettre des prescriptions.

Avant la terrible partie de dés qui précipitera les frères Pāṇḍava et leur épouse Draupadī dans un exil de douze années plus une année d'incognito, le roi Dhṛtarāṣṭra envoie chercher son fils Duryodhana pour tenter de lui faire entendre raison. Il fait appel au jugement de Brhaspati, l'antique chapelain des dieux et un grand législateur, également à celui de grands sages de son entourage comme Uddhava et surtout Vidura, son conseiller personnel. Tous sont d'accord pour condamner le jeu de dés comme le pire de tous les vices.

Connaissant l'avis de Vidura, une fois seuls, Dhṛtarāṣṭra, le fils d'Ambikā, tint encore une fois à Duryodhana ce discours : « Fils de Gāndhārī, il faut cesser de t'adonner aux dés ! Vidura réproouve ce loisir. Ce très grand sage [*mahā-buddhi*] ne nous dit jamais rien de préjudiciable. Tout ce que Vidura te conseille d'extrêmement bénéfique, mon fils, il faut le faire ! À mon avis, il le fait pour ton bien. L'enseignement que le bienheureux Brhaspati, à l'esprit élevé [*udāra-dhī*], un *ṛṣi* pour les dieux et le *guru* des dieux *vāsava*, a [ja-dis] prodigué à Indra, le très avisé [*dhīmat*] roi des dieux, le grand poète [*mahā-kavi*] Vidura le connaît en totalité, avec ses secrets. Et moi aussi, je m'en tiens toujours à son jugement, mon fils. Le sage [*medhāvin*] Vidura est considéré comme le meilleur des Kuru, et le très intelligent [*mahā-buddhi*] Uddhava est également loué par le peuple des Vṛṣṇi, ô roi. Il faut cesser de t'adonner aux dés, mon fils, car ils sont source de division ! Et c'est la division qui cause la perte d'un royaume, ce qu'il faut à tout prix éviter, mon fils²⁵.

Peu importe le vocabulaire utilisé pour désigner la vertu que l'on invoque pour condamner le jeu de dés, que ce soit *medhā*, *buddhi*, ou *dhī*, c'est toujours de la même intelligence pratique, de la même sagesse, qu'il s'agit. Et une telle vertu

23. *MBh* 2,52,18, éd. cr.

24. *MBh* 1,150,18-19, éd. cr.

25. *MBh* 2,46,6-12, éd. cr.

s'avère particulièrement nécessaire au milieu d'une époque troublée et parmi des rois qui risquent de se laisser emporter par le Temps qui détruit tout.

D'ailleurs, selon le *MBh*, la sagesse n'intervient jamais seule. Elle est accompagnée d'un groupe de vertus ou de dispositions qui viennent l'épauler. Dans la salle de conseil de Brahmā, on rencontre entre autres la formule védique qui sauve de toutes les impasses (*Gāyatrī*), la sagesse (*medhā*), la persévérance (*dhṛti*), le savoir traditionnel (*śruti*), la compréhension (*prajñā*), l'intelligence (*buddhi*), la gloire (*yaśas*), la patience (*kṣamā*)²⁶. De plus, la véritable sagesse n'est jamais éloignée de la maîtrise de soi. Du roi Saṃvaraṇa, il est dit qu'il a grandi en sagesse (*prajñā*), en âge (*vayas*), en renom (*kīrti*) et en maîtrise (*dama*)²⁷. Duryodhana dira à Dhṛtarāṣṭra : « Ô roi, tu as acquis la sagesse, tu vénères les anciens, tu as vaincu tes sens, et tu nous tiens un discours qui nous confond totalement, nous qui sommes absorbés dans nos obligations²⁸ ». Pour que la sagesse se déploie complètement, il faut donc beaucoup de discipline, et c'est ce qui apparaît nettement dans la *Bhagavad Gītā*.

IV. LA NOTION DE SAGESSE DANS LA *BHAGAVAD GĪTĀ*

Il fallait évoquer ces diverses façons de parler de la sagesse avant d'en arriver à la célèbre *Bhagavad Gītā* [BhG], dix-huit chapitres tirés du sixième livre du *MBh*, et un long discours où le cocher Kṛṣṇa parle d'entrée de jeu au guerrier Arjuna de sagesse (*prajñā*). On n'oubliera pas que, selon la symbolique indienne déjà bien explicitée par la *Kaṭha Upaniṣad* (3,3-7), l'être humain est comparé à un char : le principe spirituel ou l'*ātman* en est le possesseur ; le corps, c'est le char ; l'intelligence ou la raison (*buddhi*), c'est le cocher ; et les sens sont comme des chevaux sauvages qu'il faut discipliner (*yuj*). Kṛṣṇa représente donc l'intelligence la plus haute qui soit, et son intervention vise à éveiller (*buddhi* repose sur la racine BUDH) les virtualités qui somnolent dans le cœur du guerrier Arjuna²⁹.

À Arjuna angoissé et troublé à l'idée de s'attaquer à des parents et à des maîtres vénérables, Kṛṣṇa répond en posant d'emblée l'ambiguïté du mot *prajñā*. Arjuna s' imagine « parler le langage de la sagesse³⁰ », ou tout simplement il entend « parler raison³¹ », alors qu'il s'apitoie en fait sur ce qui ne mérite aucune pitié et qu'il manifeste uniquement son ignorance. Il devrait même se méfier, précise Kṛṣṇa, des discours fleuris que répètent les avocats passionnés du Veda et qui ne manifestent en

26. Voir *MBh* 2,11,25, éd. cr.

27. Voir *MBh* 1,162,5, éd. cr.

28. *MBh* 2,50,13, éd. cr.

29. Il existe en français plusieurs excellentes traductions de la *Bhagavad Gītā*, entre autres celles d'Émile Senart, d'Anne-Marie Esnoul et Olivier Lacombe, et de Marc Ballanfat. Les citations qui suivront utiliseront l'une ou l'autre de ces traductions, question de faire saisir la diversité des traductions, et de rendre compte des mots utilisés en sanskrit de même que des nuances suggérées par le texte.

30. *prajñā-vāda*, 2,11, selon *La Bhagavad Gītā*, traduite du sanskrit par A.-M. Esnoul et O. Lacombe, Paris, Seuil, 1976.

31. Selon *La Bhagavad-Gītā*, traduite du sanskrit par Émile Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

fait qu'un manque de sagesse ou de clairvoyance³². Ces gens sont des *avipaścitaḥ*, des personnes incapables de discernement, ce qui veut dire ici qu'ils n'ont pas accédé à une sagesse supérieure à celle que l'on trouve dans des textes relevant des rituels sacrificiels. Arjuna devrait savoir qu'au-delà des corps qui passent et renaissent, il y a le principe spirituel qui s'y dissimule et qui est éternel, fait encore remarquer Kṛṣṇa, citant presque mot pour mot la *Kaṭha Upaniṣad* (2,18-23), plus ancienne d'au moins quelques siècles. Il n'y a donc pas lieu de déplorer l'universelle destinée, surtout pas quand on est un guerrier et que c'est son devoir d'état que de se battre et de tuer. Contente-toi d'agir sans te préoccuper du résultat de l'action, dit-il à Arjuna. Agis dans le détachement sans te laisser vaincre par tes sens ; garde l'âme égale dans le succès comme dans l'insuccès. Voilà le propre du véritable ascète (*yogin*), car le *yoga* est « habile maîtrise dans les actions³³ ».

Arjuna demande alors à Kṛṣṇa ce que veut dire être « en possession de la sagesse³⁴ » ou « avoir atteint l'état de sagesse³⁵ ». Ballanfat explique d'ailleurs en note à sa traduction que ce composé signifie que l'adepte de l'ascèse « obtient par ses efforts de s'établir (*sthita*) durablement dans la clairvoyance, dans l'intuition discriminatrice, dans la vérité, ce que dénote le substantif féminin *prajñā*³⁶ ». Il ajoute immédiatement après que le mot « désigne un état de stabilité mentale qui permet à l'ascète de diriger ses pensées vers un objet sans subir les perturbations des sens ou du désir ». Kṛṣṇa décrit alors le véritable ascète de la façon suivante :

Quand il s'est libéré de tous les désirs forgés par son esprit, et qu'il se satisfait entièrement d'être soi, alors on dit qu'il atteint l'état de sagesse [*sthita-prajñā*].

Les malheurs n'abattent plus son esprit, les plaisirs ne le séduisent plus ; de toute envie, crainte ou colère il est délivré : tel est le sage « maître de la pensée » [*sthita-dhī*].

Celui qui ne s'attache plus à rien ni personne, qui n'éprouve ni joie ni horreur devant le bien ou le mal qu'il rencontre, celui-là atteint la plénitude de la sagesse [*tasya prajñā pratiṣṭhitā*].

Celui qui dégage ses sens du monde sensible, telle la tortue qui se rétracte, gagne la pleine sagesse.

Maîtriser ses sens, en effet, c'est atteindre pleinement l'état de sagesse³⁷.

On voit immédiatement que *prajñā* est ici synonyme de *buddhi* ou de *dhī*, des mots qui désignent non pas le mental en général (*manas*) en tant qu'organe qui recueille les impressions des sens et dans lequel s'élabore la pensée, mais qui renvoie plus précisément à la conscience, à la fine pointe de l'intelligence, à l'ultime jugement, à la décision. Ces mots désignent la fonction la plus haute de la pensée, l'intelligence des choses, l'esprit dans son rôle de guide de l'être humain. C'est cette *prajñā* qu'il faut soustraire aux sens, rendre parfaitement ferme, et finalement transformer en véritable « sagesse ». Tout ce chapitre 2 de la *BhG* dénonce la simple érudition (*pāṇ-*

32. *BhG* 2,42, en particulier dans la traduction d'A.-M. Esnoul et O. Lacombe.

33. *yogaḥ karmasu kauśalam*, 2,50, trad. Esnoul et Lacombe.

34. *sthitaprajñā*, 2,54, trad. Senart.

35. *sthitaprajñā*, 2,54, selon *La Bhagavadgītā*, traduction et notes par Marc Ballanfat, Paris, Gallimard, 2007.

36. *Ibid.*, p. 152.

37. *BhG* 2,55-58.61cd, trad. Ballanfat.

ditya) comme une vaine accumulation de connaissances. Il dénonce également l'attachement aux prescriptions du Veda (*śruti*) qui a seulement pour effet d'attiser les désirs et de convaincre celui qui en a les moyens financiers que l'accomplissement des rituels suffit à combler l'être humain. Kṛṣṇa l'avait dit à Arjuna : « Quand ton jugement [*buddhi*], sollicité de façon divergente par les prescriptions que font entendre les Veda [*śruti*], se fixera et se stabilisera, inébranlable dans la concentration équilibrée [*samādhi*], alors tu atteindras la possession de cette haute discipline [*yoga*]³⁸ ». Ce qui veut dire qu'il faut prendre conscience qu'il n'y a pas de sagesse, c'est-à-dire d'esprit stable, sans maîtrise de soi, sans discipline (*yoga*).

On trouve dans la suite du texte encore d'autres façons d'exprimer l'idée de sagesse. « Les ignorants [*avidvān*] ne s'attachent qu'au résultat de leur acte. Que le sage [*vidvān*] agisse dans le détachement avec pour perspective le bien-être du monde³⁹ ». *Vidvān*, le participe parfait de la racine VID au sens de savoir, c'est « celui qui sait », le savant, le sage. Ce passage parle donc du « vrai savant », par opposition à l'ignorant qui ne sait pas se discipliner et qui s'attache aux impressions superficielles et ponctuelles en provenance des sens. Le mot *jñānin*, « celui qui possède la [véritable] connaissance⁴⁰ », permet d'exprimer une idée similaire. Ailleurs, on utilise le mot *paṇḍita*, qui désigne d'abord celui qui possède une connaissance approfondie de la tradition. « Celui dont toutes les entreprises sont affranchies du désir et de projets [intéressés], c'est lui que les gens avisés [*budha*] nomment un sage [*paṇḍita*], lui dont l'agir est brûlé par le feu de la connaissance⁴¹ ». Ces sages (*budha*) réutilisent habilement le terme *paṇḍita* pour désigner non plus les érudits de la tradition, mais les « véritables érudits », ceux qui suivent la voie ici proposée. Kṛṣṇa affirme plus loin que ce sont les enfants (*bāla*) qui opposent le *sāṃkhya*, c'est-à-dire le dénombrement des principes de la réalité et donc l'approche théorique, et le *yoga*, c'est-à-dire l'utilisation des moyens appropriés pour parvenir à un résultat, et non pas les véritables érudits, les véritables savants (*paṇḍita*). « Ce sont les gens puérils, non les savants, qui professent la séparation [absolue] de la discipline spéculative et de la discipline pratique. Même si l'on ne s'adonne qu'à une seule, on obtient en plénitude le fruit des deux⁴² ». Ou encore, c'est le mot *muni*, qui désigne habituellement l'ascète silencieux, que l'on traduit par « sage ». « Le sage [*muni*] qui, dompté dans ses sens, dans sa conscience [*buddhi*] et dans sa pensée [*manas*], uniquement tendu vers la délivrance, est toujours libre de désir, de crainte ou de colère, celui-là vraiment est affranchi⁴³ ». On aura compris que le vocabulaire importe finalement peu. Au-delà des mots, la *BhG*, et toute la tradition indienne, est incessante recherche de plus haute qualité d'expérience, et dans tous les domaines.

38. *BhG* 2,53, trad. Esnoul et Lacombe.

39. *BhG* 3,25, trad. Ballanfat.

40. *BhG* 4,39.

41. *BhG* 4,19, trad. Esnoul et Lacombe.

42. *BhG* 5,4, trad. Esnoul et Lacombe.

43. *BhG* 5,28, trad. Senart.

V. LA NOTION DE SAGESSE DANS LES CONTES À VISÉE DIDACTIQUE

L'hindouisme connaît plusieurs collections de contes, dont les plus célèbres sont le *Pañcatantra* (« la doctrine en cinq sections ») de Viṣṇuśarman⁴⁴, le *Vetālapañcaviṃśatikā*⁴⁵, en fait un extrait de l'immense *Kathāsaritsāgara* de Somadeva⁴⁶, sans compter le *Hitopadeśa* (« l'instruction profitable ») attribué à Nārāyaṇa⁴⁷. Il suffira d'évoquer ici le *Pañcatantra*. On y raconte que le roi Amaraśakti avait trois fils stupides à qui il souhaitait inculquer malgré tout quelques principes de politique. Il s'adresse pour cela au brahmane Viṣṇuśarman qui lui garantit un succès rapide. Chacune des cinq sections de son traité raconte des fables mettant en scène les animaux les plus divers concernant cinq grands thèmes : la discorde entre amis, l'acquisition d'amis, la guerre et la paix, la perte des biens acquis et la conduite irréfléchie. Tout en divertissant les jeunes princes, le brahmane émaille ses histoires de maximes où il est explicitement question de la sagesse dont doit se doter un jeune prince.

Dans la deuxième section du *Pañcatantra*, Viṣṇuśarman raconte comment un corbeau, se rendant compte, à la façon dont il avait libéré un pigeon d'un filet, de la force (*bala*) et de l'intelligence (*buddhi*) d'un rat présenté comme un savant politicien, s'éprit d'amitié pour l'animal. Tout le monde cherche en effet à s'allier à plus sage que soi. En effet, « les sages [*budha*], quand même ils sont dans l'abondance, doivent se faire des amis : l'océan, quoique plein, attend l'apparition de pleine lune [et de l'abondante marée qui s'y produit]⁴⁸ ». Pourtant, le rat le sait bien, l'amitié ne peut exister entre un prédateur et sa proie : « Entre deux personnes dont la richesse est égale, entre deux personnes dont la famille est égale, il peut y avoir amitié et mariage, mais pas entre fort et faible⁴⁹ ». Et il ajoute aussitôt le verset suivant : « Le fou qui a la sottise de se faire un ami qui n'est pas son égal, qui est inférieur ou supérieur à lui, devient ridicule aux yeux du monde ». Le corbeau sait la fragilité d'une telle amitié et invoque pour sa défense le principe suivant : « Pour un motif on devient ami, pour un motif on devient ennemi ; aussi le sage [*dhīmān*] doit-il contracter à la fois l'amitié et l'inimitié⁵⁰ ». Le rat se rend vite compte que le corbeau est un beau parleur avec lequel il y a tout avantage à vivre en paix, et il accepte sa propo-

44. Traduit en français par Édouard Lancereau en 1871, réédité sous le titre *Pañcatantra*, traduit du sanskrit et annoté par Édouard Lancereau. Introduction de Louis Renou, Paris, Gallimard, 1965. On sait qu'une traduction de ce texte a été faite en *pahlavī* au VI^e siècle de notre ère, ce qui situe sa composition dans les siècles qui ont précédé, sans qu'on puisse en dire davantage.

45. En sanskrit *Vetālapañcaviṃśatikā* ou les vingt-cinq histoires du Vetāla (*Contes du Vampire*, traduits du sanskrit et annotés par Louis Renou, Paris, Gallimard, 1963).

46. Littéralement « l'océan [vers lequel coulent] des rivières de contes », le *Kathāsaritsāgara* de Somadeva (composé entre 1063 et 1081) a été traduit en français sous le titre : Somadeva, *Océan des rivières de contes*, Nalini BALBIR, dir., Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1997 (traduction incluant celle des *Contes du Vampire* de Louis Renou).

47. *Hitopadēśa, ou l'Instruction utile*, recueil d'apologues et de contes traduits du sanscrit... par M. Édouard Lancereau, Paris, P. Janet, 1858 (réimpr. 1882 ; 1967). Ce texte semble remonter au X^e siècle.

48. *Pañcatantra*, 2,27, trad. Lancereau, modifiée. Toutes les autres citations utilisent cette même traduction.

49. *Ibid.*, 2,28, traduction légèrement modifiée.

50. *Ibid.*, 2,31.

sition, aussi incongrue soit-elle. Pendant un certain temps, les deux nouveaux amis ont ensemble des entretiens réguliers. Le rat devient si confiant qu'il accepte de se reposer entre les ailes de l'oiseau pour se livrer avec lui au plaisir de la conversation. Or un jour, le corbeau avoue à son ami qu'il a décidé de quitter la région, trop éprouvée par la disette et dont les habitants le menacent sans cesse de leurs filets, et de fuir dans le sud où réside une autre amie, la tortue. La stance suivante lui sert entre autres d'argument : « Sagesse [*vidvattvam*] et royauté ne sont certainement jamais égales : un roi est vénéré dans son pays, un sage [*vidvān*] est vénéré partout⁵¹ ». Un rat aussi sage s'assure du respect de tous. Il s'accroche donc aux ailes du corbeau et se fait déposer dans un arbre près de l'étang de la tortue. Étonnée d'abord de la curieuse alliance, la tortue reprend vite confiance et les trois amis entament la conversation.

Plus tard, alors que les amis causent d'amitié, surgit devant eux une antilope nommée Citrāṅga (au corps bariolé). Poursuivie par des chasseurs, elle est entrée dans l'étang. Le rat se cache, la tortue disparaît sous l'eau, tandis que, perché au sommet d'un arbre, le corbeau analyse la situation. Encore sous le choc, Citrāṅga interroge le corbeau, qui lui conseille de fuir à toutes jambes tandis qu'il est encore temps et de se tapir dans l'épaisse forêt. Aussitôt que l'oiseau voit les chasseurs s'éloigner avec des quartiers de viande, il s'approche de l'antilope et tous quatre deviennent amis. Un jour, à l'heure de la réunion quotidienne, l'antilope est absente et les autres s'inquiètent. Ils délèguent le corbeau qui survole l'endroit et découvre l'animal pris dans un piège. Après quelques attendrissements, le corbeau dit à l'antilope de faire confiance à leur nouvelle amitié et il vole quérir les deux autres amis. On dit en effet que, « pour se sauver du malheur, les sages [*vibudha*] doivent se faire des amis purs ; quiconque ici-bas n'a pas d'amis ne surmonte pas le malheur⁵² ». Le rat ne peut comprendre qu'un animal à l'esprit aussi délié (*dakṣa-mati*) que cette antilope ait pu tomber dans ce vil piège. Il exprime son dégoût pour une science politique impuissante à empêcher de telles catastrophes. L'antilope tente d'abord d'expliquer sa situation en faisant appel aux conséquences d'actes accomplis dans des vies passées : « Par l'action et ses conséquences, remarque-t-il, même l'intelligence est détruite [*karmanā buddhir api hanyate*] ». En effet, « des lettres ont été écrites sur notre front par l'Ordonnateur suprême ; le plus savant même, avec son intelligence, ne peut les effacer⁵³ ». La tortue s'approche alors imprudemment, ce qui inquiète le rat qui connaît sa proverbiale lenteur. Et de fait, pendant qu'ils conversent, le chasseur se pointe. Aussitôt, le rat coupe le filet et l'antilope s'enfuit. Le corbeau se perche au faite d'un arbre et le rat se cache dans un trou. Déçu, le chasseur la ficelle et la monte sur ses épaules en se disant que sa famille devrait se contenter de ce repas. Mais tandis que la tortue se lamente sur son destin, le rat songe à un moyen de la libérer. « Le seul remède contre le malheur, disent les savants en politique [*naya-pañḍita*], c'est de s'efforcer d'y mettre fin, et d'éviter le découragement⁵⁴ ». Puis, le corbeau explique

51. *Ibid.*, 2,57.

52. *Ibid.*, 2,176.

53. *Ibid.*, 2,178, traduction modifiée.

54. *Ibid.*, 2,188.

la solution qu'il a concoctée pour que tous se sortent de l'impasse. Il suffira que l'antilope aille sur le chemin du chasseur, s'approche du bord de quelque petit étang et feigne de s'y écraser. Pendant ce temps, le corbeau montera sur la tête du chasseur, piquera la tortue à petits coups de becs de sorte que le chasseur s'imagine que celui-ci l'a tuée et s'en débarrasse. Le corbeau coupera les liens de la tortue qui fuira dans l'étang. Ainsi fut fait. L'antilope applaudit avec cette nouvelle stance : « Un effort de l'esprit [*citta*] peut faire connaître si une chose réussira ou ne réussira pas ; chez tous les êtres, c'est le sage [*prājña*] qui sait cela le premier, et pas un autre⁵⁵ ». La morale de cette histoire est que le sage (*vivekin*), c'est-à-dire celui qui est muni de discernement, par-delà toutes les conventions de la nature, est celui qui sait s'entourer d'amis fidèles qui le soutiendront en toutes circonstances.

Le premier livre du *Pañcatantra*, celui qui s'intitule « La désunion des amis », racontait comment un chacal ambitieux était parvenu à détruire la grande amitié qui unissait un lion et un taureau. On y découvre quantité de stances dont certaines parlent directement de sagesse et de la conception que l'on doit s'en faire pour réussir dans n'importe quelle entreprise. On retrouve encore ici le langage de la sagesse, et dans un contexte toujours aussi éloigné de la spiritualité. Voici quelques-unes de ces stances.

Que l'homme sensé [*matimān*, qui possède de l'esprit] ne sacrifie pas beaucoup à cause de peu : la sagesse [*pāṇḍitya*, l'érudition], ici-bas, c'est de conserver beaucoup au moyen de peu.

Il faut agir avec chacun selon son caractère ; en entrant dans les idées d'un autre, le sage [*medhāvin*, celui qui possède la sagesse] parvient bientôt à le dominer.

Le secret d'un avis donné entre six oreilles est violé ; entre quatre oreilles, il peut se conserver : que le sage [*sudhī*, qui a une bonne intelligence] mette donc tous ses soins à éviter les six oreilles.

L'homme sage [*prājña*, une épithète dérivée de *prajñā*] qui désire pour lui prospérité, longue vie et bonheur, ne doit pas se fier même à Brhaspati [le chapelain des dieux et un grand législateur].

Que le sage [*prājña*], s'il désire son bonheur, ne se fie pas à celui dont il ne connaît ni la manière d'agir, ni la famille, ni la force⁵⁶.

Ces fables et les stances qu'elles contiennent placent le lecteur dans un contexte où la sagesse (*medhā*) ou la véritable érudition (*pāṇḍitya*) se définit comme une qualité de l'esprit ou de l'intelligence (*mati*, *dhī*, *prajñā*, *buddhi*). Le sage (*medhāvin*, également *vipaścit*) est d'abord perçu comme un homme rempli d'esprit, plein d'intelligence vive : il est un *matimān* (qui possède de l'esprit), un *sudhī* (dont l'esprit est bon), un *buddhimān* (qui possède l'intelligence), un *prājña* (un être intelligent), un *budha* (un être intelligent, une épithète dérivée de la racine BUDH, au sens de s'éveiller). Il est un homme qui connaît sa propre culture, qui est capable d'interpréter la tradition familiale, de prendre position dans les débats publics. Il sait se conduire habilement, se faire des alliés, et même combattre des opposants. Mais quand la sagesse se fait ruse politique, est-on encore dans ce qu'il est convenu d'appeler la sa-

55. *Ibid.*, 2, 191.

56. *Ibid.*, 1, 19. 68. 99. 115. 264 (légèrement modifié).

gesse ? L'hindouisme a déjà très bien résolu cette sorte d'aporie et c'est ce qu'il nous reste à examiner.

VI. LA SAGESSE OU L'ART D'UTILISER LES MOYENS ADÉQUATS POUR ATTEINDRE UNE FIN DHARMIQUE

Le survol de quelques contextes dans lesquels interviennent des notions qui recoupent notre notion de sagesse a fait découvrir chez les poètes védiques (*kavi*, *ṛṣi*) une sagesse (*medhā*) qui inspire des poèmes susceptibles de séduire les forces divines en même temps que de convaincre de généreux patrons. D'autres sages sont ensuite apparus dans les derniers textes du Veda qui contestaient la validité d'une sagesse utilitaire et réorientaient la recherche en direction d'un Soi considéré comme identique au *brahman* que l'être humain demeure toujours impuissant à conquérir totalement. Cette sagesse, qu'on peut qualifier de spirituelle, requiert davantage de travail sur soi et d'offrande de tout son être que de compétence dans des rituels spécifiques accomplis pour séduire les divinités. L'épopée du *MBh* a révélé un hindouisme qui croit plus que jamais à l'intelligence avisée, mais qui prend conscience des limites quotidiennes d'un esprit humain qui tente vainement de s'opposer à la puissance des dieux. La sagesse signifie que l'homme s'efforce chaque jour de lutter contre l'ignorance, tout en acceptant de se soumettre à l'inéluctable. La véritable sagesse suppose que l'homme renonce à faire ses caprices pour s'insérer dans un ordre qui le dépasse (*dharma*). Le domaine des contes, qui est en même temps celui de la politique, fait entrer dans une sagesse quasi machiavélique où le roi ne craint pas de justifier sa domination.

L'idée qui me paraît réconcilier des interprétations aussi diverses, c'est que la sagesse, du moins dans le contexte de l'hindouisme classique, est d'abord une intelligence des moyens à prendre pour atteindre un objectif quelconque, à condition que celui-ci puisse s'insérer à l'intérieur du *dharma*. Les discussions qui sous-tendent le *Pañcatantra*, un livre censé servir à éduquer les jeunes princes à la politique, concernent les moyens (*upāya*) d'arriver à régner adéquatement. « Ni avec les armes, ni avec les éléphants, ni avec les chevaux, ni avec les fantassins, une affaire n'arrive à bonne fin [*saṃsiddhi*] comme quand elle est faite avec intelligence [*buddhi*, ou avec discernement]⁵⁷ ». L'intelligence (*buddhi*, *prajñā*, etc.) est de l'ordre des moyens. C'est le meilleur outil dont dispose l'être humain pour réaliser son plein accomplissement (*saṃsiddhi*), ou ce qu'il souhaite réaliser (*sādhya*). Une armée tout entière avec ses chars, ses éléphants, ses chevaux et ses fantassins ne suffit pas à vaincre l'ennemi, il faut en plus une bonne dose de savoir-faire et d'ingéniosité. Le terme sanskrit que l'on traduit par politique c'est *nīti*, la conduite (*nayana*) des affaires publiques, et là encore ce que dévoilent les traités, ce sont des recettes de bon gouvernement à la disposition d'un habile politicien.

Ce qu'on découvre dans le *Rgveda*, ce sont des poètes (*kavi*, *ṛṣi*) qui possèdent la sagesse (*medhā*) nécessaire pour inventer des poèmes (*kāvya*) susceptibles de plaire

57. *Ibid.*, 1,125.

aux patrons qui les commandent et aux dieux que ces patrons souhaitent infléchir. Les interprètes ultérieurs en font des voyants. Quoi qu'il en soit, la sagesse qu'ils réclament des dieux devient la force qui les anime et leur permet de jouer leur rôle à l'intérieur des rituels royaux. Cette sagesse ou cette intelligence n'est pas une fin, elle est de l'ordre des moyens.

Il n'en va pas autrement dans le domaine spirituel. Tous les conseils que donne Kṛṣṇa à Arjuna sont à la fois des avis éclairés par une juste connaissance des principes (*sāṃkhya*) et une discipline pratique (*yoga*). Le terme *yoga* vient de la racine verbale YUJ, au sens d'unir, de joindre, de réunir. Le substantif *yoga* a été utilisé dans la langue ancienne au sens général d'attelage, de lien, de connexion. Il a servi entre autres à désigner le « joug » (même racine indo-européenne) rudimentaire destiné à réunir des bêtes de trait et à les faire travailler ensemble. C'était aussi un instrument pour discipliner des animaux. En sanskrit, l'emploi du mot s'est généralisé et a fini par désigner toutes sortes d'outils spécifiques ou de disciplines particulières susceptibles de discipliner ces chevaux rétifs que sont les sens. Quand le *Harivaṃśa* (un long supplément au *MBh*) qualifie le roi Pṛthu de *mahāyoga*⁵⁸, c'est que celui-ci possède de grands moyens d'action ou dispose de grandes ressources et qu'il est capable de grands exploits. Pendant l'enfance, il vient à l'esprit de Kṛṣṇa de protéger les vaches et les bouviers d'un terrible orage, fruit de la colère du dieu Indra, en soulevant une montagne et en les y abritant. Il dit alors qu'il a vu pour les vaches un *yoga*, c'est-à-dire un « habile moyen » de les sauver⁵⁹. Il suffit de citer une ligne du même texte qui dit de façon concise : *nāsti yogaṃ vinā siddhiḥ*, « il n'y a pas d'accomplissement (quelconque, spirituel ou autre) sans *yoga*, c'est-à-dire sans utilisation d'un habile moyen⁶⁰ ». On peut rapprocher ce texte du passage déjà cité de la *BhG*, selon lequel le *yoga*, c'est l'habileté dans les actes ou l'habile maîtrise dans les actions.

La question s'impose et il faut y insister. Il n'est évidemment pas faux de dire que, dans l'hindouisme, la sagesse commence par le *yoga* et la méditation. Mais il faut alors savoir ce que l'on dit. Il existe divers *yoga*, dont plusieurs ont été popularisés en Occident, entre autres un *yoga* qui utilise des postures (*āsana*), le contrôle de la respiration, des visualisations ; également un *yoga* de dévotion, le *bhakti-yoga*, qui consiste entre autres à honorer une divinité d'élection avec des offrandes de nourriture, des fleurs, des chants, des parfums, etc. Ces *yoga*, aussi divers soient-ils, ne peuvent avoir que le statut d'outils à utiliser avec intelligence (*prajñā*) et discernement (*viveka*), en un mot avec sagesse, à l'intérieur de n'importe quelle démarche religieuse ou spirituelle. Ce sont des moyens utilisés par des personnes qui souhaitent par une pratique régulière se rapprocher peu à peu du but qu'elles se sont proposé⁶¹.

58. *Harivaṃśa* 5,45 (cité d'après l'édition critique : *The Harivaṃśa, Being the Khila or Supplement to the Mahābhārata*, for the first time critically edited by P.L. VAIDYA, Vol. 1, *Introduction, Critical Text and Notes*, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969).

59. *Ibid.*, 61,26.

60. *Ibid.*, 35,39.

61. On se reportera par exemple à A. COUTURE, « The Meaning of the Word *yoga* or *yogin* in the *Puṣkara-prādurbhāva* Section of the *Harivaṃśa* », dans Petteri KOSKIKALLIO, éd., *Epics, Khilas and Purāṇas* :

S'il est vrai que chacune des traditions internes à l'hindouisme a su sagement adapter le *yoga* à sa façon de définir la libération, il faut ajouter que les bouddhistes et les jaina l'ont fait eux aussi, même si leur façon de définir le but ultime rompt manifestement avec ce qui paraît acceptable pour les hindous. Un outil doit forcément rester un outil. Au-delà de discussions philosophiques, la sagesse est peut-être, d'une manière générale et pas seulement dans l'hindouisme, ce juste milieu qui empêche de sombrer aussi bien dans un intégrisme figé qui conserve les mots de la tradition tout en les privant du dynamisme qui leur permet de se renouveler que dans un libéralisme effréné qui se coupe de sa société et se contente de rêver de progrès et d'humanisme.

CONCLUSION

Si, comme le dit Descartes, il faut entendre par sagesse, non seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme doit savoir pour la conduite de sa vie, la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts, cette enquête montre clairement que l'on trouve dans les anciens textes hindous des conduites et des attitudes qui relèvent de ce que nous appelons sagesse comme l'intelligence, le discernement, la perspicacité, l'esprit d'à-propos, la maîtrise de soi, et d'autres encore, mais qu'il n'y a aucun terme équivalent et aussi englobant. On a constaté que les hindous, en s'appliquant à réfléchir aux conditions d'une action juste et féconde, ont été amenés à distinguer la conscience pure, dégagée des contraintes matérielles, de tout ce qui relève d'une intelligence appliquée à l'agir. En faisant peu à peu de la sagesse une science des moyens, il me semble que la réflexion hindoue accepte implicitement que l'interprétation de cette « sagesse » varie avec le point de vue adopté et que, par conséquent, il n'y a pas à proprement parler de sagesse éternelle définie une fois pour toutes. La sagesse vivante est une intelligence qui se vit dans la fluidité des circonstances et qui ne devrait jamais se figer en une possession même spirituelle. On a bien vu que le brahmane préoccupé de rituels développe un esprit de sagesse bien différent de celui du roi épique qui s'efforce d'acquérir l'habileté nécessaire pour soumettre ses adversaires et qui, comme le dit le *Pañcatantra*, doit en même temps traire de ses sujets ce lait que sont leurs richesses de façon à assurer sa propre subsistance⁶². S'il y a une chose que cette enquête a montrée, c'est que la sagesse est d'abord dans l'intelligence nécessaire pour découvrir des moyens (*upāya*, *yoga*, *sādhana*) aptes à réaliser le but ou les buts que l'on s'est fixés à l'intérieur du *dharma*. Les textes présentés ici témoignent en cela d'une quête originale et d'une expérience spécifique sur laquelle on a tous encore aujourd'hui avantage à réfléchir.

J'ajouterai que, dans l'hindouisme classique, encore plus qu'ailleurs, la sagesse constitue une préoccupation incessante qui débute inévitablement dans le doute. Arjuna a voulu se retirer du champ de bataille parce que son esprit, naturellement mo-

Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epic and Purāṇas, September 2002, Zagreb, Croatian Academy of Sciences and Arts, 2005, p. 389-409.

62. Voir *Pañcatantra* 1,221.

bile, s'était laissé envahir par la pitié, l'angoisse, et finalement le doute. Ce qu'il demande à Kṛṣṇa, c'est de dissiper son incertitude⁶³. Kṛṣṇa répond à son interlocuteur en l'invitant à stabiliser son esprit grâce à un esprit de sagesse qui lui permette de se rendre compte de sa situation personnelle dans le monde et de prendre la décision qui s'impose, compte tenu de son *svadharma* (son *dharma* personnel) de guerrier. Les penseurs de l'Inde finissent le plus souvent par apporter aux problèmes posés des suggestions précises qui sont autant de moyens propres à raffermir l'esprit et à l'orienter vers une solution. Par contre, le jainisme, une tradition qui est née à peu près à la même époque que le bouddhisme, a explicitement instauré une philosophie du doute selon laquelle il sera toujours impossible en ce monde de faire d'affirmation absolue, de sorte qu'il faut simplement accepter que la multiplicité des points de vue a toujours été et sera toujours la situation normale de l'être humain, et celle qu'impose la sagesse.

63. Voir *BhG* 6,34 et 39.

BÉVUE LYRIQUE OU RÉVÉLATION ANTHROPOLOGIQUE ? CHALCÉDOINE, LA PERSONNE ET LA NATURE (2)

Alain Grau

Séné, France

RÉSUMÉ : *La double homoousie confessée par le concile de Chalcédoine est sans doute un des concepts parmi les plus difficiles légués par la tradition dogmatique. Que peut signifier que le Christ soit homoousion à nous, et à chacun d'entre nous ? Peut-on, sans dommage pour la raison, donc univoquement, passer de la compréhension trinitaire, classique depuis Nicée, à une application anthropologique ? Si tel est le cas, il faut donner à la seconde homoousie une intelligibilité située au croisement de la théologie et de l'économie, dont le centre géométrique se trouve en He 5,8. La christologie ne peut donc plus être pensée à partir de deux natures soi-disant connues — ne serait-ce que métaphysiquement (Dieu et l'homme) — dont il suffirait de comprendre le mode de conjonction dans le Christ, mais uniquement sur le plan hypostatique selon sa double définition. L'hypothèse de l'univocité de la confession chalcédonienne qui est nôtre offre une signification à la divinisation en découvrant son lieu propre, à condition de définir à nouveaux frais la notion d'hypostase (humaine), étant entendu que celle-ci est celle du Verbe dans cet homme « parfait » qui est Jésus.*

ABSTRACT : *The double homoousia, confessed by the Council of Chalcedon, is certainly one of the most difficult concepts transmitted by the dogmatic tradition. What can be signified by the affirmation that Christ is homoouion to us, and to each of us ? Is it possible to shift a trinitarian understanding, classical since Nicaea, into anthropological meaning in an univocal way, without reason's injury ? If it is the case, we must give the second homoousia an intelligibility right at the intersection of theology and economy, which geometric center is He 5:8 so that Christology can not be understood from the two natures, purportedly known, even metaphysically (God and man), as if it should be enough to understand the mode of conjunction in Christ. This can be done uniquely in an hypostatic way, following the double definition. The hypothesis of the univocity of Chalcedonian faith offers a significance to divinization by clearing its proper location, if, and only if, we engage a new definition of (human) hypostasis, considering that this hypostasis is the one of the Word in that "perfect" man called Jesus.*

Dans l'Être divin, l'Hypostase constitue le principe ontologique le plus profond. De même, dans l'être humain, l'hypostase est l'élément le plus fondamental.

Archimandrite Sophrony

Voici maintenant plus de quinze années un premier article tentait de marquer en quoi la confession chalcédonienne pouvait constituer une inquiétude pour la

philosophie¹. Il est sans doute temps de reprendre la lecture de Chalcédoine, car l'inquiétude pourrait aussi gagner la théologie. « Que dit, en effet, le double “consubstantiel” de Chalcédoine² ? » S'agit-il d'une homonymie, d'une manière quelque peu cavalière ou insouciant de maintenir la valeur prosodique de la confession au risque d'en perdre la rigueur dogmatique ? Serions-nous devant « un quiproquo conceptuel de première grandeur » ou une « bévue lyrique³ » qui n'autoriserait qu'un type de lecture poétique pour que la confession soit douée de sens ? « Nous chercherions en vain une ontologie qui permette de penser le second “consubstantiel” de Chalcédoine en entendant la substance comme substance première. Nous pouvons d'ailleurs nous en féliciter : une telle ontologie attribuerait l'être à un monstre⁴ ». Sans doute, car nos catégories métaphysiques usuelles excluent une telle possibilité. Mais ne pourrions-nous pas faire droit à une autre compréhension possible ? Ce texte pourrait bien n'être conceptuellement problématique que si, et seulement si, la question de savoir ce qu'est l'*ousia*⁵, dont le Concile dit que sa signification est une et la même trinitairement et anthropologiquement, constituait un concept compréhensible, pour le moins connaissable. Ce qui n'est peut-être pas. Invoquant Quine⁶ et Davidson, J.-Y. Lacoste suggère qu'il serait souhaitable de lire le texte avec bienveillance, voire avec charité, et donc d'« attribuer du sens à ce qui pourrait être perçu comme n'en possédant pas⁷ ». Nous allons nous efforcer de tenir compte de ce principe, qui pourrait bien nous laisser entrevoir une part du mystère que nous sommes, tous et chacun.

I. UNE CONSTRUCTION OPAQUE

Une des conséquences de cette bienveillance est que sa compréhension soit et demeure problématique, non pas en raison d'une éventuelle sottise ou insouciance coupable des rédacteurs ou des récepteurs — ce qui n'est jamais à exclure absolument, mais en raison de l'énoncé lui-même qui ne peut se présenter autrement, quitte à ce que sa signification soit floue en première lecture. L'énoncé chalcédonien

1. A. GRAU, « Une inquiétude pour la philosophie : Chalcédoine, la personne et la nature », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 88, 3 (2004), p. 497-518, auquel nous nous permettons de renvoyer pour une analyse du texte.

2. J.-Y. LACOSTE, « *Homoousios* et *homoousios* », dans *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Paris, Ad Solem, 2015, p. 212.

3. *Ibid.*, respectivement p. 218 et p. 230.

4. *Ibid.*, p. 214.

5. Dans ce qui suit, nous renonçons à traduire *ousia*, *homoousios* et *hypostasis*, faute de possibilité lexicale convenable. Le passage par le latin pour entrer dans la langue française en gauchit la signification, pour le moins lui confère une rigidité de mauvais aloi qui peut accoucher d'un monstre métaphysique. En conserver la translittération permet d'en préserver de possibles significations non conventionnelles.

6. Par exemple : « Il est probable que les assertions manifestement fausses à simple vue fassent jouer des différences cachées de langage [...]. La vérité de bon sens qu'il y a derrière cette maxime, c'est que la stupidité de notre interlocuteur, au-delà d'un certain point, est moins probable qu'une mauvaise traduction, ou, dans le cas domestique, qu'une divergence linguistique » (W.V.O. QUINE, *Le mot et la chose*, trad. J. Dopp et P. Gochet, Paris, Flammarion [coll. « Champs », 450], 1977, p. 101 — avec renvoi en note au « principe de charité » de Wilson).

7. LACOSTE, *L'intuition sacramentelle et autres essais*, p. 215.

pourrait nous mettre en présence de ce que Quine nomme « une construction opaque ».

Une construction opaque est une construction dans laquelle on ne peut pas, d'une manière générale, remplacer un terme singulier par un terme codésignatif (un terme qui renvoie au même objet) sans troubler la valeur de vérité de la phrase qui la contient. Dans une construction opaque, nous ne pouvons pas non plus, de manière générale, remplacer un terme général par un terme coextensif (un terme vrai des mêmes objets), ni une phrase composante par une phrase ayant même valeur de vérité sans troubler la valeur de vérité de la phrase qui les contient⁸.

Les deux emplois de *homoousios* pourraient bien être un cas d'école d'une construction opaque. S'il s'agit d'un terme singulier, le remplacer dans l'un des deux emplois par un terme codésignatif impliquerait que sa signification vise un même objet (l'*ousia* divine en l'occurrence), ce qui est impossible. S'il s'agit d'un terme général (un concept philosophique par exemple), lui substituer un terme relevant du même paradigme (une *ousia* seconde pour le second emploi par exemple, ou encore la « nature »), afin de tenir compte de la différence ontologique entre les deux *ousiai* incriminées et de leurs éléments constitutifs, produirait une séparation de ces éléments, donc l'impossible confession d'un seul et le même Fils. Dans le premier cas, les *ousiai* seraient confondues, tandis que dans le second, serait détruite l'unité hypostatique. Or, ceci n'est pas possible sans que la valeur de vérité de la confession ne soit profondément troublée, voire dénuée de sens. Si l'on applique ici le critère de charité, l'insubstituabilité de la seconde occurrence doit être tenue pour acquise, ce qui élimine la possibilité d'être en présence d'une « bévue lyrique » ; du moins, si tel pouvait être le cas, il faudrait considérer que cette bévue est nécessaire, aussi conceptuellement incertaine soit-elle, car il n'existe aucun terme par lequel la seconde occurrence serait susceptible d'être remplacée.

Cependant il existe une seconde application du critère de charité, qui vient renforcer la bienveillance nécessaire à une juste compréhension de l'énoncé : le fait que la formule où apparut pour la première fois la double *homoousie* servit de formule d'union entre les « Orientaux » et les « Cyrilliens » après le concile d'Éphèse.

Nous confessons donc notre Seigneur Jésus le Christ, le Fils monogène du Père, Dieu parfait et homme parfait, d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré du Père avant les siècles selon la divinité, le même (engendré) au dernier temps pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie selon l'humanité, le même *homoousion* au Père selon la divinité et *homoousion* à nous selon l'humanité⁹.

Il n'est pas question ici de poésie pas plus qu'il n'est question d'une sorte de consensus intellectuel, comme s'il s'agissait de trouver une formule raisonnablement acceptable par les deux partis. Il s'agit d'une formule d'union rétablissant l'unité de

8. QUINE, *Le mot et la chose*, p. 218.

9. Lettre de Jean d'Antioche à Cyrille d'Alexandrie, datée de 433, dans G. ALBERIGO, dir., *Les conciles œcuméniques*, vol. 2.1, *Les Décrets. De Nicée à Latran V, 325-1517*, Paris, Cerf, 1991, p. 69-70. Le texte sera repris tel quel dans la réponse valant accord que donnera Cyrille, glosée selon un caractère propre de la christologie cyrillienne : selon sa kénose, le Christ doit être désormais compris « comme un » (ὡς εἷς — p. 72). La formule sera reprise quasi *ad litteram* par le concile de Chalcédoine, avec toutefois un accent plus marqué sur l'unicité et la mêmeté du Fils dans son incarnation.

l'Église, donc mettant en jeu les conséquences pratiques, existentielles, de la seconde homoousie. La séparation des Cyrilliens et des Orientaux en eût démenti la signification pratique, car si le Fils, un et le même, est *homoousion* à nous selon l'humanité, il est donc nécessaire que la part de cette humanité qui confesse explicitement ce lien soit une elle aussi, en raison même de cette homoousie. L'Église est unifiée à travers cette explicitation dogmatique, et réciproquement, cette explicitation rend possible son unité vivante. L'énoncé produit ce qu'il signifie. Quoi qu'il en soit de l'opacité de la construction conceptuelle, elle n'est pas dénuée de sens, à charge pour nous d'en montrer une possible transparence.

II. UN DOUBLE INCONNAISSABLE

Homoousios est apparu dans la langue théologique au concile de Nicée (325). Il est introduit dans la confession de foi pour affirmer l'unité de l'*ousia* divine contre Arius : pour le dire rapidement, les trois « personnes¹⁰ » sont un seul Dieu. Mais que peut dénoter cette notion d'*ousia* ? Peut-on raisonnablement penser qu'il s'agisse d'un terme univoque, tel qu'il puisse être employé aussi bien pour Dieu que pour toute autre réalité de ce monde ? Pire encore, que dit-on lorsque l'on parle de l'unique *ousia* divine ? Dire du Père et du Fils (et de l'Esprit¹¹) qu'ils sont une seule *ousia*, dans et à travers la distinction des hypostases introduite par l'homoousie, revient-il à dire plus qu'un énoncé analytique, donc sans le doter d'une possible intelligibilité ? À la question posée, un interprète autorisé de la foi de Nicée, Basile de Césarée, répond clairement : non.

Autre chose est l'*ousia* et autres sont chacun des attributs énumérés. Mais si les énergies sont nombreuses, l'*ousia* est simple. Pour nous, nous disons que nous connaissons notre Dieu à partir de ses énergies, mais nous ne prétendons pas nous approcher de son *ousia* elle-même. Car ses énergies descendent auprès de nous, tandis que son *ousia* demeure inaccessible¹².

L'*ousia* divine est hors de toute intelligibilité possible. Il existe bien un Dieu, tel que défini par l'homoousie du Fils par rapport au Père (et à l'Esprit), mais ce qu'est ce Dieu, tel qu'est ce Dieu, voici qui est inconnaissable, plus précisément : incompréhensible. Seule est connue, positivement, la relation entre le Père et le Fils (et l'Esprit), à savoir qu'ils *sont* une et la même *ousia*, la relation d'identité et d'unicité étant déterminée à partir de son origine, à savoir le Père. Les facultés cognitives font absolument défaut, non en raison d'une quelconque incompréhension actuelle qu'il

10. Nous ne traduirons plus *hypostase* par *personne*, car la notion de « personne » fait trop appel à du déjà connu et détourne l'intelligence d'une possible intelligibilité de la question. La suite doit montrer la pertinence de ce refus de traduction.

11. Il existe un texte, antérieur à Basile, qui pose l'*homoousie* de l'Esprit : ATHANASE D'ALEXANDRIE, « Première lettre à Sérapion de Thmuis », PG 26, 593C, dans *Lettres à Sérapion*, trad. J. Lebon, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 15), 1947, p. 133.

12. BASILE, « Lettre 234, 1, 27-31 », dans *Correspondance*, t. III, trad. Y. COURTONNE, Paris, Les Belles Lettres, 2003², p. 42. La lettre est datée de 376. Nous avons légèrement modifié la traduction, notamment pour conserver la notion d'énergie, centrale pour la théologie orientale postérieure, en grande partie identique à ce que l'Occident nommera les opérations *ad extra*, pourvu qu'y soit incluse l'inhabitation de l'Esprit.

serait possible de surmonter par une conceptualité mieux adaptée, mais en raison de la chose elle-même : « [...] la connaissance de l'*ousia* de la divinité est la perception (αἴσθησις) de son incompréhensibilité¹³ ». Il n'est donc pas question d'élaboration conceptuelle plus ou moins convenable. Positivement, il n'est possible que de *percevoir* l'incompréhensibilité, il est donc nécessaire de surmonter, tout en l'assumant, l'impossibilité conceptuelle par une perception que l'on dira « spirituelle », en un sens aussi large qu'on voudra, de l'incompréhensibilité qui se trouve ainsi dotée d'une signification positive. Percevoir l'incompréhensibilité résulte de la vie face à Dieu.

Si prime, parce que seule est convenable à son objet, la « perception de l'incompréhensibilité » dans une recherche théologique authentique, que peut-on penser de la notion d'homooousie qui pourrait ne pas relever d'une telle « perception » mais y conduire ? Logiquement, l'*ousia* étant incompréhensible, l'homooousie doit l'être tout autant sinon plus. Au mieux nous devons faire appel à une perception particulière (dont il faudra comprendre la nature) pour lui donner une signification, au pire l'énoncé nicéen — *a fortiori* chalcédonien — est dénué de sens. Pas même opaque, nous serions en présence d'un énoncé parfaitement obscur. Cependant, l'affirmation dogmatique, dans ses termes propres, relève de la *via positiva*, elle n'est pas un énoncé apophatique, fonctionnant sur le registre de négations successives, comme le font les quatre adverbess qui décrivent le mode de l'union des natures dans la profession de foi chalcédonienne¹⁴. Il faut donc tenir que l'incompréhensibilité de l'*ousia* divine ne rend pas incompréhensible l'homooousie.

La confession chalcédonienne redouble problématiquement l'homooousie pour qualifier le rapport entre l'hypostase du Fils et chacun d'entre nous. Serions-nous en présence d'un contenu conceptuel pauvre, nommément une analogie ou une désignation dérivée par laquelle la seconde homooousie perdrait son étrange tranchant ?

Moi, je connais Timothée et je ne (le) connais pas [...]. Je le connais selon les traits de son visage et autres particularités, mais je ne connais pas son *ousia*. Ainsi, selon cette raison, je me connais moi-même et je ne me connais pas. D'une part je connais qui je suis moi-même et je ne connais pas, d'autre part je ne me connais pas selon l'*ousia*¹⁵.

À nouveau, la réponse, anticipée, de Basile est franchement négative. Non seulement la compréhensibilité selon l'*ousia* n'est pas, absolument ; même à demeurer sur le plan d'une simple connaissance de soi-même à travers quelques propriétés que l'on dirait aujourd'hui personnelles, cette connaissance est et n'est pas. Il est donc impossible de faire fond sur une possible voie analogique¹⁶, car la différence entre l'*ousia*

13. *Ibid.*, p. 43.

14. « [...] en deux natures non confusiblement, non variablement, non divisiblement, non séparablement [...] ». On pardonnera le peu d'élégance de la traduction.

15. BASILE, « Lettre 235, 2, 24-31 ». Traduction légèrement modifiée.

16. Il faut ici préciser. Latran IV condamne la démarche et les résultats spéculatifs de Joachim de Flore, qui déduisait l'unité trinitaire d'un mode jugé défaillant de l'unité de l'Église qui ne formerait pas « une seule réalité qui serait commune à tous ». « Si grande soit la ressemblance entre le Créateur et les créatures, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux » (Latran IV, *Constitutions*, c. 2). Le mouvement analogique est ici inversé : la ressemblance n'est pas posée de la créature au Créateur pour en concevoir

(humaine) et le *quis* que je suis ne relève pas des distinctions connu/connaissable ou inconnu/inconnaissable. Trivialement, il est possible de dire que Timothée et Basile partagent une même *ousia* (la nature humaine, pour autant que cette expression ait un sens), mais cette *ousia* est inconnue. La seule différence avec ce qui précède est que l'inconnaissance de l'*ousia* est ici un fait, alors qu'en ce qui concerne la divinité, elle est déclarée impossible. Inconnue, l'*ousia* que sont Timothée et Basile pourrait-elle être néanmoins connaissable ? Si tel pouvait être le cas, il serait possible de se connaître soi-même à partir des caractéristiques singulières — classiquement les attributs — de l'*ousia* que je suis. Ce qui n'est pas, car Basile connaît *et* ne connaît pas Timothée, de même qu'il se connaît *et* ne se connaît pas lui-même. Demeure néanmoins la possibilité d'une perception particulière, identique, du moins analogue à celle qui donne accès à la perception de l'incompréhensibilité de l'*ousia* divine.

Cependant, il faut prendre garde à la distinction posée par Basile entre ce qui est connu et ce qui est compris. Ce que la foi connaît, c'est, en termes convenus, la divinité du Fils, qu'entend dire son homoousie avec le Père. Mais il n'est pas dit que cette homoousie est compréhensible. De même ce qui est connu est le fait que Dieu est. À ce titre, la catégorie de l'*ousia* peut lui être attribuée, sans toutefois qu'il soit possible de donner de cette *ousia* une définition qui rendrait compréhensible son sujet d'attribution (Dieu), quand bien même la définition le serait. C'est donc la définition même, voire sa simple tentative, qui serait fautive radicalement. Car elle est rigoureusement impossible. Seules les énergies peuvent supporter une définition convenable, comme l'Orient ne cessera de l'affirmer par la suite.

En ce qui concerne Timothée et Basile, la situation est plus grave, car il n'y a rien de connu, rien qui puisse correspondre au donné de la foi, sinon une constatation remarquablement inutile : les deux sont hommes. Mais si le Fils est connu par son homoousie (divine), ni Timothée ni Basile ne peuvent l'être puisqu'ils demeurent l'un et l'autre et l'un pour l'autre à la fois connus et inconnus. Donc pour une large part, incompréhensible pour eux-mêmes et l'un pour l'autre. D'où vient la question majeure : se pourrait-il dès lors que la profession de foi chalcédonienne puisse permettre à Basile de connaître Timothée, tel qu'il est, et de se connaître lui-même ? Se pourrait-il que la seconde homoousie soit le lieu d'une révélation anthropologique ?

III. SINGULARITÉ

Comme nous le remarquons dans notre précédent article, en usant d'une catégorie strawsonienne, la confession de Chalcédoine est une « description individualisante » que nous qualifiâmes de pure¹⁷. Elle définit une classe d'objet et une seule, qui ne contient qu'un et un seul élément à l'exclusion de tout autre : Jésus le Christ. Cette description ne peut désigner aucun autre être que « *ce* Jésus » (Ac 2,32) et veut n'en désigner aucun autre. Ce qui est dit par Chalcédoine ne concerne donc que Lui,

une image mentale, mais du Créateur aux créatures, de sorte que la dissemblance plus grande concerne l'image, dissemblable pour elle-même à elle-même, car porteuse de la dissemblance infinie.

17. GRAU, « Une inquiétude pour la philosophie : Chalcédoine, la personne et la nature », p. 503.

et ne vise à exprimer que ce qu'Il est, Lui seul, à l'exception de tout autre. Cette description est donnée à travers un double rapport hypostatique défini par l'emploi du terme *homoousios*. Il faut donc considérer que l'homoousie relève de la catégorie des termes singuliers selon la nomenclature de Quine, en raison de la singularité absolue de son référent, singularité positivement voulue telle par les rédacteurs. Si tel est le cas, pour qu'un tel énoncé perde son opacité, il faudrait que l'on puisse remplacer ce terme, dans les deux emplois, par un terme codésignatif. Mais quel terme autre pourrait désigner à la fois la relation entre le Fils et le Père et entre Jésus et nous, sans que la valeur de vérité de l'énoncé ne soit troublée, soit, théologiquement, sans diviser son sujet d'attribution ?

Si donc l'on tient que la rigueur conceptuelle oblige à considérer ces deux emplois comme marqués soit par un lyrisme de mauvais aloi, soit par une simple homonymie pour sauvegarder la différence ontologique ou plus trivialement catégorielle, il faut tenir également que la double relation n'est pas, formellement, identique, donc que le rapport que l'on dira métaphysique ou logique *ousia*/hypostase diffère selon l'*ousia* considérée. Or cette option n'est possible que moyennant l'introduction de deux points de vue différents quoique conjoints : celui de la théologie et celui de la philosophie, la première s'exprimant dans le premier usage, la seconde dans le second. Selon la foi, dire que « cet homme » (Ac 2,22) est *homoousios* au Père serait l'expression d'une connaissance (sa divinité) ; tandis que de dire que cet homme est *homoousios* à nous ne pourrait exprimer une connaissance que passée au crible de la rigueur conceptuelle qui présuppose connue soit l'*ousia* (humaine), soit Timothée ou Basile, voire tous et chacun, soit, plus radicalement encore, ce qu'est l'*ousia* divine pour en maintenir par contraste l'infinie différence ontologique d'avec l'*ousia* humaine. Le philosophe se devrait alors d'amender la formule, à charge pour lui de préciser le sens à donner à la première *homoousie*, que le théologien devrait à son tour réduire au premier de ses termes. Une telle analyse risque de se révéler nocive, car la question, cruciale, demeure de savoir si le jeu de cette double critique permet bien de dénoter un seul et même individu, auquel une définition hypostatique serait attribuée en deux sens différents ou selon deux logiques différentes. Or tel est précisément l'objet premier et unique de la confession de la foi : confesser « un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus le Christ ». L'intention conciliaire doit être maintenue, malgré une formule paraissant conceptuellement incertaine.

L'opacité demeure donc de rigueur. À condition toutefois de considérer que le précédent cloisonnement heuristique est nécessaire pour une juste connaissance de ce seul et même Fils. Ce qui ne fut sans doute pas le cas pour les rédacteurs du texte. Si le premier emploi relève du donné de la foi et tend à l'exprimer dans une conceptualité étrange, qui ne perdit rien de son étrangeté de Nicée à Chalcédoine, il faut donc considérer que la seconde homoousie, qui fait tant problème, est, elle aussi, de l'ordre de la confession de la foi. Pour espérer une plus grande transparence dans l'opacité, nous faisons donc l'hypothèse qu'affirmer de ce « seul et même Fils » qu'il est « *homoousios* à nous selon l'humanité » relève de la confession de la foi, et n'est donc susceptible de fournir une connaissance (de Dieu, du Christ, de l'homme, de chacun d'entre nous et/ou de tous) que dans l'ordre de la foi.

La connaissance vient à partir des énergies, l'adoration à partir de la connaissance. [...] Ainsi d'une part l'adoration suit la foi et d'autre part la foi est affermie par la puissance. Si tu dis que celui qui croit connaît, il connaît à partir de ce qu'il croit de cette manière ; inversement, il croit à partir de ce qu'il connaît, de cette manière¹⁸.

Posant le lien entre manifestation (énergie/puissance), connaissance, foi et adoration, Basile anticipe sur la manière de comprendre sainement la confession chalcédonienne. L'*ousia* divine est incompréhensible, car il faut maintenir l'écart entre la manifestation et le manifesté qui se donne intégralement dans sa manifestation et cependant l'excède toujours. De même la seconde homoousie doit demeurer incomprise, et pour une large part incompréhensible, dans sa manifestation charnelle, paradoxale et conceptuellement controversée si le manifesté relève également de la première homoousie, ce qui est le cœur théologique de la confession et le centre de sa possible bévue. La manifestation se tient dans ce paradoxe, car c'est un seul et le même Fils qui se manifeste, auquel la foi seule peut donner accès dans l'unité vivante (hypostatique) de sa double homoousie. Ce qui est connu est la manifestation d'un être « reconnu comme homme à sa manière d'être » (Ph 2,7) et le fait que « cet homme [...] Dieu l'a ressuscité des morts » (Ac 2,23-24). À partir de ce qui est connu, car manifesté, la foi connaît que cet être « s'est anéanti lui-même » (Ph 2,8), donc que sa manifestation contient plus que l'histoire triste d'un condamné à mort ; de sorte qu'elle en vient à poser, comme connaissance de foi, la première homoousie, conditionnant ainsi la possibilité de l'adoration, croyant et priant à partir de ce qui est connu — la manifestation — et tout autant connaissant à partir de ce (lui) qui est cru et prié — le *Verbe* incarné. Nous sommes à la racine de l'opacité incontournable de l'énoncé. Car, s'il y a connaissance *de* la manifestation, il y a opération de la foi *dans* la manifestation, opération qui relève de l'adoration et marque ainsi le caractère définitif de l'opacité. Place est donc faite maintenant à la « perception » qui doit dévoiler, dans la foi, l'incompréhensibilité de ce qui est connu : la chair du Verbe.

IV. SINGULARITÉ SOTÉRIOLOGIQUE

Une des constantes des confessions de foi de l'Église ancienne est la mention de la dimension sotériologique à l'intérieur du récit de la manifestation du Christ : « pour nous, les hommes, et pour notre salut ». Communément, l'expression est comprise comme indiquant le motif de l'incarnation, à partir de la signification de la préposition (ὕπερ, *pro*), pour dire que toute l'existence de cet homme, mort comprise, s'est déroulée en notre faveur, plus précisément en faveur de tous les hommes¹⁹. « Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la rédemption, et Jésus-Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère²⁰ ». La théologie est constituée par ce rapport complexe entre l'existence de cet individu his-

18. BASILE, « Lettre 235, 2, 12-20 ». Ici encore, la traduction est modifiée.

19. Dès Nicée, la formule scripturaire « pour nous », qui pouvait laisser penser que ce « nous » ne désignait que les disciples, s'est enrichie d'une incise : « les hommes », apparition masquée de l'*ousia* problématique.

20. JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, 13. Cf. *Gaudium et Spes*, 22.

torique dont on témoigne, l'existence présente de ceux qui en témoignent et plus largement l'existence de tous les hommes, passés, présents et à venir. Le mystère pascal modifie définitivement l'existence de tous et de chacun, du point de vue de notre rapport avec le Père aussi bien que du point de vue de l'existence quotidienne de tous et de chacun les uns avec/pour les autres. La confession chalcédonienne, dès son ouverture (« un seul et même Fils »), entend dénoter une singularité, mais aussi bien engager cette singularité dans une dimension universelle par le rapport qui est dit exister entre *ce* Jésus et tout homme venant en ce monde. Or ce rapport doit maintenir la contingence propre à toute vie humaine : ce seul et même Fils est né de la Vierge Marie, non d'une femme parmi d'autres, Il est *cet* homme, et non l'homme générique, sinon par le truchement de l'ironie johannique (Jn 19,5) qui dit autre chose.

Cependant, à s'en tenir à la stricte manifestation telle que narrée dans les Évangiles, donc à ce qui est connu, la dimension sotériologique de l'incarnation est pour le moins masquée. Seul le quatrième évangile la comporte explicitement, du moins si l'on accepte une interprétation accommodatrice des textes²¹. En rigueur, l'universalité n'est affirmée droitement qu'en un seul verset : Jn 6,51 à propos du pain de vie — « ma chair est (existe) pour la vie du monde », les autres usages de la proposition mentionnent les « amis » ou, au mieux « la nation » et son équivalent « le peuple ». Ailleurs, les récits de l'Institution sont les seuls éléments narratifs qui contiennent l'élément sotériologique, mais là encore, manque l'universalité²². Si donc l'on excepte l'unique verset de Jn 6,51, nous gagnons en intelligibilité en remarquant que l'universalité qui engagerait une *ousia* « humaine » ne ressortit pas à la manifestation, elle n'est connue que par la foi, plus précisément dans le cadre du discours sur le Pain de Vie, donc dans l'exister liturgique, comme Syméon le Nouveau Théologien nous l'enseignera par la suite. De fait, on ne trouve cette universalité confessée que dans les épîtres, mais ici encore la moisson est bien maigre²³. Affirmer que la vie et la mort de *cet* homme concernent tous les hommes et chacun est une confession de foi, qui ne repose sur rien de connu, voire rien de connaissable dans la manifestation elle-même.

D'une certaine manière, une telle affirmation pourrait n'avoir d'autre objet que l'*ousia*, qui deviendrait objet de connaissance à travers la confession : cette *ousia* est telle qu'assumée par ce « seul et même Fils » et grâce à cette assomption, sauvée. Ce qui n'est pas dévoilé par la manifestation, qui est toujours celle de Basile ou de Timothée, se donne à la foi, et à la foi seule, comme connaissable à partir du fait toujours actuel de notre salut. Ceci pourrait ouvrir un nouveau champ de la recherche philosophique ou anthropologique si n'existait une autre dimension : le Fils de Dieu « m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20). L'universalité, affirmée à travers l'expression « pour nous les hommes », doit rendre compte de la singularité la plus extrême :

21. Jn 6,51 ; 10,11 et 15 ; 11,50-52 ; 15,13 ; 17,19 ; 18,14.

22. Mt 26,28 : *περὶ πολλῶν*, au sujet de beaucoup ; Mc 14,24 : *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, versé pour beaucoup ; Lc 22,20 : *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, (mon sang) versé pour vous. Paul mentionne (1 Co 11,24) : *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, mon corps (qui est) pour vous.

23. Trois occurrences. 2 Co 5,14 : *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν*, un seul est mort pour tous ; 1 Tm 2,6 : *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, lui qui se donna en rançon pour tous ; He 2,9 : *ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου*, il connut (pour lui-même) la mort pour tous.

pour moi Paul, pour moi Basile, pour moi Alain. À la singularité et à la contingence du « seul et même Fils » répond la singularité et la contingence de chacun. Plus encore que pour la confession de l'universalité, qui peut éventuellement bénéficier d'une attestation indirecte — donc d'une possible connaissance — par le fait que le Christ a été vu vivant par Képhas, puis par les Douze, puis par plus de cinq cents frères (cf. 1 Co 15,5-6), la singularité de la dimension sotériologique est proprement objet de foi, et n'est connaissable qu'en elle, dans un rapport d'adoration. Si monsieur saint Paul peut arguer d'une expérience personnelle, telle n'est pas celle de son lecteur, du moins dans la majorité des cas. Cependant le lecteur fait sienne cette affirmation sans quoi sa lecture est vaine. L'*ousia* impliquée par l'affirmation sotériologique (« pour nous, *les hommes* »/« pour moi ») a donc une structure formelle en tous points identique à l'incompréhensible — mais en partie connue dans la foi par l'hommoousie — *ousia* divine.

V. L'OBSCURITÉ THÉOLOGIQUE

À lire de près la confession chalcédonienne, la notion d'*ousia* n'apparaît qu'à travers l'hommoousie. Partout ailleurs dans le texte, il n'est question que de « nature » (*physis*) pour qualifier les deux composantes unies dans *cet* être qui demeure un après l'union. La « nature » intervient en lieu et place de l'*ousia* dès lors qu'il s'agit de désigner la divinité et l'humanité unies dans le Verbe incarné. La pénombre sémantique où est reléguée la notion d'*ousia* peut-elle recueillir quelque lumière d'une possible explicitation par la notion de « nature » ? L'incompréhensibilité de l'*ousia* divine peut-elle, en partie, être comprise par le truchement de la nature, qu'une métaphysique d'école peut à loisir caractériser par ses attributs ? Par contrecoup, l'*ousia* (humaine) peut-elle gagner à être équiparée à la nature (humaine), explicitée en « âme raisonnable et corps » ? Pour pouvoir répondre positivement mais bien pauvrement, la solution est aussi simple que naïve : il suffit d'affirmer que « Dieu s'est fait homme » pour se retrouver en terrain connu, du moins convenablement balisé par une métaphysique scolaire de la nature. *Sed contra* : « le verbe devint chair » (Jn 1,14). Les Écritures contraignent la pensée à demeurer dans l'intelligibilité de l'hypostase filiale selon sa singularité absolue, donc de se maintenir sous l'horizon de l'hommoousie. Une solution éventuellement éclairante doit substituer à une métaphysique des natures une théologie de l'*ousia*.

Chalcédoine donne la clé d'une telle substitution, car les natures ne sont pas déterminées par leurs diverses qualités qui cohabiteraient, vaille que vaille, dans la manifestation du Verbe, mais par *une* (et une seule) propriété qui est propre à la nature comme telle, qu'elle soit divine ou humaine : dans l'union, « la propriété de chacune des natures est bien plutôt sauvegardée²⁴ ». Chacune des deux natures a un caractère propre qui ne saurait être distinct en fonction des natures en question, à savoir le fait

24. Σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως, confesse le Concile.

de n'exister, ou de ne se manifester, de fait, qu'*enhypostasiée*²⁵. La « nature » est un être de raison, ce qui n'est pas le cas de l'*ousia*, du moins si l'on considère l'*ousia* divine à cause de son absolue simplicité et unité. Seul le Verbe existe (et le Père et l'Esprit) comme seuls existent Paul, Timothée ou Basile... et Jésus ; la chair manifeste Paul, Timothée, Basile... et Jésus (« parfait selon l'humanité », donc autre que Paul, Timothée ou Basile) et cette même et unique chair manifeste le Verbe (« parfait selon la divinité », donc autre que le Père et l'Esprit) et le Père²⁶ et l'Esprit²⁷. Une large part des controverses néomonophysites qui suivirent Chalcédoine tient précisément dans l'ambiguïté découlant de la quasi-équivalence que nous établissons naïvement entre *ousia* et nature.

Pourquoi nous contraignez-vous à mentir nécessairement lorsque nous disons qu'Il est *homousion* au Dieu et Père, et à David ? Car, premièrement, les hypostases ne sont pas connues à partir des *homousies* ; et, d'autre part, le principe (*logos*) des hypostases n'est pas quelque chose qu'il (le principe) tient de la nature de leurs *homousies*. Car ce que les hypostases ont de plus propre sont les unités minimales (*ta atoma*) propres qui distinguent les unes des autres les choses semblables selon la nature, et (ce principe) indique la singularité de chacune²⁸.

Les *homousies* désignent ici les autres hypostases liées par la propriété d'*homousie*, soit, d'une part, le Père et l'Esprit, soit, d'autre part, David, Paul ou encore Basile. L'adversaire nestorien objectera que la double *homousie* est mensongère parce qu'il n'est pas possible qu'existe une nature sans hypostase (que l'on peut dans ce cas traduire par sujet ou suppôt) ; l'adversaire eutychien, plus précisément sévérien, pour qui la nature est comprise comme étant d'abord et avant tout le dynamisme vivant (*phusis*) du Verbe, ne peut accepter la dualité, car le Verbe, devenu chair, n'est pas pour autant chair, son dynamisme interne demeure un : il est celui du Verbe. Ces adversaires sont les premiers témoins de l'inquiétude que Chalcédoine transmet à la philosophie. Au premier, Léonce objecte que la connaissance de l'hypostase ne peut se réduire à celle de la nature, le principe de l'hypostase n'étant pas à chercher dans sa nature. En clair, une nature humaine ne nécessite pas une hypostase humaine pour être vraiment humaine, quoiqu'elle ne puisse exister qu'*enhypostasiée*. Au second, Léonce objecte que l'hypostase n'est pas connue à partir des autres hypostases (les *homousies*), l'hypostase unique dans l'union, le Verbe, n'est donc pas connue à partir du Père et de l'Esprit (mais de la chair ajouterions-nous), ce qui supprime toute absorption de l'humanité, comme nature, dans l'hypostase du Verbe lorsque Celui-ci devint chair.

La position de Léonce est donc relativement simple : ce qui propre au Verbe fait chair, c'est ce qu'Il est, Lui, et qu'Il est Lui seul, hypostatiquement. La chair, sa chair qu'Il devint, existe bel et bien, et ne peut être confondue avec aucune autre, elle a une réelle consistance ontique mais n'existe que comme chair du Christ, tout comme la chair de David existe comme sa chair propre. Le propre à toute hypostase est son ab-

25. GRAU, « Une inquiétude pour la philosophie : Chalcédoine, la personne et la nature », p. 508.

26. « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9).

27. « Il vit l'Esprit descendre, comme une colombe, et venir sur lui » (Mt 3,16 // Mc 1,10).

28. LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86, L.II, c.1, 1532 C.

solue singularité. La question de la « nature » est évacuée, parce qu'elle ne peut donner aucune intelligibilité à ce qui est, à savoir l'existence hypostatique de *cet* homme. Il y a donc un seul Christ, à partir de deux natures, et en deux natures²⁹, ce qui implique que les propriétés à travers lesquelles le Christ est connu selon l'unique hypostase procèdent des deux natures et non de l'hypostase³⁰. Une des conséquences sera l'affirmation dogmatique, cruciale pour nous, de deux volontés et de deux énergies³¹. La solution de Léonce est à proprement parler *théo*-logique. Elle ne prend appui que sur la foi dont elle explicite conceptuellement le donné, au prix d'un abandon de la « nature » comme conceptualité métaphysique possible et disponible. Mais avons-nous gagné quelques clartés, si obscures demeuraient-elles ?

Si la nature n'offre pas d'intelligibilité possible parce qu'elle ne se manifeste jamais hors d'une hypostase, qu'en est-il de l'*ousia* ? Contrairement à la nature, l'*ousia* (divine) existe, parce qu'elle est absolument une et simple, quoiqu'elle ne se manifeste à nous qu'à travers la différence hypostatique — et dans la chair. À défaut d'une impossible compréhension, pouvons-nous du moins en avoir une expérience, une « perception », aussi lacunaire et imparfaite soit-elle qui nous en dévoilerait l'incompréhensibilité ? Le problème est qu'elle ne nous est accessible, si tel peut être le cas, que dans la chair de *cet* homme, donc dans ce qui n'est pas, précisément, cette *ousia*.

Si le vêtement du Verbe est la chair, si aussi le Verbe est Dieu, et si également la chair est l'homme, par conséquent on peut tout à fait dire à propos du Christ qu'il est un Dieu porteur-de-l'homme. Semblablement, ses apôtres, revêtus de l'énergie d'en haut quand vint sur eux le Saint-Esprit de Dieu, sont dits porteurs-de-Dieu, afin que soit connue la nature divine qui est étrangère à l'hypostase d'une humanité. Dans le Seigneur, mieux encore, est connue la nature de l'humanité qui est revêtue de l'hypostase divine. Car lui-même revêtait (pour lui-même) ce qui est de notre nature qui nous revêt tous, prenant la chair de notre nature et [lui] donnant l'Esprit³².

Ce texte résume toute l'obscurité de la question. D'une part, nous ne pouvons connaître « la nature de l'humanité » que « revêtue » dans le Christ de l'hypostase divine. Et là seulement, s'il est permis de gloser le texte. Nous ne pouvons donc pas avoir de cette nature qui est nôtre une connaissance qui prendrait appui sur l'expérience que nous avons de nous-même, comme homme. Pour le dire autrement, notre seule connaissance possible de la « nature de l'humanité », l'*ousia*, est cette nature divinisée, celle enhypostasiée dans le Verbe. D'autre part, la nature divine n'est connaissable qu'à travers l'expérience apostolique, dans son étrangeté par rapport à l'hypostase (humaine). Autrement formulé, notre connaissance possible de la nature divine est ecclésiale dès lors que nous devenons « porteurs-de-Dieu », ce qui se produit dans la consécration baptismale. Il est donc évident que nous sommes prisonniers

29. LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Against the Monophysites : Testimonies of the Saints and Aporiae*, texte établi et traduit par P.T.R. Gray, New York, Oxford University Press, 2006, p. 63. Maxime le Confesseur complètera la formule par « les deux natures » (on consultera : P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne [coll. « Théologie historique », 69], 1983, p. 203-239).

30. *Ibid.*, Aporie 25, p. 191.

31. Constantinople III. Mais voir déjà le texte du premier concile du Latran sous Martin 1^{er}, dernier pape martyr, Dz 500, dont la rédaction serait due à Maxime, justement nommé le Confesseur.

32. LÉONCE, *C. Nest. et Eut.*, PG 86, L. VI, c.1, 1754 B.

d'un cercle heuristique : nous nous connaissons par et dans ce qui n'est pas nous (la chair dans son assomption par Verbe), et nous connaissons ce qui n'est pas nous par et dans ce qui est nous (le Verbe à partir de son assomption de la chair). Si, de plus, nous considérons avec sérieux l'effort de Léonce pour ne pas penser la nature comme objet métaphysique disponible, nous sommes contraints de reconnaître que la confession de la double homoousie n'est pas seulement opaque dans sa lettre, elle dénote une réelle obscurité *théo*-logique dans laquelle il faut oser s'aventurer.

VI. NEXUS THEOLOGIAE

Qu'il nous soit ici permis d'insister sur des formules qui traduiront, quelques siècles plus tard, la pensée de Léonce : « [...] ce n'est qu'en découvrant Dieu venant à lui que l'homme découvre la clef de sa propre énigme. Ce n'est que dans le mystère de Dieu que le mystère de l'homme s'illumine³³ ». Dit autrement : « [...] le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné³⁴ ». Nous découvrons ce Dieu qui vient à nous dans et par la chair que devint le Verbe ; aussi conceptuellement riche soit notre découverte, ce Dieu défini par l'homoousie est incompréhensible, d'autant plus incompréhensible, sans doute, que nous comprenons naïvement l'*ousia* à la manière d'Aristote comme *protè ousia* — ce que ne dit pas la confession chalcédonienne. Et nous ne pouvons nous découvrir nous-mêmes que dans et par le Fils que le Père nous a donné en raison de son grand amour. Nous ne pouvons donc nous découvrir qu'à travers une unité d'existence posée selon une *ousia* (humaine) qui implique une existence unifiée et unifiante entre l'hypostase divine du Verbe et les hypostases humaines que nous sommes, un enjambement, par le Verbe, de l'écart ontologique infini dans la seconde homoousie. Toute option métaphysique se trouve donc caduque de fait parce que seule l'hypostase, dans son absolue singularité, peut être objet d'intelligence. Les homoousies ne peuvent en donner l'intelligence, parce que l'hypostase, dans sa particularité et en raison de cette particularité extrême, en est la racine existentielle.

Nous avons remarqué que cette question devrait inquiéter au plus haut point la philosophie, car s'il faut tenir que *cet* homme est « homme parfait », il nous est alors interdit de poser que, dans le Verbe incarné, l'hypostase divine viendrait prendre la place d'une hypostase humaine absente. Ceci reviendrait à une forme d'apollinarisme, quelle que soit la définition que nous donnerions à cette notion d'hypostase³⁵. Il est donc impossible d'équiparer l'hypostase à l'instance d'un discours en première personne pour le Christ — *a fortiori* pour nous, comme le voudrait toute philosophie ou toute christologie spéculativement paresseuse. Le « Je » souverain qui s'exprime dans un « moi je vous dis » (Mt 5,22 pour une première mention), ou, plus probléma-

33. L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, Paris, Cerf, 1962¹, 2012, p. 12.

34. *Gaudium et Spes*, 22, dont l'encyclique *Redemptor hominis*, citée plus haut, est le commentaire.

35. GRAU, « Une inquiétude pour la philosophie : Chalcédoine, la personne et la nature », p. 510 *sq.* Nous touchons ici une des raisons majeures pour laquelle nous ne traduisons pas ce terme.

tiquement encore, dans un « moi je suis » (Jn 8,24)³⁶, n'est pas le « je » hypostatique³⁷, mais un « je » proprement humain, celui qui dit aussi « non comme moi je veux... » (Mt 26,39 // Mc 14,36). La définition dogmatique des deux volontés, reçue à Constantinople III, impose que l'hypostase ne soit pas dénotée par un discours en première personne, car celui-ci est l'instance de la nature : un « je » qui pense, qui doute, qui veut, qui imagine, qui sent, qui aime ou qui hait³⁸, est l'expression de la nature et non de l'hypostase. Tel est ce qui constitue le paradoxe extrême : l'hypostase, telle que la définit l'homœousie est, précisément, ce qui est le plus singulier, donc le plus autre. Le Fils est celui que ne sont ni le Père ni l'Esprit, demeurant cependant une seule et unique existence (*ousia*) du Père et de l'Esprit ; Jésus est celui que ne sont ni David, ni Paul, ni Basile, ni Alain, demeurant une seule et unique *ousia* avec David, Paul, Basile et Alain ; le Christ est, selon la chair, ce (lui) qu'Il n'est pas selon l'hypostase, et Il est, selon l'hypostase, ce (lui) qu'Il n'est pas selon la chair, tout en existant comme un et le même, hypostatiquement (entre autres, parce qu'Il veut comme homme ce qu'Il veut comme Fils). Cette dernière formule christologique rejoindrait-elle Nestorius ? Oui... si et seulement si nous connaissons l'hypostase par la connaissance de la « nature », comme individuation de celle-ci, celle de Dieu et celle de l'homme, ce qui, outre une confession trinitaire profondément fautive, établirait une scission entre la chair que le Verbe devint et ce Verbe lui-même. Inversement, rejoindrait-elle Sévère d'Antioche ? Oui... si et seulement si nous connaissons l'hypostase à partir de notre connaissance du Père (ce qui est impossible, car nul ne Le connaît sinon le Fils) et non à partir de la chair du Verbe en qui est *vu* le Père (parce que cette connaissance nous est donnée par le Christ, donc dans la chair)³⁹.

VII. He 5,8-9 : LA CLÉ HERMÉNEUTIQUE

Ce paradoxe majeur de la double homœousie chalcédonienne tient tout entier dans deux versets de l'épître aux Hébreux :

-
36. Étrangement, c'est la formule que l'on trouve, en lieu et place du *cogito*, dans la seconde *Méditation métaphysique* : *ego sum, ego existo*. D'où la question qui suit : « mais moi, *qui* suis-je », dit la traduction, alors que le latin porte un *quid*. Plus loin : « j'ai reconnu que j'étais, et je cherche *quel* je suis », alors que le latin porte ici un *quis*. À travers cette inconstance de la traduction, qui reçut pourtant son *imprimatur*, Descartes serait-il le grand témoin moderne de cette inquiétude ?
37. Contrairement à K.W. WESCHE, *The Defense of Chalcedon in the 6th Century. The Doctrine of "Hypostasis" and Deification in the Christology of Leontius of Jerusalem*, New York, UMI Dissertation Service, 1986, p. 80 *sq.*
38. Cf. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1953, p. 284. Si l'on tient, avec Maxime le Confesseur, que volonté et énergies relèvent de la nature, comment concilier un tel point de vue avec Descartes et ses (nombreux) successeurs ? La question du « sujet » est ici majeure. L'inquiétude doit l'être tout autant.
39. Cf. Jn 14,9 et Mt 11,27 // Lc 10,22. Que seul le Père connaisse le Fils est à la racine de l'impossibilité de connaître l'hypostase à partir de ses homœousies, impossibilité relevée par Léonce.

Quoiqu'étant fils, il apprit de ce qu'il souffrit l'obéissance⁴⁰ ; et rendu parfait, il devint pour tous ceux qui lui obéissent cause du salut éternel (He 5,8-9).

Apprentissage, souffrance, obéissance sont le fait du Fils, donc de l'hypostase, « aux jours de sa chair » (He 5,7) ; être « rendu parfait » (passif divin) concerne bel et bien ce même et unique Fils qui, dans cette perfection donnée par le Père, est « devenu un grand-prêtre miséricordieux et fidèle » (He 2,17). Si nous raisonnons selon les attributs conventionnels de la nature divine, comment comprendre ce paradoxe d'une existence parfaitement divine qui, dans les jours de la chair, souffre et apprend, qui, de surcroît, est rendue parfaite, alors que la perfection devrait être la marque éternelle, inamissible, propre à l'hypostase du Fils ? La chair que devint le Verbe introduirait-elle le devenir dans l'hypostase divine, en raison de l'unité d'une seule et la même existence (hypostatique), celle du Christ ?

Pour sortir de l'impasse, l'intelligence philosophique aura tôt fait de bien marquer la distinction entre l'impassibilité divine et la faiblesse de la chair, entre la science du Fils et la connaissance par expérience de l'homme, entre l'éternité divine et la temporalité humaine, entre les attributs métaphysiques de la « nature » divine et celles de la « nature » humaine⁴¹... distinctions que ne renieraient ni Nestorius ni Sévère, à charge pour chacun d'eux de les unifier. Reste que, dans la simplicité de sa formulation, l'auteur de l'Épître dit qu'apprentissage, souffrance, et perfection reçus concernent bel et bien « un seul et même Fils [...], le même parfait en divinité et le même parfait en humanité⁴² ».

VIII. PERFECTION ET HOMOOUSIE

Si la confession de la foi passe par l'intelligence des Écritures, la question de la « perfection » devient la pierre d'angle joignant les Écritures et la confession dogmatique ; elle est le « point capital » de l'épître aux Hébreux⁴³. Comment comprendre que le Christ, « resplendissement de la gloire du Père et empreinte de sa substance » (He 1,3, trad. Osty), soit « parfait en divinité » (Chalcédoine) et qu'il fut rendu parfait par des souffrances (cf. He 2,10 ; 5,9) ? La question n'est étrange que si nous oublions que « pour ce qui est de la génération divine, la pensée n'admet pas [...] le concours du temps pour le perfectionnement (*teleiôsis*) de ce qui est né⁴⁴ ». Que toute

40. Nous conservons la traduction standard pour τὴν ὑπακοήν. Il faut néanmoins faire droit à la signification initiale : une écoute attentive, déférente, celle du serviteur (cf. Is 50,4), celle qui constitue Israël (cf. Dt 5,1).

41. On reconnaîtra sans doute THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, c. 5, *Lectio 2, ad locum*. Par contraste, on lira J. CHRYSOSTOME, *Homélies sur Hébreux*, VIII, éd. J. de Penthos, trad. Jeannin, F-X. de Guibert, 2009, p. 169-170, qui s'efforce de penser l'unité, ou, inversement, J. CALVIN, *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, dans *Commentaires bibliques*, t. 8, vol. 1, éd. Kerygma et éd. Farel, p. 73-74, qui ne tient aucun compte de la dimension hypostatique, donc problématique.

42. Concile de Chalcédoine, Dz 301.

43. A. VANHOYE, « La 'Teleiôsis' du Christ. Point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux », *New Testament Studies*, 42, 3 (1996), p. 322.

44. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, L. 2, c. 39, 627, trad. R. Winling, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 524), 2010, p. 317.

temporalité soit exclue de l'*ousia* divine n'implique pas que la « perfection » doive être conçue comme un état, permanent donc éternel. Ce serait faire fi à bon compte de la *vie* divine. L'usage du passif divin (He 5,9) et le sujet du verbe en He 2,10 focalisent toute intelligibilité possible sur le Père comme source ou cause de toute perfection qu'Il *est* actuellement, dans un présent absolu, pour autant que le langage puisse décrire adéquatement cette existence. Se trouve donc réalisé humainement ce qui est éternellement le propre de l'hypostase filiale : le Fils *est* rendu parfait, éternellement/actuellement, Il existe comme *rendu* parfait du fait même qu'Il *est* engendré et non qu'Il le fut, en conformité avec la foi de Nicée. Le *logos* filial est réalisé comme perfection reçue, sous un mode divin *et* sous un mode humain « aux jours de sa chair » (He 5,7). C'est donc bien un et le même (une et la même hypostase) qui est, éternellement *et* dans le temps, rendu parfait.

L'auteur de l'épître aux Hébreux étend cette caractéristique propre de l'hypostase filiale d'abord aux prêtres de l'alliance ancienne pour montrer que les sacrifices anciens sont incapables d'assurer cette perfection pour eux-mêmes (He 9,9 ; 10,1), *a fortiori* pour nous, et l'étend ensuite à tous ceux qui sont sanctifiés (He 10,14). La source de la perfection pour nous est la volonté humaine (cf. la citation de Ps 40,7 LXX) de « Jésus » qui se manifeste dans l'offrande de son corps une fois pour toutes (He 10,10).

Le Père est la source de toute perfection dans la communication de cette perfection que reçoit l'hypostase filiale. Dans un second temps, cette caractéristique est étendue à « nos pères » eux-mêmes. Aussi magnifique fut leur foi, aussi révélatrice fut-elle des réalités que l'on ne voit pas, objet même de la promesse, ils ne purent parvenir « sans nous à la perfection » (He 11,40), ce qui n'est possible que par Jésus « origine et perfection de la foi » (He 12,2). C'est bien aux jours de sa chair que le Fils est origine et donateur de la perfection à tous, parce que c'est aux jours de sa chair qu'il est rendu parfait, humainement, comme Il *est* rendu parfait divinement. Ce qu'il est en propre, comme Fils, est devenu nôtre.

En unissant ce que l'intelligence ne sait que séparer, l'auteur de l'épître aux Hébreux donne à la question de la double homoousie sa solution christologique : la perfection est située à même la différence hypostatique, du Père et du Fils, du Fils et de nous. Le Fils éternellement rendu parfait par le Père l'est dans le temps de la chair. Cette œuvre, qui est le propre du Père parce qu'Il est Père, se trouve réalisée en toute humanité en l'étant à travers la souffrance d'une humanité singulière « en tout semblable à ses frères » (He 2,17). Il devient dès lors possible de comprendre que le propre de l'hypostase (filiale), qu'elle soit humaine ou divine, est d'être rendue parfaite parce qu'elle est engendrée (passif) : engendrant, le Père rend parfait tout comme rendant parfait, le Père engendre. Engendrement et perfectionnement sont un seul et même acte divin : le don du Père, donation qui existe, substantiellement, comme l'Esprit. Nous ne pouvons dissocier les deux modalités, divine et humaine, parce qu'elles sont *le* propre de l'hypostase filiale, même s'il nous faut introduire la donnée temporelle qui en distend l'unité en ce qui concerne les êtres de chair et de sang que nous sommes.

Si le propre de l'hypostase filiale consiste à tenir du Père seul sa perfection comme Fils engendré, perfection dont on dira éternellement actuelle la réception, serait-il possible dès lors d'explicitier notre propre perfection comme le mode humain de cette perfection éternellement donnée et reçue, et donc, par conséquent, de transformer un monstre métaphysique, la seconde homoousie, en condition de possibilité de la divinisation ? L'épître aux Hébreux pose le fait : nous sommes rendus parfaits, comme le Christ aux jours de sa chair le fut lui-même (He 2,10 ; 5,9 aoriste), nous le sommes par lui (He 10,14), et cette perfection atteint l'histoire depuis la création (He 11,40). Elle pose en même temps la raison de ce fait : la perfection « d'un fils rendu parfait pour l'éternité » (He 7,28) comme propriété hypostatique communiquée, parce qu'elle est *la* propriété hypostatique selon ses homoousies. Un seul et le même est *homoousios* au Père parce qu'Il est rendu éternellement parfait, et Il est *homoousios* à nous parce que nous existons comme fils, engendrés que nous sommes — dans le temps doit-on préciser — donc selon la perfection continûment conférée par le Père : « Le sanctificateur et les sanctifiés sont tous d'un seul » (He 2,11). La double homoousie n'est intelligible que par double référence conjointe à sa source ou cause, le Père « pour qui tout est et par qui tout est » (He 2,10) sur la terre comme aux cieux.

IX. LE FILS DE L'HOMME

« Nul n'est monté dans le ciel sinon celui qui descendit du ciel, le fils de l'homme », lisons-nous (Jn 3,13). Comment affirmer que le fils de l'homme, homme vrai, pût descendre du ciel, sans qu'un tel énoncé fût contradictoire, ou pour le moins théologiquement inconséquent, puisque le Verbe *devint* chair ?

Faudrait-il dire que le fils de l'homme est né au ciel, comme le fils de Dieu sur la terre ? Que le fils de l'homme est partout corporellement, comme le fils de Dieu quelque part sans lieu ? De même, (faut-il dire) éternel (celui qui est) temporellement, comme dans la temporalité (celui qui est) éternel ? J'accorde, bien-aimés, que ce sont des merveilles, qu'elles sont vraies parce qu'un seul et le même (est) avant et après soi, antérieur et postérieur à soi-même, plus petit et plus grand que soi⁴⁵.

En usant des propres termes d'Isaac, « l'admirable logique de l'union personnelle » (42,5, « hypostatique ») mise en œuvre dans la double homoousie est fortement inquiétante, pour la philosophie, certes, mais tout autant pour la théologie, car elle jette le trouble dans la définition et la compréhension du système standard de coordonnées dans lequel tout étant mondain devrait trouver sa place : l'espace et le temps, compris en relation de stricte opposition avec l'*ousia* divine. « Crucifié sous Ponce Pilate » et à Jérusalem au jour de sa chair, le Fils est rendu parfait par le Père, ce jour-là et là-bas, mais cette perfection est éternellement reçue, ni là ni ailleurs, ni avant ni maintenant, puisqu'elle l'est pour l'éternité (He 7,28). Mieux encore, cette perfection, comme acte (éternel) du Père, est nôtre, singulièrement, pour moi ici et

45. ISAAC DE L'ÉTOILE, Sermon 42,3-4, dans *Sermons, tome III. Sermons 40-55*, texte établi par Anselm Hoste et Gaetano Raciti, traduction et notes par (†) Gaston Salet et Gaetano Raciti, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 339), 1987, p. 39. La traduction est parfois modifiée.

maintenant, comme dans le sein du Père hors de toute temporalité. Si donc nous ne voulons pas céder à la tentation de la fainéantise conceptuelle, il semble nécessaire d'abandonner, ou, plus précisément d'entrer dans un dénuement de l'intelligence qui fasse droit à « la liberté de l'Esprit dans les expressions divines » (42,7) : comme le verset johannique cause de la question inquiète d'Isaac, la double homoousie oblige à l'abandon du système commode dans lequel tout étant peut être positionné, ici et maintenant, à l'exclusion de tout autre de même genre, intuition qui forme la matrice et l'armature d'une conceptualité communément reçue dont nous savons désormais qu'elle est indisponible pour l'explicitation de la confession de la foi. La double référence au Père qui rend intelligible la confession chalcédonienne exige d'être pensée hors de tout espace comme hors de toute temporalité standard, hors de toute opposition comme de toute tentative de composition entre temps et éternité, car il faut encore rendre raison de la singularité sotériologique que nous tenons de l'épître aux Galates.

Mais à quoi bon la descente du Fils de Dieu, si l'ascension du même, fils de l'homme, ne concerne que lui seul ? (42,6).

Quel avantage, pour les malheureux hommes, si la divinité de cet homme est ainsi descendue du ciel (et) qu'avec elle ne monte que la seule humanité de ce Dieu ? (42,10).

La question est cruciale. Il s'agit de savoir si le salut n'est que nominal ou s'il correspond à une réalité personnelle bien vivante ; plus profondément encore : en mourant « pour moi » (Ga 2,20), le Christ me donne-t-il l'exemple à suivre ou sa *vie* ? La logique du pélagianisme refait surface, reconduite dans l'intelligence (ou la non-intelligence) de la seconde homoousie. Si la chair que devint le Verbe n'est pas avec chacun et tous dans une unité de *vie* telle que ce qui est fait dans et par le Christ se produit aussi en chacun comme en tous, nous sommes condamnés à être pélagien. La réponse d'Isaac vient par deux citations, Ac 9,4 // 22,7 // 26,14 : « pourquoi me persécutes-tu ? » et Mt 25,36 : « j'étais malade et vous m'avez visité ». Ainsi établit-il cette unité d'existence entre Jésus et tout homme, aussi bien les « frères » que ceux qui ne font pas partie de notre périmètre spatio-temporel. L'intelligence de cette unité ne peut trouver de réponse que dans le cadre fourni par l'admirable logique de l'union hypostatique, dès lors qu'une telle logique se déploie non seulement, et de manière à présent conceptuellement recevable, dans l'homoousie divine, mais aussi dans le cadre de la seconde.

Le Christ entier, d'après l'Écriture, c'est la tête et le corps. Tous les membres ensemble (sont) un seul corps, lequel avec sa tête (est) un seul Fils de l'homme ; lequel avec le Fils de Dieu (est) un seul Fils de Dieu ; lequel (est) lui-même avec Dieu un seul Dieu. Donc le corps tout entier avec la tête est Fils de l'homme et Fils de Dieu et Dieu (42,11). [...] Ainsi tout est avec Dieu un seul Dieu, mais le Fils de Dieu avec Dieu naturellement, et avec lui fils de l'homme personnellement, et avec lui son corps sacramentellement (42,12).

L'admirable et double logique de l'union hypostatique établit la médiation du Fils de l'homme sur le plan ontologique. Pour cela, il faut penser l'homoousie comme unité vivante ou *vie* unifiée du Fils avec le Père, et du Fils avec l'humanité, hors de toute dimension temporelle, parce que la double homoousie trouve dans le Père, ultimement, sa source et sa cause. Les modalités de l'homoousie diffèrent, mais ces modalités ne sont pas ontologiquement pertinentes, car « différentes sont les opérations,

mais le même Dieu opère tout en tous » (1 Co 12,6). Ainsi la médiation exercée par le Fils de l'homme abolit dans l'unité hypostatique qu'Il est l'écart infini par lequel Il est autre que chacune de ses homoousies, dévoilant par là ses homoousies elles-mêmes : le Père et l'Esprit d'une part, chaque homme venant en ce monde d'autre part. De même se trouve abolie la question de la nature, car ce n'est pas notre nature qui est Dieu en Dieu, élevée à la vie divine, mais cette nature enhypostasiée — parce qu'elle n'existe qu'ainsi, à savoir tous et chacun, comme hommes singuliers et bien réels. Le Fils de l'homme sauvegarde en lui « la propriété des natures », comme s'exprime Chalcédoine. Pour l'énoncer en termes maintenant plus précis, la distinction des *ousiai* (divine et humaine) se voit préservée par les homoousies du Fils de l'homme, et seulement par le jeu des homoousies, donc au seul niveau hypostatique. Poser les hypostases comme ce qui est originairement, signifie que la distance infinie entre le Créateur et les créatures n'est pas abolie par la double homoousie, mais que celles-ci sont inintelligibles en elles-mêmes, sinon *via* l'unité hypostatique qui est l'existence du Christ, mort et ressuscité. Et, secondairement, que la chair qui constitue l'hypostase est bien une chair humaine, une seule et même chair dans des milliards d'hypostases, savoir le Corps du Fils de l'homme, « plénitude de qui emplit tout en tout » (Ep 1,23)⁴⁶.

Les membres fidèles et raisonnables du Christ peuvent dire véritablement d'eux-mêmes ce qu'il est lui-même, à savoir Fils de Dieu et Dieu. Mais ce qu'il est par nature, ils le sont par *consortio*⁴⁷ (42,14).

Pour le dire brutalement : l'existence, qu'elle soit divine ou humaine, est hypostatique. Elle est affaire de participation mutuelle au même bien, qui est l'unique et simple existence divine, que l'homoousie selon l'humanité vient tout à la fois instituer et parfaire dans le monde des hommes, lesquels deviennent authentiquement hommes par et dans cette perfection. Ceci est doublement vrai, que l'on considère l'exister divin filial ou l'exister humain, car tous deux tiennent du Père leur vie, selon des modalités distinctes, par « nature » et/ou par communauté d'existence comprise comme partage d'un même bien ; selon toutefois une condition existentielle identique : l'homoousie, qu'il est possible désormais d'interpréter comme dépendance du Père, vitale, radicale et absolue — du Fils vers le Père, de chacun et de tous vers le Père par communion hypostatique avec le Verbe. « L'anthropologie de Chalcédoine serait totalement incomprise si l'humanité devait être définie *a priori*, hors de l'union hypostatique, comme si le phénomène de l'homme pouvait être conçu en lui-même⁴⁸ ».

46. Il est regrettable que la traduction liturgique ait maintenu une incise (« prenons une comparaison ») qui n'est attestée par aucun témoin textuel, pour affaiblir l'affirmation paulinienne du Corps unique (Rm 12,4 et 1 Co 12,12). Trace lointaine de l'embarras chalcédonien ?

47. Nous hésitons à traduire *consortio* (association, communauté, amitié, participation aux mêmes biens), en raison de l'autre terme qui indique le mode d'unité : *sacramentaliter* (42,12). Le terme *consortes* apparaît en 2 P 1,4 Vg pour traduire κοινοὶ (compagnon, partenaire, ami). La *consortio* est plus qu'une association, et autre que la *participatio*, terme utilisé dans la phrase suivante par Isaac, mais elle est moins que la *communio*.

48. « The anthropology of Chalcedon would be entirely misunderstood if humanity were to be defined *a priori*, outside the hypostatic union, as if the phenomenon of man could be conceived in itself » (J. ZIZIOULAS, « Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood », *Scottish Journal of*

Il ne l'est pas, et ne peut l'être si nous accordons un sens à la double homoousie donc à la singularité sotériologique.

Mais il y a plus. Comme nous l'avons vu, le discours en première personne ne relève pas de l'hypostase, mais de la « nature ». L'homoousie interdit de concevoir l'existence humaine authentique comme égoïté, quelle qu'en soit l'interprétation (*Cogito*, Je transcendantal = X, intentionnalité, *Dasein*, auto-affectation, etc.). La *con-sortio* implique que nous participions les uns et les autres, les uns avec les autres, les uns pour les autres, au même bien octroyé à l'intérieur de cette vie définie par l'homoousie, que l'on dira désormais humaine, par un Fils qui, au jour de sa chair, fut « rendu parfait pour l'éternité » (He 7,28). Complémentairement, il n'est pas non plus possible de la réduire à un rapport simple de dépendance du Père pour tous et chacun, car la perfection reçue qui constitue proprement l'hypostase filiale établit la dépendance à l'intérieur de l'homoousie, savoir : dans le monde humain.

Ce qui naît de l'Esprit est Esprit, comme ce qui naît de Dieu est Dieu, comme ce qui naît de la chair est chair. Cette nativité du Christ, et aussi bien sa vie, sa mort, sa résurrection ou son ascension, est commencée mais pas encore complète. Elle est commencée avec le premier juste et consommée avec le dernier ; elle est engagée vraiment par tous dans l'entre-deux (42,20).

La temporalité, ou encore l'historialité, est strictement inchoative, elle ne cesse de commencer. D'Adam jusqu'au dernier des saints, il s'agit bien d'une seule et unique vie du Fils de l'homme qui existe en toute hypostase humaine venant à l'être dans l'entre-deux par grâce créatrice du Père, perfectionnant tous et chacun, tous en chacun, chacun en tous, diachroniquement *et* synchroniquement, car tous et chacun sont définis par leur homoousie, dont le caractère propre est la dépendance, que l'on peut aussi bien traduire par *charité*.

X. SINGULARITÉ ET ALTÉRITÉ

Que l'hypostase puisse être définie par la dépendance laisse encore la question de l'*ousia* humaine en souffrance. Il est concevable que tous et chacun dépendent du Père, radicalement, et que cette dépendance définisse chaque hypostase singulière, établissant par là une dépendance mutuelle. Mais l'homoousie dit plus. Elle prétend qualifier une unité, celle du Père et du Fils et de l'Esprit d'une part, et celle du Fils et des milliards d'hypostases humaines, depuis Adam jusqu'au dernier des justes, d'autre part. Sans doute est-ce là le point délicat, car « il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel⁴⁹ ».

Ô la merveille, mes frères, ô l'indicible condescendance de l'amour pour nous de Dieu, ami des hommes ! L'union qu'il a naturellement envers le Père, il a envers nous la même dans la grâce [...]. L'amour même, dont le Dieu et Père aime son Fils unique-engendré et notre Dieu, il le dit être en nous, et lui-même, le Fils de Dieu, en nous. Ceci convient : car une fois pour toutes devenu apparenté à nous par la chair, il nous a façonnés de sa divi-

Theology, 28, 5 [1975], p. 445-446. Réédité dans *Communion and Otherness*, New York, T&T Clark, 2006, p. 248).

49. *Lumen Gentium*, 9.

nité ; en ceci il apparente à lui en tout. D'ailleurs la Divinité à laquelle nous participons par cette communion n'est pas divisible en parties séparées ; il s'ensuit nécessairement que nous, participant dans la vérité à cette indivisibilité, sommes un seul Esprit dans un seul corps avec le Christ⁵⁰.

Il serait incohérent — déraisonnable ? — de professer une seule *ousia* dans la Trinité des hypostases divines si cette unité vivante ne devait se communiquer, comme telle, à tous et chacun. Car, devenant Dieu en Dieu, tous et chacun ont en partage cette unité, ce qu'Isaac signifie par le partage communautaire du même bien, la *consortio*. Or l'unité trinitaire est l'Esprit comme donation, en qui s'offre le Fils (He 9,14), donc en qui s'opère la perfection donnée par le Père et reçue par le Fils, aux jours de la chair et éternellement. Engendrant, le Père rend parfait. Être engendré et être rendu parfait coïncident. Par cette « coïncidence » nous tentons d'amener la simplicité divine à l'intelligence, mais nous ne disons rien de compréhensible, positivement, sinon l'absolue simplicité divine, le fait que le Père est Père, singulière tautologie en laquelle tient entièrement l'intelligibilité de l'homousie. Nous devons dire la même chose de nous-mêmes, sous la même raison, mais non dans le même ordre ontologique selon l'admirable logique de l'union hypostatique. Ici peut être posée une différence : uni au Père selon l'*ousia*, le Fils l'est tout autant à nous « dans la grâce ».

Or cette union est explicitée par Syméon comme l'unité d'un seul amour (*agapè*) selon les différences hypostatiques, ce qui opère une clarification : l'homousie ne relève pas d'une existence « avec », mais d'une existence « en/dans⁵¹ », si l'on reste fidèle au texte scripturaire⁵². L'homousie n'est rien de numérique, pas plus selon l'humanité que selon la divinité. Dire que « l'amour dont le Père aime le Fils » est « en nous » signifie droitement que le Père nous aime de l'amour dont Il aime le Fils (ce qui est somme toute classique, quelles que soient les variantes rhétoriques) ; mais y associer l'existence du Fils en nous, qui y introduit, pour ainsi parler, le Père, permet à Syméon de poser la dimension pneumatologique : la « grâce » dans laquelle se réalise l'homousie selon l'humanité. S'il y a unité non numériquement intelligible, car indivisible, sinon telle qu'*est* le Père et le Fils et l'Esprit, l'Esprit intervient dans la constitution de l'homousie selon l'humanité, dont Il est lui-même l'unité en étant Celui, éternel, en qui le Fils s'est offert et (donc ?) en qui nous Lui sommes unis hypostatiquement, en qui, aussi, les hypostases sont engendrées par le Père en raison de leur existence dans le Fils, divinement et humainement, en qui elles sont rendues parfaites.

De plus, nous participons « dans la vérité à cette indivisibilité », laquelle interdit tout jeu logique là même où l'intelligence divise, alors qu'elle devrait y percevoir

50. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Traité théologiques et éthiques, tome I. Théol. I-III, Éth. I-III*, texte et trad. J. Darrouzès, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 122), 1966, *Éth. I*, c.6, 78-82. Traductions modifiées.

51. Techniquement : une existence périchorétique.

52. Cf. Jn 14,10, pour le Père et le Fils, et 14,23, pour l'inhabitation du Père et du Fils en nous et le don de l'amour du Père. Mais le texte évangélique inverse aussi la proposition : « qu'ils soient en nous, eux aussi » (17,21).

l'incompréhensible unité de vie. L'hypostase n'est pas l'âme, la personne, ou tout autre principe spirituel, aussi lâche soit la définition que nous donnerions de ce principe, ce que nous savons depuis Apollinaire. L'indivisibilité est celle d'un « Corps unique » (Rm 12,4 // 1 Co 12,12), qui, comme tout corps, existe dans l'espace et le temps, pourvu qu'espace et temps soient adaptés à mesurer la vie de ce Corps unique, nommément le Verbe fait chair. Il y va de la consistance de l'humanité, de sa réalité propre au cœur de la divinisation, car « ce n'est pas à des anges, en effet, qu'il a soumis le monde à venir » (He 2,5), « ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, mais à la descendance d'Abraham » (He 2,16). Le « Corps unique » est un vrai corps, de chair et de sang, un corps « temple du Saint-Esprit » (1 Co 6,19 ; cf. 1 Co 12,13 et Ep 4,4). L'Esprit, en conférant l'indivisibilité par réalisation de l'homœousie, ne dissout ni ne volatilise la chair, tout au contraire. À bien entendre Syméon, la singularité relève de l'hypostase seule.

Les saints seront semblables à Dieu et connaîtront le Dieu autant que le Dieu les a connus, et comme le Père connaît le Fils et le Fils le Père, les saints doivent se voir et se connaître les uns les autres et même doivent se connaître les uns les autres ceux qui ne se sont jamais vus corporellement en ce monde. [...] Les saints, devenus dieux par adoption, ayant le Dieu demeurant en eux, ne s'ignoreront jamais les uns les autres mais verront la gloire l'un de l'autre et la leur (propre). Quelle sera-t-elle ? Elle est celle du Fils de Dieu⁵³.

Pas plus que l'Esprit ne dissout la chair, l'indivisibilité créée par l'homœousie ne se produit par (con) fusion des corps en un tout anonyme, habituellement quoiqu'improprement dit « mystique ». Si l'hypostase est ce qui est et demeure éternellement, la chair enhypostasiée est propre quelle que soit la modalité de son existence. Dans la singularité hypostatique, les hommes vraiment hommes (et non anges) sont incorporés les uns aux autres et les uns et les autres à la chair du Fils. Mais cela signifie également qu'est maintenue et plus que maintenue l'altérité : l'hypostase du Fils est absolument autre que toute hypostase humaine. Cette altérité se répercute en tous et chacun, car Il est *en* chacun, posant à l'intime de chaque homœousie particulière le principe d'individuation absolue qu'est l'Esprit dans le Corps unique et un, ainsi que l'altérité toujours plus autre qu'Il est lui-même⁵⁴. L'Esprit, comme agent de cette inhérence qui assure l'indivisibilité du Corps, donne à voir l'identité de chaque hypostase singulière, sa « gloire », donnant aux yeux du corps, car corps il y a, de saisir tous et chacun, cependant hors des bornes de l'espace et du temps. Le périmètre de visibilité de l'homœousie est infini, intelligible certes, mais incompréhensible, car il ne peut s'éprouver que dans une seule expérience possible. Elle est eucharistique :

Cette chair immaculée qu'il a empruntée aux flancs chastes de Marie mère de Dieu toute immaculée avec laquelle il est né corporellement, il nous la donne comme nourriture [...]. Ce sont ses propres paroles : « celui qui mâche ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui », sans jamais sortir ou être engendré de nous ni se séparer de nous. Car il n'est pas connu être en nous selon la chair comme un nouveau-né, mais non corporel-

53. SYMÉON, *Éth. I*, c.12, 299-312.

54. Ceci explique que Basile puisse connaître et ne pas connaître Paul, qu'il puisse également se connaître et ne pas se connaître.

lement il est dans le corps, amalgamé à notre *ousia* et nature inexprimablement, et nous divinise en lui étant con-corporés, ayant chair de sa chair et os de ses os⁵⁵.

XI. DÉCOUVRIR L'HYPOSTASE

À dessein, nous n'avons pas caractérisé l'hypostase, sinon par touches éparses souvent négativement. L'expérience que nous pouvons avoir d'elle, qui est proprement nous-même, ne saurait être réduite à la spéculation. Nous existons, hypostatiquement, et cette existence doit désormais faire l'objet d'une description dont nous venons d'apprendre, grâce à Syméon, que le milieu vivant est eucharistique. Une analytique de l'hypostase, grâce à laquelle nous pourrions décrire aussi adéquatement que possible ce qui est notre vie la plus vivante et la plus unique, devra prendre en compte le fait que nous vivons dans un monde d'hommes avant d'être un monde de choses que nous n'avons plus sous la main, donc dans un monde marqué de toutes parts par la contingence et la singularité qu'il n'est jamais possible d'outrepasser ; un monde qu'aucune intentionnalité ne peut découvrir et encore moins constituer, car il s'agit du monde constitué par sa dépendance au Père ; un monde où notre expérience doit tendre à la perception de l'incompréhensibilité dans et par-delà une intelligibilité théologique qui fasse droit à l'altérité la plus autre, celle du Fils et celle du prochain visible et invisible, dans l'unité d'une seule vie ; un monde, enfin, tel que nous n'en avons l'expérience que proleptique, et qui s'exprime en première personne du pluriel. L'exister hypostatique est liturgique.

55. SYMÉON, *Éth.* I, c.10, 55-72.

SOPHIA, FIGURE D'ANIMA ?

PROPOSITION D'UNE LECTURE JUNGienne DE QUELQUES TEXTES DE L'ANCIEN TESTAMENT

Christophe Gripon

Institut Protestant de Théologie
Paris

RÉSUMÉ : Nous proposons une interprétation de la Sagesse biblique personnifiée comme figure d'anima, la part inconsciente féminine d'un homme, en nous appuyant sur le modèle de la psyché de Carl Gustav Jung tout en discutant de façon critique la sophiologie qu'il présente dans Réponse à Job. Cette approche psychologique de Sophia peut contribuer au débat sur son caractère insaisissable et sur l'articulation entre la Sagesse transcendante et la sagesse immanente.

ABSTRACT : We offer an interpretation of Biblical Wisdom personified as an anima figure, the unconscious feminine part of a man, drawing on the model of Carl Gustav Jung's psyche, while critically discussing the sophiology he presents in Answer to Job. This Sophia's psychological approach can contribute to the debate about her elusiveness and the articulation between transcendent Wisdom and immanent wisdom.

INTRODUCTION

Sophia, la Sagesse personnifiée de l'Ancien Testament est probablement l'une des figures les plus fascinantes et mystérieuses de la Bible. Aucun système ne semble pouvoir l'enfermer définitivement dans des concepts rationnels, comme peut en témoigner la multiplicité des approches qui en ont été faites. Cet aspect insaisissable de Sophia est mis en avant dans une étude récente bien documentée faisant un bilan de l'ensemble des interprétations de Sophia, depuis les temps bibliques jusqu'à nos jours¹. En plus de l'« étrangeté » de Sophia, Dominique Cerbelaud soulève une ques-

1. Dominique CERBELAUD, *Sophie. La figure biblique de la Sagesse et ses interprétations*, Paris, Honoré Champion, 2016, deuxième volume de la trilogie « Figures frontalières ». L'auteur présente son étude comme « un *status quaestionis* aussi complet que possible sur le thème de la Sagesse » et il ajoute, « ce qui, à ma connaissance, n'avait jamais été fait » (p. 295). Dans l'introduction il souligne l'aspect insaisissable de Sophia : « La Sagesse court toujours [...] cette singulière entité semble prendre plaisir à nous *déconcerter* [...] cet aspect énigmatique a dérouté les commentateurs [...] Dès qu'on croit en avoir fini avec elle, la figure de la Sagesse réapparaît, suscitant de nouvelles perplexités et de nouvelles interprétations. Comme une source impossible à enclorre, perpétuellement elle rejaillit » (p. 11). Cet ouvrage prolonge et approfondit, du même auteur, *La figure de la Sagesse. Proverbes 8, 22-31*, Paris, Cerf (coll. « Cahiers Évangile », 120, Supplément), 2002.

tion importante : « Comment s’articule [la] Sagesse transcendante avec la sagesse immanente qui se manifeste chez les humains ? Faut-il les distinguer ou les identifier ? [...] Comme nous le verrons, cette question restera présente tout au long de l’histoire des interprétations². » Nous proposons dans cet article une interprétation de Sophia qui participe au débat sur ces questions. Au risque à notre tour de la circonscrire dans des frontières, nous présentons une lecture psychologique de Sophia, comme *anima*, dans le cadre de la psychologie analytique³. Cet archétype est une figure essentielle de la psychologie jungienne⁴, elle correspond à la part féminine inconsciente de la psyché masculine. Comme archétype de l’inconscient collectif, l’*anima* est une structure préformée qui, une fois « animée », « meublée » par le vécu personnel du sujet, devient un « complexe⁵ ».

Nous adoptons l’ensemble de l’approche que Jung a de la psyché humaine⁶, tout particulièrement sa notion d’archétype, celui de l’*anima* et celui du Soi, ainsi que son approche du processus de maturation psychique, l’individuation⁷. À ce titre, nous utilisons le principe jungien selon lequel les personnages d’une œuvre littéraire représentent « des complexes fonctionnels relativement autonomes dans l’âme [psyché] de l’écrivain⁸ ». Ainsi, pour notre étude, nous considérons Sophia comme une expres-

2. ID., *Sophie*, p. 20.

3. Pour une présentation très synthétique de l’*anima*, voir Carl Gustav JUNG, « 28. Image de l’âme », dans *Types psychologiques*, Genève, Georg, 1950, p. 458-461 ; et pour une présentation plus développée, voir ID., « II. L’“anima” et l’“animus” », dans *Dialectique du Moi et de l’inconscient*, Paris, Gallimard, 1964, p. 143-199. Dominique Cerbelaud n’évoque pas Jung dans son *Sophie*. Pourtant dans le premier volume de sa trilogie, il consacre une section à l’« archétype du féminin » jungien. Dans ce texte, il n’utilise pas le terme *anima*, mais seulement l’archétype de la mère, en soulignant l’intérêt pour la mariologie de l’approche de JUNG, dans *Réponse à Job* (Paris, Buchet/Chastel, 1964) ; voir Dominique CERBELAUD, *Marie, un discours dogmatique*, Paris, Cerf, 2003, p. 288-291, premier volume de la trilogie « Figures frontalières ».

4. Jung précise que l’*anima* et l’*animus* sont les figures autonomes de l’inconscient « les plus proches, les plus prochaines et les plus importantes » ; voir Carl Gustav JUNG, *Problèmes de l’âme moderne*, Paris, Buchet/Chastel, 1960, p. 60. L’*animus* est l’équivalent pour une femme de l’*anima* d’un homme, il correspond à la part inconsciente masculine d’une femme.

5. Carl Gustav JUNG, *Dialectique du Moi et de l’inconscient*, p. 149.

6. Rappelons que le modèle de la psyché élaboré par Jung est empirique, il s’appuie sur une observation clinique très riche. Notre posture est en revanche critique vis-à-vis de l’élaboration « mytho-théologique » de Jung, telle qu’il la propose dans *Réponse à Job* et dans le chapitre « Pensées tardives », dans son ouvrage autobiographique, « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1973, p. 512-557. Comme le souligne Jung, il s’agit d’une profession de foi personnelle qui ne prétend pas à une valeur universelle. Nous nous sommes expliqué par ailleurs sur notre position, notamment dans notre prise de distance vis-à-vis de la théologie de J.P. Dourley qui s’appuie non seulement sur la psychologie de Jung mais reste proche de sa théologie, voir notre « Le processus de sanctification de Paul Tillich et le modèle de la psyché de Carl Gustav Jung : un enrichissement possible ? Éléments de discussion sur la théologie de John P. Dourley », *Laval théologique et philosophique*, 75, 1 (février 2019), p. 17-37. Pour la suite, nous ferons référence à cet article par « Le processus de sanctification ».

7. Pour une synthèse de ces éléments, voir notamment Carl Gustav JUNG, *Dialectique du Moi et de l’inconscient*.

8. ID., *Types psychologiques*, p. 479-480. Dans cette phrase, le terme « âme » est à comprendre au sens général de psyché comme « totalité des processus psychiques, conscients et inconscients » (*ibid.*, p. 425), et non pas au sens plus restreint d’*anima* que Jung utilise parfois, comme en *ibid.*, « 4. Âme », p. 425-431.

sion possible de l'*anima* des auteurs bibliques⁹. En effet, comme Jung l'indique, l'auteur n'a en général pas conscience que le complexe autonome appartient à sa propre psyché et lui confère donc une nature « céleste » extérieure à lui-même¹⁰. Cette lecture psychologique du texte biblique s'appuie sur une exégèse historico-critique de certains textes de l'Ancien Testament qui nous apparaissent témoigner de l'aspect archétypique, comme *anima*, de Sophia. La théologie sous-jacente à notre étude est tillichienne, car c'est une théologie qui peut s'articuler avec la psychologie de Jung, notamment parce que le processus de sanctification tillichien s'apparente au processus de réalisation de soi jungien, l'individuation¹¹.

En nous plaçant dans ce cadre, nous allons chercher à montrer que Sophia correspond à l'archétype de l'*anima* sous une forme évoluée, associée à une psyché masculine adulte et engagée dans le processus d'individuation. Or Jung lui-même, dans *Réponse à Job*, associe Sophia à un autre archétype, celui de la mère¹².

Pour cela, nous allons d'abord rappeler brièvement quelques caractéristiques essentielles de l'archétype de la mère et de l'*anima*, car ils sont très liés pour une psyché masculine¹³. Dans une deuxième partie, après avoir précisé le corpus sapientiel que nous utilisons, nous passerons en revue les caractéristiques essentielles de l'*anima* et montrerons qu'on les retrouve en de nombreux textes pour la Sagesse biblique. Enfin, nous aborderons quelques aspects de Sophia pouvant aussi correspondre à l'archétype du Soi.

I. L'ARCHÉTYPE DE LA MÈRE ET L'*ANIMA*

1. L'évolution de l'*anima* et sa projection

Un point de vue essentiel chez Jung est que l'on ne projette sur un objet donné, par exemple une femme aimée, que ce dont on est inconscient¹⁴. S'il y a conscience,

9. En fait, les textes bibliques n'ont pris leur forme définitive que par les réécritures successives de nombreux auteurs. Ainsi, les questions soulevées dans ces textes dépassent les enjeux individuels des auteurs. L'*anima* évoquée ici correspond ainsi à une forme collective.

10. Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, p. 410-411 : Jung considère que les prophètes d'Israël appartiennent au type « intuitif introverti » qui est très attaché à ses images inconscientes mais ne saisit pas leurs « rapports » avec « lui-même ». Nous pensons que cette remarque peut aussi être valable pour le milieu des « sages », du courant de la sagesse mystique (voir plus bas). Jung précise l'approche de ce type d'interprétation psychologique à propos de l'Apocalypse en mettant en avant les éléments correspondant à l'ombre inconsciente de Jean. Il souligne que l'Apocalypse a un véritable intérêt collectif, sous forme de « révélation », et ne se limite absolument pas à une expression individuelle comme le voudrait une herméneutique psychologisante réductrice, voir *Réponse à Job*, p. 167-168, 195-198. C'est aussi notre point de vue concernant les textes où l'on peut interpréter Sophia comme *anima*.

11. C'est ce que nous avons montré dans notre « Le processus de sanctification ».

12. Nous considérons que cette association s'inscrit dans la « mytho-théologie » personnelle de Jung de laquelle nous nous écartons, voir n. 6.

13. Nous supposons en effet, compte tenu de la culture biblique, que les auteurs bibliques sont des hommes. Pour une femme qui serait auteure biblique ou lectrice, Sophia correspondrait à son Soi, le stade de développement vers lequel tend la psyché lors du processus d'individuation.

14. Voir Carl Gustav JUNG, *Les racines de la conscience*, Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 84-86. Jung précise ce qu'il entend par projection : « La projection est, comme nous l'apprend l'expérience médicale, un phé-

il n'y a pas de projection. Or on connaît bien ses parents, du moins l'imaginaire, les fantasmes que l'on en a. Donc, pour Jung, cette image que l'on a de ses parents ne peut pas être projetée, ni sur des humains, ni sur des dieux, par exemple des couples (syzygies) divins du panthéon polythéiste¹⁵. En fait, c'est l'archétype¹⁶ des parents qui est projeté sur les parents, ce qui leur confère un caractère *numineux*¹⁷ auquel l'enfant est si sensible¹⁸.

Pour ce qui concerne plus spécifiquement la psyché masculine, c'est l'*anima* qui est projetée sur la mère. La mère est en fait le premier support susceptible de recevoir la projection de l'*anima*. Ensuite, en se développant, la conscience se différenciant de son inconscient, l'*anima* se transforme, mûrit, et est susceptible d'être projetée sur une autre femme que la mère. Les cas existent cependant où le sujet devenu « adulte » choisit une partenaire sexuelle sur laquelle il projette une *anima* restée au stade de la mère, ce qui confère à cette femme une auréole de toute-puissance, parfois bien contre son gré, devant laquelle l'homme peut conserver une attitude infantile à la fois de demande de protection et de soumission. Il s'agit d'ailleurs d'un thème courant dans la culture, celui de la femme fatale¹⁹.

nomène inconscient, automatique, par lequel un contenu dont le sujet n'a pas conscience est transféré sur un objet, de sorte qu'il paraît appartenir à cet objet. [...] la projection cesse au moment où elle devient consciente, c'est-à-dire quand le contenu est perçu comme appartenant au sujet. »

15. *Ibid.*, p. 84-87.
16. Dans ce texte, Jung utilise plutôt le terme *images*, voir l'explication de Michel Cazenave sur ce terme, *ibid.*, p. 11.
17. Ce terme est « formé par R. Otto sur *numen* (être surnaturel sans représentation plus précise), [...] exprime la majesté et la puissance invincible, soit ce qui, dans l'homme, manifeste ce que les anciens disaient "divine" » (*Réponse à Job*, p. 17, note du traducteur, Roland Cahen).
18. On peut relever des ressemblances entre l'approche de Jung et la critique que TILLICH fait de la projection freudienne dans *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante* (Paris, Cerf, 1972, p. 175-176). Dans ce texte sur Feuerbach, Tillich rappelle que « la pensée freudienne interprète Dieu comme une projection humaine, comme une image paternelle, etc. », puis il souligne que la projection (par exemple du père) se fait sur l'écran de notre propre infinité. Ainsi Dieu, dans cet exemple lié au père, serait une « conjonction » de l'infinité humaine avec l'expérience personnelle du père. Cela rejoint la notion de complexe chez Jung où l'archétype est une structure inconsciente qui est « meublée » par l'expérience personnelle : l'archétype « informe » le noyau imaginaire parental. Ce rapprochement entre Tillich et Jung nous semble justifié, car Tillich reconnaît la valeur des archétypes jungiens et écrit qu'ils appartiennent au « mystère du fondement créatif de tout ce qui est » (Paul TILLICH, « Carl Jung », dans *The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, Chicago, Exploration Press, 1984, p. 178 : « The archetypal forms behind all myths belong to the mystery of the creative ground of everything that is »).
19. L'œuvre de Léopold von SACHER-MASOCH, notamment *La Vénus à la fourrure* et *La Mère de Dieu*, exprime ce type de situation de façon très expressive. Emma Jung (associée aux recherches de son époux et analyste elle-même) évoque l'*anima* destructrice de la femme fatale : « [...] les hommes qu'elle envoûte perdent leurs qualités et leurs vertus masculines et finissent pas succomber » et donne l'exemple de la castration des prêtres de Cybèle, déesse représentant typiquement un archétype de la Mère (voir Emma JUNG, *Animus et anima*, Ville d'Avray, La Fontaine de Pierre, 2017, p. 147). Du point de vue théologique, nous avons relevé par ailleurs une tendance semblable dans la lecture que fait J.P. Dourley de la théologie de Jung, dans *Réponse à Job* notamment, pour ce qui concerne la valorisation, excessive à notre avis, de la « religion de la déesse », voir « III.5. La déesse, mère de la Trinité », dans notre « Le processus de sanctification », p. 29-32. Nous partageons le point de vue du psychiatre et psychanalyste lacanien Jean-Pierre LEBRUN qui, dans *Fonction maternelle, fonction paternelle* (Paris, Fabert ; Bruxelles, yapaka.be, 2011), développe l'idée que la fonction maternelle envahit notre société depuis quelques décennies, remettant ainsi en question le rapport à l'autorité, pour le plus grand tort de la liberté et de l'épanouissement social de l'individu. La perspective est lacanienne mais en termes jungiens, on pourrait analyser la situation comme

L'approche de Jung est ainsi opposée à celle qui mettrait en avant la projection des parents sur des dieux ou d'autres humains. Pour Jung, l'homme ne projette pas sur la femme aimée l'image²⁰ qu'il a de sa mère, mais c'est son *anima* qui est d'abord projetée sur la mère, puis « via la sœur et d'autres figures semblables, à la femme aimée²¹ ». L'archétype de la mère, pour une femme, est clairement distinct de celui de l'*animus*²², mais pour un homme la distinction est plus délicate. Il ressort néanmoins de l'approche de Jung une différence essentielle : l'archétype de la mère (*anima* pendant l'enfance) n'a pas la même finalité que celui du partenaire amoureux : le premier tend à paralyser « aussi bien son dynamisme que sa persévérance » et l'éloigner du monde réel, le second oriente vers la maturation psychique²³. L'*anima* (ou l'*animus* pour une femme) se développe au fur et à mesure que l'être se différencie de ses parents. Le sujet qui reste, même adulte, sous l'emprise de cet archétype sera bloqué dans sa croissance psychique. Dans cette relation régressive entre le fils et sa mère, c'est l'archétype « aussi antique que sacré » des « noces de la mère et du fils qui se réalise²⁴ ». L'homme doit ainsi surmonter sa tendance régressive à succomber à l'archétype de la mère, bien qu'elle soit auréolée de toute-puissance mystique. Le concept d'*anima* est « un contenu extrêmement dramatique de l'inconscient²⁵ » ; si,

une emprise négative de l'archétype de la mère (peut-être par une malheureuse opposition inconsciente à tous les excès dévastateurs du patriarcat) sur la société actuelle. L'excès de matérialisme peut aussi se comprendre comme un symptôme d'une société inconsciente de l'archétype de la mère et qui en subit l'aspect destructeur (voir Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, Marie-Louise von FRANZ, *La Mère dans les contes de fées*, Ville d'Avray, La Fontaine de Pierre, 2014, p. 28, 200, 231 et 327). Marie-Louise von Franz est l'une des principales élèves et collaboratrices de Jung.

20. L'image plus ou moins fantasmée dont il est conscient, il ne s'agit pas de la mère « réelle ».
21. Carl Gustav JUNG, *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet/Chastel, 1970, p. 118, n. 27. Jung précise que ce processus d'évolution de l'*anima* manifeste la vitalité de l'être psychique (voir p. 117-120).
22. Voir n. 4.
23. Carl Gustav JUNG, *Aïon. Études sur la phénoménologie du Soi*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 24-25 ; ID., « Les aspects psychologiques de l'archétype de la mère », dans *Les racines de la conscience*, p. 103-151 ; ID., « Contribution à l'aspect psychologique de la figure de Koré », dans ID., Charles KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 2001, p. 270 : « Un homme infantile possède, en règle générale, une figure d'*Anima* maternelle ; pour l'homme adulte, ce sera la figure d'une femme plus jeune ». Ysé TARDAN-MASQUELIER synthétise bien cette question, dans *Jung et la question du sacré*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 64 : « Jung distingue, à côté d'un archétype de la mère, un "Éternel féminin", qui peut affleurer à la conscience par les mêmes symboles mais s'en distingue par la finalité : l'archétype de la mère réintègre perpétuellement le sujet dans une origine, dans une temporalité close où il se trouve semblable à lui-même mais sans acquisition véritable. Le rôle de l'*anima* est bien différent [...] en un seul mot, [l'*anima* pour un homme est] l'archétype de l'altérité ». Et elle précise en note 31 : « La distinction et l'interprétation des symboles de la Mère et de l'*anima* introduisent au développement du "processus d'individuation" » ; voir aussi p. 93-95.
24. Jung poursuit : « Qu'a donc finalement à offrir la réalité banale avec ses bureaux d'état civil, ses salaires mensuels, ses loyers, etc., qui puisse faire contrepoids aux frissons mystiques de la hiérogamie, à la femme constellée que poursuit le dragon et aux pieuses équivoques qui enveloppent de leur trame les noces de l'Agneau ? À ce degré du mythe qui restitue au mieux l'essence de l'inconscient collectif, la mère est la fois vieille et jeune, Déméter et Perséphone, et le fils est à la fois l'époux et le nourrisson endormi ; état de plénitude indescriptible, avec lequel naturellement ne peuvent, et de loin, rivaliser les imperfections de la vie réelle, les efforts et les fatigues de l'adaptation, ainsi que la souffrance des multiples déceptions devant la réalité » (JUNG, *Aïon*, p. 25). Voir aussi ID., *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, p. 166-170, p. 217-218 (sur les dangers des déesses matriarcales).
25. ID., *Aïon*, p. 26. Jung poursuit : « [...] si on peut le décrire [le concept d'*anima*] en langage rationnel, scientifique, on ne parvient pas, et de loin, à en exprimer la nature vivante. C'est pourquoi je préfère con-

adulte, le sujet parvient à rentrer en dialogue avec l'*anima*, elle peut le conduire dans le processus d'individuation²⁶. En effet l'intégration au conscient²⁷ d'un homme de sa part féminine, c'est-à-dire la prise de conscience de son *anima*, permet de réaliser la *conjunctio oppositorum* qui est nécessaire pour accéder à la « totalité » de son être.

2. Sophia comme mère ?

Dans *Réponse à Job*, Jung présente Sophia comme mère-amante en insistant plus sur le premier terme que sur le second, il associe Sophia à la Vierge Marie et met en avant l'importance du dogme de l'assomption²⁸. Pour souligner la dimension maternelle de la Sagesse biblique, Jung utilise notamment Si 24,18 : « Je suis la mère du pur amour, de la crainte, de la connaissance et de la digne espérance, je suis donnée à tous mes enfants, de toute éternité à ceux qui ont été désignés par Lui²⁹ » ; or cette phrase ne figure pas dans l'original hébreu, il s'agit d'une glose grecque³⁰. Pourtant, dans les textes sapientiaux, la figure personnifiée de Sophia est clairement présentée comme épouse³¹, et non pas comme mère³², alors que Jung met nettement l'accent sur cette dimension.

On peut mettre en avant, pour souligner le caractère évolué de l'*anima* à laquelle correspond Sophia, Si 15,2 : « Elle va au-devant de lui comme une mère et elle

sciemment et délibérément le mode d'expression mythologique et dramatique, car [...] ils sont non seulement beaucoup plus expressifs mais aussi plus exacts qu'un langage abstrait ». Il évoque aussi explicitement les contes de fées comme mode d'expression des archétypes (ID., *Réponse à Job*, p. 207).

26. ID., *Aïon*, p. 45. C'est aussi le thème de l'ensemble de son ouvrage, *Psychologie du transfert* (Paris, Albin Michel, 1980).
27. Le conscient correspond au complexe que Jung nomme le « moi » (c'est le seul complexe doué de conscience).
28. ID., *Réponse à Job*, p. 65-241 (p. 68 pour le terme « mère-amante »). De notre point de vue, les liens entre Sophia et Marie n'ont pas de fondements exégétiques solides, pour une discussion sur l'histoire de l'interprétation mariale de Sophia, voir Dominique CERBELAUD, « La mariologie catholique », dans *Sophie*, p. 205-217. Nous pensons que Jung a été trop influencé, dans son interprétation de la Sagesse biblique de l'Ancien Testament par « La Sophia » gnostique (Sophia-Achamoth, la mère déchue du plérôme valentinien, elle est associée à la substance matérielle du monde). Pour une présentation de la reprise de la figure de la Sagesse biblique par la gnose, on pourra consulter Dominique CERBELAUD, « La gnose hétérodoxe », dans *Sophie*, p. 153-168. L'auteur souligne une différence essentielle entre la Sagesse biblique, associée à une valeur positive du monde créé, et Sophia-Achamoth, associée à un monde dont il faut se libérer : le remaniement opéré par la gnose a dénaturé la Sagesse biblique (p. 157-158).
29. Carl Gustav JUNG, *Réponse à Job*, p. 67.
30. Compte tenu de l'immense érudition de Jung, il semble probable qu'il ait eu accès à cette information mais il l'a passée sous silence, peut-être pour appuyer la thèse défendue : il met l'accent sur la dimension « mère » de Sophia.
31. Explicitement en Sg 6-8, comme épouse de Salomon.
32. Soulignons qu'en Pr 4,3 et 6,20, la mère du « fils » est bien présente et valorisée, mais il ne s'agit pas de Sophia, qui est figurée comme épouse. Cette mère humaine n'est jamais mise en concurrence avec Sophia (contrairement à la femme adultère), ce qui montre que Sophia ne s'attribue pas la maternité de son « amant ». De plus, en analysant de près Pr 8,22-31, on peut montrer que YHWH peut être considéré non seulement comme Père, mais aussi comme Mère (voir notre *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia, Approches bibliques et théologiques*, préface de François Nault, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2016, p. 69-71. Pour la suite, nous ferons référence à ce livre par *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*), or, de notre point de vue, YHWH étant une figure distincte de Sophia, elle n'est pas Mère dans ce texte.

l'accueille comme la femme de sa jeunesse³³. » Ce thème est encore plus explicite dans le développement de ce verset dans la version hébraïque de la conclusion du livre (Si 51,13 et suiv.)³⁴. Ce texte montre que la Sagesse n'est pas fixée au stade de la mère puisque le jeune homme est appelé à quitter cette relation pour épanouir une relation intérieure avec une *anima* plus évoluée. De manière plus générale Jung propose une sophiologie, une histoire de la relation entre YHWH et Sophia que l'on peut considérer comme une « mytho-théologie » et de laquelle nous nous écartons. Rappelons que Jung précise explicitement qu'il n'est pas exégète et que la théologie qu'il élabore dans son ouvrage est subjective et ne prétend pas à l'objectivité³⁵. Cherchons maintenant à justifier, sur la base du dossier biblique, que Sophia peut être considérée comme *anima* au sens de « partenaire érotique » d'un homme adulte.

II. SOPHIA, LA SAGESSE BIBLIQUE, FIGURE ÉVOLUÉE DE L'ANIMA ?

1. Choix des textes bibliques

Les textes que nous utiliserons font partie du corpus biblique correspondant au courant de la sagesse mystique³⁶ et nous nous intéresserons, dans ce courant, plus

33. Traduction à partir de l'original hébreu, voir Charles MOPSIK, *La Sagesse de Ben Sira*, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 156.

34. La note *a* de la TOB, correspondant au titre (« Recherche passionnée de la Sagesse ») donné pour Si 51,13-30, indique que ce texte décrit « d'après certains commentateurs, d'une façon très réaliste et pleine de doubles sens, l'amour et la recherche de la sagesse sous l'image des relations d'un enfant avec sa nourrice, puis [nous soulignons] d'un jeune homme avec son amie. La traduction grecque aurait édulcoré cet aspect ». Pour des commentaires plus détaillés, on pourra consulter André DUPONT-SOMMER, Marc PHILO-NENKO, dir., *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1987, p. 318-322.

35. Nous avons déjà évoqué cette question en n. 6, que nous complétons ici. JUNG écrit dans son introduction à *Réponse à Job*, intitulée « Lectori benevolo » (au lecteur bienveillant), « je ne puis me contenter d'user d'objectivité : je dois également laisser parler ma subjectivité et mes émotions pour décrire ce que je ressens à la lecture de certains Livres des Écritures [...] ». Je n'écris pas cet ouvrage en exégète (je ne le suis pas) ». Jung écrit, de plus, dans une lettre adressée à Henry Corbin le 4 mai 1953 : « Il [*Réponse à Job*] "m'est venu" pendant une maladie, dans la fièvre [...]. Le tout était une aventure qui m'est arrivée, et que j'avais hâte d'enregistrer » (*ibid.*, p. 259). Henry Corbin commente ce livre : « Le texte allemand de Jung présente, par moments, la tonalité effective d'une passion contenue qu'il est difficile de faire passer en français » et précise que l'inspiration qu'il en a eue « lui était venue d'un seul coup, au cours "d'une maladie, dans la fièvre" ». Plus tard, en 1957, dans son autobiographie, JUNG écrit à propos de la rédaction de *Réponse à Job* : « Je le fis dans la forme sous laquelle elle s'était imposée à moi, celle d'une expérience vécue, dont je ne réprimais pas les émotions. C'est avec une intention bien précise que j'avais choisi cette forme. J'avais à cœur d'éviter de donner l'impression que je voulais annoncer une "vérité éternelle" [...]. Je n'avais jamais pensé que l'on pourrait me soupçonner d'avoir prétendu proclamer une vérité métaphysique » (« *Ma vie* », p. 347). L'approche que Jung a de Sophia, focalisée sur la figure de la mère, peut être rapprochée de la forme de fascination que Jung avait pour sa mère (*ibid.*, p. 91), en effet, dans un rêve que Jung présente comme ayant conduit à la rédaction de *Réponse à Job*, sa mère a une place assez importante, voir *ibid.*, p. 342-344. Il est assez remarquable, alors même que pour Jung l'archétype de la mère s'identifie à celui de l'*anima* pour l'enfant, il n'utilise ce terme, très connoté comme partenaire sexuelle, qu'une seule fois dans tout son livre à propos de la « compagne divine dont l'image vit en tout homme » (p. 213), expression qui est tout à fait conforme à l'ensemble de sa psychologie.

36. Jean HADOT, « Sagesse (livres de) », dans *Encyclopædia Universalis*, t. 21, Paris, Encyclopædia Universalis, 2012, p. 452-454.

spécifiquement aux textes pour lesquels la Sagesse est explicitement personnifiée. Ce courant sapientiel est le plus récent, il s'oppose aux deux courants précédents. Le plus ancien est celui de la sagesse traditionnelle qui s'appuie sur une observation concrète (Pr 10-29) des mœurs, elle permet de séparer les « sages », les « honnêtes hommes », des insensés³⁷. Cette sagesse est assez conformiste, Dieu n'intervient que pour récompenser ou punir le comportement humain. Le deuxième courant a remis en cause la sagesse traditionnelle : dans ce courant contestataire, la sagesse divine, par opposition à la sagesse humaine acquise par l'expérience, n'est pas accessible à l'homme. Il correspond au Livre de Job (sauf Jb 32-37) et à Qohélet : Dieu seul possède la sagesse, elle n'est pas accessible aux humains³⁸. Pour un autre groupe de sages, correspondant au courant de la sagesse mystique qui nous intéresse ici, Dieu, au contraire, peut instruire les hommes, par les songes notamment (Jb 33,14-17)³⁹. Notre étude est centrée sur Pr 1-9 — plus spécifiquement même sur l'hymne à la Sagesse, Pr 8,22-31, le texte le plus célèbre concernant Sophia⁴⁰ — qui a inspiré les deux autres livres de ce courant, le Livre du Siracide et le Livre de la Sagesse, dont nous évoquerons quelques textes quand cela pourra enrichir notre propos⁴¹. Ces Livres « se situent dans une ambiance de “révélation”⁴² », cette révélation est apportée par la « connaissance » de Sophia. Les textes que nous choisirons dans ces Livres correspondent à ceux pour lesquels des harmoniques érotiques de cette connaissance sont possibles.

37. *Ibid.* D'un point de vue jungien, cette sagesse peut s'apparenter au développement des *personas* (masques sociaux), les personnalités que l'on adopte tour à tour pour s'adapter au milieu extérieur en fonction des situations, par exemple le rôle professionnel ou le rôle familial. Pour Jung, chez un homme, l'*anima* est le pôle opposé à la *persona*, l'*anima* correspondant à son intériorité inconsciente.

38. En Jb 28 notamment. De manière générale le Livre de Job, par son questionnement sur la thèse traditionnelle de la rétribution immédiate, constitue une contestation très vigoureuse de la morale traditionnelle intérieure aux milieux sapientiaux.

39. « Pourtant Dieu parle d'abord d'une manière et puis d'une autre, mais l'on n'y prend pas garde : dans le songe, la vision nocturne, lorsqu'un torpeur accable les humains, endormis sur leur couche. Alors il ouvre l'oreille des humains et y scelle les avertissements qu'il leur adresse, afin de détourner l'homme de ses actes, d'éviter l'orgueil au héros. » Sauf mention contraire, les traductions de la Bible sont celles de la TOB. On pourra remarquer que dans une perspective jungienne, le déroulement chronologique de ces trois courants de sagesse correspond à une évolution psychique. La sagesse traditionnelle peut être associée à un faible développement psychique où le sujet reste très attaché à l'archétype de la mère qui exerce alors un rôle négatif : une emprise de cet archétype peut conduire à un attachement excessif aux traditions et au passé. En principe, ce stade cesse pour laisser la place, vers l'adolescence, à une distanciation vis-à-vis de la mère. Le « moi » du sujet s'affirme alors, on peut y associer à ce stade de développement la sagesse contestataire : le divin est patriarcal et lointain, la sagesse de Dieu ne se communique pas. Enfin, dans le dernier stade de développement psychique, l'individuation, le sujet, ayant bâti un « moi » suffisamment solide dans l'étape précédente pour pouvoir « affronter » l'inconscient, peut engager un dialogue avec lui tout en maintenant une distance critique sans se laisser submerger. L'*anima*, qui précédemment était figée au stade de la mère, se développe et prend la stature de partenaire sexuel avec laquelle le sujet peut entretenir une relation de réciprocité adulte et durable. Cela pourrait correspondre au courant de la sagesse mystique : la Sagesse de Dieu est communicable à qui a assez de discernement et de vigilance pour la recevoir sans tomber dans le piège d'aspects négatifs de l'inconscient, tel qu'il est, par exemple, figuré par la femme adultère en Pr 1-9, nous y reviendrons abondamment plus bas.

40. L'étude des différentes interprétations de la Sagesse réalisée par Dominique CERBELAUD, *Sophie*, montre bien toute l'importance de Pr 8,22-31.

41. L'ensemble des textes appartenant à ce courant sont Pr 1-9 ; Pr 31,10-31 (introduction et conclusion du Livre des Proverbes) ; Jb 32-37 ; le Livre du Siracide et le Livre de la Sagesse ; voir Jean HADOT, « Sagesse (livres de) ».

42. *Ibid.*, p. 454.

2. L'*anima* considérée comme « épouse » intérieure

Jung distingue quatre niveaux de l'*anima* correspondant aux différentes étapes de l'avancée du sujet dans le processus de développement psychique. Ève, tout d'abord, qui correspond à une personnalisation purement instinctuelle de l'éros, puis Hélène (de Troie) qui a une dimension plus esthétique et romantique, ensuite Marie qui correspond à un éros entièrement spiritualisé se rapportant à la maternité spirituelle, et enfin Sophia, l'Éternel féminin. Sophia correspond à la Sagesse biblique de l'Ancien Testament⁴³.

Ce texte montre clairement que pour Jung la Sagesse biblique se situe au sommet de la hiérarchie des figures d'*animas*. Nous allons maintenant souligner les caractéristiques de Sophia correspondant aux aspects de l'*anima* comme épouse, liée à un psychisme différencié de la mère. Pour cela, nous nous appuyons sur des textes de Jung, mais nous ferons aussi référence à l'ouvrage *Animus et anima* de son épouse et collaboratrice, Emma Jung, qui, à notre sens, synthétise bien l'approche que Jung a de l'*anima*⁴⁴.

43. Carl Gustav JUNG, *Psychologie du transfert*, p. 26-27 : « Chez un être dont le tempérament entraîne une orientation spirituelle, l'activité pulsionnelle revêt à son tour un certain caractère symbolique. Il ne s'agit plus de la simple satisfaction d'une pulsion ; cette activité est au contraire liée à des "significations" qui la rendent plus complexe [...]. La phénoménologie érotique fournit sans doute les exemples les plus parlants de ce genre de complications. L'Antiquité tardive connaissait déjà la fameuse échelle des quatre : *Chawwa* (Ève), *Hélène* (de Troie), *Marie* et *Sophia*. Cette série se retrouve de façon allusive dans le *Faust* de Goethe : on y rencontre d'abord *Marguerite*, personnification d'une relation d'ordre purement instinctuel (Ève) ; puis *Hélène* [...] ; ensuite *Marie*, en tant que personnification de la relation *céleste*, c'est-à-dire religieuse et chrétienne ; enfin l'*Éternel Féminin* (*Sophia*), expression qui désigne la *Sapientia* alchimique. Comme le choix des noms le montre, il s'agit ici de quatre degrés de l'éros hétérosexuel, voire de quatre niveaux de l'image de l'*anima*, donc de quatre stades de la culture de l'éros. Le premier stade, celui de *Chawwa*, Ève, la terre, est uniquement biologique [...]. Le deuxième stade correspond à un éros à prédominance encore sexuelle, mais de caractère esthétique et romantique [...]. Le troisième stade élève l'éros à la vénération la plus haute et à la dévotion religieuse, et ainsi la spiritualise. Contrairement à *Chawwa*, il s'agit ici de maternité spirituelle. Le quatrième degré enfin éclaire un aspect qui, de façon inattendue, va plus loin encore que le troisième stade, pourtant difficilement surpassable : c'est la *Sapientia* [...]. Ce degré représente une spiritualisation d'Hélène, c'est-à-dire de l'éros pur et simple. C'est pourquoi la *Sapientia* est mise dans un certain parallèle avec la Sulamite du *Cantique des Cantiques* ». Nous avons relevé certains liens entre la Sulamite et la Sagesse biblique, voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 19-80, notamment p. 26-27.

44. Comme indiqué en n. 25, l'*anima* s'appréhende essentiellement par son mode d'expression mythologique, plus que par des concepts abstraits, ce qui est l'objet de l'ouvrage d'Emma JUNG, *Animus et anima*. La partie sur l'*anima* est intitulée « L'*anima* représentée par les divinités de la nature », et elle précise, p. 161 : « Au cours de ce travail j'ai cherché à représenter l'*anima* comme une divinité de la nature, et je n'ai pas pris en considération les formes supérieures de ses manifestations, comme par exemple la Sophia. Il me semblait important de souligner son appartenance à la nature, car c'est un trait distinctif de l'essence du féminin. » Cependant, comme nous le verrons, plusieurs caractéristiques de l'*anima* relevées par E. Jung sont générales et se retrouvent aussi pour la Sagesse biblique (comme relevé en n. 28, Jung, de notre point de vue, a une interprétation de la Sagesse biblique assez gnostique, et nous pensons que, dans son sillage, son épouse également). Emma Jung évoque d'ailleurs quelques phrases plus loin l'assomption de Marie et semble ainsi tout à fait s'inscrire dans la perspective de *Réponse à Job* que nous avons discutée plus haut. Pour ce qui nous concerne, Sophia, psychologiquement, « dépasse » Marie (« maternité spirituelle » correspondant au stade « le plus saint et le plus pur »), ainsi que nous l'avons relevé en citant un passage de *Psychologie du transfert* (note précédente). Ainsi, Sophia garde des éléments « naturels ». On peut incidemment relever, pour une mère, les dangers de s'identifier à Marie, qui présente un aspect exclusivement lumineux de l'archétype de la mère (donc non « naturel »). En effet, le risque est que la part sombre de cet

En premier lieu, l'*anima* étant chez Jung un complexe autonome, il convient de souligner que Sophia est personnifiée en de nombreux textes. La question du sens de cette personnalisation a soulevé plusieurs débats⁴⁵. Pour notre part, nous pensons avec de nombreux exégètes et en particulier avec André Robert que la sagesse n'est pas un « simple attribut divin », mais que « La Sagesse personnifiée de Pr I-IX est présentée d'une façon indiscutable, bien que discrète, comme un Être divin⁴⁶ ». Dans une perspective jungienne, il s'agit d'un complexe autonome de l'auteur qui se manifeste dans son écriture dans la mesure où, pour Jung, l'*anima* apparaît avec des caractéristiques numineuses⁴⁷.

Nous nous concentrerons essentiellement sur l'aspect positif de Sophia. En effet, tout archétype est ambivalent et présente tout à la fois une face négative et une face positive. C'est l'attitude consciente du sujet qui détermine cet aspect de l'*anima* : le sujet doit coopérer avec les forces inconscientes et suivre ses voies⁴⁸, sans quoi elles s'opposent à lui et peuvent revêtir un caractère destructeur⁴⁹. Cet aspect est bien exprimé en Pr 1,20-33 où Sophia, personnifiée comme prophétesse, appelle les hommes à l'écouter et à suivre ses conseils⁵⁰. Elle annonce de terribles châtements à ceux qui la rejettent et, de surcroît même, s'en réjouit : « [...] à mon tour je rirai de votre malheur, je me moquerai quand l'épouvante viendra sur vous [...] alors ils m'appelleront, mais je ne répondrai pas, ils me chercheront mais ne me trouveront pas [...]. C'est leur indocilité qui tue les gens stupides et leur assurance qui perd les sots » (Pr 1,26-32). Cet aspect de l'inconscient, qui s'oppose à qui ne le prend pas suffisamment en considération et donc n'adopte pas l'attitude « religieuse⁵¹ » adéquate, est valable pour tous les archétypes⁵². Attachons-nous maintenant aux caractéristiques de l'*anima* qui nous apparaissent les plus essentielles, en les abordant successivement.

archétype se développe inconsciemment en une telle femme « chrétienne », avec des conséquences terribles à la fois pour elle et ses enfants.

45. *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 62-64.

46. André ROBERT, « Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX », *Revue Biblique*, 43, 2 (1934), p. 188-189.

47. Carl Gustav JUNG, *Aïon*, p. 42, l'*anima* et l'*animus* sont « ressentis la plupart du temps comme fascinants ou numineux. Une atmosphère les enveloppe souvent, faite de sensibilité, d'intangibilité, de mystère, d'intimité douloureuse et même d'absolu. »

48. *Ibid.*, p. 34. Nous avons proposé par ailleurs une interprétation théologique de l'action de l'inconscient dans une perspective tillichienne, notamment en soulignant que les rêves, chez Tillich, sont un médium de révélation et en montrant les ressemblances entre l'action du Soi, chez Jung, qui conduit à l'individuation et, chez Tillich, la créativité dirigeante de Dieu qui conduit au processus de sanctification, voir notre « Le processus de sanctification ».

49. Carl Gustav JUNG, *Psychologie du transfert*, p. 31. Cet aspect est souligné dans Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, Marie-Louise von FRANZ, *La Mère dans les contes de fées*, p. 42-43, 49 ; et dans Emma JUNG, *Animus et anima*, p. 119.

50. Cet aspect de Sophia apparaît aussi, mais sous une forme atténuée, en Pr 8,36. Comme l'indique Jung, l'*anima* est exigeante, dans les rêves, notamment, elle peut vivement reprocher à un homme de ne pas suffisamment se soucier d'elle (voir Carl Gustav JUNG, *Psychologie et alchimie*, p. 158).

51. Jung définit la religion de la façon suivante : « Comme le dit le mot latin *religare*, la religion est le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum*, c'est-à-dire une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté » (Carl Gustav JUNG, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, p. 17).

52. « Certains contenus inconscients s'efforcent de devenir conscients et se vengent quand leur exigence n'est pas prise en considération » (voir Emma JUNG, *Animus et anima*, p. 148-149).

3. L'attirance érotique exercée par l'*anima*

La relation avec l'*anima*, pour conduire à la transformation de soi, doit impliquer tout l'être, et ne se limite pas à recevoir d'elle un enseignement « intellectuel⁵³ ». Ainsi, la dimension « érotique » de la relation est essentielle. Sophia apparaît en Pr 1-9 comme une « compagne » intime à rechercher, comme le montre une analyse précise des termes hébreux utilisés. En effet, même pour les termes où le sens érotique n'est pas le seul possible, ils peuvent prendre ce sens compte tenu du contexte littéraire⁵⁴. Pour ce qui concerne Pr 1-9, il s'agit des expressions suivantes, que nous évoquons brièvement dans l'ordre où ils interviennent dans le texte⁵⁵.

Le couple de verbes « chercher-trouver » de 1,28 ; 8,17 et 8,35⁵⁶ correspond à une recherche amoureuse qui fait écho à son usage en 7,15 concernant la femme adultère⁵⁷. Le mot « délices » de 2,10⁵⁸ et 3,17 a un sens érotique, comme en 9,17 où le terme « délicieux » se rapporte aux attraits érotiques de « Dame folie », la femme adultère⁵⁹. En 3,18 et 4,13, le verbe « saisir » concernant Sophia a aussi un sens érotique, comme en 7,13 à propos des ébats amoureux avec la femme adultère⁶⁰. En 4,5 et 4,7, le verbe « acquérir » peut prendre le sens d'épouser⁶¹. La traduction de 4,8 est souvent édulcorée, or, on peut proposer la suivante : « Caressera là et elle t'excitera, elle t'honorera quand tu l'auras étreinte. Elle te mettra sur la tête une guirlande ravissante et elle t'offrira une couronne d'apparat⁶² ». L'ambiance érotique de Pr 5 est assez explicite, ce texte met en opposition (symétrie antithétique) les attraits érotiques exercés par la femme adultère (5,1-14) et ceux de Sophia (5,15-23). Cette dernière

53. Carl Gustav JUNG, *Aion*, p. 45-47.

54. Pour les détails de l'argumentaire exégétique, voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*. Cette étude s'appuie notamment sur les liens littéraires entre le Cantique des Cantiques et Pr 1-9 étudiés par Claudia V. CAMP, dans *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Decatur, Almond (coll. « Bible and Literature Series », 11), 1985, Chapter 4 : « Female Roles and Images Relating to Personified Wisdom », p. 79-149. Sophia apparaît être en quelque sorte une forme divine de la Sulamite. Le sage est censé chercher et aimer Sophia de façon semblable au bien-aimé du Cantique pour la Sulamite. Pour une discussion sur ce point, voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 26-28.

55. Nous rappelons ici les principaux résultats de l'étude présentée dans *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*.

56. *Ibid.*, p. 34-35.

57. *Ibid.*

58. Nous aborderons plus loin le terme « connaissance ».

59. *Ibid.*, p. 35-37.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 37.

62. *Ibid.*, p. 37-38. L'argumentaire fait notamment référence à André LELIÈVRE, Alphonse MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, *Chapitres 1-9*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », Commentaires, 8), 2000, p. 79, 81 et 82. Ces exégètes écrivent, à propos de Pr 4,8-9 : « Quelle que soit la traduction (souvent édulcorée !), il y a un clair parallèle entre la jouissance sexuelle et la joie que procure la Sagesse. Il n'y est pas jusqu'à la "couronne de charme" ou "le diadème d'argent" du v. 9 qui ne fassent songer à l'adéquation entre l'apprentissage de la Sagesse et l'initiation à l'amour pour un jeune homme que les prostituées couronnaient de fleurs odorantes. » Pour aller dans le sens de ces auteurs, on peut rappeler qu'Enkidu, un homme sauvage, réplique de Gilgamesh, a été « dompté » et initié à la sagesse par une courtisane et, après six jours et sept nuits passés avec elle, « il avait acquis la raison, il déployait l'intelligence. Il revint s'asseoir aux pieds de la courtisane, il se mit à contempler le visage de la courtisane, et ce que disait la courtisane, ses oreilles le comprenaient ».

partie peut être considérée comme un des plus beaux chants d'amour de la Bible et constitue « une métaphore érotique dans les rapports des apprentis-sages avec la Sagesse⁶³ ». Le thème de l'eau est très prégnant dans ce texte consacré à Sophia (six fois pour neuf versets), elle est abondante et ruisselle. On connaît bien l'importance de ce thème biblique lié aux rencontres amoureuses⁶⁴, soulignons aussi que dans une perspective jungienne, l'eau symbolise l'inconscient. On peut proposer, pour 6,22, la traduction suivante : « Quand tu te déplaceras, "elle" [Sophia] te conduira ; quand tu te coucheras, "elle" veillera sur toi ; et quand tu te réveilleras, "elle" te parlera⁶⁵. » Cet accompagnement intime de la Sagesse est caractéristique de l'*anima* pour qui « coo-père » avec elle.

L'autodescription de la Sagesse en 8,4-21 n'évoque pas la beauté physique de la Sagesse, mais nous pensons⁶⁶ avec C. Camp que Sophia, dans ce préambule à l'hymne à la Sagesse (8,22-31), cherche à susciter « l'admiration et la réponse empressée de son amoureux⁶⁷ ». Le terme « connaissance » intervient dans ce paragraphe deux fois et peut, comme en 2,10, prendre une connotation érotique⁶⁸ : la connaissance proposée par Sophia suppose une union amoureuse. Il s'agit très typiquement de la manière dont l'*anima* d'un homme peut apporter la « connaissance » : par l'attraction érotique⁶⁹. Compte tenu que le langage des rêves est symbolique, l'expression « pour qui sait comprendre » des deux versets 8,8-9 : « Toutes les paroles de ma bouche sont [...] franches pour qui sait comprendre », prend un relief particulier dans une approche jungienne. En effet, cela peut correspondre à l'interprétation d'un langage imagé, comme en Mc 4,23 à propos des paraboles⁷⁰. Le terme traduit par

63. *Ibid.*, p. 224.

64. Notamment dans le Cantique des Cantiques, en Gn 24,10-27 (Isaac et Rebecca), Gn 29,9-11 (Jacob et Rachel) et en Ex 2,15-21 (Moïse et Çippora). De manière plus générale, les premiers livres de la Bible présentent la source comme un lieu de rencontre entre Dieu et l'homme, voir Maurice COGNAC, *Les symboles bibliques*, Paris, Cerf, 2006, p. 61.

65. André LELIÈVRE, Alphonse MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, p. 141 et 143 ; voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 41-43 pour une discussion sur cette traduction controversée.

66. Voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 45-47.

67. Claudia V. CAMP, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, p. 103 : « [...] the admiration and active response of her lover ».

68. *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 35-36.

69. Ce terme est aussi utilisé en Gn 4,1a : « Adam connut Ève » ; or Ève peut être considérée comme l'*anima* d'Adam, en comprenant le terme *tsélach* de Gn 2,21, couramment traduit par « côte », au sens de « côté », voir Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, t. IV, *L'affirmation de la foi. Anthropologie théologique : 2. La réalité humaine devant Dieu*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 246-248.

70. Marc Girard a élaboré une présentation très fine et approfondie des points communs et différences entre le signe, l'image, la métaphore, l'allégorie, la parabole, le type, le symbole et le mythe-récit en précisant soigneusement les distinctions entre symbole et parabole (p. 71-75). La comparaison entre Pr 8,8-9 et Mc 4,23 est donc superficielle mais du point de vue où l'on se place pour le terme « comprendre », on peut souligner la parenté entre l'interprétation d'une parabole et celle d'un symbole, au sens de Jung, d'autant plus que la parabole de la lampe de Mc 4,21-22 comporte un symbole important, celui de la lumière. Voir Marc GIRARD, « Éléments de terminologie, le symbole et les notions affines », dans *Symboles bibliques, langage universel. Pour une théologie des deux testaments ancrée dans les sciences humaines*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 2016, p. 29-94. Nous avons montré par ailleurs que l'approche que le psychologue Jung a des symboles s'apparente à celle du théologien Tillich, voir notre « Sanctification et individuation : une discussion de l'approche téléologique du symbole chez Tillich, Jung et Ricœur », dans Marc DUMAS, Benoit MA-

« désir » en 8,11, comme en 3,15, a souvent dans la Bible une connotation amoureuse quand il est associé à l'attraction d'une personne pour une autre⁷¹. Enfin, pour ce qui concerne ce paragraphe, le verbe aimer des versets 17 et 21 peut avoir un sens érotique⁷².

Il n'y a aucun terme explicitement érotique dans l'hymne à la Sagesse (8,22-31), mais on peut interpréter les versets 30-31 comme l'expression de la médiation érotique que Sophia exerce entre les humains et Dieu⁷³. Ainsi Sophia apparaît comme une jeune artiste (*'āmôn*) qui mène une danse sacrée et érotique pour attirer les humains vers Dieu⁷⁴. La suite (8,32-36) reste dans le même registre⁷⁵ : le verset 34 fait référence à Ct 2,9⁷⁶ et le « chercher-trouver » du verset 35, comme on l'a vu plus haut, a un sens amoureux possible.

Enfin, même si Pr 9 ne contient aucun terme explicitement érotique, le manger et le boire peuvent avoir un sens métaphorique lié à la sexualité⁷⁷. Nous comprenons ainsi l'invitation au banquet de la Sagesse comme un appel à un amour érotique pour elle. Pour compléter cette interprétation de Pr 1-9, rappelons que Sophia, en Sg 6,12-9 apparaît aussi comme l'*anima* de Salomon, dont il est « amoureux de la beauté » (Sg 8,2)⁷⁸. Abordons maintenant un aspect particulièrement intéressant de Pr 1-9 pour notre étude.

THOT, Marc BOSS, dir., *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Tillich Research/Tillich-Forschungen/Recherches sur Tillich »), 2022, p. 107-121.

71. *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 37.

72. *Ibid.*, p. 45-46.

73. *Ibid.*, p. 72-78. On peut aussi relever que dans cet hymne, Sophia est fille de YHWH et présente à ses côtés, ce qui, en considérant YHWH comme une figure de l'archétype du « vieux sage », est aussi une caractéristique de l'*anima*. Voir Carl Gustav JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Paris, Georg, 1993, p. 551-555 ; des exemples sont donnés dans Emma JUNG, *Animus et anima*, p. 149-150.

74. « Chapitre 3, l'hymne à la Sagesse, Pr 8,22-31 », dans *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 55-80. Nous reviendrons plus en détail sur les versets 8,30-31 plus bas. Signalons que Teilhard de Chardin, sans faire d'exégèse, avait compris ce texte de manière érotique et l'a exprimé dans son célèbre poème, *L'Éternel Féminin* de la façon suivante (Sophia appelée « l'Éternel féminin » parle) : « Bientôt, cependant, il s'étonne de la violence qui se déchaîne en lui à mon approche, et il tremble en constatant qu'il ne peut s'unir à moi sans être pris, nécessairement, comme le serviteur d'une œuvre universelle de création. [...] il s'aperçoit qu'en moi il touche la grande Force secrète, la mystérieuse Latence, — venue sous cette forme pour l'entraîner. Celui qui m'a trouvée est à l'entrée de toutes choses. Non seulement par l'intermédiaire de sa sensibilité à lui, mais par les connexions physiques de ma nature à moi, je me prolonge dans l'âme du Monde : — ou plutôt je suis l'attrait de l'universelle présence et son innombrable sourire. C'est moi l'accès au cœur total de la création » (Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « L'Éternel féminin », dans *Écrits du temps de la guerre*, Paris, Grasset, 1965, p. 255-256). Pour une étude plus détaillée de la lecture érotique que fait Teilhard de l'hymne à la Sagesse, voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 133-142.

75. La TOB traduit 8,32a par « Et maintenant, fils, écoutez-moi » : le terme « fils » pourrait laisser penser que Sophia se présente ici comme mère et non pas comme épouse, mais nous pensons que ce terme est plutôt une reprise de « fils d'Adam » (traduit par la TOB par « les hommes »), placé un mot avant dans le texte hébreu.

76. *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 47-48.

77. *Ibid.*, p. 48-49.

78. D'autres textes présentent aussi la Sagesse comme une épouse à rechercher, voir Si 6,22-31 ; 15,2 (développé en 51,13s) ; 24,1-34 ; Sg 6,12-9. Notons cependant que de manière générale les relectures grecques de Pr 1-9 en ont édulcoré la dimension à proprement parler érotique, ainsi que nous l'avons montré par ailleurs (*L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 81-85). On peut ainsi considérer que la langue grecque,

4. Le couple *anima* négative-*anima* positive

La situation de la mise en concurrence d'une *anima* positive et d'une *anima* négative est typique dans les rêves et les contes de fées et peut entraîner une grande souffrance pour les hommes dont l'*anima* est ainsi divisée. La structure de l'ensemble de Pr 1-9 met clairement en opposition les attraits érotiques de la femme adultère, à l'allure de courtisane⁷⁹, et ceux de Sophia⁸⁰. Le point commun entre ces deux figures est l'attraction érotique qu'elles exercent, mais l'homme « se perd » en la femme adultère, ce qui figure une perte de conscience et, au contraire, il s'épanouit dans sa relation amoureuse avec Sophia, ce qui figure une plus grande conscience. Nous avons évoqué plus haut que les textes de Pr 5 et Pr 7 mettent en opposition les deux « sœurs rivales⁸¹ », Sophia et la femme adultère. La différence entre les attitudes du « fils » devant Sophia et la femme fatale est très nette. En 7,1-5, il est en effet appelé à être actif vis-à-vis de Sophia, il doit lui parler et lui réclamer l'intelligence. Alors qu'en 5,3-11 et 7,6-27, l'homme qui succombe à la femme fatale est envoûté et passif, subjugué⁸² par cette femme qui l'entraîne vers la mort, vers la nuit de l'inconscience, la folie (5,23)⁸³. Rappelons que Jung répète inlassablement l'immense danger d'un tel envoûtement. Le verset 7,9 insiste beaucoup sur le « lieu » de rencontre avec

plus conceptuelle et moins expressive que l'hébreu, a contribué à « spiritualiser » Sophia. Cette spiritualisation — Jung fait partie de ce courant — a pu conduire à associer Marie à Sophia, ce dont nous avons discuté plus haut. De plus, sachant que les auteurs du Nouveau Testament ont été influencés par la Septante, cela peut expliquer que les textes du Nouveau Testament faisant référence à Sophia ne présentent pas d'éléments érotiques.

79. Jung souligne que la prostituée correspond à un « stade primitif infantile » de l'*anima*, voir *Problèmes de l'âme moderne*, p. 54. Voir aussi Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, Marie-Louise von FRANZ, *La Mère dans les contes de fées*, notamment p. 65-66, 100-129 et 255-259. Par exemple, dans le conte édité par les frères Grimm, *L'ondine de l'étang*, un homme est attiré dans les profondeurs de l'étang (symbole de l'inconscient) par une très séduisante ondine (son *anima* négative, figure de femme fatale). C'est sa ravissante et honnête jeune épouse (son *anima* positive) qui le libère de l'ondine. Du côté de la littérature moderne, Emma JUNG décrit une *anima* destructrice en prenant l'exemple d'Antinéa, la femme fatale du célèbre roman de Pierre Benoît, *L'Atlantide* (1919), voir *Animus et anima*, p. 146-149. Emma Jung évoque à ce propos les écrits de Chrétien de Troyes : « Pour le héros éperdu d'amour, l'action la plus difficile est de combattre un opposant qui est en quelque sorte son double [*anima* négative]. S'il l'emporte, il peut se libérer de la fascination amoureuse qui l'isole et se tourner à nouveau, avec sa dame, vers la société et le monde ». Là encore, il y a une concurrence entre une *anima* destructrice qui isole du monde et une *anima* positive qui permet l'insertion dans la société.

80. *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 31-53.

81. Comme dans le Cantique des Cantiques, le terme « sœur » correspond à la bien aimée. Dans une perspective jungienne, l'*anima* est aussi associée à la sœur. On le retrouve dans de nombreux contes de fées, comme dans le conte édité par les frères Grimm, *Frérot et Sœurette*, où Sœurette peut être considérée comme l'*anima* secourable de Frérot (voir Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, Marie-Louise von FRANZ, *La Mère dans les contes de fées*, p. 124-131). Dans ce conte, le frère et la sœur sont « liés l'un à l'autre par un très grand amour, quasiment incestueux ». Rappelons que pour JUNG, « [l']inceste symbolise l'union de l'être avec lui-même, l'individuation ou réalisation de Soi » (*Psychologie du transfert*, p. 77, voir aussi p. 31-33 pour une discussion sur l'imagination incestueuse en dialogue avec Freud et Adler).

82. Les termes utilisés sont très expressifs, comme en 6,25b : « qu'elle ne te captive pas par ses œillades ». Le terme hébreu « prendre » traduit ici par « captiver » a en effet un sens d'enfermement. L'analogie, exprimé dans les contes de fées, est celui de l'ensorcellement, par exemple par une ondine ou une sirène.

83. Pour Jung, la nuit symbolise l'inconscience et la lumière, la conscience. On relèvera aussi Pr 5,5-6 : « Ses pieds descendent vers la mort. C'est aux enfers que mènent ses pas. Loin de frayer une voie vers la vie, ses sentiers se perdent elle ne sait où. »

la femme fatale, la nuit : « Que ce soit à la brune, à la tombée du jour, que ce soit au cœur de la nuit et de l'obscurité. » Cette femme adultère figure ainsi typiquement une *anima* destructrice qui ensorcelle l'homme, elle le fait sombrer dans l'inconscience. Face à elle, Sophia, figurée par l'épouse de la jeunesse, est reconnue dans la lumière de la loi et du discernement comme de nombreux passages l'expriment⁸⁴ : il ne s'agit pas d'« esclavage amoureux ». On retrouve à nouveau le diptyque *anima* positive/*anima* négative en Pr 9, dont nous avons vu plus haut qu'il a aussi des sous-entendus érotiques. On peut comprendre ce diptyque comme opposant la lumière de la conscience apportée par l'attraction de Sophia à celle de l'obscurité de l'inconscience, séjour des morts (9,18) vers lequel entraîne la femme fatale. Soulignons que la conscience que nous évoquons ici ne se réduit absolument pas à une « conscience morale », mais jaillit d'une relation profonde avec l'*anima* positive, elle-même ainsi tirée de l'inconscience⁸⁵. Cette relation engage tout l'être, le corps et l'esprit⁸⁶, ainsi que l'exprime Pr 2,10a : « Ainsi la sagesse pénétrera ton cœur », car le terme « cœur », dans la Bible, se rapporte à une réalité vaste et profonde incluant l'inconscient⁸⁷.

Pour conclure ce paragraphe, notons que la mise en concurrence permanente de la femme adultère et de Sophia souligne la grande difficulté de cette dernière, l'*anima* positive, à se faire entendre. Cela montre sa fragilité en quelque sorte, du moins au sens de celle de la brise légère par contraste avec la fureur de la tempête correspon-

84. Le Livre des Proverbes est présenté comme destiné à éduquer, à donner connaissance et discernement (Pr 1,1-7) : cela correspond, typiquement, à l'élargissement de la conscience, car il s'agit de l'apprentissage de la vie en toutes ses dimensions, et non pas seulement d'un point de vue intellectuel (ce que relève la note e de la TOB à propos du terme « connaissance »). On peut notamment relever Pr 4,1-9 et 5,1-2.

85. Pour JUNG (c'est le thème général de *Dialectique du Moi et de l'inconscient*), il y a deux attitudes à éviter, celle, psychotique, qui consiste à sombrer dans l'inconscience (il s'agirait ici de la relation avec la femme adultère), mais aussi celle du refoulement de tout ce qui vient de l'inconscient, ce qui peut correspondre à une vie très « morale » et bien « rangée » (*persona* : idéal du moi). On pourrait associer à cela la sagesse traditionnelle, auquel le courant de la sagesse mystique s'oppose, comme on l'a évoqué plus haut. D'un point de vue jungien, cette « position morale » est aussi une forme d'inconscience puisque le moi, autocrate, s'est coupé de l'inconscient. Ce type d'homme peut être victime du déferlement de l'inconscient refoulé, par exemple par une liaison avec une femme fatale. L'attitude juste consiste en un dialogue avec l'inconscient, ce qui permet d'élargir la conscience : c'est, de notre point de vue, ce qui est illustré dans la relation de l'homme avec Sophia en Pr 1-9.

86. Rappelons que l'anthropologie hébraïque ne distingue pas le corps et l'esprit. La traduction mot à mot de Pr 2,10 est : « Car la Sagesse viendra dans ton cœur et la connaissance pour ton être sera douce. » Le terme traduit par « être » correspond à la racine *npš* (*néfesh*) qui recouvre tout l'être de la personne, son « moi vivant ». De manière générale, l'anthropologie hébraïque conçoit l'humain comme une unité, animé par le souffle divin *rvh*, (*ruah*) : les termes hébreux *npš* (*néfesh*) et *bs* (*basar*), traduits parfois par « âme » et « chair », correspondent à une seule et même réalité, celle de la personne humaine. Le *basar* est la manifestation concrète de la *néfesh*. L'articulation entre ces deux termes dans l'anthropologie hébraïque ne correspond pas à celle de l'anthropologie grecque, dont nous sommes héritiers. Cette dernière approche de l'humain tend à séparer deux composantes de l'humain, le corps étant envisagé comme réalité distincte de l'âme, et déprécié par rapport à celle-ci.

87. Le terme cœur correspond à « toutes les formes de la vie intellectuelle, les affects, les émotions et le domaine inconscient où s'enracinent toutes les activités de l'esprit » (Maurice COCAGNAC, *Les symboles bibliques*, p. 233). Pour une présentation beaucoup plus complète du symbolisme biblique du cœur, voir Marc GIRARD, *Symboles bibliques*, p. 1435-1456 (p. 1443 pour les occurrences bibliques où le cœur est « l'organe de l'intuition poétique, de la voyance, voire des préjugés et des visions, songes ou imaginations illusoire » ; cette liste, d'un point de vue jungien, se rapporte à l'inconscient).

dant à sa concurrente. Cette caractéristique se retrouve aussi dans les contes de fées mettant en scène un couple d'*animas* antagonistes, comme par exemple dans *L'ondine de l'étang* mentionné plus haut : le texte décrit longuement les multiples difficultés que rencontre l'humble épouse pour sortir son époux de l'envoûtement de la terrible ondine⁸⁸. Il s'agit d'une caractéristique importante de l'*anima* positive par contraste avec le « pouvoir » d'envoûtement de l'*anima* destructrice.

5. L'*anima* est liée à la création

Pour Jung, le masculin est associé au discernement et à la différenciation (*logos*), alors que l'*anima* a une fonction de lien (*éros*)⁸⁹. Ce lien concerne l'homme avec la création⁹⁰ et l'homme avec le monde divin. Ce sont des caractéristiques essentielles de Sophia. En effet, elle est intimement liée à la Nature, ainsi que le montre Pr 3,13-20, où Sophia est présentée comme l'arbre de vie⁹¹. De manière plus générale, son lien intime avec la création est souligné dans le texte biblique, en 5,15-19, où Sophia est associée à l'eau et à une « biche amoureuse et gracieuse gazelle », et surtout en Pr 8,22-31, l'hymne à la Sagesse⁹². Ces caractéristiques sont proches de celles des divinités de la nature, mais de notre point de vue Sophia constitue une forme supérieure d'*anima*⁹³. Dans le contexte biblique monothéiste, Sophia est médiatrice entre les hommes et Dieu, or, il s'agit là d'une caractéristique essentielle de l'*anima* : mettre en relation la conscience avec l'inconscient, le monde auquel Jung associe la source des représentations du divin.

6. L'*anima* est médiatrice entre la conscience et l'inconscient

La fonction de l'*anima* est de jouer un rôle de relation, de médiation entre le conscient et l'inconscient⁹⁴. L'union érotique d'un homme avec son *anima*, dans un rêve, symbolise l'intégration de sa composante féminine à sa personnalité consciente (le « moi ») : c'est une étape essentielle du parcours initiatique de réalisation de soi.

88. « L'ondine est un degré encore plus instinctif d'un être féminin fascinant que nous désignons du nom d'*anima* » (Carl Gustav JUNG, *Les racines de la conscience*, p. 51).

89. ID., *Aion*, p. 27 ; voir aussi Emma JUNG, *Animus et anima*, p. 112.

90. *Animus et anima*, p. 121, il s'agit en fait d'un thème essentiel de son étude qui correspond à l'*anima* représentée par les divinités de la nature.

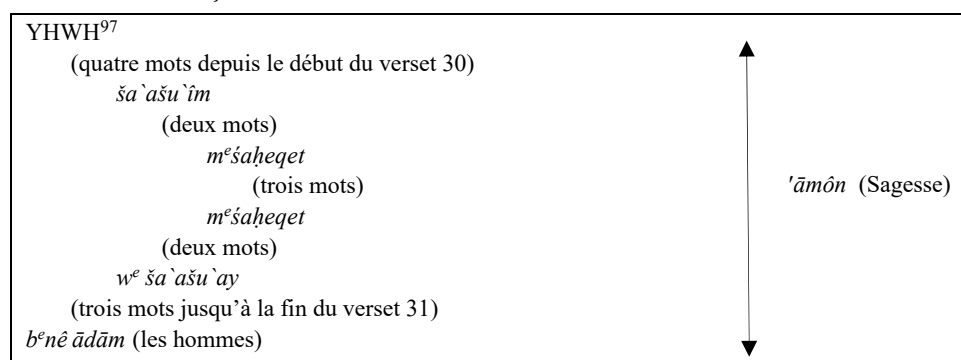
91. Si 24,12 reprendra le thème de l'arbre pour symboliser la Sagesse qui, en grandissant, est devenue semblable à un cèdre ou un palmier. Rappelons que les arbres sous diverses formes sont associés à l'amour dans le Cantique des Cantiques et peuvent représenter la bien-aimée (Ct 1,6 ; 7,8-9 ; 7,13 ; 8,11-12).

92. *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 64-68. Un autre texte important de ce point de vue est Si 24.

93. Nous relevons une différence essentielle, dans le cadre de notre méthode d'interprétation, entre la Bible et les contes de fées, qui s'explique par la différence du milieu des auteurs. Pour les contes de fées, il s'agit de milieux archaïques, proches de la nature (« primitifs » comme l'exprime souvent Jung) (voir Carl Gustav JUNG, *Psychologie du transfert*, p. 82-85 ; Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, Marie-Louise von FRANZ, *La Mère dans les contes de fées*, p. 11-12, 33 et 224), alors que les milieux des « sages » israéliens correspondent *a priori* à des psychismes plus différenciés et évolués.

94. Carl Gustav JUNG, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, p. 198.

Comme mentionné plus haut, la Sagesse biblique, en Pr 1-9, notamment en 8,30-31, apparaît comme médiatrice érotique entre les humains et YHWH⁹⁵. En fait, cette finale de l'hymne à la Sagesse constitue le sommet de ce poème exceptionnel, constitué de 22 stiques, autant que de lettres de l'alphabet hébreu. Les versets 30-31 sont structurés de la façon suivante⁹⁶ :



La symétrie est tout à fait remarquable, par les positions des termes *ša`ašu`im* (délices) et *m^ešaheqet* (dansant) dans l'ensemble du passage. On peut montrer que, compte tenu du contexte de Pr 1-9, le terme *ša`ašu`im* fait partie du langage érotique⁹⁸. Pour ce qui concerne le terme *m^ešaheqet*, en s'appuyant sur les autres occurrences de ce terme dans la Bible et des parallèles égyptiens et sumériens, on peut en souligner la connotation non seulement ludique, mais aussi sacrée et érotique, ou à tout le moins la très grande intimité entre Dieu et Sophia et Sophia et les hommes.

Sophia apparaît ainsi comme une figure d'*anima* en considérant la représentation de YHWH qu'ont les auteurs bibliques comme une expression symbolique de leur inconscient⁹⁹. Ainsi, Sophia, comme *anima*, guide¹⁰⁰ l'homme qui l'écoute vers Dieu, vers la réalisation de soi¹⁰¹.

95. « Médiation érotique de la Sagesse entre Yahvé et les humains », dans *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 72-78.

96. En fait l'ensemble du poème est structuré de la même façon : en faisant apparaître les trois seuls êtres vivants mentionnés dans le texte, on a YHWH, 11 stiques (22-27a) ; Sophia, 11 stiques (27b-31) ; humains. Sophia est ainsi placée exactement entre YHWH et les humains (voir Jean-Noël ALETTI, « Proverbes 8,22-31. Étude de structure », *Biblica*, 57, 1 [1976], p. 27).

97. YHWH n'est pas mentionné mais se rapporte aux deux premiers mots du verset 30 : « et j'étais à son côté » (traduction littérale).

98. Nous avons évoqué cette question plus haut.

99. Nous rappelons que notre perspective théologique est celle de Tillich, dont on connaît toute l'importance qu'il donne au symbole. Il n'y a absolument rien de « réducteur », dans ce cadre, à associer YHWH à une figure symbolique, contrairement au sens courant que l'on donne à ce terme, par exemple en utilisant l'expression « ce n'est qu'un symbole ».

100. L'*anima* est initiatrice, ainsi que l'expriment bien les célèbres deux derniers vers de Faust : « L'Éternel Féminin nous attire vers le haut. »

101. Nous rappelons que notre perspective théologique est tillichienne, le processus de sanctification s'apparentant à l'individuation jungienne, voir n. 11.

7. L'*anima* est insaisissable

Les contenus inconscients sont insaisissables¹⁰², ils n'ont pas de forme déterminée et concrète, dans les rêves ils affleurent dans la conscience mais souvent sous une forme assez voilée. Ils ont cette fâcheuse tendance à retourner facilement de là d'où ils viennent, c'est-à-dire l'inconscient¹⁰³. Il faut un « moi » suffisamment fort pour qu'il puisse entrer en relation durable avec des éléments inconscients¹⁰⁴. Cet aspect est souvent relevé par Emma Jung pour l'*anima*, par exemple elle souligne un propos de la nymphe divine *Urvashi* : « Je suis aussi éphémère que l'aurore et difficile à saisir que le vent ». Elle souligne aussi cet aspect de l'*anima* en l'illustrant par un autre texte : « Oengus [...] vit en rêve une très belle jeune fille arriver à ses côtés, mais elle disparut dès qu'il chercha à prendre sa main¹⁰⁵. » Cet aspect évanescent peut aussi s'exprimer par l'association de l'*anima* à la brume et aux nuages¹⁰⁶.

Sophia, là encore, présente toutes ces caractéristiques. En Pr 8,22-31, le thème de l'eau est très important, par comparaison avec le ciel et la terre (en Gn 1,1-2,4, un autre récit de création, les proportions sont beaucoup plus équilibrées), ce qui fait écho à Pr 5,15-18 évoqué plus haut¹⁰⁷.

Pour ce qui concerne ses relations avec les hommes épris d'elle, Sophia, « réclame des amants mais se dérobe dès qu'ils sont trop proches (empressés) » et elle a « une fameuse tendance à se dérober au moment où l'on croit la saisir¹⁰⁸ ».

8. Sophia a besoin de la prise de conscience de l'homme

Nous allons voir au prochain paragraphe tout le bénéfice qu'a un homme à « épouser » son *anima*, mais, comme complexe autonome, l'*anima*, pour prendre consistance et sortir de l'inconscience, a besoin que l'homme prenne conscience d'elle. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'appel incessant de Sophia à se faire

102. Voir n. 25.

103. Rappelons que l'eau est un symbole de l'inconscient. Emma JUNG relate une légende galloise où une figure d'*anima* plonge dans l'eau dès que l'homme touché par son incomparable beauté cherche à s'en emparer (voir *Animus et anima*, p. 114).

104. « Un moi clairement conscient est [...] nécessaire pour maintenir la qualité de cette relation. En effet, même si les figures de l'inconscient cherchent à être acceptées par l'homme, c'est-à-dire par la conscience, elles sont de nature versatile et retournent facilement là d'où elles proviennent » (*ibid.*, p. 154).

105. *Pururavas* et *Urvashi*, *Rig-Véda*, X, 95, *Satapathabrâmana* (voir *ibid.*, p. 87-89) ; et *Le rêve d'Oengus*, légende irlandaise du VIII^e siècle (voir *ibid.*, p. 93-94).

106. *Ibid.*, p. 92.

107. On peut aussi noter qu'en Si 24,23-34, la sagesse, liée à la loi, est explicitement associée à l'eau. Ce passage est placé juste après un éloge de la Sagesse (24,1-22), texte qui relit Pr 8,22-31.

108. Voir André LELIÈVRE, Alphonse MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, t. III, p. 196 et p. 215. On pourrait aussi évoquer L'éloge de la Sagesse de Jb 28,12-28 (voir aussi Ba 3,15-38) : « Mais la Sagesse, où la trouver ? [...] Elle se cache aux yeux de tout vivant [...]. Mais la sagesse d'où vient-elle ? [...] », mais dans ce texte, la dimension érotique de la relation avec Sophia n'apparaît pas ; ce texte appartient au courant contestataire évoqué dans l'introduction, et non pas au courant de la Sagesse mystique pour laquelle, malgré son caractère insaisissable, elle peut être communiquée par la médiation d'une relation de nature érotique.

aimer en Pr 1-9¹⁰⁹. À ce titre, Si 24 est aussi éclairant, notamment les versets 6 et 7 : « Sur les vagues de la mer et sur la terre entière, sur tous les peuples et toutes les nations s'étendait mon pouvoir. Parmi eux tous j'ai cherché où reposer : en quel territoire pouvais-je m'installer ? » Sophia a besoin d'habiter en l'homme¹¹⁰. L'*anima* non reconnue reste indifférenciée et est à l'origine de bien des troubles, qui sont figurés par Pr 1,24-32, comme on l'a vu plus haut.

9. L'union avec son *anima* conduit à la réalisation de soi

Le processus de réalisation de soi, l'individuation, est au cœur de la psychologie de Jung, il est réalisé par la prise de conscience, l'intégration, d'éléments de son « autre part » dont, pour l'homme, l'*anima* est une part essentielle¹¹¹. L'hymne à la Sagesse — une expression condensée de l'ensemble de Pr 1-9 sur la question qui nous concerne ici — présentant l'attraction érotique que l'*anima* exerce sur l'homme peut ainsi se comprendre comme un voyage initiatique, ce que confirme sa suite immédiate, 8,32-35, car le « fils¹¹² », grâce à l'action érotique de Sophia, a acquis la sagesse¹¹³. On peut comprendre ce processus comme celui de la réalisation de soi au sens où Jung l'entend. Le verset 35 est en effet clair : « Car celui qui me trouve a trouvé la vie et il a rencontré la faveur du SEIGNEUR ». En fait, il s'agit même d'une nécessité : « Mais celui qui m'offense se blesse lui-même¹¹⁴. Tous ceux qui me haïssent aiment la mort » (8,36). Cela correspond bien à la perspective jungienne : vivre vraiment, par opposition à la manière de vivre de celui qu'il qualifie d'« homme normal », suppose rentrer en dialogue avec son *anima*, l'« archétype de la vie¹¹⁵ ». D'autres passages indiquent clairement tout le bénéfice qu'a l'homme à épouser la Sagesse, tout particulièrement le passage précédent l'hymne à la Sagesse, Pr 8,14-21¹¹⁶.

109. Notamment en Pr 1,20-33, où malgré tous les efforts déployés par Sophia elle est rejetée ; en Pr 8,1-11 et 9,1-6.

110. Emma JUNG illustre cet aspect de l'*anima* avec le conte de fées *Libussa*, voir *Animus et anima*, p. 155-156. Dans ce conte, un guerrier « mal dégrossi » est transformé en homme d'une sagesse universelle et gagne ainsi une certaine notoriété grâce à sa relation avec une nymphe qui, grâce à cette relation amoureuse, « prend davantage d'épaisseur et de consistance ». Voir aussi *ibid.*, p. 129.

111. L'ombre est un autre archétype dont il faut prendre conscience dans le processus d'individuation. Mais pour Jung, l'intégration de l'ombre, la part de soi que l'on a dû « laisser au bord du chemin », car elle ne convenait pas à l'environnement social et familial, est un processus moins difficile et long que celui de l'intégration de l'*anima*.

112. Voir n. 75.

113. Nous avons déjà fait référence plus haut à l'initiation d'Endiku par une courtisane qui lui a permis d'acquérir la sagesse. Pour une étude plus détaillée des rapprochements, voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 38 (n. 81) et p. 47.

114. Nous soulignons ce terme, *lui-même* : il s'agit là encore d'une caractéristique de l'*anima*, qui fait partie de l'intériorité de l'homme. On peut aussi rapprocher cette remarque de Pr 4,23 (où le cœur, au sens hébraïque, correspond à l'intériorité — n. 87) : « Garde ton cœur plus que tout autre chose, car de lui jaillissent les sources de la vie » (traduction Segond).

115. Carl Gustav JUNG, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, p. 143-199 ; ID., *Les racines de la conscience*, p. 62 : « *L'anima représente purement et simplement l'archétype de la vie* » (en italique dans le texte).

116. Pour ce qui concerne le Livre de la Sagesse, on peut évoquer Sg 6,12-9, qui fait l'éloge de Sophia et présente tous les avantages qu'a Salomon à épouser Sophia, ainsi que Si 15,1-6. On retrouve pour Sophia dans

Soulignons dans ce contexte un aspect caractéristique de Sophia, que nous avons déjà relevé plus haut à propos de la mise en perspective de Sophia par opposition à la femme adultère. C'est la conscience, l'éveil (Pr 8,34 l'exprime assez bien) auquel elle est associée, par opposition à l'inconscience de l'homme épris de la femme fatale¹¹⁷. La présentation de l'homme qui a « acquis » la sagesse est celle d'un homme tout à fait épanoui, en terme jungien qui a accompli le processus de réalisation de soi, souvent symbolisé par le roi, ce que l'on retrouve en Pr 8,15-16.

Comme la description de la Sagesse se mêle à celle de l'homme « qui en a fait sa compagne », Sophia, figure d'*anima*, pourrait aussi être comprise comme figure du Soi. Abordons maintenant cet aspect.

III. SOPHIA, FIGURE DE L'*ANIMA* OU DU SOI ?

Nous avons retenu parmi les différentes connotations possibles du terme '*āmôn*' (Pr 8,30), celle d'une personne adulte et plus particulièrement encore, avec un sens érotique, celle de « jeune artiste ». Mais '*āmôn*' évoque aussi l'enfant dont on peut souligner qu'il est « en train [...] de grandir¹¹⁸ ». Par ailleurs, Sophia, notamment en Pr 1-9, présente des éléments que, d'un point de vue jungien, l'on pourrait qualifier de masculins : son lien avec l'ordre, la loi et la discipline¹¹⁹. Cet aspect de Sophia apparaît aussi dans une autre connotation du terme '*āmôn*', celle de « maître d'œuvre¹²⁰ ».

Ces deux dimensions de Sophia, même si elles semblent contradictoires, non seulement entre elles (comment être à la fois enfant et « maître d'œuvre ») mais aussi

ces textes l'ensemble des caractères de l'*anima* relevés en Pr 1-9, dont ils s'inspirent. Notons aussi d'autres aspects typiques de l'*anima*, elle est inspiratrice, ce que l'on trouve dans ces deux textes, notamment en Si 15,5 et Sg 9,11 ; elle est aussi prophétesse (au sens des devins, comme les sibylles) notamment en Sg 7,21, 7,27, 8,8. (On remarquera concernant Sg 7,27 que c'est grâce à Sophia que l'homme peut devenir prophète : dans une perspective jungienne, c'est l'intégration de son *anima* qui permet à un homme d'être intuitif.) Ces éléments sont développés dans Emma JUNG, *Animus et anima*, p. 99-106 ; ils correspondent à la dimension intuitive de l'*anima* sur laquelle insiste JUNG (*Dialectique du Moi et de l'inconscient*, p. 144, 195 ; et *Les racines de la conscience*, p. 120 : chez un homme qui est parvenu à enrichir sa personnalité masculine de sa part féminine, peuvent se développer « des qualités d'éducateur qu'une capacité féminine de pénétration intuitive perfectionne souvent à l'extrême »).

117. On peut aussi relever que Sophia est associée à la Loi, notamment en Si 24 : là encore on est du côté de la conscience par comparaison à l'inconscience d'une relation adultère. En Pr 8,14-16 notamment, l'aspect législateur de Sophia apparaît nettement. Le judaïsme identifiera Sophia à la Torah. Pour une discussion sur cette identification, voir Dominique CERBELAUD, *Sophie*, p. 103-109.

118. Pour un état des lieux du débat exégétique sur le sens que l'on peut donner au terme '*āmôn*', voir Dominique CERBELAUD, *Sophie*, p. 23-26 (p. 25 pour la citation). Il apparaît qu'une majorité d'exégètes se rallie aujourd'hui à l'idée que la Sagesse se présente, en Pr 8,22-31, comme une petite fille s'ébattant devant son géniteur (ou sa génitrice), YHWH » (p. 26).

119. Ces valeurs liées à l'organisation de la société sont masculines dans la culture d'Israël. Voir « Polyphonie des symboles masculins et féminins pour Yahvé et la Sagesse » dans *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 68-72. Voir aussi la n. 117 concernant l'identification de la Sagesse à la Torah.

120. De notre point de vue, Pr 8,22-31 ne sépare pas une action de YHWH qui serait « législatrice » de l'action ludique de Sophia, ainsi que le font généralement les théologiens, comme François EUVÉ (*Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf [coll. « Cogitatio Fidei », 219], 2000, p. 157-158), qui comprennent plutôt le terme '*āmôn*' au sens d'« enfant ». En effet, YHWH apparaît intimement lié à la Sagesse, voir *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia*, p. 55-80.

avec son aspect essentiel, de notre point de vue, qu'est celui d'épouse à rechercher, peuvent se comprendre dans une perspective jungienne. En effet, les archétypes ne peuvent pas être nettement délimités, ils s'interpénètrent¹²¹. Tout particulièrement, la frontière, pour un homme, entre l'*anima* et le Soi est floue¹²². Le Soi correspondant à la totalité de la psyché, il inclut donc nécessairement l'*anima*, or les éléments qui restent inconscients se « contaminent ». En quoi les deux éléments soulignés ici sont caractéristiques du Soi ? Dans un texte consacré aux archétypes de l'enfant et du Soi, Jung souligne la dimension hermaphrodite des images de l'enfant quand il correspond à une image du Soi¹²³. Les éléments masculins associés à Sophia pourraient ainsi se comprendre, dans la psyché des auteurs, par une « contamination », de leur *anima* par le Soi¹²⁴. Ainsi, la polysémie du terme *'āmôn* a peut-être pu, vraisemblablement inconsciemment, pour les auteurs bibliques, permettre une expression de l'archétype de l'*anima* « contaminé » par le Soi. En faveur de cette interprétation, on peut souligner que Sophia est associée à l'arbre de vie, un symbole important du Soi (Pr 3,13-20). Pour compléter cette discussion sur le Soi et Sophia, rappelons que pour une femme, la Sagesse biblique correspondrait non pas à l'*anima*, comme pour un homme, mais à son Soi¹²⁵. Dans ce cas, la différence que nous avons soulignée plus haut entre Sophia comme mère et Sophia comme Soi prend un autre sens, non moins important¹²⁶.

121. Carl Gustav JUNG, « Phénoménologie particulière de l'archétype de l'enfant », dans ID., Charles KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, p. 160-161.

122. Carl Gustav JUNG, *Psychologie du transfert*, p. 107 (n. 18) ; et ID., *Les racines de la conscience*, p. 217. On pourrait aussi relever que des éléments de « mère » peuvent être associés à une *anima* évoluée, sans remettre en question la critique que nous avons faite de la position de Jung, qui est trop unilatéralement orientée vers l'archétype de la mère. En effet, on l'a vu, les deux archétypes sont naturellement liés pour un homme et, de plus, la « grossesse de l'*anima* » qui porte le « héros », symbole du Soi, correspond à l'individuation (voir ID., *Types psychologiques*, p. 430 : « [...] l'enfant à naître, c'est l'individualité encore inconsciente »).

123. ID., « Phénoménologie particulière de l'archétype de l'enfant », dans ID., Charles KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, p. 152-158.

124. Bernhard LANG (*Drewermann, interprète de la Bible*, Paris, Cerf, 1994) associe Sophia à l'archétype du Soi, mais sa démonstration n'est pas explicite. Il met surtout l'accent, en Pr 8,22-31, sur l'initiation de l'apprenti scribe, « dans un voyage initiatique qui mène, par un grandiose retour dans le temps, jusqu'à l'origine du monde. [...] Le point culminant de cette initiation était l'étude du mythe de la création » (p. 167). En effet, d'un point de vue jungien, la création à laquelle assiste ainsi l'apprenti scribe est un écho à « ce qui se passe en lui-même » (p. 165). Ainsi, le jeune homme, en se laissant saisir par ce mythe de la création, est susceptible de renaître lui-même, intérieurement, à une nouvelle vie. En fait, dans ces pages, Sophia apparaît aussi comme compagne, « déesse personnelle », qui, malgré la mention de Lang sur le caractère « amical » de la relation qu'elle entretient avec le scribe, présente à notre avis les caractéristiques de l'*anima*. On pourra remarquer que dans ce texte l'auteur s'appuie sur une étude où il met en avant le caractère de « déesse personnelle » de Sophia et dans laquelle il évoque une « sorte de mariage mystique » entre Sophia et l'apprenti sage (p. 75). Ce texte se termine de plus par l'évocation du « mariage mystique avec Dame Sagesse » pour Henri Suso, Georg Gichtel et Dom Claude Martin (p. 89-91) : voir ID., « Figure ancienne, figure nouvelle de la Sagesse en Pr 1 à 9 », dans J. TRUBLET, dir., *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1995, p. 61-97. Or, malgré le caractère d'*anima* de Sophia qui découle, à notre avis, de cette étude sur la « piété personnelle », Bernhard Lang n'associe pas cette « déesse personnelle » à l'*anima*, mais au Soi jungien.

125. N. 13.

126. Ann BELFORD ULANOV montre que l'histoire d'Éros et Psyché (l'*anima*) peut s'interpréter comme différents stades de développement de l'*anima* ou de la psyché féminine. C'est l'émancipation progressive vis-à-vis de la mère (Aphrodite) qui permet ce développement (« Chapter Eleven, Stages of Anima Development », dans *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Evanstone, Northwestern

CONCLUSION

Nous avons montré que la Sagesse biblique remplit les critères de l'*anima*. Il s'agit d'une *anima* évoluée qui conduit à la réalisation de Soi, figurée par l'homme « sage », par opposition à une *anima* liée à une psyché plus infantile, figurée par la femme adultère en Pr 1-9. Interpréter Sophia comme figure d'*anima* permet de donner du sens, d'un point de vue psychologique, au caractère fondamentalement insaisissable de Sophia. Cela permet aussi de relier, dans une perspective jungienne, deux aspects de la Sagesse biblique qui peuvent sembler contradictoires : son caractère tantôt immanent, tantôt transcendant, dualité qui traverse toute l'histoire des interprétations de Sophia¹²⁷. C'est par l'union érotique avec son *anima*, sa part féminine inconsciente (pôle transcendant), qu'un homme peut développer sa personnalité et devenir « sage ». En effet la sagesse immanente, tel qu'en témoigne Salomon, la figure typique de l'homme « sage », est liée à la Sagesse transcendante, personnalisée par Sophia : c'est la relation avec elle comme épouse qui lui permet de devenir sage¹²⁸. Ainsi, dans le Livre de la Sagesse, Salomon obtient la sagesse grâce à Sophia, dont il est devenu « l'amant de sa beauté » (Sg 8,2). À la fin de notre parcours, nous avons mis en avant quelques caractéristiques de Sophia correspondant à l'archétype du Soi, ce qui n'a rien de surprenant, car, dans l'inconscient, les archétypes ne sont pas nettement séparés¹²⁹.

Ce travail pourrait être prolongé par une étude du lien entre Sophia et Christ¹³⁰ dans une perspective jungienne¹³¹. Sophia, et non pas Marie, qui est plutôt du côté de l'archétype de la mère¹³², pourrait alors apparaître comme une figure typiquement

University Press, 1971, p. 212-240). L'influence néfaste de la mère sur le développement de l'*anima* est aussi un thème important dans les contes de fées, voir Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, Marie-Louise von FRANZ, *La Mère dans les contes de fées*, notamment p. 106-108.

127. Notons que le caractère insaisissable de Sophia est aussi lié à son double aspect, immanent et transcendant, car la difficulté de ranger la Sagesse du côté humain ou divin participe à son aspect énigmatique.

128. Dominique CERBELAUD évoque le portait biblique de Salomon comme « archétype du Sage », voir *Sophie*, p. 44-46.

129. Notons que, comme évoqué dans l'introduction concernant les interprétations de Sophia, l'approche que nous en proposons ici est aussi réductrice : nous ne cherchons pas à circonscrire Sophia dans une figure d'*anima*, même en considérant sa possible « contamination » par le « Soi ». Notre propos est simplement de montrer que Sophia peut aussi, en plus de toutes les autres interprétations, se comprendre comme figure d'*anima*, sans chercher à l'enfermer dans cette composante du modèle jungien de la psyché.

130. Comme l'indique Jean HADOT, le courant la Sagesse mystique a influencé le christianisme, voir « Sagesse (livres de) », p. 454. Michel Fédoux a souligné plusieurs enjeux de la christologie sapientielle, notamment dans la perspective de la théologie féministe. Depuis, Elizabeth A. Johnson a élaboré une théologie féministe où Sophia a une place déterminante non pas seulement pour Jésus qu'elle nomme « Jésus-Sophia », mais aussi pour les deux autres personnes de la Trinité, l'« Esprit-Sophia » et la « Mère-Sophia » (voir Elizabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Paris, Cerf ; Montréal, Paulines [coll. « Cogitatio Fidei », 214], 1999, p. 197-297).

131. Christ est un symbole essentiel du Soi (voir Car Gustav JUNG, « Le Christ, symbole du Soi », dans *Aïon*, p. 51-84).

132. Dans notre étude nous avons souligné l'aspect négatif de l'archétype de la mère, mais il présente aussi, comme tous les archétypes, des éléments positifs, notamment à certains stades du développement psychique (Carl Gustav JUNG, « Les aspects psychologiques de l'archétype de la mère », dans *Les racines de la conscience*, p. 103-151). L'importance de cet archétype dans le développement psychique nous apparaît

chrétienne de l'*anima*. Considérer la figure biblique de la Sagesse de ce point de vue serait susceptible de contribuer à enrichir la théologie tillichienne de la maturation psychique¹³³. En effet, l'*anima* a les principaux caractères du symbole religieux tillichien, mais il y a une difficulté, car les images de l'*anima* sont subjectives, il apparaît donc difficile d'attribuer à ce symbole une certaine universalité, ce que requiert pourtant le symbole religieux tel que le conçoit Tillich¹³⁴. La présente étude permet, en considérant la Sagesse biblique comme une image de l'archétype le plus évolué de l'*anima*¹³⁵, de donner à cet archétype un caractère « objectif », du moins d'en proposer une référence reconnue dans le christianisme. Ainsi, en s'appuyant sur l'étude citée précédemment, nous pouvons considérer l'*anima* comme un symbole sexuel tillichien s'enracinant dans la Bible¹³⁶.

bien synthétisée par Ann BELFORD ULANOV, « Stages of Psychological Development », dans *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, p. 66-70.

133. Nous avons montré par ailleurs que la théologie de la sanctification de Tillich peut être enrichie par la psychologie jungienne du processus d'individuation, voir notre « Le processus de sanctification ».

134. Christophe GRIPON, « L'*anima* selon Jung comme symbole religieux tillichien : un enrichissement possible pour le processus de sanctification ? », *Laval théologique et philosophique*, 76, 1 (février 2020), p. 61-81.

135. Voir n. 43.

136. On connaît l'importance que Tillich attribue au symbole sexuel comme médium de révélation : « [...] ce n'est pas le sexuel en soi qui est révélateur, mais le mystère de l'être qui manifeste sa relation à nous d'une manière particulière par le médium du sexuel. Ceci explique et justifie la riche utilisation de symboles sexuels dans le christianisme classique. [...] Le protestantisme, en rejetant le symbole sexuel, court le risque non seulement de perdre beaucoup de richesse symbolique mais aussi de couper le domaine sexuel du fondement de l'être et de la signification dans lequel il est enraciné et d'où il tire sa consécration » (Paul TILLICH, *Théologie systématique I*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2000 [1951], p. 165-166, n. 51).

TENIR ET TÉMOIGNER : LA POÉSIE DE PAUL CELAN

Jacques Julien

Écrivain et théologien, Montréal

RÉSUMÉ : *Pris entre ces manifestations de folie collective, en ces temps de détresse que furent le nazisme et le stalinisme, ébranlé par sa propre condition mentale, le poète Paul Celan veut faire entendre une voix qui s'élève « contre » (gegen). Afin de faire sentir cette opposition sans quartier, il la porte au cœur même de la langue allemande et de l'art poétique. Nous allons chercher à (faire) entendre la singularité de cette voix dans ses expressions qui nous sont à la fois proches et lointaines, cheminant avec le poète dans les sentiers de ses poèmes, dans une sorte d'accompagnement fraternel et respectueux.*

ABSTRACT : *Living in a destitute time, caught between these manifestations of collective madness that were Nazism and Stalinism, shaken by his own mental condition, the poet Paul Celan wants to make heard a voice that stands "against" (gegen). In order to make this opposition felt without quarter, he takes it to the very heart of the German language and poetic art. We will try to hear and to make heard the singularity of this voice in its expressions that are both close and distant. It is a walk with the poet in the paths of his poems, a kind of brotherly and respectful accompaniment.*

Le poème, écrit Paul Celan, « veut aller vers un Autre, il a besoin de cet Autre, il en a besoin en face de lui. Il le recherche, il se promet à lui¹ ». Dans son *Allocution de Brême*, il compare le poème à « une bouteille à la mer, mise à l'eau dans la croyance — pas toujours forte d'espérances, certes — qu'elle pourrait être en quelque lieu et quelque temps entraînée vers une terre, Terre-Cœur peut-être² ». À un point tel que l'essence du poème réside « dans le secret de la rencontre³ ». Dans une lettre à Hans Bender du 18 mai 1960, Celan écrit : « Seules des vraies mains écrivent de vrais poèmes. Je ne vois pas de différence de principe entre un poème et une poignée de main⁴ ». Cette main tendue, il faut donc la saisir, puisque l'auteur s'est livré lui-même aux lecteurs et qu'il s'est également montré désireux d'être entendu et compris lors de ses lectures publiques (dont on trouve par exemple des enregistrements sur

1. Paul CELAN, *Méridien*, dans *Le Méridien & autres proses* [contient : *Dialogue dans la montagne*, *Lettre à Hans Bender*, *Allocution de Brême*, *Le Méridien*], trad. de l'allemand et annoté par Jean Launay, Paris, Seuil, 2002, p. 76.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. *Ibid.*, p. 76.

4. *Ibid.*, p. 44.

YouTube). Ilina Shmueli nous fait entrer dans un moment de communication privilégié, alors que le poète partage avec elle ses poèmes dans une atmosphère amicale :

Il m'a lu à Paris, et durant des nuits entières, des poèmes de ses deux derniers livres, *Lichtzwang* et *Schneepart* : mais nous n'en avons pas parlé à cette occasion ; sa façon de lire traduisait pour moi la profondeur et l'intensité de son œuvre, et je n'avais qu'à me laisser porter ; je percevais la construction cyclique de ces poèmes, les enchaînements entre eux, leurs signes et leurs images, leur musique ; tout cela pénétrait en moi, je n'avais alors besoin ni de comprendre ni qu'on m'explique⁵.

Mais en lecture publique, le poète peut se montrer aussi plutôt indifférent à son auditoire, retiré dans son univers poétique lors de lectures monocordes et sans souci du public. Il lui arrive donc d'être très déçu de l'accueil qu'on lui fait, bien qu'il reçoive plusieurs prix décernés par plusieurs instances de la culture allemande.

Par conséquent, en contrepartie de cette direction voulue vers l'autre et de l'ouverture affichée, « il n'est pas aisé, ainsi que l'observe Jean Bollack, de rentrer dans le monde verbal de Celan. L'accès immédiat est barré⁶ », barricadé. Cet enfermement tient aux circonstances liées au témoignage à rendre et dont il sera question plus loin. Il reste néanmoins que lire Celan est un défi, une mise à l'épreuve et la confrontation avec une voix singulière, rebelle à l'interprétation, agressive même, comme si elle anticipait les détournements de sens dont elle pourrait faire l'objet, alors que ses « signes [sont] interprétés / à mort et néant // calcinés, putréfiés, lignifiés⁷ ». Par ailleurs, devant l'écriture de Celan, le lecteur éprouve une certaine fascination de l'énigme, de l'obscur qui peut facilement passer pour du sacré, selon les présomptions d'une philosophie du Beau, d'une esthétique du mystère, au détriment de l'attention portée à la matière verbale organisée de façon stricte.

Le poète juif germanophone écrit comme s'il voulait forcer le lecteur — allemand avant tout — à admettre sa faiblesse, son indigence, sa culpabilité sans doute. Il lui soumet des énigmes, des rébus, l'assemblage disjoint de mots qui semblent avoir été lancés sur la page comme une poignée de dés ou des cailloux qui dessinent une abstraction sur la page. Des expressions maritimes telles que lancer une bouteille à la mer, « mettre le cap », indiquent un mouvement du poème, un mouvement de navigation vers un grand large que le poème cherche à frayer à partir de sa propre source et plus précisément, de « la source en général de la poésie⁸ ». Il faudrait réfléchir à ce rapport entre sa *propre* source et la source *en général* de la poésie. Mais de façon plus constante, c'est de marche qu'il s'agit plutôt que de navigation. Un poème, en effet, est toujours « en route », « en chemin » : c'est ce que rappelle *Le Méridien*.

Voilà donc, quand on pense à des poèmes, qu'on accompagne des poèmes, voilà donc les chemins que l'on parcourt ? Seraient-ce simplement des allers-retours, des chemins qui font un détour pour aller de toi à toi-même ? Mais ce sont en même temps aussi, parmi

5. « Préface », dans Paul CELAN, Ilina SHMUELI, *Correspondance*, trad. de l'allemand par Bertrand Badiou, Paris, Seuil, 2006, p. 27-28.

6. Jean BOLLACK, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, Paris, PUF, 2001, p. 106.

7. Paul CELAN, « POURQUOI DEPUIS L'INCRÉÉ », dans *Partie de neige [Schneepart]*, trad. de l'allemand et annoté par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Seuil (coll. « Points »), 2007, p. 63.

8. Philippe LACQUE-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1997, p. 31.

combien d'autres chemins, les chemins par lesquels la parole devient sonore, ce sont des rencontres, les chemins d'une voix vers un Tu qui la perçoive, chemins de créatures, projets existentiels peut-être, l'envoi de soi au-devant de soi-même, à la recherche de soi-même... Une sorte de retour chez soi⁹.

Non seulement le poème est en route, ajoute le poète, « mais la poésie, elle aussi, plus d'une fois, nous devance. Brûle nos étapes ». Elle a un caractère prophétique ou même apocalyptique et quand elle réveille par le choc des oxymores par exemple, c'est une énigme qui dévoile, une obscurité qui éclaire.

Faire état du rapport entre la poésie et sa propre source, c'est évoquer le rapport à l'art en général. Paul Celan s'en explique surtout dans *Le Méridien* par le recours à des textes de Georg Büchner, à son théâtre et à son *Lenz*. On y apprend l'histoire de ce jeune homme, Jakob Lenz, artiste et théoricien épris de tempêtes et de passions (*Sturm und Drang*), frêle et étrange étranger qui avait reçu une hospitalité chaleureuse dans la maison du pasteur Jean-Frédéric Oberlin. Souvent dépressif et morose, à table cependant, écrit Büchner, « Lenz retrouva sa bonne humeur : on parlait littérature, il était dans son élément ». Puis, aussi, en causant de peinture cette fois, le jeune hôte indifférent aux soucis de son entourage, continuait de parler. « On l'écoutait attentivement, beaucoup de choses touchaient juste. Il était devenu tout rouge en parlant et secouait ses boucles blondes, tantôt souriant, tantôt prenant une mine sévère. Il avait perdu toute sensation de lui-même [autre traduction : "il était complètement dans l'oubli de lui-même"]¹⁰ ». Celan se saisit de cette observation faite par Büchner pour la commenter dans le sens d'une esthétique : « Celui qui a l'art en vue et en tête, celui-là — je reviens à Lenz, au récit —, il est dans l'oubli de soi. L'art met le Je à distance. L'art exige ici dans une certaine direction une certaine distance, un certain chemin¹¹ ». L'art exige que l'artiste chemine selon son propre cheminement et qu'il fraye aussi un chemin pour qui reçoit son art. Quant à la démarche concrète, physique, ce jeune homme qui est ici perdu dans ses pensées, aimait se promener tranquillement dans la montagne. Et cependant, lors de ses longues randonnées solitaires, il n'avait qu'un souci, un désagrément, celui de ne pouvoir « marcher sur la tête ». Paul Celan prend note de ce retournement acrobatique dans lequel il reconnaît la mise en mouvement d'un aspect capital de son art poétique.

I. LE TÉMOIGNAGE

Si l'on met entre parenthèses ses dimensions formelles, la poésie n'est pas pour Celan l'expression égotiste d'une exubérance intérieure dictée par le souffle d'un *daïmon*, une sorte d'inspiration de la part des « célestes », tels que les évoquait encore Hölderlin à la suite des théopoétiques anciennes. C'est avant tout un devoir de témoigner. Paul Celan veut rendre témoignage, mais son témoignage est pris dans une double contrainte. D'une part, c'est une parole-contre et qui doit être irrécupé-

9. Paul CELAN, *Méridien*, p. 82.

10. Georg BÜCHNER, *Lenz*, trad. de l'allemand et préfacé par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Points, 2007, p. 35-36.

11. Paul CELAN, *Méridien*, p. 69.

nable par la culture allemande. Et d'autre part, il doit être lu et reçu. L'extermination étant devenue le principe de sa poésie, « tout le matériau verbal est traversé » par « l'élément historique et personnel », c'est-à-dire « l'expérience [de la catastrophe] telle qu'elle l'a atteint personnellement, en tant que Juif, mais aussi telle qu'elle a dû — ou aurait dû — atteindre d'autres poètes, si différemment que ce soit¹² ». Or, la catastrophe a provoqué la stupeur, la désolation, le gémissement, puis ce silence sur lequel il fallait, d'une certaine façon, faire silence ou « garder » le silence, s'en faire le gardien. Envelopper ces cadavres d'un suaire de silence. Par la suite, ainsi adossée à ce mutisme glaciaire devra s'élever la parole du témoin que le souffle parvient à détacher en éclats de cristal.

Tout au fond
De la crevasse des temps,
Près de la
Glace alvéolaire,
Attend, cristal de souffle,
Ton inébranlable
Témoignage¹³.

Pourquoi le témoignage est-il si difficile aussi bien pour qui le rend que pour qui le reçoit, doit le recevoir ? Parce que « le témoignage direct, au sens ancien, écrit Alexis Nouss, se heurte, pendant l'extermination et ensuite, lors de la libération des camps, à son irrecevabilité, comme l'ont répété les témoins¹⁴. » La possibilité même de témoigner était prise, enclavée dans le crime lui-même et profanée par lui. Il ne s'agissait de rien moins que « de faire disparaître l'Humanité dans une partie de l'humanité, et de faire disparaître la disparition¹⁵ ».

D'entrée de jeu, dans un climat de méfiance et de culpabilité suscité par la rupture du silence, la réception se détourne du témoignage rendu pour se déporter vers la crédibilité du témoin qu'elle préfère mettre en question. Et lorsque ce témoin présente les symptômes d'une fragilité mentale, on « s'attarde sur l'asile et on oublie le camp¹⁶ ». Ainsi, dans l'édition de la correspondance entre Paul Celan et son épouse Gisèle Lestrangé, on fait grand état de la souffrance psychique qui est fortement soulignée par un « imposant appareil de notes (tout un volume) », ce qui révèle « une attention dont la précision factuelle et médicale engendre un malaise¹⁷ ». D'une part, le témoin doit assumer en poésie sa propre folie : « “Wahn”, folie, mot terrible chez Celan, qui renvoie autant à son horizon littéraire, du Roi Lear à Hölderlin, qu'à son propre vécu. Mot de l'écart par rapport au réel, blessure si profonde que le sujet survivant en est transpercé de souffrance et de folie¹⁸ ». D'autre part, il doit également

12. Jean BOLLACK, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, p. 154.

13. Paul CELAN, « DÉCAPÉ », dans *Renverse du souffle* [*Atemwende* d'abord sous le titre *Atemkristall*], trad. de l'allemand et annoté par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Seuil, 2003 (1967/2003/2006), p. 49.

14. Alexis NOUSS, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2010, p. 295.

15. Michel DEGUY, « Paul Celan, 1990 », dans Jean BOLLACK, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, p. 89.

16. Alexis NOUSS, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p. 59.

17. *Ibid.*, p. 59, n. 1.

18. *Ibid.*, p. 299.

affronter la difficulté de mettre son témoignage en formes, mots ou images : « Où flambe un mot qui témoignerait pour nous deux¹⁹ ».

Dans cette recherche d'une expression qui ne démerite pas trop du sujet abordé, il fallait également éviter cet autre écueil, la tentation de s'appropriier la catastrophe en l'enrobant dans un témoignage hautement personnel. Cette fois encore, l'attention du lecteur serait amenée à se détourner de l'ampleur collective du crime commis pour se reporter sur la tragédie et les difficultés vécues par le messager qui en aurait fait état dans la matière de ses textes. Une telle personnalisation réduirait le drame juif aux événements tragiques et ponctuels d'une vie personnelle troublée. Dans ce détournement, Celan relève « la facticité d'une parole se voulant frauduleusement personnelle en regard de l'histoire²⁰ ». Et c'est ce qu'il reproche à Nelly Sachs, par exemple, à ceux et à celles qui, comme elle, entretiennent « le bavardage bariolé du Mon - / vécu - le Mien - / poème aux cent bouches, / le Rien-poème²¹ ». Un autre traducteur, E. Poulain, propose « le verbiage bigarré du vécu / des autres » et Alexis Nouss affirme que « ces interprétations concordent à exprimer la facticité d'une parole se voulant frauduleusement personnelle en regard de l'histoire », conformément à une esthétique de la représentation qui témoigne « d'une dérisoire vanité ». Celan quant à lui estimait en effet que par des stratégies d'évitement, de refoulements et de détours, la poétesse parvenait à faire la paix avec ce qui la tourmentait. D'une part, sa poétique inscrivait la mémoire des souffrances contemporaines « dans une mémoire ancestrale plus vaste, nourrie de mythologie et de mysticisme (le folklore allemand, le baroque chrétien, la Kabbale, l'hassidisme) et l'insérait, d'autre part, dans un réseau symbolique pour elle religieusement connoté (sable, sel, poisson), ce qui lui procurait sinon une explication, du moins une intelligibilité ». Tout à l'opposé, Celan ne veut pas d'une paix ou d'une pacification et s'en tient à la loi du talion : œil pour œil, œil de pierre, sans pitié, aveugle et sans larmes.

Le poète veut faire entrer sa poésie dans un maquis de résistance à toute forme de pacification, d'apaisement lénifiant. Il entend traduire la catastrophe sans la trahir par une médiation sentimentale, mais en tentant au contraire « d'effacer la distance que tout travail mnémonique suppose pour donner à celui-ci l'intensité d'une anamnèse²² ». C'est pourquoi le témoin véritable se tient « AVEC LES PERSÉCUTÉS en alliance / tardive, et non / tue, / radieuse. // La sonde du matin, recouverte d'or / se colle à ton / talon qui avec eux / prête serment, avec eux / racle, avec eux / écrit²³ ». Aussi, dit Henri Meschonnic, « le courage de Celan a été de produire obstinément, jusqu'au morbide, par le langage, ce qui n'avait pas été dit jusqu'à lui, d'un certain rapport individuel-collectif, et du vivant à des morts, à sa mort²⁴ ».

19. Paul CELAN, « JE TE CONNAIS », dans *Renverse*, p. 47.

20. Alexis NOUSS, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p. 300, n. 2.

21. Paul CELAN, « DÉCAPÉ », p. 49.

22. Alexis NOUSS, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p. 95-96.

23. Paul CELAN, *Renverse*, p. 37.

24. Henri MESCHONNIC, *Pour la poétique*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Le Chemin »), 1973, p. 379.

En « se déplaçant vers l'esthétique, le témoignage a désormais besoin de l'œuvre d'art, de la fiction²⁵ ». Il en a besoin, mais il doit s'en méfier. C'est une occasion, une nécessité, et c'est un piège. La trace, qui est le poème, doit exposer son secret, risquer de le perdre pour le garder. Autant de périls que représentent la diffusion, la lecture, l'interprétation, la récupération même, le ou les contre-sens. En parlant, le poème s'acquitte de ce qu'il doit à son secret inaliénable : il doit en effet à son secret de le dire, de se délier ainsi de la dette de la date, qui est un don, sans la dénier et surtout sans la renier. « Il s'en absout pour que sa parole résonne et clame au-delà d'une singularité qui risquerait autrement de rester indéchiffrable, muette et murée dans sa date : le non-répétable²⁶ ». Dans sa proposition du langage comme béance, Lacoue-Labarthe peut écrire que « lorsque la poésie s'acharne à "creuser" jusqu'à la possibilité du langage, ce qu'elle rencontre c'est, au bord de la béance inaccessible et toujours dérobée, la nue-possibilité de s'adresser²⁷ ». Et c'est effectivement ce creusage de/dans la langue qui est la grande affaire du poète Celan et qui trouve son mode d'expression dans un abaissement kénotique.

Pour témoigner, il faut un « courage de pierre » ou une « bravoure de pierre²⁸ ». Il faut veiller, avoir veillé, refusé le sommeil, s'être arraché au sommeil, avoir monté la garde. Le témoignage s'arrache ainsi à un grand silence, à un silence de mort, il sort de sa vigilance, de la garde qu'il monte, même avec peu de courage : ce « quintime de courage ». La genèse de cette parole testimoniale n'est pas un matin de création, c'est un silence fangeux, immonde. Il y a des corps, de la chair, de la pourriture, du sang et des larmes. Dans cette description de la scène, on peut entendre un écho de la plainte du psalmiste : « Puantes pourries mes blessures / devant ma sottise / tordu courbé à n'en plus pouvoir / tout le jour, sombre je vais et viens / car mes tripes sont pleines de brûlures / et pas un morceau entier dans ma chair²⁹ ». Heure des ténèbres pendant laquelle il n'y a rien à voir, sinon par le toucher des yeux réfugiés au bout des doigts. Même si on est « là sur la pierre », on n'a pas d'yeux pour voir ses frères rigides dans le froid de la mort. On les palpe et ce sont les doigts meurtris qui ont des yeux pleurant des larmes de sang.

D'une part, pour le dire de façon très concise, le poète, tout comme le prophète récalcitrant, se cabre, se rebiffe, s'emmure dans le silence : « Lèvre sut. Lèvre sait, / Lèvre se tait jusqu'à la fin³⁰ ». Et puis l'injonction lui est faite de façon plus pressante et elle prend la forme d'une mission confiée : « Lèvre privée du pouvoir de parole, / Fais savoir qu'il se passe toujours, / Encore, quelque chose, non loin de toi³¹ ». De ces ténèbres muettes et glaciales, le témoin finit donc par faire émerger des poèmes

25. Alexis NOUSS, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p. 296.

26. Jacques DERRIDA, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 22.

27. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, p. 136.

28. Paul CELAN, *Partie de neige*, p. 85.

29. « Psaume 38 », dans Henri MESCHONNIC, *Gloires. Traduction des psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 126.

30. Paul CELAN, « À HAUTEUR DE BOUCHE », dans *Grille de parole [Sprachgitter]*, trad. de l'allemand par Martine Broda, Paris, Christian Bourgois, 2001, p. 63.

31. ID., « RESTE CHANTABLE », dans *Renverse*, p. 55.

poignants, tels que le « PSAUME³² » de *La rose de personne*, « IL Y AVAIT DE LA TERRE EN EUX³³ », ou « TA DEMEURE EST DEUX, ÉTERNEL³⁴ » et le terrible « TENEBRAE » : « Nous sommes proches, Seigneur, / proches et saisissables³⁵ » dans lequel certains avaient rapidement entendu une prière. « Non, leur a répondu Celan, ce n'est qu'un poème. »

Tout autant que de sa volonté de parler, le témoin a besoin du savoir-faire poétique quasi artisanal et dans lequel la référence à une divinité inspiratrice n'est présente qu'en creux. La métonymie qui représente son action est celle des dés, des *pourim*. Celan mentionne, conformément à la tradition poétique, les éléments de chance et d'inspiration qui déterminent ou mettent en mouvement le travail du poète. Ce dé à jouer, il le décrit comme un bloc erratique aux six arêtes. Il est blanc de refus, ce qui est une façon de dire qu'il n'y a « rien d'acquis aux dés » lorsque la chance refuse de s'exprimer. Et par ailleurs, ces dés sont pipés, ils ont été lancés dans un jeu de dépossession par « des étrangers [qui] ont joué aux dés ce / que tous deux nous possédons encore / de langue / de destin³⁶ ». Que reste-t-il d'utilisable après cette partie truquée qui a tout disséminé ?

Rapatrié dans l'oubli,
Le dialogue convivial de nos
Yeux lents.

Rapatrié syllabe après syllabe, réparti
Sur les dés aveugles le jour, vers quoi
Se tend la main du joueur, grande,
Dans l'éveil

Et le trop de mes paroles :
Déposé sur le petit
Cristal dans le fardeau de ton silence³⁷.

Et pourtant, en dépit de toutes ces manipulations, « les nombres se tiennent prêts à éclairer la larme / qui fuse dans le monde hors de notre nombri³⁸ ». La garde montée que la poésie rend possible par sa capacité à lier est un acte souverainement libre dans lequel la « grâce », qui est ici avant tout, gratuité, a un rôle à jouer. À défaut de cette donation gratuite, et à moins que ce n'en soit une autre face, c'est la pure chance, la *tukhè*, grecque elle aussi comme la *charis*, qui peut intervenir et survenir. Sans ces divinités ou ces forces tutélaires, sans cette survenance imprévue, imprévi-

32. ID., « PSAUME », dans *La rose de personne* [*Die Niemandrose*], trad. de l'allemand et postface de Martine Broda, Paris, José Corti, 2002, p. 37.

33. *Ibid.*, p. 11.

34. *Ibid.*, p. 75.

35. ID., *Grille de parole*, p. 33.

36. ID., « DEPUIS L'ORCHIS », dans *Renverse*, p. 107.

37. ID., « EN BAS », dans *Grille de parole*, p. 25.

38. ID., « MOI AUSSI », dans *Contrainte de lumière* [*Lichtzwang*], trad. de l'allemand par Bertrand Badiou et Jean-Claude Rambach, Paris, Belin, 1989, p. 151.

sible et incontrôlable, et pourtant certaine, assurée dans une certaine foi du poète, comment expliquer l'apparition de l'impossible venant s'incarner dans la parole ?

Cette attention de qui se met en état de réception de ce que la survenance peut apporter, se comprend mieux quand on la rapporte à l'état d'alerte animale dont l'humain autant que le gibier peut être affecté.

La poésie, ce qui en dernier lieu consiste à lier, est un acte de liberté ; cette liberté a besoin, sinon toujours de la grâce, au moins de la faveur <la chance>. (Un mot, aujourd'hui — mais non ici ! — impossible, je sais, comprenez-le comme tukhè → mais où sommes-nous quand nous parlons de poèmes, ailleurs que dans l'impossible venant à la parole ? Les poèmes ce ne sont pas d'abord des choses qui s'écrivent, ils ne commencent pas au moment où ils sont couchés par écrit ; ce sont des présents offerts à l'attentif³⁹.

Cette alerte est un terme que le poète emprunte à la chasse et qui décrit la situation du gibier qui flaire la présence du chasseur. Dans le *Deutsches Wörterbuch* des frères Grimm : « [...] à partir de l'idée de s'inquiéter, regarder autour de soi se développe le concept abstrait : “être dans l'excitation de l'attente, s'attendre à”⁴⁰ ». Ainsi que le gibier flairant la présence des chasseurs, « porteurs de mort », retient son souffle, dans l'état de cette alerte vive causée par une présence menaçante, mortelle même, le poème est comme un cerf qui séjourne « parmi ces pensées-là ». Pensées exploratoires, peu assurées, à la fois encouragées par la remémoration des anciennes espérances et effrayées par le fait que cette mémoire elle-même puisse représenter un moment d'inattention, constituer la tentation de céder à un manque de vigilance, une garde baissée, un piège peut-être.

II. LE TRAVAIL SUR LA LANGUE

Le devoir filial de mémoire et celui, collectif, du témoignage doit trouver son expression dans la langue de l'ennemi, qui est pourtant la langue maternelle. Paul Celan, qui fut exilé ou réfugié physiquement, le devint aussi en poésie, « dans son terrain, son langage (qui est indissociable de sa langue), en constant exil », écrit Henri Meschonnic. Ainsi confiné au terrain de l'autre « Celan fait une *contre-langue* dans la langue, pour se situer dans les contradictions de son histoire, leur faire face sur le terrain même de la plus grande aliénation », celle d'une langue hostile. Et l'auteur ajoute que dans ce dénuement, « l'hébreu tient chez lui une place médullaire [...] l'hébreu-os (“In Prag”, *Atemwende*)⁴¹ », qui est à la fois dure matière à ronger, à briser pour en atteindre la substance nourrissante.

Ces langues qu'il parle et dans lesquelles il écrit avaient trouvé, au cours des siècles, à s'exprimer en des formes porteuses d'une teneur religieuse. Le poète entend reprendre à son compte — et il n'en a pas vraiment le choix —, ces formules conservées par les deux traditions. Il les soumet toutefois à une alchimie verbale exposée dans les deux poèmes, « SOLVE » et « COAGULA » : « fais fondre » et « solidifie ».

39. ID., *Méridien*, p. 113, n. 67.

40. *Ibid.*, p. 109, n. 56.

41. Henri MESCHONNIC, *Pour la poétique*, t. II, p. 375-376.

Il arrive parfois qu'on retrouve presque en leur entier les formes et les expressions bibliques des lettres carrées. Dans le poème « SOIS CE QUE TU ES TOI⁴² », à propos d'un fragment du prophète Ésaïe (60,1) cité et commenté par Maître Eckhart dans son quatorzième sermon, Celan montre comment, par le biais du latin de la Vulgate (« Surge, illuminare, Iherusalem »), l'allemand du maître de Cologne, « celui qui a coupé le lien menant à toi », s'approprie l'hébreu en le recouvrant complètement, la voix du premier étant noyée dans les sonorités du second : « Stant up Jherusalem inde erheyff dich, inde wirt erluchtet ». Le travail alchimique du poète est de faire en sorte qu'à la fin de son poème, les lettres carrées originales émergent de nouveau sur la page : « J'ai avalé des morceaux de boue, dans la tour, // de la langue, pilastre d'obscurité, // kumi/ ori ».

Il aura d'abord fallu s'imposer un premier temps de purification : « [...] désen-parer la mémoire, désarmer la culture, savoir oublier le savoir, incendier la bibliothèque des poétiques. L'unicité du poème est à cette condition⁴³ ». Cette sobriété éthique qui vient au poème est encore davantage exigée par sa proximité avec la mort. « La mort désassemble, l'écriture rassemble », écrit Henri Meschonnic, qui explique :

Le langage, chez Celan, est devenu le culte de morts, et il y a inscrit sa mort. Il s'est jeté dans le langage comme il s'est jeté à l'eau. La fonction culturelle se présente ainsi dans « La claire bougie de la faim dans la bouche [...] » (*Strette*, 34). Il a fait de lui-même une bougie qui brûle pour les morts, il a fait de sa bouche un sanctuaire. Cette fonction a peu à peu éliminé les autres, éliminé le *je-tu*. Est restée la non-personne, le *ça*, le *il*. Son langage et sa mort sont liés. L'écriture est chez lui décrite en termes de la résistance et puis de l'union au flot. [...] C'est le flot qui est le plus fort⁴⁴.

À la fin, « le langage se mêle à l'eau et par là se fait le lien entre l'écriture, le corps et la mort, et c'est "le livre devenu eau" ("Heute", *Atemwende*)⁴⁵ », ce qui est peut-être une projection de la biographie sur l'art poétique, le poète livrant son corps aux flots de la Seine. Dans tous les naufrages, personnels et collectifs, la langue est ce qui demeure parmi tout ce qui était perdu.

Le poème s'arrache à la langue et le poète circonscrit violemment la langue maternelle à laquelle il demeure cependant viscéralement attaché : « [...] à celui-ci, / circonscris le mot, / à celui-ci, / inscrits le Rien / vivant au cœur⁴⁶ ». Il en fait usage, tout en y inscrivant constamment que « ce qu'il raconte et ce qu'il dit est ce à quoi il s'arrache comme poème⁴⁷ ». Toute la poésie doit être résistante, selon cette consigne que Hölderlin fait entendre à partir du rocher prophétique de Patmos : « Que la lettre en sa fermeté soit maintenue / avec soin ; que de ce qui perdure soit rendu visible / le

42. *Contrainte de lumière*, p. 179.

43. Jacques DERRIDA, « Che cos'è la poesia ? », publié d'abord dans *Poesia*, 1, 11 (novembre 1988), puis dans *Poésie*, 50 (automne 1989), p. 109-112.

44. Henri MESCHONNIC, *Pour la poétique*, t. II, p. 400.

45. *Ibid.*, p. 377-378.

46. Paul CELAN, « À UN QUI SE TENAIT DEVANT LA PORTE », dans *La rose de personne*, p. 69.

47. Philippe LACQUE-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, p. 33.

sens profond⁴⁸ ». L'accent porte donc sur la visibilité donnée par l'art : « la lettre en sa fermeté ». Et d'un point de vue plus personnel : cette fermeté de la lettre n'est pas un conformisme ni rien de donné ou de pris pour acquis. Il y a déplacement, dérangement, rupture. « Dans cette langue j'ai essayé durant ces années et les années qui suivirent d'écrire des poèmes : pour parler, pour m'orienter, pour savoir où je me trouvais et vers où j'étais appelé, pour projeter de la réalité à mon devant. // C'était, vous voyez bien, appropriation, mouvement, cheminement, c'était la quête d'une direction⁴⁹ ». Celan se trouve donc « confronté avec la difficulté extrêmement moderne qui consiste à articuler la construction tout en renonçant aux schémas préalables⁵⁰ ». D'où l'écriture fragmentée, rompue, sinon ce sont le silence, le sable, la neige, la pierre qui recouvrent tout d'un manteau d'oubli. La source est venue se perdre aux eaux du fleuve qui reprend et maintient son cours imperturbable.

III. LES STÈLES

Le témoin est celui qui se lève pour rendre son témoignage et qui reste debout quand il persiste dans ce témoignage rendu. Celan illustre ce mouvement et cette persistante endurance par la métaphore de la stèle. En elle se manifeste le caractère irréductible de la pierre dressée, métaphore ou métonymie de la bravoure, du tenir-bon, tenir-contre, tenir-en-dépit-de-tout, avec ou sans pourquoi.

TENIR DEBOUT, à l'ombre
De la stèle des blessures dans l'air.
Debout pour-personne-et-rien.
Non reconnu,
Pour toi
Seul.
Avec tout ce qui trouve place là,
Même sans
Langage⁵¹.

La stèle marque le lieu d'une révélation, devient le lieu d'un culte, d'offrandes, d'onctions, de sacrifices. Cette pierre qui témoigne déjà même quand elle est muette peut avoir été sculptée, blessée, scarifiée d'inscriptions, porteuse « des blessures dans l'air », ces stigmates qui sont précisément l'objet de la vénération des pèlerins. De même la stèle langagière, autant dire immatérielle, spirituelle, qui est « dressée par la virtualité d'une puissance verbale s'arrachant à l'oubli », écrit Jean Bollack⁵². Parfois énigmatique, c'est une pierre de Rosette qui livre soudain la clé à des mondes oubliés. Il y a en effet « dans tous les textes et en particulier ceux de Celan qui est exemplaire à ce sujet, un secret, c'est-à-dire une surabondance de sens que je ne pourrai jamais prétendre avoir épuisé. Dans le cas de Celan, il peut y avoir une allu-

48. HÖLDERLIN, « Patmos », cité par Theodor W. ADORNO, « Parataxe », dans *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 346.

49. Paul CELAN, *Allocution de Brême*, p. 57.

50. Theodor W. ADORNO, *Notes sur la littérature*, p. 339.

51. Paul CELAN, *Renverse*, p. 33.

52. Jean BOLLACK, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, p. 291.

sion à un référent caché de sa vie, ou crypté à travers des couches nombreuses de références littéraires cachées⁵³ ».

Par ailleurs, le minéral est présent dans les poèmes sous différents états. Grandes pierres monumentales certes, mais aussi éclats coupants ou petits fragments pierreux, jusqu'aux grains de sable disséminés sur la plage, jusqu'à la pierre broyée par les alchimistes en vue de transformation aurifère ou de guérison. Les grains de sable, le sable lui-même que les herbes retiennent sur les plages, forment une ardoise rustique où l'écriture se donne à lire sous la forme de traces laissées par les bêtes.

(Traces du crabe des plages, le lendemain,
Sillons de rampants, galeries d'habitation, dessin
Du vent dans la vase
Grise. Sable fin,
Sable gros,
Détaché des parois, auprès
D'autres parties dures, dans le
Sandre⁵⁴.)

Si la dure pierre rugueuse témoigne en tant que grande dépositaire du témoignage rendu, elle se fait également accueillante au témoin qui se reconnaît en elle au point de se faire minéral lui aussi.

*Elle
Fut hospitalière, elle
Ne coupa pas la parole. La
Bonne vie que nous eûmes :*

*Granuleux,
Granuleux et fibreux. Tigés,
Denses,
Racémeux et radiés ; réniformes,
Lamellés et
Grumeleux ; poreux, ra-
Mifiés : elle, cela
Ne coupa pas la parole, cela
Parla,
Parla de bon cœur aux yeux secs, avant de les fermer⁵⁵.*

IV. L'ANATOMIE DU CORPS BRISÉ

Si le corps de la langue maternelle est démembré par toutes sortes de chirurgies langagières, les corps physiques eux-mêmes, ceux des victimes et celui du témoin, ne s'en tirent pas indemnes. Celan assume ce corps comme corps juif, un corps qui a déjà sa propre épaisseur charnelle, caricaturé et méprisé sous l'appellation injurieuse de « Youtre », dont le poète, reprenant un vers de Marina Tsvétaïeva (« Tous les

53. Jacques DERRIDA, « La vérité blessante, ou le corps à corps des langues », entretien avec Évelyne Grossman, *Europe*, 901 (mai 2004), p. 23.

54. Paul CELAN, « MARÉE BASSE », dans *Grille de parole*, p. 87.

55. ID., « STRETTE », dans *Grille de parole*, p. 99.

poètes sont des Youtres ») fait une bannière qu'il met en tête de « ET AVEC LE LIVRE DE TAROUSSA⁵⁶ ». Ce corps martyrisé, il porte le *talith*, le châle de prière, les boucles des hommes pieux, les hassidim, souillées par la glaise, de même que la « barbe de lumière » évoquée dans « TÜBINGEN, JANVIER⁵⁷ ». Ses yeux sont estropiés, sa bouche meurtrie, ses oreilles et ses lobes froissés, ses doigts ensanglantés au bout de moignons de bras. Ce corps mis en ruines par la folie des tortionnaires est déjà repris par la nature insensible qui lui donne tout de même une sorte d'ensevelissement. Comme ces monuments abandonnés et moussus dans les cimetières désertés, les corps crevassés sont en effet envahis de chiendent, de boue, de sable, de neige, de cailloux, qui s'insèrent dans les crevasses, les coupures, les meurtrissures, les creux laissés par les coups. « Peau de mots / sans un son / souffle royal / un œil à chaque pore / écaillé de souffrances⁵⁸ ».

Meurtris par ce qu'ils ont vu et qu'ils n'auraient pas dû voir, les yeux sont mutilés de plusieurs façons. Quand ils occupent encore leur place dans la figure, leur orbite s'est ossifiée, elle est devenue une coquille. Et dans cette coquille, comme une perle dans son huître, le globe oculaire est une petite pierre sombre, comme le grelot d'une cloche aphone et aveugle. « La pierre. / La pierre dans l'air, celle que je suivais. / Ton œil, aussi aveugle que la pierre⁵⁹ ». Les cils fragiles et perlés de larmes gardent faiblement l'entrée de cette caverne. « Les larmes. / Les larmes dans l'œil frère. / L'une, encore pendue, grossissait. / Nous y habitons. / Respire, qu'elle / se détache⁶⁰ ». L'évocation de ces petits filaments, les seuls éléments encore porteurs d'une certaine émotion, est presque toujours amenée par la mémoire de ce passage d'un poème de Georg Heym : « Tes cils, tes cils si longs, / Les eaux sombres de tes yeux, / Laisse-moi plonger en eux, / Laisse-moi descendre au fond ». Et dans la topologie d'une inversion du monde dont il sera question plus loin, Celan écrit : « Chaque vallée suspendue charrie un cil / Vers l'empreinte des yeux, / Et son noyau / De pierre⁶¹ ».

À l'interlocuteur qui se trouve au centre du poème — et par ricochet, au lecteur —, le témoin suggère : « Insuffle-toi l'écoute / avec la bouche⁶² ». C'est un mode de lecture, écrit Alexis Nouss, « non par l'œil mais par la bouche, c'est-à-dire le corps de la lettre, même si la lèvre se tait. Le ferait-elle que demeure la possibilité d'une vibration muette. Lire avec la bouche désigne, au demeurant, l'abord du texte hébraïque consonantique que seule l'oralité vocalise⁶³ ». Et d'ailleurs, comment faire, comment lire puisque la plupart du temps les yeux ont déserté le visage pour se réfugier au bout des doigts ensanglantés. La vision est désormais un tâtonnement dans

56. ID., *La rose de personne*, p. 145.

57. *Ibid.*, p. 39.

58. ID., « PRÈS DES SIGNES RASSEMBLÉS », dans *Renverse*, p. 117.

59. ID., « FLEUR », dans *Grille de parole*, p. 35.

60. ID., « VOIX », dans *Grille de parole*, p. 11.

61. ID., « NOUS LES SURCREUSÉS », dans *Partie de neige*, p. 151.

62. ID., « LE PASSAGE DES TROMPETTES », dans *Enclos du temps [Zeitgehöft]*, trad. Martine Broda, Paris, Clivages, 1985.

63. Alexis NOUSS, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p. 69.

l'obscurité. « Touche-moi pour voir ». Puisque l'œil s'est empierré dans son orbite, le poète, comme un nouvel Œdipe, est aveugle, ou plutôt, tout est plongé dans une obscurité épaisse et gluante comme du goudron.

Par conséquent, pour témoigner, il n'aura pas suffi d'ériger la stèle du poème, mais il aura encore fallu creuser la matière de la langue et rappeler aussi les gestes terribles posés par les morts vivants. Il y a donc un mouvement de mémoire horizontal et latéral, rampant de tâtonnements dans le noir pour reconnaître les corps qui gisent là, pour s'extraire ensuite de cette fosse gluante. Et puis il se fait un éclair dans ces ténèbres, une illumination : si l'on doit grimper pour s'en sortir, il faut saisir que dans ce monde à l'envers, grimper, c'est descendre encore plus profond, selon cette inversion du monde. L'abîme, le ciel est en bas. En suivant un fil, une corde, une échelle de Jacob, la chaîne de l'ancre d'une espérance : « [...] tu avances à l'ancre, ton ombre se dépouille de toi dans les buissons ».

À cette action de creusement, mise en forme dans une écriture radicalement creusée, Celan greffe la démarche proprement révolutionnaire de ce déséquilibré de Lenz, telle que la rapporte Büchner. Le jeune homme tantôt montait, tantôt descendait, indifférent au chemin qui ne l'intéressait pas. « Il ne sentait aucune fatigue, simplement il lui était parfois désagréable de ne pouvoir marcher sur la tête », et voir ainsi le monde tête en bas illustre le renversement carnavalesque d'un sens dessus dessous. Dans un monde mutilé par la catastrophe, devenu effectivement « monde à l'envers », l'inversion souhaitée par le jeune Lenz radicalise encore le mouvement de la kénose. Il faut que le monde vire de fond en comble, que le comble devienne le fond et le fond, le comble. Dans le mouvement d'enfoncée et de remontée, les pôles sont inversés, la voûte est un abîme, la montagne, un gouffre. La pyramide est un puits, et « c'est par ce puits creusé que tu dois venir — tu viens⁶⁴ ».

Celan tire de la narration de Büchner la nécessité d'une refondation du monde, puisque « celui qui marche sur la tête, il a le ciel en abîme sous lui⁶⁵ ». Aussi, « c'est sur cette absence de sol que le poème fait fond (c'est sur elle qu'il se fonde)⁶⁶ » et alors que la langue est resémantisée, le monde est également « tréfondé ». Celan qualifie de « tréfondation » ce renversement et cette percée qui pose l'assurance d'un fondement pourtant établi sur (du) rien. Au lieu de « rien n'est sûr », c'est : « rien est sûr », et « du néant, on peut être certain ». « N'œuvre pas d'avance / n'envoie pas, / tiens, / entre : // tréfondé par le néant, / libre de toute / prière / délié, d'après / la pré-inscription de l'Écriture, / indépassable, // je te recueille, / au lieu de tout / repos⁶⁷ ».

64. Paul CELAN, « NOIRS », dans *Renverse*, p. 93.

65. ID., *Méridien* [ou : « aussi celui qui marche sur la tête a le ciel comme un fond qui s'abîme sous lui »], p. 110, n. 60.

66. *Ibid.*, variante, n. 60.

67. ID., « N'ŒUVRE PAS D'AVANCE », dans *Contrainte de lumière*, p. 181.

V. L'ÉCRITURE NÉGATIVE

Comment pourra s'exprimer le chantable de ce reste qui n'est pas dicible, englué jusqu'à la glotte dans la vase et qui n'arrive pas à s'articuler ? Par quelle sorte de chant ? Une première lecture peut nous donner à penser qu'il s'agit d'une forme de langage, d'une expression qui nous est d'une certaine façon familière, si nous avons été un peu initiés aux procédés de la théologie négative, si nous avons fait l'expérience d'une divinité noire, obscure, si nous cherchons, dans la poésie, le meilleur, le plus poétique, quelque chose comme l'essence de la poésie. Faut-il aller, pour cela, jusqu'à évoquer (sous la réserve d'un « peut-être »), avec Philippe Lacoue-Labarthe, « la question de Dieu qui hante, peut-être, jusqu'à la fin, la poésie de Celan⁶⁸ » ? Il ajoute : « [...] mais l'Ouvert, pour Celan, n'est pas le sacré, et la poésie n'a pas pour tâche de "nommer le sacré". Pour cette première raison, sans doute, que le sacré n'est pas "l'élément du divin". Ou pour cette raison, plutôt, qu'il n'y a pas d'"élément du divin". En ce sens l'expérience du sacré est absolument étrangère à Celan. // Mais cela est relativement secondaire⁶⁹ ». Pour certains, tenants d'une conception divine de la poésie, hiératique même et sacré, associée au *mysterium tremendum*, « la langue doit rester incompréhensible pour que le mystère, toujours lui, soit incorporé, l'insaisissable [...] et déboucher sur un interdit de sens : "Je n'ai pas à le comprendre, mais plutôt : à reconnaître mon désarroi..." », selon Werner Weber, commenté par Bollack⁷⁰. « C'est, dit celui-ci en note, le côté confession de soi chez les heideggériens, le geste d'une reconnaissance d'infirmité⁷¹ ».

La stèle du témoignage doit pourtant s'arracher à la langue, ce « pilastre d'obscurité » pour s'illuminer comme un phare dans la nuit.

Là — j'en ai vu un, il ne mentait pas
Qui se tenait chez lui [*hein*] droit vers son foyer désespoir
Comme à ta tempête de solitude,
Lui réussit bien le vaste
Silence [*Stille*] débordant⁷².

Le poète s'est défendu d'être obscur ou de vouloir l'être. Tout en admettant, par une adroite citation de Pascal : « Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession⁷³ », ne pas renier l'obscurité, mais en faire une composante de son art poétique. Tout particulièrement l'œuvre des dernières années troublées semble de plus en plus carapaçonnée, rébarbative. L'obscurité que l'opinion populaire estime par ailleurs être « congénitale » de la poésie « se double chez Celan de différentes mesures (vocabulaire, énonciation, déplacement de l'horizon d'attente culturel...) visant à mettre à l'abri le texte de toute lecture la niant ou déformant la mémoire des morts. Le poème-épitaphe est alors partiellement enterré et

68. Philippe LACOE-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, p. 154.

69. *Ibid.*, p. 156-157.

70. Jean BOLLACK, *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*, p. 79.

71. *Ibid.*, n. 4.

72. ID., « CHUTE DE PIERRES », dans *Partie de neige*, p. 129.

73. Blaise PASCAL, *Pensées*, 591 (Brunschvicg, 751).

protégé d'une éventuelle profanation. Le lecteur qui consent à "creuser" peut avoir l'espoir d'y accéder⁷⁴ ». Quand Celan utilise l'adjectif « hermétique » dans une lettre à Ilina Shmueli, Bertrand Badiou fait observer : « [...] l'adjectif "hermétique" [...] fait aussi allusion au jugement de la critique pour qualifier, voire cataloguer, la poésie de Celan, en particulier celle de ses livres après *Die Niemandrose*. Celan refusait cette interprétation et affirmait vigoureusement l'ouverture de ses poèmes au monde, leur ancrage dans le concret⁷⁵ ».

VI. POÈME ET/OU PRIÈRE

Prenant prétexte de cette proximité recherchée et proclamée avec les « célestes », comme les appelle Hölderlin, de cette origine divine quant à l'inspiration et quant au dialogue avec les dieux, Philippe Lacoue-Labarthe — qui commente, à vrai dire, un poème intitulé « PSAUME » — propose que la poésie serait voisine ou sœur de la prière. Et inversement. Ses propositions contiennent au moins deux éléments auxquels il faut s'arrêter.

Je pensais encore à ceci : qu'un poème maintienne ainsi, à l'extrême limite il est vrai, la possibilité de la prière, ne serait-ce pas le signe qu'il existe un lien, et peut-être nécessaire, entre prière et poésie ? Que la poésie en son essence serait prière et toute prière, à l'inverse, poème ?

La seconde proposition s'entend, apparemment, sans trop de difficulté : après tout les seules archives du divin sont des poèmes ; et l'adresse au dieu, surtout, requiert une conversion dans le langage ou une tout autre posture en lui⁷⁶.

La délicatesse (la fragilité) de l'argumentation est indiquée par « à l'extrême limite », « et peut-être nécessaire ». Dans ce premier temps, il s'agit d'un lien entre prière et poésie. Peut-être serait-il plus juste de dire un lieu : ce qui se passe dans ce lieu du langage, tantôt prière, tantôt poème, tantôt l'un et l'autre. Celan insiste plusieurs fois sur cette circulation qui se fait à l'intérieur du poème, depuis un fond langagier jusque vers un avant de l'énonciation. Circulation qui implique plusieurs « personnes », un Je, un autre et un Autre, sans qu'il soit possible de déterminer à chaque fois qui est qui, qui parle et à qui. Situation extrêmement liminale, du seuil et par conséquent d'une certaine hospitalité. La prière et le poème sont en situation d'accueil l'une par rapport à l'autre. L'une et l'autre effectivement maintiennent ouverte la possibilité d'une porte ouverte et d'un accueil réciproque. À la fin de son chapitre « Comment ne pas parler⁷⁷ », Jacques Derrida a posé à propos de la prière des questions qui peuvent s'entendre aussi de la poésie. L'une et l'autre prise dans cette situation limite ou liminale, à la frange du langage, à l'*hymen*, lieu de rencontre

74. Andrée LAUTERWEIN, « Paul Celan : le rossignol bègue. Un changement de perspectives dans la poésie », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 201 (2014/2), p. 403, <https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2014-2-page-403.htm>.

75. Paul CELAN, Ilina SHMUELI, *Correspondance*, p. 226.

76. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, p. 115.

77. Jacques DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 535-595.

et de suture⁷⁸ possible mais indécise entre l'aspiration muette, secrète et son inscription dans le langage.

A-t-on le droit de penser que, adresse pure, au bord du silence, étrangère à tout code et à tout rite, donc à toute répétition, la prière ne devrait jamais être détournée de son présent par une notation ou par le mouvement d'une apostrophe, par une multiplication des adresses ? Que chaque fois elle n'a lieu qu'une fois et ne devrait jamais être consignée ? Mais c'est peut-être le contraire. Peut-être n'y aurait-il pas de prière, de possibilité pure de la prière sans ce que nous entrevoyons comme une menace ou une contamination : l'écriture, le code, la répétition, l'analogie ou la multiplicité — au moins apparente — des adresses, l'initiation. S'il y avait une expérience purement pure de la prière, aurait-on besoin de la religion et des théologies, affirmatives ou négatives ? Aurait-on besoin d'un supplément de prière ? Mais s'il n'y avait pas de supplément, si la citation ne pliait pas la prière, si la prière ne pliait pas, ne se pliait pas à l'écriture, une théologie serait-elle possible ? Une théologie serait-elle possible⁷⁹ ?

Le deuxième temps de la proposition faite par Lacoue-Labarthe recourt à un point de vue essentialiste : la poésie en son essence. On ne peut ignorer que sous des apparences d'objectivité peuvent se cacher des jugements de valeur sur les qualités internes de la poésie ou sur les qualités qui lui sont reconnues par les instances de consécration. Ainsi, l'affirmation que la poésie en son essence serait prière ferait sourciller bien des poètes pour qui la prière, même en son essence, n'aurait rien à voir ou à faire avec leur art. Si, d'une part, « le silence chez Celan fait partie du langage, il ne va pas vers la mort, il en vient. Il y va parce qu'il en vient. Il n'est pas dissociable de la prière. "Vous couteaux aiguisés de prière, / de blasphème, de prière / de mon silence" ("...BRUIT LA FONTAINE", *La Rose de personne*, 59) ». D'autre part, « venant de la mort et y retournant, il n'y a pas de divinité à implorer ni de céleste en cause, comme source ou comme cible de cette prière qui n'en est pas une ».

Quant à la suggestion que toute prière serait poème, elle se soutiendrait, dans un premier temps, du fait historique que « les seules archives du divin sont des poèmes ». Ce qui suppose une conception des poèmes bien éloignée de celle de la littérature, ainsi que le donne à penser les discussions à propos de la bible comme littérature. Mais la précision apportée par Lacoue-Labarthe est davantage porteuse lorsqu'il écrit que « la forme reconnue de la prière, c'est en l'occurrence la forme de l'invocation et de l'adresse : de l'adresse laudative⁸⁰ ». C'est aussi ce qu'énonce Jacques Derrida : « [...] l'adresse au dieu, surtout, requiert une conversion dans le langage ou une tout autre posture en lui ». Adresse laudative, certainement, et aussi cet autre mouvement propre à la prière attentive — « en alerte », comme le dit Celan à propos du poème —, le mouvement de l'interpellation, du « viens », du *Maranatha* des premiers chrétiens ou celui de Jean à Patmos, un appel qui fait écho au retrait de l'Autre.

Il y aurait peut-être aussi à explorer un troisième lieu de rencontre entre le poème et la prière, ce lieu où la poésie tout comme la prière renonce à son expression. Double renoncement de la poésie à la poésie et de la prière à la prière. Moment d'une

78. Voir ID., « La double séance », dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

79. ID., *Psyché. Invention de l'autre*, p. 594-595.

80. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, p. 104.

halte, d'un scrupule, d'une retenue qui seraient autant de scansions d'une démarche de foi. Celan a souvent eu recours à cette atténuation d'une voix qui s'éteint jusqu'au silence. Qu'elle y soit contrainte, étouffée par d'autre voix plus puissantes, tyranniques, ou parce que les mots pour dire ne viennent plus. « La poésie de Celan serait alors peut-être, également, le lieu où la poésie en son essence cesse d'être prière. Ou plus justement : renonce à la prière ». Non seulement buisson-ardent, mais les cendres laissées par ce buisson qui s'est consumé d'avoir trop brûlé. « Que ma prière devant toi / s'élève comme l'encens / et mes mains / comme l'offrande du soir » (Psautme 140).

CONCLUSION

Pris dans les rets d'une folie collective et personnelle, Paul Celan porte son témoignage et sa douleur dans une poésie heurtée, à vif, sans compromis. Il est adepte d'une mystique irréductible du verbe, du langage qui est pour lui ce vaste fleuve dans lequel se jette le poète pour y nager aussi bien que pour s'y noyer. La mémoire du dieu de son peuple, celui des Écritures aux lettres carrées, entr'aperçu dans son retrait mutique en tant que « Personne », reste comme une épine dans la chair, une de plus pour ce Juif déjà meurtri. Son spectre circule parmi les interlocuteurs réunis par la parole poétique, ces Je, ces autres et ces Autres encore. La bouche engluée de boue à ras bord accouche d'une parole crayeuse, à l'aide des éclats de pierre, de verre, les cristaux de neige. Sa parole neuve arrachée au corps de la langue maternelle donne des coups, elle est agonistique, elle rend les coups reçus. Elle interrompt de façon intempestive la comédie de l'art et le cliquetis de ses machines. Bien que la guillotine tranche à la fois les fils qui agitent les marionnettes de l'art et la tête de l'artiste, une certaine communauté de ces décapités continue cependant d'exister dans le renversement abyssal du panier qui les recueille. « Vous sera-t-il possible, demande Danton au bourreau, d'empêcher que ces têtes dans le panier ne s'embrassent ? » À la suite du jeune Jakob Lenz parcourant la montagne, il fallait désormais marcher tête en bas, au risque de la perdre, pour que le monde soit « transfondé », la langue resémantisée. « En fin de compte, écrit Philippe Jaccottet, peut-être la définition la moins inexacte de la poésie serait-elle celle qui l'envisagerait à la fois comme un jeu insignifiant et comme un témoignage du secret, une façon légère qu'aurait le secret de nous parvenir, comme si la suprême ruse était de porter ce costume de folie⁸¹ ».

81. Philippe JACCOTTET, *Éléments d'un songe*, Paris, Gallimard, 1961, p. 158.

◆ note critique

À PROPOS DE LA *DOXA* ET DE LA RECTITUDE POLITIQUE : DE LA PHILOSOPHIE À LA SOCIOLOGIE

REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES SUR UN ESSAI DE MATHIEU BOCK-CÔTÉ*

Yves Laberge

Centre de recherche en éducation et formation relatives
à l'environnement et à l'écocitoyenneté - Centre ÉRE
Université du Québec

PRÉSENTATION

En philosophie comme en sociologie, l'étude de la *doxa* constitue un sujet de base afin de saisir, du moins en surface, une partie de ce qu'Edgar Morin désignait (au début des années 1960) comme « l'esprit du temps¹ ». Par la suite, Pierre Bourdieu a repris la notion philosophique de *doxa* pour lui conférer une dimension sociologique, correspondant aux idées largement reçues, répandues et généralement acceptées d'une époque donnée, sans pour autant être justes ou légitimes. Dans un passage de ses cours, récemment publiés, Bourdieu tenait à distinguer la *doxa* de l'orthodoxie

* À propos du livre suivant : Mathieu BOCK-CÔTÉ, *L'empire du politiquement correct. Essai sur la respectabilité politico-médiatique*, Paris, Cerf, 2019, 299 p. Les renvois paginés qui suivront entre parenthèses se référeront à la présente édition.

1. Edgar MORIN, *L'esprit du temps*, Paris, Armand Colin, Institut national de l'audiovisuel (coll. « Médiacultures »), 2008 [1962].

et de l'hérésie². On ne saurait toutefois réduire la *doxa* à « l'esprit du temps » ni à l'idéologie dominante ; l'expression « le sens commun » pourrait peut-être s'en rapprocher, mais il faudrait en fait tout un article pour explorer les similitudes et distinguer les nuances entre ces différentes acceptions. Nous amenant au cœur de ce problème à la fois philosophique et sociologique, le dernier livre de Mathieu Bock-Côté évite l'usage du terme « doxa » pour porter spécifiquement sur la rectitude politique dans trois contextes particuliers : au Québec, mais aussi aux États-Unis à l'ère de Donald Trump et dans la France du Président Emmanuel Macron. En somme, l'idée de *doxa* fera ici place au concept de rectitude politique, qui reste tout aussi problématique, autant pour les philosophes que pour les sociologues et les politicologues.

I. MANIFESTATIONS, SYMPTÔMES ET CONSÉQUENCES DE LA RECTITUDE POLITIQUE

Le *LTP* avait examiné le sixième livre du sociologue Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*³. Son plus récent ouvrage, paru chez le même éditeur, porte sur la rectitude politique, sujet souvent débattu aux États-Unis, par exemple dans le livre inattendu d'un penseur de gauche comme Keith Preston⁴. De nos jours, le « politiquement correct » (expression calquée sur l'anglais *political correctness*) s'apparente en certains points à la bien-pensance des siècles passés⁵. Ainsi, dans un ouvrage méconnu intitulé *La Bienpensance*, orthographiée en un seul mot⁶, le sociologue Claude Javeau identifiait le romancier Georges Bernanos comme le premier pamphlétaire moderne ayant pourfendu la bien-pensance en France, dans *La grande peur des bien-pensants*, et ce dès 1931⁷. Et ce sujet délicat continue d'intéresser philosophes et sociologues⁸. Les mutations récentes de la rectitude politique et de ce qui tourne autour de la soi-disant « philosophie du bien » prennent tour à tour différentes étiquettes, à quelques variantes près : on parlera de la « cancel culture »

2. Pierre BOURDIEU, *Sociologie générale, vol. 2. Cours au Collège de France (1983-1986)*, sous la direction de Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière, Paris, Raisons d'agir, Seuil, 2016, p. 832.

3. Mathieu BOCK-CÔTÉ, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Cerf, 2016. Voir notre recension de ce livre parue dans le *Laval théologique et philosophique*, 74, 2 (juin 2018), p. 321-323.

4. Keith PRESTON, *The Tyranny of the Politically Correct. Totalitarianism in the Postmodern Age*, London, Black House Publishing, 2016. Contre toute attente, l'auteur de ce livre dénonçant la rectitude politique, Keith Preston, se définissait comme « un anarchiste » (voir le 4^e de couverture).

5. On trouvera des origines philosophiques à la critique de la bien-pensance qui remonteraient jusqu'à Jean-Jacques Rousseau. Pour un état de la question plus récent, on pourra se référer au numéro de la *Revue des Deux Mondes* sur « Les bien-pensants » (février-mars 2016) ; mais aussi au dossier d'un numéro subséquent de la même revue, paru la même année : « Peut-on penser librement en France ? », *Revue des Deux Mondes* (novembre 2016).

6. Claude JAVEAU, *La Bienpensance. Thème et variations. Critique de la raison cosmétique*, Bruxelles, Labor, 2005. Mais on pourrait ajouter que la critique de la bien-pensance est sous-jacente à presque tous les livres de Claude Javeau.

7. Georges BERNANOS, *La grande peur des bien-pensants*, Paris, Robert Laffont, 1946. Plusieurs rééditions au Livre de poche.

8. Voir à ce propos le livre de Michel MAFFESOLI, Hélène STROHL, *Les nouveaux bien-pensants*, Paris, Éditions du Moment, 2014.

ou « culture de l'annulation », mais aussi la « call-out culture » ou « culture de la dénonciation » pour décrire ces tentatives de discréditer un interlocuteur stigmatisé, un personnage honni dans la sphère publique ou un point de vue dérangeant lors d'un débat⁹.

II. CONCEPTUALISER LA RECTITUDE POLITIQUE

L'empire du politiquement correct se subdivise en sept chapitres suivis d'une conclusion sous la forme élégante d'un « Éloge du conflit civilisé » (p. 255 et suiv.). Pour Mathieu Bock-Côté, la rectitude politique doit être comprise comme une forme disproportionnée d'orthodoxie, voire une nouvelle dérive dogmatique de la part de ceux qui promeuvent inconditionnellement des modèles de sociétés hybrides et métissées : « [...] le politiquement correct repose sur une culture de la surveillance généralisée : qui entre en contradiction avec l'orthodoxie diversitaire est dénoncé par des groupuscules qui se comportent comme des professionnels de l'indignation — et il s'agit d'une profession rentable » (p. 65).

L'ouvrage débute par une affirmation redoutable, qui se veut un constat : « La censure est de retour », afin de dénoncer ceux et celles qui verraient une hérésie là où d'autres percevraient simplement un problème de société ou un sujet de débat. On peut être en désaccord avec ceux et celles qui ne partagent pas nos idées, mais on ne saurait les réduire au silence ou les soumettre à la disgrâce et à la vindicte de tous. Or, bien des débats semblent, au départ, biaisés, pour ne pas dire faussés, ne serait-ce que par le fonctionnement de la machine médiatique qui sert souvent d'assise : « Chose certaine, l'espace public n'est pas axiomatiquement neutre » (p. 13).

Dans ce vaste problème de société, inépuisable en un seul ouvrage, l'auteur réussit à pointer des arguments spécieux, des errements, des stratégies bancales ou mal étayées, des jugements erronés ou reposant sur des prémices fallacieuses pour caractériser la rectitude politique. L'auteur revient notamment sur le problème du multiculturalisme, érigé en une forme de dogme par le gouvernement canadien à partir de 1971, et qui serait devenu incritiquable (p. 57). Trop souvent, constate Mathieu Bock-Côté, dans l'opinion publique et sur les réseaux sociaux, on confond sans nuance des termes aussi différents que le « multiculturalisme » à la canadienne, le « cosmopolitisme », voire même la diversité culturelle et par ailleurs la tolérance envers les autres cultures et/ou les autres ethnicités, alors que chacun de ces concepts ne saurait aucunement être réduit aux autres. Selon Mathieu Bock-Côté, quiconque s'opposerait à cette mouvance multiculturelle à laquelle nous assistons depuis un demi-siècle risquerait d'être stigmatisé ou de se voir accusé d'intolérance, voire de racisme par ceux qu'il désigne comme bien-pensants. Pourtant la critique du multiculturalisme est déjà présente dans différents milieux académiques et n'a souvent rien d'intolérant ou de

9. L'idée de la *cancel culture* ou de la « culture de l'annulation » reste encore assez discutée et n'est pas entièrement acceptée ; on l'inclut alors comme une autre forme subtile de censure.

xénophobe¹⁰. C'est davantage la gouvernance, la bureaucratie et la mise en application des politiques du multiculturalisme qui sont critiquées.

Sur un ton plus polémique, le cinquième chapitre (« Les Blancs, les racisés et les autres ») reprend entre autres certains des arguments de l'essayiste Pascal Bruckner¹¹ à propos de la décolonisation et de ses effets pervers (p. 166), pour mettre en évidence les controverses récentes sur des sujets sensibles comme l'appropriation culturelle, en prenant exemple sur le metteur en scène Robert Lepage, qui fut accusé d'appropriation culturelle (p. 180). En étudiant ce contexte initial dans différentes situations, Mathieu Bock-Côté note — fort à propos — la nécessité de l'acte de contrition, des excuses et des demandes de pardon des personnes incriminées lors de ces débats ou lorsque celles-ci sont pointées du doigt, souvent avec l'insistance persuasive du monde médiatique. Mais ce qui distingue les analyses de Mathieu Bock-Côté, c'est sa capacité d'inscrire ces phénomènes complexes dans des cadres d'analyse sociologique pour parler de « dispositif idéologique » et pour mettre en garde contre les stratégies du « safe space », voulant que certains mots et certains sujets délicats ne soient jamais abordés dans les universités nord-américaines (p. 187). Toutes ces questions et ces dérives nous ramènent inévitablement aux notions de liberté d'expression et de liberté académique, dont les enseignants et les universitaires connaissent trop bien le prix et la fragilité (p. 189).

La deuxième moitié de l'ouvrage aborde successivement des enjeux importants comme la modernisation et l'actualisation de la pensée conservatrice — ici prise au sens noble du terme et dépourvue de ses dimensions partisans. Les dernières pages de *L'empire du politiquement correct* sont consacrées au philosophe et académicien Alain Finkielkraut, dont les travaux sur la question identitaire¹² ont souvent traversé le monde académique pour devenir des objets de débat d'idées largement couverts dans les médias français, et même à la télévision, pour le meilleur et pour le pire (p. 242-245).

10. Quelques ouvrages ont proposé une critique éclairée et dépassionnée sur le problème du multiculturalisme pour prôner à la place une forme d'intégration des immigrants à la société d'accueil. Pensons à l'essai de l'écrivain québécois Neil BISSEONDATH, *Le marché aux illusions. La méprise du multiculturalisme* (Montréal, Boréal, Liber, 1995), ou encore au livre du sociologue néerlandais Willem SCHINKEL, *Imagined Societies. A Critique of Immigrant Integration in Western Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 2017). Voir aussi le chapitre sur le faux-dilemme canadien, de Barbara ARNEIL et Fiona MACDONALD, « Multiculturalism and the Social Sphere », dans Duncan IVISON, dir., *The Research Companion to Multiculturalism*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 95-117.

11. En France, Pascal Bruckner a été le premier à associer l'élargissement d'un besoin de repentance, diagnostiqué dès les années 1980. Voir notre recension, parue dans la présente revue, des deux livres de Pascal BRUCKNER, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental* (Paris, Grasset, 2006) et *Le fanatisme de l'Apocalypse. Sauver la Terre, punir l'Homme* (Paris, Grasset, 2011) : *Laval théologique et philosophique*, 69, 1 (2013), p. 165-167, <https://doi.org/10.7202/1018363ar>, consulté le 1^{er} août 2019.

12. Alain FINKIELKRAUT, *L'identité malheureuse*, Paris, Stock, 2013 (rééd. Folio, 2015).

III. LE PROBLÈME DE LA RECTITUDE POLITIQUE, C'EST L'ÉVACUATION DU DÉBAT

D'un chapitre à l'autre, Mathieu Bock-Côté s'indigne contre la disqualification d'une large partie des grands débats de société auxquels on opposera des arguments à l'emporte-pièce, quelquefois perçus comme étant imparables, surtout dans les médias sociaux : pour ces raisons, la critique à l'endroit de certains problèmes de société qui persistent et s'aggravent — comme le manque de contrôle aux frontières ou l'idée de mieux encadrer l'immigration clandestine — devient alors impossible à soutenir ou même à aborder dans une partie de l'espace public, en raison du risque d'accusations exagérées et de dérives. Et comme on le sait, cette inquiétude face à l'intégrité des frontières réapparaît sous diverses formes autant en France, dans le sud de l'Italie et sur les îles grecques exposées aux vagues de migrants illégaux, mais aussi au Canada.

Tous ces problèmes sont pourtant bien réels et semblent devenus hors de contrôle dans plusieurs pays. Et en marge des circuits médiatiques confirmés, par exemple dans la presse écrite et à la télévision, les passions se déchaînent encore davantage dans les médias alternatifs, et principalement sur les médias sociaux, souvent sous le couvert de l'anonymat. Au fond, Mathieu Bock-Côté plaide pour une revalorisation du débat de fond dans la Cité et s'insurge d'abord contre l'ignorance, l'obscurantisme, l'occultation des sujets de débat — voire même de certains mots — qui deviennent tabous, puis il met en évidence toutes les nouvelles formes de censure dont une portion de la nouvelle bien-pensance serait teintée, souvent avec une certaine mauvaise foi (au sens de Jean-Paul Sartre)¹³.

Le style de Mathieu Bock-Côté est vif et foisonnant, tout comme dans son ouvrage précédent. L'auteur fait preuve d'un sens indéniable de la formule très imagée, par exemple lorsqu'il intitule son deuxième chapitre d'une référence orwellienne : « 1984, c'est maintenant ; la refondation diversitaire de l'espace public » (p. 45 et suiv.). Quelquefois, si on se limite à une lecture stricte du texte, il n'est pas toujours facile de savoir où l'auteur se situe ; on le devine bien, mais son argumentation utilisant fréquemment la paraphrase a parfois le défaut de ne pas identifier systématiquement à qui appartient tel point de vue qu'il dénonce, par exemple dans ce passage du chapitre portant sur « Ce que la gauche appelle la droite », lorsqu'il est question de l'aveuglement de nombreux mouvements gauchisants : « Être de gauche consiste à avoir raison même lorsqu'on a tort, parce qu'on se trompe alors pour de justes raisons » (p. 100). Or, dans le cas qui précède, est-ce que cette phrase se veut un constat que l'auteur déplore du même souffle, ou est-ce au contraire la reformulation exagérée de l'argument des détracteurs de Mathieu Bock-Côté, ou sinon une manière ironique de décrire la mauvaise foi de ceux qu'il veut critiquer par l'absurde ? Ce type de problème revient à quelques endroits dans les autres chapitres, mais sans pour autant invalider le raisonnement et l'élan de son auteur. Ici, l'éditeur aurait dû signaler à l'auteur les ambiguïtés de certains de ces énoncés dès l'étape de la révision du manuscrit afin de mieux identifier, pour chacun des débats, qui sont les véritables por-

13. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Plusieurs rééditions.

teurs ou encore les défenseurs de tel argument ou de tel contre-argument. Dans le genre de l'essai, il convient toujours de s'imaginer que l'on est lu par ses adversaires ou par des néophytes, et oublier provisoirement que l'on prêcherait uniquement auprès des convertis. Mais il s'agit là d'une critique mineure à un ouvrage qui demeure soigné et d'une grande clarté. Comme le disait Freud dans *L'avenir d'une illusion*, on doit continuellement tenir compte de son « critique imaginaire », un lecteur réticent qui s'objecterait immanquablement à nos arguments les plus évidents¹⁴.

CONCLUSION PROVISOIRE

Par son argumentation élaborée et nuancée, un ouvrage comme *L'empire du politiquement correct* contribue à élever le débat de société — pris au sens large — auquel nous assistons presque quotidiennement et à approfondir la réflexion tout en mesurant le caractère bancal de ce que l'on identifie banalement comme « le sens commun », ces pseudo-évidences que l'on ne sent même plus le besoin de valider ou de reconsidérer dans l'espace public. N'est-ce pas là le remède le plus salutaire contre la facilité, les contre-vérités, la morosité ambiante et le nivellement par le bas¹⁵ ?

14. Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1983 [1927]. Plusieurs rééditions.

15. Au moment de la sortie de son dernier livre, Mathieu Bock-Côté a fait l'objet de menaces sur les réseaux sociaux et a dû annuler une assemblée publique initialement prévue dans une librairie de Montréal. Voir l'article de Maxime DEMERS, « En raison de menaces : une conférence de Mathieu Bock-Côté annulée », *Journal de Québec*, samedi 27 avril 2019, p. 42.

◆ note critique

UN PENSEUR INTERDISCIPLINAIRE : GEORGES CANGUILHEM*

Yves Laberge

Centre de recherche en éducation et formation relatives
à l'environnement et à l'écocitoyenneté - Centre ÉRE
Université du Québec

Moins les sciences ressemblent à la philosophie,
[et] plus, précisément, la nécessité intellectuelle de
la philosophie apparaît¹.

Bien qu'il n'emploie pour ainsi dire jamais des termes propres à notre XXI^e siècle comme « interdisciplinarité », « multidisciplinarité », ou « transdisciplinarité », Georges Canguilhem (1904-1995) aura néanmoins été un penseur pionnier de l'interdisciplinarité en France, et ce dès les années 1940. Pourtant, relativement peu de commentateurs ont mis en évidence ce trait de sa pensée et de sa conception de la méthodologie. Cette note critique veut mettre en évidence les dimensions interdisciplinaires — avant la lettre — de sa pensée en se référant primordialement à ses premiers écrits, et pas forcément parmi les plus célèbres. Les liens fréquemment établis par Canguilhem entre philosophie, médecine et sciences de la société sembleront particulièrement innovateurs et féconds. La parution récente d'un nouveau tome de ses « Écrits complets » servira de base à notre argumentation et sera l'occasion d'une relecture de Canguilhem, dans le texte. On rappellera également l'influence de ce chercheur infatigable et sa place assez unique dans le panorama de la philosophie dans la France du XX^e siècle.

* À propos de : Camille LIMOGES, dir., *Georges Canguilhem. Œuvres complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, textes présentés et annotés, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2015, 1288 p. Sauf mention contraire, toutes les citations de Canguilhem proviendront de cette nouvelle édition et seront simplement indiquées entre parenthèses.

1. CANGUILHEM, dans « Philosophie et vérité » [entretien de mars 1965], repris p. 1123 et suiv. Voir l'annexe VII, p. 1211-1227.

I. LA PLACE DE CANGUILHEM EN FRANCE

Qu'ont en commun des penseurs aussi différents que Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Fernand Dumont et Camille Limoges ? Tous les quatre ont eu comme directeur de thèse le professeur Canguilhem. Ces quatre éminents chercheurs ne furent évidemment pas les seuls à avoir reçu les enseignements de ce grand philosophe et épistémologue, dont l'intégralité des écrits est maintenant disponible dans une édition critique ; mais la postérité et la diversité de leurs recherches respectives forcent l'admiration et pourraient en outre nous inciter à mieux connaître — ou à redécouvrir — celui qui les a formés et inspirés durant leurs études doctorales². On peut déjà reconnaître que ces quatre auteurs influents sont, encore de nos jours, lus et étudiés par plusieurs générations de chercheurs œuvrant dans différents domaines des sciences humaines et sociales, des lettres et de l'épistémologie, ce qui reconferme la portée de l'approche tantôt multidisciplinaire, tantôt interdisciplinaire, voire transdisciplinaire insufflée dès les années 1940 par Canguilhem, qui était à la fois philosophe et médecin de formation. Autre signe tangible de son statut social et de son actualité au XXI^e siècle, tout un ouvrage de la prestigieuse collection « Que sais-je ? » a été consacré à l'œuvre de Canguilhem, sous son seul nom propre, ce qui est assez exceptionnel pour cette vénérable collection thématique et généraliste des Presses Universitaires de France, mais aussi assez révélateur quant à l'impact durable de sa pensée³. Et ce n'est qu'un exemple — révélateur et éloquent — de la position qu'occupe encore de nos jours Canguilhem dans le monde du savoir.

Le *LTP* avait déjà présenté dans une note critique le premier volume des *Œuvres complètes* de Canguilhem⁴. Les Éditions Vrin ont par la suite fait paraître trois nouveaux tomes (le 4^e, puis le 5^e, et ensuite le 3^e) dans cette série qui prévoit six titres

2. On sait relativement peu de chose quant aux circonstances ayant entouré ces quatre thèses. Situons-les successivement. La soutenance de thèse de Michel Foucault est mentionnée pour l'année 1960 dans la chronologie de Michel Foucault établie par Daniel Defert dans Frédéric GROS *et al.*, dir., *Michel Foucault, Œuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), t. 1, 2015, p. XLIV. Quant à la thèse de doctorat de Pierre Bourdieu, on se référera à la biographie consistante que lui consacra Marie-Anne LESCOURRET, *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Paris, Flammarion, 2008, p. 54. D'autre part, dans un livre posthume, BOURDIEU évoque son projet de thèse, éminemment interdisciplinaire : « [...] j'avais déposé, auprès de Georges Canguilhem, un sujet de thèse sur "Les structures temporelles de la vie affective" pour lequel je comptais m'appuyer à la fois sur des œuvres philosophiques comme celle de Husserl et sur des travaux de biologie et de physiologie » (*Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'Agir, 2004, p. 58). Par ailleurs, dans son autobiographie posthume intitulée *Récit d'une émigration* (1998), parue chez Boréal puis aux PUL, Fernand Dumont évoque sa soutenance de thèse de doctorat à la Sorbonne et réaffirme son estime pour le président de son Jury de thèse, Georges Canguilhem. Voir Fernand DUMONT, *Œuvres complètes. Volume V*, Québec, PUL, 2008, p. 344 et 412. Enfin, sur le parcours académique de Camille Limoges, responsable de l'édition critique et des notes de ce quatrième tome des *Œuvres complètes*, voir la notice de Valérie Borde pour ce récipiendaire du Prix Armand-Frappier de 2004, attribué au nom du Gouvernement du Québec : <http://www.prixduquebec.gouv.qc.ca/recherche/desclaureat.php?noLaureat=311>, consulté le 1^{er} août 2020.

3. Dominique LECOURT, *Georges Canguilhem*, 2^e éd., Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? »), 2016 [2008].

4. Voir notre note critique sur Canguilhem : Yves LABERGE, « L'épistémologie des sciences dans les écrits de jeunesse de Georges Canguilhem », *Laval théologique et philosophique*, 68, 3 (2012), p. 707-711, voir <https://doi.org/10.7202/1015264ar>, consulté le 1^{er} août 2020. Sur ce premier tome : Jean-François BRAUNSTEIN, Michele CAMMELLI, Xavier ROTH, Yves SCHWARTZ, dir., *Georges Canguilhem. Œuvres complètes. Tome I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Paris, Vrin.

d'au moins 1000 pages chacun ; tout comme — dans un tout autre domaine — pour l'édition des œuvres complètes de Freud publiée aux Presses Universitaires de France, les volumes de cette nouvelle série centrée sur Canguilhem ne paraîtront pas chronologiquement : c'est ce qui explique que les tomes 2 (principalement sur ses écrits de médecine et de philosophie, tout en incluant ses trois thèses) et 6 (comprenant une bibliographie critique) ne soient pas encore disponibles à ce jour⁵. Le présent texte portera uniquement sur le quatrième volume des *Œuvres complètes* de Canguilhem couvrant *grosso modo* les années 1940 jusqu'au milieu des années 1960. Le but de ce texte sera de montrer les dimensions interdisciplinaires déjà présentes dans certains de ses écrits, même parmi ceux remontant aux années 1940.

En plus de ses livres et de ses recueils de cours ici réunis, Canguilhem a contribué par différents textes, articles et préfaces — de formats très variables — à une infinité de revues et de publications diverses, pratiquement impossibles à répertorier entièrement ou à rassembler intégralement ; en fait, la présente série en six volumes des Éditions Vrin se rapproche grandement d'une improbable exhaustivité et la table des matières détaillée de chaque tome regroupe de manière chronologique presque tous les textes de Canguilhem parus durant la période visée, et dans le cas précis de ce quatrième tome, entre 1940 et 1965⁶. Or, bien que ce tome 4 ne contienne pas l'ouvrage devenu classique *Le normal et le pathologique*⁷, initialement paru en 1943, puis revu et augmenté en 1966 et maintes fois réédité, on y trouve néanmoins une partie substantielle des notes du cours que donnait Canguilhem à la même époque sur des thèmes assez proches de la normalité et du pathologique, comme « Les normes et le normal » (p. 81) et « Le normal et le problème des mentalités » (p. 89). Sans prétendre égaler la célèbre monographie sur les thèmes qui précèdent, ces pages méconues sur le rôle de la philosophie pour établir et délimiter la normalité selon chaque individu sont parmi les plus stimulantes de tout ce quatrième tome (p. 87 et suiv.).

II. PHILOSOPHIE ET INTERDISCIPLINARITÉ

Entrons dans le vif du sujet. L'introduction générale de cet avant-dernier tome, rédigée par l'historien montréalais Camille Limoges, recadre la production de Canguilhem selon une perspective à la fois interdisciplinaire et résolument philosophique, citant sa volonté maintes fois exprimée de vouloir « intégrer à la spéculation philosophique quelques-unes des méthodes et des acquisitions de la médecine » (Canguilhem, cité par Limoges, p. 31). En soi, cette formulation pourrait illustrer ce que l'on entend habituellement par « interdisciplinarité » : une tentative d'exploiter les

5. Suivant cet ordonnancement a-chronologique, les tomes 3 (*Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*) et 5 (*Histoire des sciences, épistémologie, commémorations, 1966-1995*) sont parus en 2019 et 2018, respectivement.

6. Pensons par exemple à ce collectif en hommage à Raymond Aron, publié sous la direction de Georges CANGUILHEM, François FURET, Alain BOYER, Jean GATTY, Jean-Claude CHAMBOREDON, *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions Rue d'Ulm (coll. « Figures normatiennes »), 2005.

7. Il s'agit de l'ouvrage le plus célèbre, le plus traduit, le plus cité et le plus réédité de CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, 12^e éd., Paris, PUF, 2013 [1943].

approches et méthodes propres à une discipline pour les transposer vers une autre, avec d'indispensables ajustements et des recontextualisations. À l'époque des chasses gardées séparant tacitement les disciplines, Canguilhem était l'un des premiers défenseurs de l'interdisciplinarité, du moins en France. Mais comme on peut le vérifier dans ses écrits de ce tome 4, Canguilhem procédait toujours avec une prudence méthodologique exemplaire.

Il apparaît clairement que Canguilhem se considérait d'abord et avant tout philosophe ; la préoccupation épistémologique est apparue durant les années 1940. D'ailleurs, encore en 1961, il signait sous cette première étiquette son texte en « Hommage à Émile Vidal », paru sous le titre « Émile Vidal jugé par un philosophe » (p. 1017-1019). Sa conception de la philosophie n'est jamais isolée ni hautaine, mais au contraire ouverte et toujours en lien avec d'autres champs de spécialisation, selon diverses avenues disciplinaires. D'ailleurs, à propos de la pertinence et de la spécificité de la philosophie, Canguilhem écrivait : « Par comparaison avec les fonctions spécialisées, comme la science ou la technique, la philosophie apparaît non pas comme un redoublement — dont on devrait alors se demander quel peut bien en être l'intérêt ou l'importance — mais comme un examen critique et une assignation de valeur » (p. 45, n. 3).

Ce substantiel tome 4 se subdivise en trois grandes sections ordonnancées de manière chronologique. Le premier tiers reprend en plusieurs leçons de larges extraits du premier « Cours de philosophie générale et de logique » donné par Canguilhem à partir de 1941, ce qui comprend entre autres une critique du positivisme selon Auguste Comte (1798-1857) et quelques pages sur les mentalités (p. 65-110). Ces passages riches en éclaircissements permettent d'apprécier un Canguilhem davantage pédagogue pour de nombreuses notions de base en épistémologie et en méthodologie ; ainsi, il définit concisément pour ses étudiants ce qu'est une hypothèse de recherche : « L'hypothèse c'est l'anticipation d'un rapport capable à la fois de définir le concept impliqué dans la perception du phénomène et de l'expliquer » (p. 74). Plus loin, Canguilhem reprend ce même point et précise sa pensée en la reformulant, ce qui est le propre de la problématisation : « L'hypothèse, c'est un jugement de valeur sur la réalité » (p. 74). Avec quelques articles plus polémiques sur l'institution de la philosophie (comme cette longue « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », p. 307-320), la première partie se termine par des écrits circonstanciels comme cette série d'hommages à des confrères disparus pour lesquels Canguilhem avait de la considération (par exemple pour son collègue Maurice Halbwachs, p. 275-289), suivis de portraits de résistants parus à l'occasion de mélanges (à Pierre Janet) ou de courtes nécrologies. Enfin, trois textes séparés (ayant déjà fait l'objet d'un livre) rendent hommage à l'ami Jean Cavaillès (1903-1944), philosophe et Résistant, ce qui inclut une présentation approfondie de ses travaux, suivie d'une bibliographie (p. 251-271). D'ailleurs, on trouvera plus loin, dans la dernière section, un texte rare et bouleversant sur ce qui fut leur dernière rencontre, texte intitulé ambiguement « Le

combat d'un philosophe » (p. 903-907)⁸. Parmi les autres passages les plus surprenants de cette première partie, on retiendra cette autocritique de Canguilhem qui regrette d'avoir déconsidéré le bergsonisme au temps de sa jeunesse (voir p. 319, n. 2), et juste après son apologie réaffirmée de l'hégélianisme, au moment où la France sortait d'un conflit dévastateur avec l'Allemagne (« Hegel en France », 1949, p. 321-341). Par sa volonté de réhabiliter ce philosophe allemand juste après la fin de la Deuxième Guerre mondiale, cet essai méconnu de Canguilhem reconsidérant l'hypothétique athéisme de Hegel conserve aujourd'hui encore toute sa pertinence, bien au-delà de sa dimension polémique ou de la simple étude sur l'histoire des idées (p. 331).

III. DÉFINIR LA PHILOSOPHIE

On apprécie chez Canguilhem ce style volontiers pédagogique cherchant à fournir d'emblée des définitions utiles et clairement énoncées, par exemple pour définir le rôle fondamental de la philosophie : « Historiquement, la philosophie nous apparaît comme un effort de l'esprit pour donner une valeur à l'expérience humaine par la recherche critique et l'appréciation systématique des valeurs spontanément incluses dans les civilisations et dans les cultures » (p. 87). Ailleurs, un entretien avec Alain Badiou daté de 1965, placé en annexe mais indispensable, permettra à Canguilhem de fournir d'autres définitions de notions philosophiques comme l'épistémologie, la connaissance scientifique, etc. (annexe VI, p. 1201 et suiv.).

La partie centrale de *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965* procède de la même manière et couvre la période où Canguilhem agissait dans l'administration française comme « Inspecteur Général de l'Instruction Publique », ce qui ne l'empêcha pas de faire paraître divers articles et essais sur des sujets très variés, par exemple sur « la création artistique selon Alain » ou encore sur les besoins élémentaires comme la faim et la soif, mais aussi « l'instinct sexuel » selon Freud (p. 502). De plus, certains discours de Canguilhem sont retranscrits, parfois sous la forme indirecte d'un rapport ou d'un compte rendu partiel rédigé par un tiers (voir p. 393-398). En outre, des textes s'apparentant à des rapports gouvernementaux portent sur l'état de l'enseignement de la philosophie en France et sur les perspectives d'emploi d'une cohorte de finissants devenus philosophes au début des années 1950. Dans une autre perspective, le recueil de textes *Besoins et tendances*, paru initialement en 1962 chez Hachette et reproduit ici, comprenait de courts extraits d'exposés de différents auteurs classiques provenant de diverses époques (comme Platon, Auguste Comte, Marx) et choisis par Canguilhem pour illustrer certains de ses cours (p. 445-524). Durant ces quelque 80 pages synthétiques et pédagogiques composées de courts extraits, le lecteur prend momentanément congé de Canguilhem pour parcourir certains des auteurs de référence que ce dernier avait choisis pour les citer dans

8. Certains de ces textes en hommage à Jean Cavaillès avaient aussi été regroupés posthumément dans un excellent opuscule de CANGUILHEM, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Paris, Allia, 1996 [rééd. en 2018].

ses enseignements. Les thèmes abordés sont variés et comprennent même un éloge du sommeil (« Dormir c'est se désintéresser », par Henri Bergson, p. 478 et suiv.).

Couvrant presque la dernière moitié, la troisième partie de ce tome 4 (intitulée « La Sorbonne et la Rue du Four ») contient encore plus de textes que les précédentes et correspond aux années passées à la Sorbonne ; Canguilhem y semblait consulté sur une multitude de sujets allant parfois bien au-delà de la philosophie des sciences et de l'épistémologie — ce qui n'était jamais dénué d'intérêt. Parmi une foule de sujets apparemment disparates, on retrouve d'abord un plaidoyer collectif (« Pour la paix en Algérie » daté de 1955, p. 679-680), une défense et soutien au collègue Henri-Irénée Marrou (dont l'appartement avait été perquisitionné en 1956), ou encore la transcription de plusieurs conférences radiophoniques sur Descartes destinées au grand public, ce qui reconfirme la volonté pédagogique de Canguilhem (p. 683-702). Parmi les écrits proprement philosophiques, on découvre une étude approfondie sur la position épistémologique de Bachelard, qui contient des formulations lumineuses que Canguilhem emprunte à l'auteur de *l'Essai sur la connaissance approchée* : « La vérité n'a son plein sens qu'au terme d'une polémique. Il ne saurait y avoir de vérité première. Il n'y a que des erreurs premières » (p. 732). C'est un des textes les plus inspirés de ce volume.

Figurant parmi ses écrits les moins connus, une courte préface de Canguilhem précède une trentaine de pages d'extraits de livres du philosophe Alain (Émile-Auguste Chartier, 1868-1951) sur l'éducation à la citoyenneté ; ces différents textes avaient été choisis et présentés par Canguilhem en 1958 (p. 825-850). Ailleurs, certains autres textes reproduits dans la troisième partie accordent quelquefois une place toute relative à Canguilhem, comme dans cet article du journaliste Claude Bonnefoy (initialement paru dans l'hebdomadaire *Arts*) sur la jeunesse de Jean-Paul Sartre, sorte de compte rendu ou de procès-verbal qui retranscrit au passage quelques commentaires anecdotiques de Daniel Lagache et de Canguilhem à propos du jeune Sartre, étudiant à la Sorbonne (p. 955-963). Mais ces passages mineurs demeurent en soi pertinents en raison de la participation de Canguilhem, ce qui justifie leur inclusion dans cet ensemble.

IV. CANGUILHEM DANS L'ESPACE PUBLIC

Durant toute sa vie active, Canguilhem s'est invité dans de multiples débats dans l'espace public. Parmi ses nombreux billets envoyés aux journaux, on peut lire avec grand intérêt un article polémique (« Âge atomique et laïcité ») paru dans *La Dépêche du Midi* du 22 juillet 1959, dans lequel Canguilhem s'attaqua au ministre de l'information du gouvernement gaulliste (Roger Frey, 1913-1997), qui laissait l'impression de remettre en cause le principe républicain de la laïcité (p. 897-901). Plusieurs des textes qui complètent ce volume sont des comptes rendus d'ouvrages savants, quelquefois en anglais, mais aussi la recension de la première édition d'une *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIX^e siècle*, initialement publiée à compte d'auteur par un collègue du Collège de France, le professeur Roger Dion (p. 965-970).

Ces textes épars ne sont nullement anecdotiques, comme le prouve cet article important de la *Revue de l'enseignement supérieur* de 1961 qui propose des distinctions fondamentales (à la fois historiques, philosophiques et sociologiques) à établir entre la diffusion scientifique et la vulgarisation scientifique (p. 1001-1014). Ici encore, Canguilhem y réaffirme son goût pour les échanges entre les disciplines, faisant fi des chasses gardées : « Faire connaître aux mathématiciens le résultat des recherches des chimistes ou des physiologistes, et réciproquement, devient la tâche spéciale des sociétés d'académies scientifiques » (p. 1006). Déjà, Canguilhem notait fort à propos les résistances des milieux scientifiques français face aux dialogues entre disciplines, tout comme pour la vulgarisation scientifique, comme le prouve cette remarque concernant la vulgarisation scientifique, « loin d'être aussi communément acceptée et favorisée en France qu'elle peut l'être dans les pays anglo-saxons » (p. 1007).

Ce quatrième tome se termine par diverses pièces courtes et la transcription d'une émission télédiffusée en 1965 réunissant Paul Ricœur, Michel Foucault, Canguilhem et quelques autres professeurs, pour discuter du statut de la philosophie (p. 1121-1138). Ici, dans un bel article intitulé « Philosophie et vérité », les discussions entre ces penseurs permettent des échanges vivants, et ce qui est perdu en approfondissement est souvent compensé dans des formules spontanées et concises. Ainsi, dans la transcription d'un échange avec Michel Foucault sur le fait de « philosopher », Canguilhem tentera de clarifier les limites de la discipline philosophique dans ce qui touche la vérité scientifique : « [...] le discours philosophique sur ce que les sciences entendent par "vérité" ne peut pas être dit à son tour vrai. Il n'y a pas de vérité de la vérité » (p. 1126).

V. SUR UNE HYPOTHÉTIQUE « VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE »

Abondantes, les huit annexes (totalisant une centaine de pages) de ce tome 4 ne sont pas à dédaigner, car celles-ci contiennent quelques perles, dont une autre transcription d'un entretien instructif donné par Canguilhem à Alain Badiou ; ce dernier demandera à l'auteur du livre *Le normal et le pathologique* d'éclaircir certains termes philosophiques. Ainsi, devant définir à brûle-pourpoint l'épistémologie, Canguilhem commencera par dire que « l'épistémologie est une sorte de réflexion critique sur les principes, les méthodes, les résultats d'une science déterminée » (p. 1204). Plus loin, questionné par Badiou sur la possibilité (ou non) d'une vérité philosophique, Canguilhem rétorquera ambigument : « Il n'y a pas de vérité philosophique. La philosophie n'est pas un genre de spéculation dont la valeur puisse être mesurée par le vrai et le faux » (*ibid.*). Cette même ambiguïté sur la vérité philosophique était déjà affirmée et contestée par Canguilhem dans un autre texte (voir p. 1122). Enfin, sur sa conception critique de la technique et de ses avatars, Canguilhem affirmera que « la technique n'est pas la vérité de la science » (p. 1207). On croirait lire ici un autre philosophe contemporain de Canguilhem, et tout aussi éminent : Jacques Ellul (1912-1994)⁹.

9. Jacques ELLUL, *La technique, ou, L'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 2008 [1954]. Voir aussi, sur le même sujet, et encore plus substantiel : ID., *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 2010 [1988].

Toute sa vie, Canguilhem se soucie autant de la vérité que de la neutralité de l'État, et en tant qu'éducateur et ancien Résistant, il se méfie des risques de dérives des administrations publiques. De nos jours, on dirait que Canguilhem redoute ce que l'on désigne péjorativement sous le signe de « la pensée unique ». En guise d'illustration de cette préoccupation, un débat public au moment du choix de la filière nucléaire par le Gouvernement français a piqué au vif le Professeur Canguilhem ; dans une petite phrase extraite d'une circulaire ministérielle datée de 1959, le ministre gaulliste Roger Frey soutenait péremptoirement que désormais : « À l'âge atomique, la querelle scolaire est dépassée » (p. 897). Cette affirmation basée sur la volonté de bonne entente laissait supposer qu'il n'était désormais plus pertinent de débattre de problèmes anciens — ou, autrement dit, de problèmes persistants. Dans *La Dépêche du Midi* (un journal toulousain), Canguilhem publia une réplique mordante, réaffirmant l'impératif de la laïcité et de la nécessité du débat public en toute chose, et surtout sur des questions fondamentales comme l'école publique ou l'énergie nucléaire. Ironiquement, Canguilhem rappelle que le ministre de l'information d'alors ne détient pas la vérité absolue : « Le ministre n'est, sauf erreur, ni savant atomiste ni sociologue » (p. 897). Puis, Canguilhem reformule sa vision de la laïcité : « L'idée de laïcité c'est celle d'une forme et d'un statut de l'enseignement, tels que la formation des esprits, dans ce qu'elle a d'impérieux et de fondamental, échappe en droit et en fait à toute influence séductrice, à tout infléchissement tendancieux » (p. 898).

VI. POUR RÉUSSIR UNE ÉDITION CRITIQUE

Quelques remarques générales s'imposent sur cette entreprise ambitieuse de Camille Limoges. D'abord, bien que ce recueil ne contienne pas de « grand livre » de la plume de Canguilhem, son intérêt n'est pas moindre pour autant. Bien au contraire, ces pages diversifiées — qui sembleront inédites pour beaucoup de lecteurs, et même chez les plus familiers de ses écrits — donnent l'occasion de rencontrer un Canguilhem plus concis, plus pédagogue, parfois plus généraliste, et quelquefois allant hors des sentiers battus des humanités. Ensuite, on peut suivre à travers le prisme et les impressions de Canguilhem la lente évolution de la pensée française sur trois décennies éprouvantes, marqués par la guerre et l'Occupation, la Résistance, l'épuration, la reconstruction puis la modernisation de la France au tournant de la Cinquième République. Enfin, contrairement aux premières éditions de ces textes réunis pour la première fois, l'appareil critique apporté par l'équipe de Camille Limoges informe le lecteur sur une foule d'aspects pertinents, ici contextualisés puis mis en perspective dans des notes en bas de page : présentation des personnes citées, liens entre tel article apparemment isolé et un autre ouvrage de Canguilhem, correspondances à établir (ou à explorer) entre les différents tomes de cette intégrale, prolongements dans des écrits subséquents. Les innombrables notes en bas de pages sont infiniment pertinentes pour apporter une précision biographique ou pour situer tel ouvrage mentionné au passage par Canguilhem (voir p. 957, n. 1). Ces suppléments d'information apportés ici sont souvent inestimables pour éclairer la pensée d'un philosophe rigoureux, inspirant, influent, et, devrions-nous ajouter, à redécouvrir.

D'autres questions restent en suspens pour le lecteur d'aujourd'hui qui contemplerait pour la première fois cette somme impressionnante. Comment comparer ce quatrième tome au tout premier volume des *Œuvres complètes* de Canguilhem, déjà recensé dans une note critique antérieure ? Pour y répondre simplement, rappelons qu'en raison de l'ordonnancement chronologique des six volumes, le premier tome regroupe des écrits de jeunesse d'un enseignant prometteur tandis que ce quatrième tome couvre une période transitoire, soit juste avant et juste après son accession comme professeur à la Sorbonne. Ce sont donc des écrits du même auteur, mais à deux périodes très différentes, et comparer ces deux tomes reviendrait à opposer un jeune chercheur intuitif à un autre beaucoup plus accompli et dans la force de l'âge, puisque si l'on se fie uniquement aux affiliations ajoutées à la suite de ses signatures d'articles et de rapports, c'est en 1955 que Canguilhem passera du statut d'Inspecteur Général de l'Instruction Publique (p. 545) à celui, plus prestigieux, de « Professeur à la Sorbonne » (p. 676).

Aurons-nous appréhendé « tout Canguilhem » avec ce quatrième tome, voire même avec ces six tomes des *Œuvres complètes* réunis aux Éditions Vrin ? Pas exactement. Car au passage, certaines notes de ce quatrième tome mentionnent un « manuscrit inédit » (non inclus) de Canguilhem (voir p. 86, n. 1) ou font allusion à un « passage supprimé » de Canguilhem (voir p. 86, n. 2), qui sera ici partiellement cité, ou encore restitué dans une note en bas de page où l'on citera même une phrase écrite puis biffée par Canguilhem dans son manuscrit, par exemple ce passage sur « la présence du normal et l'absence de toute norme » (p. 87), comme une petite phrase apparaissant uniquement « dans une leçon précédente et inédite de ce même cours » de Canguilhem (voir p. 87, n. 1). Mais on comprendra que les coresponsables de cette édition ont su établir un sage équilibre entre les écrits parus du vivant de Canguilhem, d'une part, et d'autre part les fragments (ou les ébauches) n'ayant pas atteint la qualité ou la cohérence nécessaire pour figurer dans des publications officielles approuvées par l'auteur lui-même. On aurait peut-être tort d'en redemander, car ultimement, l'ensemble des six tomes totalisera plus de 6000 pages.

CONCLUSION

Que retenir de son œuvre protéiforme ? À lui seul, ce quatrième tome ne saurait prétendre nous en donner un aperçu satisfaisant, en dépit du large spectre de la centaine de textes ici réunis. Néanmoins, trois dimensions distinctives pourraient être rappelées. Signalons d'abord ce penchant naturel et constant chez Canguilhem de vouloir appréhender le savoir et la science sans s'encombrer de la compartimentation disciplinaire qui caractérisait la pensée française de son temps. Maintes fois, Canguilhem réaffirmera la nécessité de concevoir les problèmes de recherche de manière interdisciplinaire, voire transdisciplinaire, sans jamais toutefois employer nommément ces termes qui se sont répandus au cours de la génération qui a suivi la sienne¹⁰.

10. Sur la transdisciplinarité, voir Claude DEBRU, dir., *La transdisciplinarité. Comment explorer les nouvelles interfaces*, Paris, Hermann, 2011.

De plus, Canguilhem considérera la philosophie comme étant la voie la plus propice, plus légitime, plus fertile pour organiser une réflexion pleinement interdisciplinaire. Ses continuateurs et certains des penseurs ayant subi son influence — pensons notamment à Pierre Bourdieu — auront bien compris la pertinence des travaux en philosophie et surtout en épistémologie pour amorcer une réflexion fondamentale en sciences sociales¹¹. Enfin, Canguilhem tentera sans cesse de clarifier, de vulgariser, de rendre accessible les concepts et les savoirs au lieu de vouloir complexifier ou jargoniser les notions philosophiques. Cette volonté pédagogique le distingue de bien d'autres penseurs de son époque¹².

Cette note critique se voulait une tentative de mettre en évidence la portée interdisciplinaire des écrits de Canguilhem afin de le présenter comme un penseur de l'interdisciplinarité, voire un précurseur. Ce constat n'avait que rarement été réalisé. En dépit de l'impact de sa pensée et de l'indéniable portée de ses intuitions, même l'énorme recueil de 37 textes consacrés à l'interdisciplinarité que les Presses de l'Université d'Oxford ont publié (*The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*) ne consacre aucun article à Canguilhem, et le nom du chercheur français n'apparaît même pas dans l'index, qui compte pourtant des dizaines de noms d'auteurs de toutes provenances, essentiellement anglo-saxons, ayant travaillé sur les méthodologies interdisciplinaires¹³. Il n'en demeure pas moins que tout au long de sa carrière, les liens établis par Canguilhem entre philosophie, sciences de la vie et sciences sociales paraissent évidents et fertiles, ne serait-ce que par la lecture d'un tome de ses œuvres complètes. On pourrait conclure que ce qui peut paraître comme une évidence en France apparaîtra au contraire comme une nouveauté dans d'autres pays, et chez une autre génération de chercheurs croyant peut-être avoir tout lu ou tout inventé. C'est pourquoi il faudrait éviter de s'en remettre uniquement aux ouvrages de référence en anglais pour tenter de cerner un sujet de recherche ; les travaux non traduits des chercheurs français y sont parfois ignorés sans que personne ne constate ce problème, pourtant flagrant¹⁴.

11. Pensons au classique dirigé par Pierre BOURDIEU, Jean-Claude CHAMBOREDON, Jean-Claude PASSERON, dir., *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, 5^e éd. [abrégée], Berlin, Mouton de Gruyter, 2005 [1968]. Ce regroupement de 45 textes fondamentaux en épistémologie contenait cinq extraits de différents ouvrages de Canguilhem, dont le texte d'ouverture du recueil (p. 109-116), intitulé « Pour une épistémologie concordataire », figurant initialement en ouverture d'un collectif en *Hommage à Gaston Bachelard* paru aux PUF en 1957 (correspondant aux p. 730-738), mais aussi les textes 16, 35, 41, tirés de *La connaissance de la vie* [1965] et de *Leçon sur la méthode* [1941-1942].

12. La notice consacrée à Canguilhem dans le *Dictionnaire des philosophes* va dans ce sens. Voir : Noëlla BARAQUIN, Jacqueline LAFFITTE, Jacqueline RUSS, dir., *Dictionnaire des philosophes*, 3^e éd., Paris, Armand Colin, 2007, p. 88-91.

13. Robert FRODEMAN, Julie THOMPSON KLEIN, Carl MITCHAM, dir., *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, New York, Oxford University Press, 2012 [2010].

14. Il ne faudrait toutefois pas conclure que Canguilhem serait un parfait inconnu dans le monde anglo-saxon ; il a droit à une notice d'une page dans le dictionnaire de John PROTEVI, dir., *A Dictionary of Continental Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 81-82.

◆ chronique

HISTOIRE DU CHRISTIANISME MODERNE ET CONTEMPORAIN

Philippe Roy-Lysencourt

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Dans la chronique « Histoire du christianisme moderne et contemporain » sont réunies des recensions et des revues critiques concernant des ouvrages récents ainsi que d'autres outils utiles, comme par exemple des conférences audios ou des films. Sont également accueillies des recensions courtes présentant des ouvrages qui n'ont pas pu faire l'objet d'une critique fine et détaillée. À la suite de certaines analyses, la chronique accueille également des interviews d'auteurs.

Cette chronique publie aussi des rapports de colloques et de séminaires, de notes et commentaires, ainsi que des compte rendus et des appréciations d'autres événements qui peuvent profiter aux historiens et à tous ceux qui s'intéressent au passé du christianisme.

La présente chronique comporte neuf recensions et une interview de Charles Mercier à propos de sa biographie de René Rémond.

Philippe Roy-Lysencourt

En vedette

1. Charles MERCIER, **René Rémond. Biographie**. Paris, Éditions Salvator, 2018, 416 p.

Les biographies ont la cote auprès du public. Le genre a beau avoir évolué depuis une trentaine d'années, les historiens qui se livrent à cet exercice craignent souvent de tomber dans « l'illusion biographique » et de perdre leur sacro-sainte neutralité scientifique. L'historien Charles Mercier nous livre, avec une « terreur sacrée » (p. 18), une biographie de l'historien français René Rémond (RR), disparu en 2007. Charles Mercier lui a déjà consacré une thèse de doctorat, des livres et plusieurs articles. Il est donc parfaitement placé pour nous offrir un survol de la vie de cet historien et des clés interprétatives de ses différentes contributions. D'emblée, il faut préciser ici que cette biographie n'est pas strictement réservée aux praticiens des disciplines historiques, car René Rémond est l'une des dernières grandes incarnations de ce que l'on a appelé l'intellectuel catholique en France. Formé dans l'Action catholique spécialisée dès son adolescence, ce moule au « voir-

juger-agir » a construit sa posture d'humaniste chrétien et a marqué profondément son professorat, son administration et les différentes missions intellectuelles et sociales que lui confièrent, à travers les époques, les institutions universitaires, étatiques et religieuses.

Le livre se divise en treize chapitres. Le premier expose les origines jurassiennes de RR, son cheminement scolaire, ses premières armes dans la jeunesse étudiante chrétienne, les heures douloureuses de la Deuxième Guerre mondiale et ses implications dans la Résistance. Charles Mercier le souligne bien en citant Frédéric de Coninck et Francis Godard, « la JEC fait figure d'événement fondateur qui récapitule toutes les causalités antérieures à lui-même et qui fonde toutes celles qui suivent » (p. 60).

Le deuxième et le troisième chapitre brossent son cheminement intellectuel, sa prédilection pour les sujets politiques et religieux et sa percée au sein de la profession historienne grâce à son étude de la Droite française. « En focalisant son enseignement et sa recherche sur la politique [plutôt que de] défricher les terres du social et de l'économique, il s'est placé à rebours de ses collègues » (p. 112), qui s'affichaient du côté des *Annales*. Perçu comme un conservateur, il fut longtemps considéré de haut par plusieurs tenants de la « nouvelle histoire ». Pourtant, à force de persévérance et de constance, mais aussi en valorisant les approches pluridisciplinaires, il a su démontrer que « le politique exist[ait] pour lui-même » (p. 290). « Ce sont ses qualités humaines et professionnelles, ainsi que la clairvoyance de son positionnement qui ont suscité l'admiration » (p. 299).

Le quatrième, le cinquième et le sixième chapitre s'articulent autour du pôle universitaire de Nanterre, du Centre catholique des intellectuels français et de l'événement « mai 68 ». RR est-il, comme le titre un des chapitres, « un enfant de 68 » ? Par son appartenance générationnelle, non, mais paradoxalement, le cumul des différentes expériences personnelles, ecclésiales et historiques dans cette période charnière permettra l'éclosion de facettes inédites chez lui. Plusieurs observateurs du monde académique, étudiant et journalistique le percevaient, de prime abord, comme un gardien de l'ordre social et académique ancien. Ils découvriront un administrateur universitaire sensible et un négociateur aux valeurs libérales capable de compromis et de collégialité. Une de ses grandes forces se loge dans sa capacité à exprimer clairement les enjeux et les finalités des institutions qu'il servait avec passion. Pour RR, le maintien de la qualité de l'enseignement et de la recherche était une condition *sine qua non*, mais il préférerait convaincre plutôt qu'imposer. La méthode « rémondienne » a marqué les esprits et n'est pas sans expliquer la hausse constante de son capital de sympathie dans la sphère publique et académique.

Les chapitres qui suivent relatent alternativement, à travers une approche synchronique et diachronique, les différents projets d'écriture de RR (chapitre 8), ses rapports avec la sphère médiatique et intellectuelle (chapitres 9 et 10), son implication dans différentes institutions ou associations (chapitres 7 et 11) ou sa participation à des commissions d'enquête créées par le gouvernement (commission Touvier, le Fichier juif et la commission Stasi) (chapitre 12). Bien appuyé par de riches archives, l'intérêt de ces différents « fragments de son itinéraire » (p. 22) ne se dément jamais.

Le livre se clôt avec un chapitre intitulé « Le catholique inquiet ». Charles Mercier rappelle que RR est demeuré un fin observateur du fait religieux dans son pays et la genèse du livre d'entretiens *Le christianisme en accusation*, que l'ancien militant jéciste propose au soir de sa vie, est l'occasion d'en exposer un état des lieux. D'emblée, on est frappé par le propos direct et exempt de modération qui avait pourtant fait la marque des écrits de l'ancien président de l'Université de Nanterre. On note aussi que ses paroles se sont subtilement imprégnées d'un pessimisme nouveau, chose

inhabituelle chez l'homme. Il prend la défense systématique du système de croyances qui a façonné sa vie et qu'il considère comme un ferment moral, culturel et symbolique négligé de l'identité française. En comparant cet essai avec ses autres écrits sur le sujet réalisés dans les décennies précédentes, on note une tendance défensive qu'il explique par l'acharnement médiatique et public contre le catholicisme (p. 374-375) et le discrédit qui l'affecte. RR est un peu « Le dernier des Mohicans » des intellectuels catholiques, l'incarnation de « [l']idéal type du catholique engagé [...] qui manifeste, malgré tout, un attachement au Christ libérateur » (p. 376). La crédibilité intellectuelle et la figure de « grand sage » de RR l'autorisent à souligner le malaise qui gruge la société et à lancer « une réflexion confessionnelle, médiatique et politique [...] sur la place et le statut du religieux en général et du catholicisme en particulier dans la société française » (p. 385). Dans un sens un peu prophétique, RR percevait les dangers, pour le vivre-ensemble, de l'éloignement progressif d'une portion importante de la société de ses racines. À ses yeux, le durcissement laïque qu'il percevait (p. 364) risquait, plus largement, de faire éclater des incompréhensions entre les composantes anciennes et plus récentes de la République. L'affaire du voile de 1989 et le rejet de plusieurs propositions d'une commission qu'il avait pilotée sur les symboles religieux n'étaient pas très loin dans son esprit. Ultimement, c'est peut-être l'absence d'héritiers intellectuels catholiques directs qui lui faisait craindre l'effacement d'une certaine manière de penser et de dialoguer au sein de la cité.

Pour finir, ce qui se détache de ce portrait sympathique, c'est moins l'image d'un historien unique que celle d'un bourreau de travail intègre animé par un sens du devoir et un désir profond de renouveler, avec rigueur, les modalités de fonctionnement des institutions qu'il respectait et qu'il percevait comme les fondements de la société française. René Rémond était aussi habité par « l'intuition de la pérennité des idées, des expériences et des valeurs, malgré la destinée mortelle de ceux qui les portaient » (p. 392). C'est le passeur exceptionnel à « l'éthique, [à la] déontologie et [à la] vision du monde [teintée par un Dieu personnel, le Dieu des Évangiles qui lui] parle à travers les paroles de Jésus » (p. 380) qu'il faut retenir. En ce sens, le travail de Charles Mercier était nécessaire, car en ajoutant cet opus à la « construction du tombeau » (p. 18) de RR, il restitue avec brio, érudition et respect, le « sens d'une existence » (p. 22) qui peut faire signe encore aujourd'hui. C'est cela, faire acte de mémoire.

Dominique Laperle

*

Pour enrichir cette recension, nous avons demandé à Charles Mercier s'il voulait bien répondre à quelques questions, ce qu'il a aimablement accepté. Nous l'en remercions très chaleureusement.

*Quelques questions à Charles Mercier
Propos recueillis par Dominique Laperle*

♦ Dominique Laperle — Vous témoignez d'une grande connaissance des réflexions produites en France autour de l'écriture biographique. Vous prenez d'ailleurs régulièrement, à travers les chapitres, une posture de recul. Vous manifestez aussi à quelques reprises votre souci de ne pas tomber dans « l'illusion biographique ». Ce questionnement est-il lié à la particularité de l'identité catholique de René Rémond et de la maison d'édition qui a publié l'ouvrage ? Cette double réalité pèse-t-elle plus lourdement que si vous aviez, par exemple, écrit la biographie d'un historien communiste ?

Charles Mercier — Ce questionnement est lié sans doute à ma formation d'historien français dans les années 2000. Quand je faisais mes études, mes enseignants présentaient la biographie comme l'exercice historique le plus difficile. On y associe un idéal d'exhaustivité, et en même temps, il y a le risque de « reconstruction », qui consiste à créer de la cohérence rétrospective. Je pense que j'aurais eu le même type de questionnements, quel que soit le « héros » de mon livre. Cela dit, avec René Rémond se posait une question spécifique dans la mesure où sa vie est « objectivement » marquée par de fortes continuités entre les aspirations de la jeunesse et les réalisations de la maturité. Lui-même s'attachait à montrer la permanence de ses engagements et de son système de valeur. Était-ce une illusion, ou cela correspondait-il vraiment à sa personnalité ?

♦ D.L. — Le fameux « Voir-Juger-Agir » de l'Action catholique a dicté les actions du jeune René Rémond et a inspiré par la suite celles de l'historien et de l'administrateur. « Non pas seulement évangéliser les individus, mais s'investir dans les institutions pour les changer », a-t-il dit. Cet investissement tous azimuts de René Rémond a-t-il laissé des traces structurelles ? La « méthode Rémond » a-t-elle été reprise par des héritiers ou d'autres acteurs des différents domaines ?

C.M. — Comme vous le dites, la méthode Rémond est en fait une méthode Action catholique qu'il a reçue de ses aumôniers de la Jeunesse étudiante chrétienne dans les années 1930. Rémond a sûrement douloureusement éprouvé que sa génération de militants d'Action catholique se retrouvait sans descendants sur la scène intellectuelle française et avec peu d'héritiers à l'intérieur d'une Église catholique qui s'est recentrée sur l'évangélisation des individus et les pratiques dévotionnelles. Cela dit, le « Voir-Juger-Agir » et l'engagement désintéressé dans les institutions relevaient d'une pastorale qui dépassait l'Action catholique, et qui était portée par les grands ordres religieux, notamment les jésuites et les dominicains. En France, malgré le déclin de l'Action catholique, il reste des figures de catholiques engagés dans les institutions, qui ne portent pas leur foi en bandoulière, mais dont la spiritualité nourrit un désir d'agir au service du bien commun. Il en va de même ailleurs, me semble-t-il, y compris aux plus hauts niveaux. On peut dire que d'une certaine manière, le pape François est un adepte de cette méthode inductive, et non dogmatique, dans son approche des défis actuels. Aux États-Unis, l'itinéraire d'un Joe Biden réactive la figure du militant catholique qui essaye de créer des synergies entre son engagement profane et son enracinement spirituel.

♦ D.L. — Le centrisme de René Rémond est une constante dans son parcours. Que cela soit dans ses écrits historiques, dans les négociations avec les étudiants à Nanterre ou dans ses prestations télévisuelles, il cherche toujours à éviter les extrêmes et à formuler une idée du juste milieu qui permettra de rassembler un maximum de personnes. Ce choix d'être à la fois un « passeur », un « pont » et un « exemple de compromis » est-il une construction intellectuelle volontaire dictée par les différentes circonstances, une stratégie de séduction réfléchie ou une posture naturelle et un peu naïve, fruit d'une culture catholique marquée par l'espérance ?

C.M. — Bonne question... c'est affaire de tempérament et de culture familiale sans doute : les parents de René Rémond étaient modérés du point de vue politique et religieux. Mais la formation religieuse à la JEC entre sans aucun doute en compte : le travail collectif en équipe d'Action catholique suppose d'être capable de bâtir des compromis, d'écouter l'autre, et selon les mots d'Ignace de Loyola, de « sauver sa proposition » (*l'a priori* favorable). D'où dans les livres de René Rémond des tentatives pour non pas réhabiliter, mais du moins sauver ce qui peut l'être chez les personnages ou les régimes politiques généralement mal considérés. Je ne suis pas sûr que cela soit une attitude plus « naïve » que celle consistant à construire et à assumer des clivages. Quand il préside le Centre catholique des intellectuels français, à une époque post mai 1968 où le catholicisme est polarisé entre conservateurs et libéraux, cela ne l'aide pas à faire avancer les choses, mais sa méthode du

compromis s'est révélée en revanche très pertinente à l'Université de Nanterre qu'il pilote de 1969 à 1976.

♦ D.L. — Le concile Vatican II occupe peu de place dans la biographie. Pourtant, on sent, dans ses dernières réflexions sur le catholicisme, une déception face à l'évolution ecclésiale de l'Église depuis l'*aggiornamento* conciliaire. René Rémond s'inscrit-il davantage dans la lignée de ces théologiens inquiets qui ont exprimé des réserves comme Balthasar, Lubac et Ratzinger face à l'évolution de l'Église postconciliaire ou est-il plus simplement déçu de la déqualification au sein de la société de la pensée catholique comme source de plausibilité aux problèmes sociopolitiques de la France ?

C.M. — Rémond n'était pas très porté sur la théologie, et il ne s'inscrit pas dans le courant Balthasar, Lubac, Ratzinger, critique vis-à-vis de la réception du Concile. Il était critique vis-à-vis des retours en arrière opérés sous le pontificat de Jean-Paul II, notamment en termes de collégialité. L'amertume qui transparaît dans ses derniers livres, notamment dans *Le christianisme en accusation*, publié en 2000, est plutôt dirigée vers les médias français, qu'il accuse de mépris pour le fait catholique, et peut-être aussi envers les générations catholiques qui lui ont succédé et n'ont pas accepté l'héritage de sa génération, notamment l'engagement d'intellectuel catholique, et ont ainsi laissé la place du catholicisme décliner dans le débat public. C'est un homme qui a connu l'heure de gloire d'un catholicisme ouvert et réconcilié avec la démocratie après la Seconde Guerre mondiale : les intellectuels catholiques comme Mauriac ou Mounier étaient respectés, le Mouvement républicain populaire, d'inspiration démocrate-chrétienne, était le premier parti de France, et la JEC avait un poids considérable dans le monde étudiant. Le déclin de ce catholicisme, qui s'accélère autour de l'an 2000, explique sa réaction de déception. C'est son monde qui s'effondre.

♦ D.L. — À la suite de la publication du rapport Stasi, René Rémond se montre critique de la simplification outrancière du rapport dans la presse grand public et des choix du gouvernement français de l'époque. Quinze ans plus tard, peut-on voir là une occasion manquée à saisir et traiter un « problème symbolique et marginal » si on en juge à la situation actuelle de la France ?

C.M. — Oui, le pouvoir politique a sans doute manqué une occasion d'adapter la laïcité française à la nouvelle configuration du paysage religieux. Fin 2003, début 2004 il n'a retenu de ce document, à la rédaction duquel René Rémond avait contribué, que la proposition visant à interdire les signes religieux ostensibles à l'école. Même si la loi qui en a découlé (loi du 15 mars 2004) a résolu des conflits sur le court terme, elle a profondément infléchi la conception que les Français se faisaient de la laïcité : synonyme jusqu'alors de neutralité de l'État, elle est devenue progressivement synonyme de neutralisation de la société. Le volet du rapport qui préconisait une meilleure connaissance et reconnaissance des religions minoritaires a été enterré, alors qu'il aurait pu compenser la restriction de liberté qui était proposée à titre essentiellement pragmatique. C'est tout l'équilibre d'une démarche qui a été brisé pour des considérations principalement politiques.

Biographie

2. Bernard PITAUD, **Madeleine Delbrêl, disciple de Charles de Foucauld**. Paris, Éditions Salvator, 2019, 144 p.

Ce petit livre de Bernard Pitaud s'inscrit bien dans la lignée de recherche ainsi que dans le cursus de l'auteur. En effet, prêtre de la compagnie de Saint-Sulpice et anciennement provincial des Sulpiciens de France, Bernard Pitaud est un historien de la spiritualité et ses travaux l'ont conduit plu-

sieurs fois déjà vers les écrits et la spiritualité de Madeleine Delbrêl (2008, 2010, 2014, 2016, 2018, 2019).

Comme deuxième publication à ce sujet pour l'année 2019, nous avons ici droit à un essai analysant les spiritualités de Charles de Foucauld et de Madeleine Delbrêl afin de montrer l'influence que celui-ci a eue sur celle-là. Pour ce faire, l'auteur ose une rencontre spirituelle de ces deux témoins à travers leurs écrits. La table est d'abord mise avec un chapitre contextualisant l'environnement de Delbrêl. Ensuite, par l'examen des deux principaux textes où Delbrêl fait explicitement référence au père de Foucauld — *Pourquoi nous aimons le père de Foucauld* (1946) et la conférence de Rambouillet (1950) —, l'auteur reprend point par point six aspects chers à la spiritualité de Charles de Foucauld et partagés par Madeleine Delbrêl : la perte de soi-même, la fraternité universelle, le cœur planté d'une croix, crier l'Évangile par sa vie, Dieu avec nous et la dernière place.

Le premier texte étudié relève d'abord la « pure perte de soi-même ». Pour Delbrêl, l'amour est le don à l'autre uniquement pour son bien, pour ce qu'il est. À travers l'adoration, l'amour pour Dieu trouve son expression la plus parfaite, car Dieu est alors reconnu pour ce qu'il est. Cela conduit Delbrêl à aborder le concept de « frère universel » qui n'est crédible que dans la véritable acceptation de notre condition. Car Jésus s'est fait le frère de tous en se faisant chair et en prenant la dernière place. Foucauld et Delbrêl tirent de cela un savoir-être dans la simple présence et ouverture à tous, sans aucune distinction, afin d'être de « tendres frères » (p. 48). Cet amour pour Dieu et pour leurs frères ne va pas cependant sans une croix elle aussi acceptée et même désirée. La croix devient le lieu où la souffrance peut devenir féconde, car elle est le lieu du mariage mystique avec Jésus. Pour Foucauld et Delbrêl, cette union intime est la motivation première de toute action missionnaire, car pour prêcher l'Évangile authentiquement, il faut le vivre. En effet, le véritable témoin doit être pour ses frères un autre Jésus de Nazareth. Il s'agit de devenir, comme Foucauld, une hostie vivante par ce que Delbrêl nomme la « passion de similitude » (p. 71). Cependant, alors que Foucauld fait référence à la puissance intrinsèque de l'eucharistie, Delbrêl affirme l'importance du chrétien dans la chaîne de la grâce afin que celui-ci devienne comme un « fil conducteur entre le tabernacle et l'humanité » (p. 72).

Le deuxième texte est constitué de notes ayant servi à Delbrêl pour une conférence en 1950 portant largement sur Charles de Foucauld. Elle y souligne la grande similitude de leur histoire de conversion et de leur cheminement spirituel. De ces événements fondateurs découle inévitablement une morale chrétienne, dans toute sa radicalité, et motivée par l'amour qui ne reste pas que théorique : il se concrétise par l'imitation de Jésus et l'obéissance absolue à l'Évangile.

Somme toute et sans prétention d'exhaustivité (vu le format léger et agréable de l'ouvrage), Bernard Pitaud montre avec facilité ce qui ne saute pas aux yeux de prime abord considérant la grande différence de contexte (origine et lieu de vie) de ces deux personnages. Qu'ont-ils en commun si ce n'est une forme similaire de conversion ? L'un, ancien militaire ayant rejoint la Trappe pour ensuite aller mourir au désert, et l'autre, jeune femme de la banlieue parisienne ayant laissé son travail pour s'enfouir dans le milieu ouvrier communiste. Malgré cela, le livre de Pitaud expose un argumentaire fluide et convaincant, sur une base thématique, de l'influence qu'aurait eue la spiritualité de Foucauld sur celle de Delbrêl et l'œuvre missionnaire qui lui est rattachée.

Maxime Scribe

Catholicisme

3. Céline SAINT-PIERRE, **La première Révolution tranquille. Syndicalisme catholique et unions internationales dans le Québec de l'entre-deux-guerres**. Montréal, Del Busso éditeur, 2017, 231 p.

Céline Saint-Pierre est professeure émérite au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Membre émérite du Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie, elle demeure active dans le milieu scientifique. Ses recherches portent aujourd'hui sur la sociologie du travail, particulièrement l'impact des technologies sur les professions. Elle a aussi étudié les mouvements sociaux du XX^e siècle québécois et leurs idéologies.

L'ouvrage recensé ici est une réédition de sa thèse en sociologie soutenue en 1973. Dans l'introduction, l'auteure présente son mentor, Fernand Dumont. Elle inscrit son étude dans la prolongation des recherches de ce dernier et dans le courant de l'histoire des idées qui émergeait alors. C. Saint-Pierre introduit brièvement la crise économique de l'entre-deux-guerres, la naissance des mouvements ouvriers, leurs oppositions ainsi que les acteurs qui ont participé à la fondation des syndicats au Québec. Dans le chapitre premier, elle revient sur le contexte économique québécois entre 1927 et 1940, expliquant l'impact du krach boursier sur les industries, l'emploi, la démographie, les actions du gouvernement et surtout, la condition des Canadiens français. Ceux-ci dirigeaient principalement le domaine de la construction alors que les autres secteurs économiques étaient détenus en grande partie par des intérêts étrangers, mettant les Canadiens français dans une position d'infériorité économique tandis qu'ils constituaient la majorité démographique. Ces conditions favorisèrent l'apparition d'une classe ouvrière québécoise. C. Saint-Pierre enchaîne en présentant deux courants de pensée : le nationalisme et le corporatisme social-chrétien. Ce dernier était issu de la doctrine sociale de l'Église prônée par le haut-clergé et propagée par l'École sociale populaire. L'anticommunisme était aussi constamment présent dans ces groupes. Dans le troisième chapitre, le contexte politique québécois est analysé sous l'angle des idéologies alors que le libéralisme économique entrait en opposition avec le nationalisme économique. En 1935, le Parti conservateur et l'Action libérale nationale fusionnèrent afin de constituer une nouvelle force politique : l'Union nationale. Néanmoins, peu de temps après l'élection du parti, la frange conservatrice rejeta la majorité des propositions adoptée. Maurice Duplessis reprit les idées du libéralisme économique et abandonna le corporatisme social ainsi que l'interventionnisme d'État.

En quatrième partie, C. Saint-Pierre présente les deux organisations syndicales qu'elle compte analyser, soit la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC) et le Congrès des métiers et du travail du Canada (CMTC). Elle fait aussi un retour historique sur les grèves au Québec en donnant les exemples particuliers de la grève des textiles et celle de la métallurgie de 1937. Le chapitre cinq porte entièrement sur la CTCC, une centrale confessionnelle qui calquait son idéologie sur la doctrine sociale de l'Église et qui, à la fin des années 1930, prônait un syndicalisme industriel de type corporatiste. La CMTC est l'objet du sixième chapitre. Cette union internationale affiliée à des centrales américaines souhaitait un progrès social, économique et politique nord-américain et adoptait plutôt un syndicalisme de métier. Dans ces deux chapitres, l'auteure souligne le fait que les deux organismes syndicaux partageaient certaines orientations, notamment une opposition au communisme et à une ingérence intrusive de l'État dans les affaires sociales. Le dernier chapitre insiste sur la Loi relative à l'extension juridique des conventions collectives de 1934 et sa caractéristique particulière au Québec, son comité paritaire inspiré du corporatisme social. Enfin, C. Saint-Pierre conclut qu'il y avait une première révolution tranquille

au Québec dans les années 1930, mais que beaucoup de données restent à analyser avant d'en connaître l'ampleur.

Dans l'ensemble, le livre se lit bien. Chacune des parties s'enchaîne de façon cohérente et la présentation de l'œuvre est simple, mais efficace. L'une des principales critiques concerne les ouvrages utilisés : peu de recherches récentes ont été ajoutées à l'étude. Elle aurait pu bénéficier de nouvelles contributions sociohistoriques (Richard Desrosiers, Denis Héroux, Jacques Rouillard, Louis-Marie Tremblay). De même, les œuvres de Walter Galenson, Melvyn Dubofsky et Stephen Burwood auraient été profitables dans la partie sur le développement des unions internationales. Par ailleurs, les sources utilisées ne sont présentées qu'à partir du chapitre cinq. La dimension historique de son travail aurait bénéficié d'une présentation des sources dans l'introduction ainsi que d'une explication de la méthodologie employée pour le traitement des données.

Un déséquilibre s'observe dans l'étude des idées véhiculées par les groupes. Dans le deuxième chapitre, les doctrines présentées sont principalement celles de l'Église et du nationalisme. L'auteur mentionne en quelques phrases le Parti communiste canadien, la Canadian Labor Defense League et la Lumber Workers Industrial Union. Le même phénomène est observable dans le chapitre trois sur les forces politiques. Lorsqu'il est question de la CTCC, la doctrine de l'Église prédomine. Aucune mention n'est faite du syndicalisme local qui caractérise la structure de la CTCC (Fédérations, Conseils centraux, Confédération), tandis que l'organisation de l'American Federation of Labor, à laquelle est affilié le CMTC, est expliquée. Néanmoins, l'analyse de l'insertion de la doctrine sociale de l'Église dans le mouvement syndical au Québec est pertinente et bien élaborée.

Dans le chapitre dédié à l'aspect législatif, la Loi des syndicats professionnels de 1924 et la Loi des relations ouvrières de 1944 sont à peine présentées. L'auteur se concentre principalement sur la présentation de la Loi relative à l'extension juridique des conventions collectives de 1934 qui a eu un impact considérable. De plus, l'Acte des manufactures de 1886 et la Loi sur les salaires raisonnables de 1936 sont absentes de la présentation.

Enfin, cette thèse maintenant publiée a été rédigée à un moment de changement des courants historiographiques et de repositionnement épistémologique des sciences sociales au Québec, après les transformations dans l'éducation supérieure qu'a apporté la Révolution tranquille. Cette étude était probablement autant audacieuse qu'indispensable au début des années 1970, tout comme la contribution de Céline Saint-Pierre l'est aujourd'hui. Même si elle est n'est pas à jour, son analyse des systèmes d'idées demeure appropriée, intelligente et pertinente.

Stéphanie Audet

4. Bernard PITAUD, **Saint-Sulpice et les séminaires sulpiciens entre 1657 et 1700**. Paris, Éditions Salvator, 2018, 450 p.

Le père Bernard Pitaud nous avait offert en 2017 une biographie spirituelle admirablement bien contextualisée de Jean-Jacques Olier (Lessius). C'est donc avec beaucoup d'attentes que nous avons abordé le dernier effort de ce grand spécialiste de l'École française de spiritualité. Une fois la couverture refermée, nous n'avons pas pu nous empêcher de penser au titre du célèbre livre d'Arlette Farges, *Le goût de l'archive* (1989), en nous disant que Bernard Pitaud possède un rapport quasi symbiotique avec celles de Saint-Sulpice. S'est-il épargné une seule ligne des riches fonds de Paris et de Montréal ? C'est à se demander. La conséquence de cela est logique : il ne peut pas s'empêcher de soumettre ses lecteurs à un feu roulant de citations et il ne leur épargne guère de détails sur la cinquantaine d'années d'histoire de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice qu'il creuse avec patience. L'analyse du travail des deux premiers successeurs de Jean-Jacques Olier,

Alexandre le Ragois de Bretonvilliers et Louis Tronson, se présente comme une histoire documentaire avec ce que cela implique parfois de longueurs. Les historiens actuels tendent à délaisser cette manière de faire, car les lecteurs, bombardés de toute part par les parutions d'articles, de livres et des alertes des médias sociaux, ne sont guère enclins à entreprendre un tel périple sans la certitude de l'apport de ce type de somme (celle-ci fait 445 pages). Pourtant, pour qui acceptera de ruminer lentement tous ces passages, il y a beaucoup à apprendre.

L'auteur divise son travail en trois parties. La première, intitulée simplement « Les hommes », brosse le portrait des deux supérieurs du Séminaire de Saint-Sulpice qui succédèrent à Olier. Contrairement à Bretonvilliers, Tronson n'a pas laissé de journal spirituel, et c'est la présence de ce matériel que le père Pitaud analyse surabondamment, avec comme résultat qu'il consacre plus de cinquante pages pour le premier supérieur et moins de vingt pour le deuxième. L'auteur s'efforce de tracer un portrait à la fois humain et spirituel, exempt d'hagiographie, pour chacun des hommes et c'est de manière générale plutôt réussi, sans toutefois éviter quelques pointes admiratives qui viennent nous rappeler qu'il est lui-même sulpicien. On saisit bien les différences de personnalités et la contribution complémentaire des deux hommes à la construction de l'esprit de Saint-Sulpice, dans le respect de la volonté du fondateur et l'intelligence de la mission apostolique du Séminaire de Paris. On notera au passage le travail de discussions des sources effectuées en notes de bas de page. On a affaire à un historien sérieux et cela se goûte.

La seconde partie, « Les textes fondateurs », nous plonge dans les écrits au cœur de l'identité sulpicienne. Contrairement à de nombreuses autres congrégations religieuses ou associations de prêtres de la même époque, les Messieurs du Séminaire ont lentement posé les jalons juridiques de leur organisation. Le fondateur, Jean-Jacques Olier, n'a en effet pas préparé de constitutions. C'est donc à ses successeurs que cette élaboration décisive a été confiée (p. 101). Ce processus est marqué par une grande circonspection, mais aussi un certain secret. Les Sulpiciens partent des intuitions du fondateur, et pas à pas, à partir de l'accumulation des expériences positives et négatives, échafaudèrent les cadres de leur vie commune et les détails de l'exercice de leur apostolat. On peut parfaitement suivre l'auteur lorsqu'il mentionne que l'esprit de Saint-Sulpice s'est orienté vers une gouvernance collégiale, mais associée au respect absolu des décisions du supérieur. Les autorités de la Compagnie ont constamment veillé à assurer sa réputation en évitant des implications trop mondaines et en maintenant constamment une grande discrétion sur ses décisions, la sélection de ses membres, les nominations ainsi que la communication des décisions. Il en résulte donc une image de mystère qui n'est pas sans avoir suscité des médisances, voire des incompréhensions. Mais à ce sujet on pouvait gloser, les Sulpiciens n'en avaient cure. Ils ne cherchaient pas à croître de manière débridée et à répondre à toutes les demandes d'entrées. Le service de Dieu et le désir de laisser Jésus se développer en eux leur suffisaient.

Cet état d'esprit permet de comprendre la logique des prêtres de Saint-Sulpice dans le développement de leurs établissements. La troisième partie, intitulée « Les institutions », s'y attelle avec force détails. La réputation de droiture ainsi que la solidité de leur pédagogie expliquent les nombreuses invitations qui leur furent faites par des évêques afin d'administrer des séminaires un peu partout. Contrairement à d'autres congrégations ou associations de prêtres comme les Eudistes, les Lazaristes ou les Oratoriens, les Sulpiciens ne multiplièrent pas inconsidérément les maisons de formation, car l'objectif était d'assurer un accompagnement le plus personnalisé possible de chacun des séminaristes et de ne pas accepter des vocations faibles. Dans ses activités, la Compagnie s'est constamment soucieuse du respect de la personne humaine et du développement du plein potentiel spirituel des appelés au sacerdoce. Tout au long de son histoire, le Séminaire de Paris demeure le vaisseau amiral de l'œuvre, mais le travail du père Pitaud permet de comprendre les investissements

des avoirs parisiens dans les séminaires régionaux souvent fragiles sur le plan financier. On saura gré aussi à l'auteur de nous avoir démontré que Saint-Sulpice ne cumulait pas des richesses ostentatoires, bien au contraire. Les dettes accumulées étaient souvent effacées grâce aux sommes tirées des poches des Sulpiciens issus de la noblesse de robe ou d'épée, ce qui en dit long sur cette pauvreté effective vécue par les membres.

Notons enfin que le père Pitaud offre dans les derniers chapitres de l'œuvre un regard sur la mission sulpicienne au Canada et les rapports particuliers de Saint-Sulpice avec le Séminaire des Missions-Étrangères. Ici, l'auteur aurait pu regrouper ces deux chapitres dans une quatrième section à part. Si les pages sur les rapports avec les Missions-Étrangères se soldent par l'idée d'une union de charité entre les deux séminaires, l'envoi des candidats séminaristes les plus zélés vers les missions et la compréhension de l'intérêt d'Olier pour la conversion des âmes abandonnées des terres lointaines, on apprend peu ici. De la même manière, les pages consacrées au Canada n'apportent rien de vraiment nouveau au travail exemplaire de Dominique Deslandres, Ollivier Hubert et John A. Dickinson sur les Sulpiciens de Montréal (Fides, 2007).

La principale valeur de cette parution est sa richesse documentaire. Bernard Pitaud a colligé et fourni une pléthore de renseignements sur les règlements, la sélection des membres, l'enseignement, mais aussi sur l'administration des séminaires sulpiciens, et par ricochet, sur les rapports sociaux et spirituels des *Messieurs* avec la société française de l'époque. Dans cette perspective, son *Saint-Sulpice et les séminaires sulpiciens entre 1657 et 1700* est un ouvrage important. Il est très bien écrit, même si le nombre de citations longues brise souvent le rythme de lecture. Cela dit, il s'agit d'une contribution très importante à la connaissance de l'histoire de l'École française de spiritualité et d'un groupe de prêtres réputés pour leur discrétion. Les quelques réserves exprimées ne devraient en rien en empêcher la lecture.

Dominique Laperle

5. Charles MERCIER, **L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ**. Paris, Bayard ; Montréal, Novalis, 2020, 537 p.

Le phénomène des Journées mondiales de la jeunesse (JMJ), ces grands rassemblements catholiques institués en décembre 1985 par Jean-Paul II et repris ensuite par les papes Benoît XVI et François n'ont pas laissé les chercheurs indifférents, mais leurs travaux ont relevé majoritairement de l'analyse sociologique ou médiatique. Un survol historique exhaustif n'avait pas encore été tenté à ce jour. C'est désormais chose faite sous la plume de Charles Mercier de l'Université de Bordeaux qui nous offre une solide analyse en neuf chapitres qui vont bien au-delà de l'anecdote et du panégyrique.

Comme l'annonce le professeur Mercier, « cet ouvrage propose d'historiciser le pontificat de Jean-Paul II en le replaçant dans son époque et son environnement, et en concentrant l'enquête [sur les JMJ,] l'un des principaux marqueurs de son pontificat » (p. 17). À ses yeux, les JMJ permettent d'éclairer l'ensemble de l'institution catholique, notamment sur les processus d'affirmation de son autorité (p. 17). Les JMJ sont aussi un observatoire privilégié de l'évolution de la scène catholique dans les dernières décennies du 20^e siècle sur des enjeux comme la place des femmes et des homosexuels, le rapport à la diversité culturelle et religieuse ainsi que sur le processus de la sécularisation (p. 18). L'auteur expose cette stratégie de diffusion du message catholique et se demande dans quelle mesure ce retour du religieux dans l'espace public est un succès.

Une des forces du travail de Charles Mercier est d'aborder le sujet non pas sous l'angle national (ce qui n'exclut pas de multiples exemples locaux au fil des pages), mais à travers son ins-

cription dans la mondialisation, en étudiant comment le catholicisme participe à la production d'un « événement-monde » (p. 20). Comme il le dit lui-même, « cette vision du catholicisme global, comme réseau multipolaire plutôt que comme structure pyramidale, légitime le fait d'avoir mené l'enquête à Rome, mais aussi dans sept des huit pays où se sont déroulées les JMJ de Jean-Paul II » (p. 21).

C'est justement aux racines romaines des JMJ qu'il consacre son premier chapitre (« Prototypes : Rome 1984 et 1985 »). Il démontre que le contexte social et religieux de la première moitié des années 1980 explique leur émergence et leur succès (p. 24). Il identifie notamment les nouveaux mouvements religieux à la racine de ces grands rassemblements (p. 26-27). L'intérêt de Jean-Paul II pour ce type de manifestation est aussi à mettre en regard avec les tendances lourdes de sécularisation et d'individualisation des sociétés occidentales. Comme la religion, dans la foulée des enseignements de Vatican II, « a cessé d'être un héritage pour devenir un choix reposant sur l'autoexpérimentation » (p. 35), l'Église a une conscience aiguë du recul de la pratique dans toutes les strates de la société et plus particulièrement chez les jeunes. Il devient plus difficile de les maintenir dans un moulage catholique. Avec le changement de conjoncture de l'époque, notamment avec la chute du mur de Berlin et la fin du modèle communiste, on assiste aussi au recul des grandes chimères des années 1960. Le vide laissé ne peut être comblé par les valeurs néolibérales et le consumérisme. Aux yeux de Jean-Paul II, le retour au religieux est donc possible et ces grands rassemblements pavent la voie à une « revanche de Dieu ».

C'est dans le deuxième chapitre (« La mondialisation, toile de fond et horizon ») que la démonstration de la thèse de l'auteur est la plus explicite. En effet, Charles Mercier confirme bien que l'inscription des JMJ va bien au-delà du champ catholique. La dimension globale est mise en valeur dans le dispositif de communication, mais aussi dans la répartition planétaire des lieux de rencontre. Jean-Paul II a eu très tôt l'intuition que la « mondialisation des technologies de l'information était un moyen providentiel pour réaliser le projet de Dieu de rassembler l'humanité dans sa diversité » (p. 85).

Que ce soit dans des sanctuaires reconnus (Saint-Jacques-de-Compostelle 1989, Częstochowa 1991), dans le chef-lieu du catholicisme (Rome 2000) ou dans de grandes villes (Denver 1993, Manille 1995, Paris 1997, Toronto 2002), la logique du déploiement est toujours de susciter l'intérêt des médias du monde. Charles Mercier démontre que les JMJ n'échappent pas à une certaine marchandisation de leur image et de leur déroulement avec l'implication de mécènes qui cherchent à maximiser leur impact sur les jeunes. Cela dit, la mondialisation que Jean-Paul II appelle de ses vœux, c'est celle des valeurs morales universelles comme la dignité humaine. Selon lui, c'est « l'universalisation de ces principes, inscrits à l'état latent par Dieu dans chacune des consciences humaines qui permet de faire de l'humanité une seule famille » (p. 97).

Les JMJ, comme moment de rencontre de la jeunesse venue de tous les coins du village global, permettent aussi la création d'un véritable « Corps du Christ » unifié à travers les activités offertes. Les JMJ encouragent une mobilité transfrontalière qui donne l'occasion à de nombreux jeunes issus de tous les pays, mais plus particulièrement de l'est de l'Europe et de l'hémisphère sud, de prendre contact avec de nouvelles réalités humaines. La vision des participants de ce qu'est l'Église « se dilate au-delà des frontières culturelles » (p. 106) et permet de « vaincre des préjugés racistes ou ethniques » (p. 108). Ainsi, contre une certaine tendance interprétative, le regard que porte Charles Mercier permet de contrebalancer les affirmations selon lesquelles à la fin du 20^e siècle, les religions seraient du côté des particularismes et contre la mondialisation. Certes, on ne peut que constater une contradiction, pour l'Église catholique, à « mobiliser dans le cadre des JMJ les moyens de la mondialisation économique tout en cherchant à la contester. On ne peut que rejoindre ici « les

discours critiques vis-à-vis de l'utilisation par l'Église catholique des méthodes propres aux géants de l'industrie culturelle » (p. 113), mais aussi les moyens parfois directifs imposés par l'institution.

Les quatre chapitres suivants se plongent dans les rouages organisationnels (« Le système JMJ »), administratifs (« La gouvernance à l'épreuve de l'événement »), diplomatiques (« Les pouvoirs publics face au pèlerinage ») et artistiques (« Entreprises et artistes dans la fête catholique ») des JMJ. À travers ces chapitres, on constate que les JMJ s'inscrivent bel et bien dans une offensive de la nouvelle évangélisation voulue par Jean-Paul II. La dynamique propre à ces événements conduit à leur institutionnalisation et montre le rôle moteur du pape polonais. Les communautés nouvelles, qui assurèrent le succès des rassemblements romains de 1984 et 1985, font désormais place à un contrôle épiscopal local et romain, ce qui ne se fait pas sans heurts. La conception ecclésiologique voulue par Jean-Paul II et la Curie influence aussi l'organisation des JMJ. Les instances intercalaires qui firent le succès des premiers rassemblements disparaissent. L'amenuisement de l'implication des communautés nouvelles au profit des structures territoriales et curiales laisse poindre un processus de cléricalisation des JMJ qui se voulaient pourtant au départ un projet laïc. Charles Mercier note aussi, à quelques exceptions près, la faible représentation des femmes dans les fonctions d'autorité.

Les JMJ sont aussi des espaces de confrontation d'expressions liturgiques et culturelles importantes. L'ouverture et l'audace de certaines portions des cérémonies ou des vêtements sacerdotaux se confrontent au conservatisme de certains décideurs qui tablent plutôt sur l'idée de faire vivre aux jeunes des activités collées aux expressions traditionnelles de l'Église comme la messe ou la confession. Elles profitent toutefois de l'attraction du pontife de l'époque, dont le charisme semble autoriser la réussite d'expressions culturelles traditionnelles. Les JMJ sont aussi des espaces de positionnement politique, de dialogue et de rencontres. On laisse souvent de côté les sujets les plus épineux, au profit de thèmes plus rassembleurs comme celui de la liberté. Les JMJ permettent au Vatican de manifester sa force d'influence morale à travers le monde.

Dans le septième chapitre (« Les JMJ, des rassemblements inclusifs »), l'auteur illustre les avancées et les limites de l'inclusion réelle faite dans le cadre de ces journées. D'une part, un effort notable est fait auprès des personnes handicapées et, à ce chapitre, le travail de reconnaissance de l'apport des personnes qui sont limitées sur le plan physique ou mental est défendu avec brio et inspire des réflexions positives aux médias. D'autre part, Jean-Paul II encourage la diversité culturelle en lui donnant l'horizon religieux de la « communion » qui « n'est jamais une réduction à l'uniformité, ni une reconnaissance forcée, ni une assimilation », mais qui exprime la « convergence d'une variété multiforme » et devient « signe de richesse et promesse de développement » (p. 329-330). Toutefois, le tropisme multiculturel ne pousse pas vers une ouverture interreligieuse illimitée. La nature catholique des JMJ ne doit faire l'objet d'aucune ambiguïté aux yeux du public (p. 340). Ainsi, comme le fait bien remarquer Charles Mercier, par rapport à la philosophie de l'inclusion, l'attitude des organisateurs des JMJ diffère donc selon qu'il s'agit de handicap, de culture, de religion, de genre ou d'orientation sexuelle.

L'avant-dernier chapitre du livre (« Les médias et les jeunes au cœur de la dynamique de mobilisation ») permet de saisir la dynamique entre les JMJ et toutes les formes de support physiques ou électroniques. L'Église et les organisations locales courtisent clairement les médias en amont de l'événement, durant son déroulement et après. Il y a ici un indéniable choc de perceptions qui valorise une couverture extensive. La personnalité de Jean-Paul II ébranle les membres de médias peu spécialisés et on peut parler ici d'une véritable contagion de proximité. De plus, la jeunesse des participants s'oppose au gérontisme de l'institution. La mobilisation des réseaux catholiques dans une atmosphère souvent bon enfant permet durant la période une approche plus nuancée

de l'Église et des croyants par les médias, mais aussi au sein d'un public extérieur. Cela dit, les médias ont finalement peu d'impact dans l'attraction de jeunes extérieurs aux réseaux catholiques. Ce sont les jeunes socialisés dans le catholicisme qui fournissent la quasi-totalité des troupes au moment de l'ouverture des JMJ (p. 395). La galvanisation des convaincus se fait à travers un processus « d'agglomération » qui agit comme un « excitant exceptionnellement puissant qui les transporte à un degré extraordinaire d'exaltation » (p. 403) qui n'est pas sans interpeller les tièdes demeurés en marge.

Alors, finalement, pour paraphraser le titre du neuvième chapitre, les JMJ furent-elles un « feu de paille ou une étincelle » ? L'auteur rappelle judicieusement comment un autre événement plus ancien, le Congrès eucharistique tenu à Montréal en 1910 qui avait rassemblé 100 000 personnes, n'avait finalement pas empêché l'émancipation des Québécois de la tutelle catholique (p. 425). Malgré leurs apparences spectaculaires, les JMJ ne provoquent pas de mouvement de conversion ou de retour massif et ne compensent pas les pertes de croyants vécues au sein de la sphère occidentale depuis cinquante ans. Les JMJ apparaissent comme une « expérience humaine et religieuse, qui a, dans l'esprit des participants, des retombées sociales et politiques, mais n'est pas vue comme devant déboucher sur la restauration d'une chrétienté » (p. 478). Toutefois, la communauté de foi qui se réunit lors de ces événements devient aussi une pédagogie de la diversité et de l'unité, ce qui n'est pas sans effet positif sur une institution marquée aussi par certains scandales. Contradictions propres à une institution qui ne peut nier le phénomène global de la marginalisation du religieux dans la vie de la majorité des jeunes.

Il faut remercier Charles Mercier d'avoir proposé cette œuvre qui se lit avec un intérêt constant et qui creuse avec beaucoup de sérieux les dimensions plurielles du phénomène. Espérons une suite sur les décennies suivantes qui permettra de tracer une comparaison des JMJ sous les autres pontificats et leur articulation aux dimensions mondiales et locales.

Dominique Laperle

Instruments de travail

6. Zhao HONGTAO, Emanuele RAINI, Giovanni RIZZI, éd., **Repertorio dei catechismi cinesi nella Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana**. Roma, Urbaniana University Press, 2019, 260 p.

La Congrégation *De Propaganda Fide* fut créée en 1622 pour réorganiser les missions et leur donner un organe central d'impulsion et de contrôle. Cette fondation fut un événement historique. Elle fut suivie, cinq ans plus tard, de l'institution du *Collegio Urbano*, pour former de futurs missionnaires et pour former les clercs venus des terres de mission. Le *Collegio*, devenu la *Pontificia Università Urbaniana*, possède une bibliothèque richissime qui conserve, entre autres, tous les instruments pour l'action missionnaire imprimés, en Europe ou dans les pays de mission, en diverses langues : catéchismes, manuels divers, recueils de chants, etc.

Giovanni Rizzi a déjà recensé et analysé méthodiquement les quelque 700 catéchismes produits par les missions africaines ou pour les missions africaines et conservés dans la bibliothèque de l'Urbaniana : *Il corpus dei catechismi nel Fondo della Biblioteca Urbaniana di Propaganda Fide. Il Continente Africano* (Rome, Urbaniana University Press, 2015, 2 vol., 1 678 p.). Cette fois, avec la collaboration de deux chercheurs du *Centro Studi Cinesi* de la PUU, il dresse un répertoire analytique des 372 catéchismes chinois conservés à la bibliothèque de l'Urbaniana.

Le répertoire est établi selon l'ordre alphabétique du titre, ce qui permet de repérer immédiatement les multiples éditions. Mais pour chaque titre sont indiqués aussi le nom de l'auteur, le lieu d'édition, la date d'édition, le nombre de pages, la structure du volume, la langue (ou les langues) de publication, et les particularités éventuelles.

Certains des catéchismes les plus anciens rédigés en chinois, notamment le *Shilu* du jésuite Michele Ruggieri (1584) et le *Shilu* du dominicain Juan Cobo (1593), ne figurent pas dans ce répertoire parce que l'Urbaniana n'en possède pas d'exemplaire. Le célèbre *Tianzhu shiyi* (« Le vrai sens de Seigneur du Ciel »), publié pour la première fois par le jésuite Matteo Ricci en 1603, est présent ici dans cinq rééditions (1868, 1893, 1904, 1922, 1933). Mais ce sont les prêtres des Missions Étrangères de Paris (MEP) qui ont édité le plus grand nombre de catéchismes chinois (89 sur 372).

Le catéchisme le plus récent publié en Chine et conservé à l'Urbaniana est le *Tianzhujiao jiaoli* (« Principes de la doctrine chrétienne »), qui a été édité à Nankin en 2012. C'est la traduction en chinois — plus exactement, en mandarin écrit contemporain — et sous un autre titre, du *Catéchisme de l'Église catholique*, d'après son édition officielle en latin de 1996. Cette édition chinoise comporte une particularité : la traduction est intégrale, sauf un article. Le début du § 2425, qui affirme : « L'Église a rejeté les idéologies totalitaires et athées associées, dans les temps modernes, au "communisme" et au "socialisme" », a été supprimé, remplacé par un espace blanc.

Les catéchismes répertoriés ici se présentent sous des formes textuelles diverses : questions-réponses, exposés doctrinaux, manuels du catéchiste, etc. Le plus original est peut-être le *Shengjiao duilian* (« Distiques de la Sainte Doctrine ») publié en 1919 par le prêtre chinois Fenglan Tian. Il a adopté la forme littéraire et artistique traditionnelle du *duilian* (doubles lignes poétiques calligraphiées sur une bande de tissu ou de papier accrochées, traditionnellement, sur les montants des portes d'entrée des maisons) pour fournir un exposé catéchétique qui soit à la fois esthétique et littérairement raffiné.

Ce *Repertorio dei catechismi cinesi*, par son caractère systématique et ses six index, est appelé à devenir un ouvrage de référence en même temps qu'un instrument de recherche des plus utiles.

Yves Chiron

Miscellanées

7. **Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari.** Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (coll. « Collectanea Archivi Vaticani », X), 2018, 711 p.

Comme à l'accoutumée, ce X^e volume de miscellanées publié par les ASV est d'un grand intérêt par ce qu'il révèle des fonds conservés dans les archives.

La première étude, « Il governo della diocesi di Roma nel primo novecento. I fogli di udienza del card. Pietro Respighi (1900-1913) », due à Alejandro Mario Dieguez, occupe les deux tiers du volume (p. 7-486) et aurait pu faire l'objet d'une édition séparée. La Congrégation pour la Visite apostolique fut, jusqu'en 1908, chargée de veiller sur l'état matériel, financier et spirituel des églises, chapelles et couvents de Rome et de son district. L'importante réforme de la Curie romaine engagée en 1908 par Pie X aboutit, entre autres, à la suppression de cette Congrégation dont les attributions étaient dévolues désormais au cardinal vicaire de Rome.

De 1900 jusqu'à sa mort, le 22 mars 1913, le cardinal Pietro Respighi fut en charge de ce vicariat romain. À ce titre, il était reçu régulièrement en audience par le pape. Une ou deux fois par

mois sous le pontificat de Léon XIII, de manière plus systématique sous Pie X (une fois par semaine). À l'issue de l'audience, le cardinal vicaire prenait en note les points qui avaient été abordés, soit à son initiative, soit à celle du Souverain Pontife. Respighi résumait en une ou deux lignes chacun des points abordés ; et il notait brièvement la réponse donnée par le pape.

Quatre cents *Fogli di Udienza*, très exactement, ont été conservées, datées du 15 septembre 1900 au 1^{er} mars 1913. Alejandro M. Dieguez en propose une édition intégrale. C'est un ensemble documentaire des plus précieux qui apporte des informations non seulement sur la vie du diocèse de Rome au jour le jour, mais aussi sur l'histoire des deux pontificats concernés et sur l'histoire de l'Église en général.

Par exemple, dans une des dernières audiences qu'il ait eues avec Pie X, le cardinal Respighi l'interroge à propos de conférences sur l'histoire du christianisme que doit donner don Ernesto Buonaiuti, déjà largement suspecté de modernisme. Le pape répond qu'elles « ne peuvent être permises, mais tolérées à condition que la conférence écrite soit présentée au préalable » (p. 380).

Cette édition est d'autant plus précieuse qu'elle a été enrichie d'un index des noms cités qui compte une centaine de pages et qui permettra une consultation commode.

Le reste de ce tome X des *Miscellanea* est occupé par deux éditions très différentes.

M^{gr} Sergio PAGANO a extrait de la correspondance privée de différents papes des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, des lettres significatives qui leur ont été adressées ou adressées à leur entourage. 184 documents, au total, sont publiés dans une édition richement annotée (p. 487-628).

Enfin Pie Paolo PIERGENTILI et Gianni VENDITTI publient le *Diario* [Journal] qu'a tenu Giuseppe Garampi de 1749 à 1753 (p. 629-677). Garampi fut en charge des Archives Secrètes Vaticanes avant de poursuivre une belle carrière ecclésiastique jusqu'au cardinalat.

Yves Chiron

8. **Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano.** IV vol. en 5 t., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, septembre 2018 : I, *La Chiesa nella storia. Religione, cultura, costume*, 2 t., 1747 p. ; II, *Archivi, Archivistica, Diplomatica, Paleografia*, 938 p. ; III, *Inquisizione romana, Indice, Diplomazia pontificia*, 704 p. ; IV, *Indice generale*, 339 p.

C'est un monument de plus de 3600 pages qui a été offert, à l'occasion de son 70^e anniversaire, à M^{gr} Sergio Pagano, préfet des Archives Secrètes Vaticanes. Selon une tradition académique bien installée, c'est un beau bouquet de miscellanées qui a été rassemblé en l'honneur de l'éminent prélat barnabite qui dirige depuis 1997 les ASV, après avoir commencé à y travailler en 1980. Ces 196 contributions — en italien, allemand, anglais, espagnol ou français — montrent le caractère international qu'a pris cet hommage, à l'image des *studiosi* qui viennent du monde entier effectuer des recherches aux ASV.

Les sujets abordés relèvent de disciplines diverses : histoire de l'Église, théologie et questions doctrinales, droit canon, épigraphie, etc. Il est impossible de présenter ici la totalité de ces 196 contributions qui ont été réparties en trois sections : « L'Église dans l'histoire », « Archives, archivistique, diplomatique, paléographie » et « Inquisition romaine, Index, Diplomatie pontificale ». On ne relèvera que quelques-unes parmi les plus intéressantes, dans chacune des trois sections.

Maximiliano BARRIO GOZALO présente la procédure de nomination des évêques en l'Espagne sous l'Ancien régime, de 1523 à 1834 (I, p. 53-67). Du même registre est l'étude de Gaetano ZITO

sur les nominations épiscopales en Italie sous les pontificats de Léon XIII et de Pie X (I, p. 1713-1732).

Lucia CECI présente comme « un triomphe eucharistique à l'ombre du Concordat » le X^e Congrès eucharistique national réuni à Lorette en novembre 1930, dans les premières années du régime fasciste, un an après les Accords du Latran (I, p. 187-211). Luc COURTOIS, à partir de sources nouvelles, étudie la nomination difficile du chanoine Paulin Ladeuze [1870-1940], recteur de l'Université de Louvain, en 1909. Il montre comment « l'exégète suspect à Rome de modernisme », a été imposé à la fois au Saint-Siège et aux évêques belges par le cardinal Mercier (I, p. 272-294). À partir de documents tirés des ASV, Alejandro M. DIEGUEZ illustre l'inlassable « croisade contre le modernisme dans l'art sacré » (I, p. 427-454) menée par Pie XI, qui fit retirer des œuvres installées dans des églises.

Dans la II^e section, Luca CARBONI fait l'inventaire des procès-verbaux des Conseils des ministres qui se sont tenus pendant le pontificat de Pie IX (II, p. 107-137). On sait que c'est par un *motu proprio* en date du 12 juin 1847 que Pie IX a créé un Conseil des ministres pour le *Stato Pontificio* dont il était le souverain. Ce Conseil des ministres a été réuni régulièrement jusqu'à la disparition desdits États pontificaux en 1870. Luca Carboni donne pour la première fois, en appendice de son étude, la composition complète de la dizaine de gouvernements qui se sont succédé durant le pontificat de Pie IX.

Piero DORIA analyse les notes personnelles, relatives au concile Vatican II (huit agendas et quatre cahiers), rédigées par M^{gr} Pericle Felici, secrétaire général du Concile, et déposées aux ASV en 2016 (II, p. 371-386). Piero Doria ne cache pas « la profonde déception » que lui a causée le journal conciliaire d'une des grandes figures historiques de l'événement. Il n'a pas laissé « un témoignage détaillé et suggestif des événements conciliaires » dont il a été pourtant un témoin de premier plan.

Michael HAREN publie une édition critique et commentée de la bulle *Laudabiliter* par laquelle, en juillet 1156, le pape Adrien IV a condamné l'invasion de l'Irlande par le roi Henri II d'Angleterre (II, p. 465-478).

Antonio ROMITI livre une intéressante réflexion méthodologique sur les fonds photographiques et audiovisuels conservés aux ASV, qui ont pris une place grandissante au XX^e siècle (II, p. 749-760). La réflexion aurait pu être prolongée sur les moyens de communication électroniques les plus récents, notamment les courriels et les tweets.

La III^e section consacrée à l'Inquisition romaine, aux Index des livres interdits et à la diplomatie pontificale, n'est dans son libellé pas très homogène. Elle compte 42 études, de grande valeur, qui portent sur différentes périodes de l'histoire de l'Église.

Le pontificat de Pie XI est particulièrement bien représenté avec cinq études. Deux portent sur la courte période où M^{gr} Ratti était nonce apostolique en Pologne (R. ROMANATO, III, p. 503-518 et S. WILK, III, p. 661-670). À partir de sources diplomatiques, qui n'avaient été qu'en partie explorées jusque-là, Giovanni COCO revisite le pré-conclave et le conclave qui ont abouti à l'élection de Pie XI en 1922 (III, p. 135-156), « candidat de la France » mais qui s'avérera comme un « pape italien ». P. VALVO considère la politique antitotalitaire de Pie XI telle que la décrit et la juge Francis Osborne, ambassadeur britannique près du Saint-Siège (III, p. 607-618). Mario CASELLA évoque le P. Tacchi Venturi qui fut, à plusieurs reprises, l'intermédiaire officieux entre le Saint-Siège et l'État fasciste (III, p. 91-116). Il publie notamment le texte de la *Relazione* que le jésuite a

rédigée après les négociations discrètes de l'été 1931 pour résoudre la crise relative à l'Action catholique.

D'autres contributions encore ont trait au XX^e siècle : la question ukrainienne (V. PERNA, III, p. 437-454) ; le modernisme dans les rapports des évêques anglais, écossais et irlandais (G. VIAN, III, p. 619-634) et en Hongrie (P. TUSOR, III, p. 569-590) ; les relations diplomatiques entre le Saint-Siège et le Royaume-Uni (M. DE LEONARDIS, III, p. 167-182) ; l'*Ostpolitik* de Jean-Paul II en Slovaquie (E. HRABOVEC, III, p. 267-290).

Mais les siècles passés donnent l'occasion de contributions enrichissantes. Angelo Michele PIEMONTESE traite de la correspondance entre les papes et les rois de Perse à partir de 1263 (III, p. 455-474). Annibale ZAMBARBIERI évoque l'ambassade du japonais Hasekura à Rome d'octobre 1615 à janvier 1616 (III, p. 689-704). Alexander KOLLER présente les douze représentants pontificaux qui se sont succédé en Allemagne à partir de 1517 et jusqu'en 1530, le plus célèbre étant Cajetan (III, p. 325-340). Bernard BARBICHE montre comment à l'orée du XVII^e siècle, le protestant Sully et le cardinal légat Aldobrandini ont su faire preuve de « souplesse et réalisme » (III, p. 35-46).

Cette recension n'épuise pas la richesse des volumes et n'a évoqué qu'un petit nombre des contributions. Le IV^e et dernier volume, composé tout entier d'un index très complet des noms de personnes, de lieux et d'institutions, rendra les plus grands services.

Yves Chiron

Patrimoine religieux

9. Philippe LENAIN, **Histoire littéraire des Bénédictins de Saint-Maur. T. V. Abbayes - Index Nominum**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique », 103), 2018, 48 ill., 210 p.

Après plus de vingt années de travaux érudits consacrés aux Mauristes, Philippe Lenain achève sa grande *Histoire littéraire des Bénédictins de Saint-Maur*. Une telle histoire avait été entreprise par Dom René-Prospère Tassin au XVIII^e siècle, puis poursuivie par Ulysse Robert au XIX^e siècle, Dom Ursmer Berlière et Dom Yves Chaussy au XX^e siècle. Philippe Lenain est venu à leur suite, reprenant leurs travaux, les corrigeant, les complétant et les systématisant.

Dans les quatre volumes précédemment publiés, entre 2006 et 2014, Philippe Lenain a établi la bio-bibliographie de plus d'un millier de mauristes qui ont laissé des écrits (historiques, théologiques ou hagiographiques). Ce 5^e et dernier volume est récapitulatif et contient plusieurs catalogues et répertoires des plus précieux : notamment un catalogue alphabétique des monastères de la Congrégation de Saint-Maur (soit 196 établissements religieux), des cartes des abbayes et prieurés par province (il y avait six provinces mauristes), une riche iconographie mauriste (grandes figures, abbayes, etc.), un index alphabétique et un index chronologique des écrivains de la congrégation (avec pour chacun renvoi au tome qui contient leur notice).

Yves Chiron

◆ recensions

Thomas ALFERI, Fred POCHÉ, Frédérique POULET, dir., **Langage et religion. Vers un nouveau paradigme ?** Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg (coll. « CERIT/Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie »), 2017, 230 p.

Cet ouvrage collectif réunit une série d'articles autour de la perspective théologique « post-libérale » de George Lindbeck. Prenant appui sur Wittgenstein et Geertz, cette approche, élaborée dans l'étude de Lindbeck *The Nature of Doctrine* (1984)¹, fait du langage le modèle pour l'étude de la religion. « Suivant le modèle du langage, le postlibéralisme interroge donc la cohérence des doctrines religieuses et les formes de vie qui leur sont attachées pour se focaliser sur leurs capacités d'intégrer des individus dans une communauté » (p. 6-7). Dans sa préface à ce collectif, Thomas Alferi suggère qu'après une première phase de réception de la théologie post-libérale, la discussion peut et doit aller plus loin. Il présente alors les deux points névralgiques résultant de l'enquête publiée dans cet ouvrage : 1) les continuités linguistiques dans les religions et l'éventuelle inadéquation du modèle pour saisir la spécificité chrétienne décrite comme « l'événement d'un amour, qui, une fois pour toutes, résiste à sa dilution dans un "jeu du langage" au sens wittgensteinien » (p. 7) ; 2) la mise en question d'une approche « communautarienne » : les communautés religieuses se distinguent par leur langage propre configurant « un système clos et étanche » (p. 8) et donc intraduisible. Toutefois, l'acte de traduction semble être constitutif de l'acte missionnaire chrétien. Cependant, il n'est pas facile de vérifier la pertinence de ces deux corollaires dans le contexte de cette préface. Ils sont très simplement affirmés. Est-ce que la lecture de chacun des articles ici réunis confirme cette double assertion ?

L'ouvrage s'organise en trois parties. Dans la première partie, intitulée « Langage religieux et société - ouverture conceptuelle », on trouve des articles censés ouvrir l'horizon du rapport religion-langage. La deuxième partie — « Théologie post-libérale : La solution culturo-linguistique en question » — se concentre plus spécifiquement sur l'approche de Lindbeck. La troisième partie semble vouloir ouvrir le panorama dans le sens de la diversité culturelle : « Appartenances culturelles et langage religieux ». Cette organisation des matériaux peut créer une certaine difficulté par rapport à l'interrogation centrale. D'une part, la première et la troisième parties peuvent représenter l'horizon large sur lequel situer le questionnement de l'approche post-libérale de Lindbeck, mais, d'autre part, la stratégie peut se révéler dispersive dans la mesure où l'on ne se focalise pas sur la perspective que l'on veut pourtant explorer. Autrement dit, ou bien on a commencé par l'exploration du territoire que la relation langage-religion est appelée à délimiter et à configurer, ou bien on a créé très simplement une diversion. Encore une fois, c'est la lecture de chacun des textes qui confirmera une possibilité ou l'autre. Dans cette recension, je commencerai par les articles de la deuxième partie, celle qui travaille directement le questionnement fondamental du recueil.

La deuxième partie de ce recueil regroupe cinq articles. Dans le premier, Rémi Chéno se propose de « recevoir [l'ouvrage de Lindbeck] comme un point de départ pour penser en dehors des

1. G.A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1984.

sentiers trop longtemps arpentés vers de nouveaux territoires à explorer » (p. 81). L'auteur pense à la théologie des religions. Il commence par clarifier la portée des pluralismes — libéral et post-libéral — expliquant que le choix du pluralisme post-libéral est « de s'appuyer sur la consistance spécifique de chaque religion, sa "territorialité" » (p. 83). Ainsi, les religions sont considérées comme « formes de vie » ou « formes culturo-linguistiques [qui] *produisent* des expériences religieuses » (p. 84). Pour cette raison, le fonctionnement interne du langage devient le modèle de compréhension de la religion. Dans cette perspective, la théologie est conçue comme « un discours de second ordre qui s'occupe de la grammaire d'une certaine forme de vie » (p. 88). Les doctrines religieuses sont, alors, « des règles communes ayant autorité pour les discours, les attitudes et les actions de la communauté religieuse : elles disent ce qui fait sens dans la communauté, et non pas une vérité métaphysique » (p. 88). Chéno se concentre à ce moment sur la question de la vérité religieuse. Selon cet auteur, Lindbeck chercherait à concilier la vérité « catégorielle » — la vérité interne dérivée de l'application des règles grammaticales-religieuses — avec la vérité de « correspondance » — la conception de vérité qui accepte un réel existant en soi, substantif, et la capacité du langage de le représenter adéquatement. La proposition de Chéno, à la suite de cette possibilité, est celle d'une théologie « modeste » qui penserait le caractère *incommensurable* des religions en lien avec leur caractère *insurpassable*. « L'incommensurabilité évite à l'insurpassabilité d'être exclusive ! En même temps, elle n'épargne pas aux religions la nécessité de se soumettre, sous peine d'invalidation, aux critères de cohérence » (p. 92).

Le deuxième article de la deuxième partie est signé par Xavier Gué et traite de « La théologie postlibérale à l'épreuve de la pensée de W. Pannenberg ». L'auteur se propose de situer la pensée de Pannenberg par rapport à celle de Lindbeck au cœur du courant non fondationaliste. Cependant, il fait cela dans le but de mettre en évidence les limites du paradigme langagier à partir des perspectives de Pannenberg. L'opération prend appui sur une étude de John R. Franke qui part d'une certaine confluence de Pannenberg et de Lindbeck. Si celui-ci parle d'une « trame linguistique », le premier parle d'une « trame historique ». Dans les deux cas, la référence à la langue et/ou à l'histoire prétend répondre à l'impossibilité d'un fondement stable. Toutefois, malgré cela, la théologie de Pannenberg conserverait une visée fondationaliste, dans la mesure où elle renvoie à l'idée de Dieu comme la détermination (future) de toute la réalité qui a déjà été anticipée en Jésus Christ. La prétention à la vérité est ainsi légitimée. De même que la possibilité de corriger le modèle linguistique.

Yves Labbé est l'auteur du troisième article de cette section : « Sens et vérité de "la vie éternelle" ». Ici, la prétention est celle de réhabiliter un modèle *spéculatif*. Labbé développe dans ce sens trois énoncés sur « la vie éternelle », laquelle « est une vie que Dieu donne, une vie où Dieu se donne lui-même, enfin une vie dans laquelle Dieu donne à jamais la personne à elle-même au-delà d'elle-même » (p. 115). Cependant, par rapport au modèle langagier de Lindbeck, il faut avouer que « [l]a vérité de la révélation est présentée également à croire et à vivre » (p. 119). Labbé semble reconnaître que le langage organise l'expérience particulière du monde des croyances. Toutefois, il considère aussi les critiques selon lesquelles 1) la grammaire serait le champ du philosophe, alors que le champ du théologien serait celui de la foi (Phillips), et 2) la perspective langagière semble impliquer le repli du christianisme sur sa propre cohérence interne en dépit de l'engagement éthique et socio-politique (Gounelle). La défense d'une théologie spéculative s'appuie sur la possibilité ouverte par le « croire aux témoignages » (Pouivet). Dans les mots de Labbé, une théologie spéculative « recueille simplement, pour le moment où elle s'énonce, un long effort d'interprétation et de compréhension, reprenant la mémoire du passé chrétien dans une imagination conceptuelle du présent » (p. 127).

Dans son article, « Peut-on parler d'une grammaire de l'action liturgique ? Une relecture de l'approche de Jean-Yves Hameline », Poulet met en valeur la référence à la communauté et, plus concrètement aux rites de la communauté, par la théologie post-libérale. L'auteur constate les convergences avec la théologie liturgique, en se référant notamment à Romano Guardini et, plus récemment, à Andrea Grillo. De cet auteur, Poulet retient le défi de la « réintégration du rite dans le fondement de la foi », un aspect qu'elle prétend illustrer par les propos de Jean-Yves Hameline, selon lequel « [l]e langage liturgique n'est pas simplement au service d'un acte rituel mais il est aussi un acte théologique » (p. 142).

Finalement, l'article de Thomas Alferi pose la question des conditions de la théologie fondamentale, considérant prometteuse l'entrée dans l'école de théologie post-libérale nord-américaine. L'auteur présente alors quatre lignes argumentatives de la théologie de Lindbeck : l'attention au dialogue œcuménique, l'aspect pré-théologique de l'approche, la conception de vérité, la vocation théologico-fondamentale. L'aspect qui intéresse l'auteur, cependant, est celui du parler chrétien, de sa qualité de témoignage. Car, en effet, de l'extérieur, le christianisme apparaît comme « une communauté dans laquelle on raconte des histoires et l'on pratique des rites » (p. 149-150). Ainsi, l'entrée en relation avec le christianisme peut être abordée en analogie avec l'apprentissage d'une langue. « Quand, venant de l'extérieur, on s'approche donc des membres d'une religion, une appropriation de l'attitude devient alors possible. La condition en est qu'on fait sienne la forme religieuse en s'immergeant, par un certain entraînement, dans sa pratique narrative et rituelle » (p. 150). Selon Alferi, les perspectives de Lindbeck permettent de « développer une véritable phénoménologie du témoignage chrétien » (p. 152). Toutefois, il propose une « conception modeste » de la tâche théologique dans ce contexte, laquelle ne consisterait que dans la vérification théologique de la bonne performance religieuse d'un point de vue linguistique. Cela, pour Alferi, est « une simple théologie du "demi-témoin" » (p. 154). « Dans une théologie postlibérale axée vraiment sur le témoignage chrétien, la question s'impose donc, avec nécessité, de savoir comment penser le fait que la raison de celui à qui s'adresse le témoin, est formellement ouverte à la parole de ce dernier » (*ibid.*). Pour répondre à ce défi, selon Alferi, on pourrait récupérer les perspectives du jeune Karl Rahner dans son *Hörer des Wortes* (1941), un ouvrage où l'on aurait dépassé à la fois la théologie dialectique (Karl Barth) et la théologie libérale, sans tomber dans les défauts du modèle expérientiel-expressif dénoncés par Lindbeck. La réflexion pré-théologique de Rahner n'est que purement formelle, mettant en évidence « un potentiel canal de communication entre Dieu et l'homme, en d'autres termes, des pures structures d'accueil de ce dernier pour une révélation possible » (p. 167). En conclusion, Alferi propose deux pistes de développement : « un témoignage peut interpeller parce qu'il s'adresse *ad extra* toujours à des sujets qui, à l'origine, sont déjà des témoins » (p. 159), et « un témoignage s'adresse à un "autrui" qui vise à ce qu'on témoigne de lui. En d'autres termes, il interpelle celui qui vise un témoignage lui accordant *sa* reconnaissance » (*ibid.*).

Parmi ces cinq textes, trois manifestent une bonne connaissance des propositions de Lindbeck ; ceux de Chéno, de Gué et d'Alferi. Les autres deux sont moins solides. La note constante en tous ces textes est celle d'un dépassement du modèle de Lindbeck. « On voit bien que l'héritage libéral n'est pas à balayer, mais à dépasser [...] » (p. 94). Chéno s'appuie sur l'essai de coordination de la vérité catégorielle avec la vérité de correspondance pour proposer son modèle d'une théologie « modeste » capable de penser le caractère incommensurable et insurpassable des doctrines religieuses. Gué s'appuie sur les aspects foundationalistes de la théologie de Pannenberg pour relativiser l'attention au langage. Alferi s'appuie sur les ouvertures pré-théologiques pour récupérer la formalité *a priori* de Karl Rahner. Pourtant, en tout cela, on se refuse aussi d'entrer véritablement sur le terrain du langage et des formes de vie linguistiquement constituées. Le modèle est critiqué, mais son potentiel est loin d'avoir été éprouvé.

En ce qui concerne les deux autres textes, ceux de Labbé et de Poulet, ils sont moins convaincants. Labbé introduit la référence à Lindbeck de façon habile, mais très artificielle. Dans son intention de réhabiliter les droits de la spéculation, il semble ne pas se rendre compte du mode langagier de la pensée, qui est l'un des aspects centraux du tournant linguistique. Et pourtant, l'auteur a bien choisi son exemple. Rien comme « la vie éternelle » n'illustre mieux le caractère linguistique des doctrines et idées religieuses. Dépourvue d'une qualité substantive, « la vie éternelle » n'existe que *dans* les discours sur la vie éternelle et cela comme « le monde du texte » (Ricœur). La vie éternelle donne à penser dans la mesure où elle est un fait linguistique qui dépend d'une règle religieuse manifestée dans la possibilité toujours ouverte d'un « jugement final » et orientée par le commandement de l'amour « plus grand » (Jn 15,13).

L'approximation entre la théologie post-libérale et la théologie liturgique est inhérente à la dimension linguistique de l'approche. Poulet saisit bien cette confluence, mais elle recule par rapport à son potentiel. Il suffit de considérer la façon dont elle a recours aux perspectives d'Andrea Grillo dans son texte. Pour Grillo, la référence à la théologie post-libérale sert à confirmer par une voie complémentaire la nécessité de réintégrer l'expérience rituelle *avec toute sa densité et complexité anthropologiques* au cœur du fondement de la foi chrétienne. Cela implique une conception non instrumentale du langage, de façon à mettre en évidence sa capacité médiatrice par rapport à la foi dans *son immédiateté propre* comme lieu de théologie. Poulet hésite précisément là où Grillo et Lindbeck désirent avancer : le langage comme force dynamique et constructive de formes vives.

À la lecture des articles de la deuxième partie de ce recueil, les deux points névralgiques mentionnés dans la préface par Alferi semblent résulter d'une prise de distance par rapport à la « grammaire ». Pour quelque raison inconnue, parce que non explicitée, on a de la difficulté à accepter que la religion ne relève pas tant du sens (signification mentale) que de la maîtrise de certaines règles pragmatiques et intersubjectives. Pourtant, pas de discours sans mobilisation — tacite ou critique — d'une grammaire — dans sa « structure de surface » et dans sa « structure profonde » (Chomsky). Une théologie comme grammaire n'implique pas une mise en question du sens. Au contraire, elle se propose de saisir le mécanisme de sa genèse. Ainsi, penser que la spécificité de la foi chrétienne serait plus qu'un simple fait linguistique est le signe de l'incompréhension de cette même foi comme réalité humaine. De même, penser que l'enjeu du rapport entre les croyances religieuses est celui de la traduction de l'intraduisible finit par trahir le même préjugé dans la mesure où l'on sombrerait dans l'*hybris* précisément là où l'on devait rester en silence. D'ailleurs, c'est pour cette raison que l'annonce de l'Évangile implique nécessairement la célébration du sacrement de la foi dans un contexte d'initiation, c'est-à-dire dans un contexte où le message est transmis comme secret dont la connaissance donne la vie et la mort. Une plus grande attention au rite comme grammaire aurait permis une articulation plus intéressante des propos de ces cinq auteurs : par le biais de la signification, le rite ne porte aucun fruit. C'est comme un signifiant vide en attente d'un signifié d'ordre doctrinal. Cependant, du point de vue de son fonctionnement, le rite apparaît comme la loi de la croyance : « *lex orandi, lex credendi* ». De ce point de vue « grammatical », le rite est transversal non seulement aux religions, mais à toute réalité humaine. Le rite pense et agit l'incommensurable et l'insurpassable. Réalité holistique, le rite permet de contempler la totalité ou de faire comme si l'on pouvait déjà contempler la totalité. Impliquant la divinité, le rite permet une observation de deuxième degré (Luhmann) par « anticipation ». Le rite est de l'ordre du secret (Bateson) et, donc, un type très particulier de communication où l'on communique l'ineffable. Dans le rite, le mythe devient re-présentation. Par conséquent, l'audition est activée comme structure d'accueil dans la réponse rituelle au message divin. Cela jusqu'à fusion du message, du messager (émetteur) et du canal dans et par la voix de ceux qui proclament les Écritures comme « Parole de Dieu ». Andrea Grillo a raison quand il interprète la théologie post-libérale de Lindbeck comme une

perspective confirmant le mouvement de la « réintégration » théologique du rite, inauguré par les auteurs du mouvement liturgique quand ils ont commencé à s'intéresser aux *lois* et de la *forme* de la liturgie (Guardini, Jungmann, Casel, Baumstark, Dix...), réinterprétant le fameux « *lex orandi, lex credendi* » et en proposant de nouvelles articulations comme celle de la liturgie « source et sommet » (SC 10). En tout cela, il y a une nouvelle conception du langage à l'œuvre et on n'a pas besoin d'aller loin ni de lire des ouvrages sophistiqués comme *Symbole et sacrement*, de Louis-Marie Chauvet, pour le confirmer (même si *nous devons* le faire). Lisons la petite brochure de Lambert Beauduin, *La piété de l'Église*, de 1914, qui a servi de manifeste au Mouvement liturgique, et l'on y trouvera une vision grammaticale de la liturgie, laquelle, selon Beauduin, non seulement s'apprend comme on apprend une langue, mais elle-même est *la langue de l'Église*.

Venons, maintenant, à la première et à la troisième parties de ce recueil.

La première partie réunit cinq textes. Le premier, de Yannick Courtel, propose une réflexion basée sur une notion « néo-saussurienne » du langage (à partir de la distinction entre le langage, la langue, le discours et la parole) et sur la dimension de médiation propre au « sacré » dans un contexte religieux. Le but est celui de mettre en évidence l'apparente aporie qui se manifeste dans la relation langage-religion : « l'impossibilité à dire autre chose que ce avec quoi d'autres se sont déjà expliqués et impossibilité à "se soucier d'une certaine nature supérieure (à l'homme) et qu'on appelle divine", c'est-à-dire d'un dieu qui serait vraiment divin et non pas seulement humain » (p. 21). Selon Courtel, la solution de cette aporie se trouverait dans une poétique. « Du côté du langage, la poétique décide de la nature et des limites de l'impouvoir et/ou du pouvoir de la parole [...]. Du côté de la religion [...] la poétique décide de la question de savoir si ce système [...] ouvre une voie vers le divin [...] » (p. 21-22). L'auteur continue, expliquant que le déséquilibre entre l'Être et l'étant constitue l'élément d'éveil du langage. L'Être — « ce qui nous fait parler » (p. 24) — est aussi ce qui « reste en attente d'être dit » (p. 25) : dit par la « parole » et non pas dans la « parlerie ».

Jean-Marc Ferry est l'auteur du deuxième texte de la première section : « Le dialogue inter-religieux : confrontation ou conciliation ? » Il se propose de « réfléchir sur le sens, la finalité du dialogue interreligieux, d'un point de vue philosophique, en ciblant l'interrogation sur la portée et les limites du pluralisme libéral en la matière » (p. 31). Il critique la réduction des religions à matière de conviction privée par le libéralisme politique. Le pluralisme religieux à son tour contourne le problème de la prétention à la vérité. « [C]omment, justement, envisager le dénouement de prétentions conflictuelles à la vérité sans préjuger l'incompatibilité ou l'incommensurabilité des doctrines ou croyances qui portent ces prétentions ? » (p. 35). L'auteur suggère une piste de résolution dans la mesure où « le christianisme ait compris que l'on puisse à la fois *prétendre* la vérité, c'est-à-dire à la vérité, sans pour autant devoir affirmer *détenir* cette vérité Une » (p. 36). Cela ouvre vers une perspective selon laquelle la vérité n'est pas l'objet d'une possession, mais d'une quête impliquant « nécessairement la pluralité des approches et des compréhensions » (p. 37). De même, pour Ferry, la religion vraie et une est un projet ouvert et non pas une réalisation déjà achevée.

Le texte de Fred Poché, « Le partage interreligieux comme condition d'une intercompréhension », poursuit dans cette ligne de pensée, proposant le « partage » comme façon de préparer les conditions de l'intercompréhension et du dialogue. Pour cet auteur, le partage est plus que la simple conversation, sans être encore un dialogue. C'est une pratique discursive qui requiert « du temps pour accueillir le monde de l'autre » et de la « confiance mutuelle ». « Le partage cherche [...] l'approfondissement et l'intercompréhension » (p. 42). Cependant, le partage peut rester fermé au sein d'un groupe et d'une identité. Le partage « endogamique » se concrétise ainsi comme « identitarisme narratif » (l'individu au sein d'un système clos) et comme « narration homogène »

(une parole sur lui-même en référence aux attentes du groupe). Le partage capable de conduire à l'intercompréhension et de préparer le dialogue est le partage « exogène » ou « exogamique ». Celui-ci serait « une production de récits qui sache parfois proposer une mise à distance, une altération vis-à-vis de la *doxa* développée par le groupe » (p. 44), « une pratique subversive essentielle » (p. 45) qui refuse le prosélytisme (désir d'imposer notre vérité aux autres), la peur de l'autre (insécurité face à la pensée différente), le désir de ressemblance (survalorisation de l'autre), et la dispute irrationnelle (registre émotionnel de la colère et de l'agressivité verbale).

Le quatrième texte de cette première partie porte sur la « Polyphonie du langage religieux ». L'auteur, Louis-Marie Chauvet, se concentre sur trois aspects. En premier lieu, la complexité du langage religieux (le fait qu'il connaît des niveaux et des jeux de langage différents : théologique, mystique, rituel...). Ensuite, le fait que, dans la religion, le moteur du langage est la relation. Dans la foi, la raison se croise avec le désir. « En d'autres termes, le moteur de la religion, c'est la relation, une relation évidemment sous-tendue par un désir, désir qui est de l'ordre de l'amour » (p. 53). Selon Chauvet, le langage religieux doit s'apprécier d'un point de vue performatif. Cela veut dire que la relation religieuse est établie dans son énonciation. Dans cette perspective, « [l]es "signifiants" ont priorité sur les "signifiés" » (*ibid.*). Pour cette raison, « [c]'est dans la liturgie, en raison de sa portée opérative, que les énoncés de la foi chrétienne viennent à leur vérité » (p. 54). Le troisième aspect mis en valeur par Chauvet est celui de la dimension illocutoire du langage. Prenant l'exemple de la prière, Chauvet montre comment le discours de la prière « réalise la relation de confiance qu'il exprime » (p. 56).

Le dernier texte de la première partie du recueil traite également de la prière. Maxime Allard s'y propose d'« Aborder la prière, ses communautés et ses langages *via* Thomas d'Aquin ». L'auteur relit alors les questions 83 et 91 de la *Secunda secundae* de la *Somme théologique*, voulant montrer que, pour Thomas d'Aquin, la prière est une question de désir qui implique aussi la nature de la communauté comme une « communauté de désirs en tension » (p. 63).

Dans toute cette première partie, il y a un seul texte qui peut entrer en dialogue avec les perspectives de Lindbeck : celui de Chauvet. Peut-être de façon plus radicale que Lindbeck, Chauvet souligne l'importance des signifiants et de la dimension performative du langage. Cela veut dire très simplement que les signifiés et la dimension sémantique ne constituent pas le critère premier pour aborder le langage religieux. Cependant, Chauvet semble être une voix isolée dans ce recueil.

La troisième partie du recueil ouvre avec la présentation d'un argument eucharistique du courant anglophone connu comme « l'orthodoxie radicale » (*Radical Orthodoxy*). Dans son texte, Philippe de Forges reproduit docilement la façon dont Catherine Pickstock manipule la théorie de la transsubstantiation pour s'opposer à la grammatologie de Derrida. Selon la lecture radicale-orthodoxe de la doctrine de la transsubstantiation, la chose pain, les paroles « ceci est mon Corps », et le Christ lui-même se renvoient et s'impliquent mutuellement. Autrement dit, dans le sacrement, la chose et la parole « jouent *alternativement* et *simultanément* le rôle de signifié et de signifiant » (p. 169)².

2. « [...] la doctrine de la transsubstantiation nous enseigne que la chose "pain" devenue le "Corps du Christ" est le signifié que désigne la parole "Ceci est mon Corps". Cependant, ce même *signifiant* — la parole "Ceci est mon corps" — est impuissant à renvoyer [vers ?] un signifié, un corps concret. Au contraire, puisque la présence du Corps du Christ n'est pas discernable sans ce signe sémantique "Ceci est mon Corps", celui-ci remplit le rôle du signifié de la chose "pain" (qui est le Corps du Christ). Autrement dit, il faut la parole "Ceci est mon Corps" pour que la chose "pain" soit connue comme "Corps du Christ". Mais, inversement, il faut la chose "pain" (qui possède les accidents du pain) pour que la parole "Ceci est mon Corps" ne soit pas absurde, c'est-à-dire qu'elle renvoie à un corps et soit le signifiant d'un corps signifié.

Toutefois, quand on lit avec attention, on constate que la véritable thèse de Pickstock n'est pas celle de la fusion du signifiant et du signifié, mais celle du refoulement du signifiant, précisément en opposition à son exaltation par Derrida. Pickstock se montre ainsi prisonnière des dichotomies de la modernité qu'elle voudrait dépasser retournant nostalgiquement à la sémiotique sacramentelle augustinienne (*verbum et elementum*).

En théologie sacramentelle, on va du sacrement à la connaissance, laquelle se concrétise dans certaines expressions doctrinales, comme la transsubstantiation par exemple. Cette théorie rend compte d'une expérience de foi dans un certain contexte culturel et ayant recours à certains outils conceptuels. Pickstock procède à l'inverse : la doctrine est le point de départ. Par conséquent, elle limite non seulement la compréhension, mais aussi l'expérience : dans ce cas, non seulement l'expérience sacramentelle, mais aussi l'expérience langagière humaine en général. La supposée fusion du signifiant et du signifié dans l'eucharistie rétablirait la confiance dans le langage, c'est-à-dire la certitude et la solidité du lien nécessaire entre le langage et la réalité. Pickstock demeure à l'intérieur du paradoxe saussurien, mais elle ne veut pas le voir. Elle mystifie la réalité que la différence interne au signe avait démasquée, car, dans l'eucharistie aussi, il y a de la convention à l'œuvre.

Dans son texte, Olivier Landron nous offre une chronique autour de la « créativité » et des « polémiques dans le domaine du chant catholique », dans la seconde moitié du XX^e siècle. Le problème serait la langue, c'est-à-dire : chanter en latin ou en français ? Conserver à tout prix le plain-chant ou intégrer de nouvelles compositions ? L'auteur ne fait que glisser sur l'aspect idéologique de cette discussion, ainsi que sur la perspective qui pourrait débloquent l'impasse, celle de la recherche de l'adéquation de la musique à l'action liturgique (cf. p. 182, avec une citation de SC 112). Cette façon de considérer le problème semble s'accorder avec la perspective linguistique de Lindbeck, notamment autour d'une vision grammaticale du rite. L'accord entre l'expression musicale et l'action rituelle, en amont et en aval d'une approche fonctionnaliste, pourrait être exploré comme règle ou ensemble de règles, et ouvrir ainsi des nouveaux sentiers à la création musicale et rituelle.

Le texte suivant, de Benjamin Akotia, sur « Les formes du langage sacré chez les Akebu du Togo », est construit sur le modèle du structuralisme à la Lévy-Strauss. Pour les Akebu, il y aurait

Par conséquent, il y a un renvoi mutuel du signifié et du signifiant, c'est-à-dire que la chose "pain" et la parole "Ceci est mon Corps" jouent *alternativement* et *simultanément* le rôle de signifié et de signifiant. Ainsi le signifié et le signifiant coïncident ou fusionnent dans l'acte eucharistique » (p. 168-169). Lisons avec attention. Dans cette argumentation, les paroles « ceci est mon Corps » apparaissent comme le signifié du signifiant « pain » et aussi comme le signifiant du signifié « Corps (du Christ) ». Cependant, il y a là un problème : dans le sacrement, le « Corps du Christ » n'est pas comme le signifié par rapport au signifiant dans le signe saussurien. Le « Corps du Christ » n'est pas le *concept* véhiculé par les paroles (signifiant) « Ceci est mon Corps ». Dans la conception saussurienne, le référent reste externe au signe, lequel est aussi le signe de la différence entre la chose (réfèrent) dans le monde ou dans l'imagination et le signe comme possibilité de faire économie de la présentification de la chose par le recours à un alter. Si chaque fois que l'on parlait, on devait montrer cet objet-là, la communication serait très simplement impossible. Par contre, le sacrement fait économie de l'économie communicative pour mettre en valeur la présentification de la chose dans la présentification de ses multiples signes. Dans la thèse de Pickstock, au moins dans la façon dont cette thèse est présentée par de Forges, le pain, la « chose » pain, le signifiant, s'efface. Par rapport au signifié « Ceci est mon Corps », le pain n'est plus du pain, mais le Corps du Christ. Le signifiant est devenu le signifié. Dans les termes de la théorie de la transsubstantiation, le pain eucharistique conserve seulement les « accidents » du pain quotidien pour accueillir la « substance » du Corps du Christ. Est-ce que Pickstock présuppose la triple homologie entre l'accident métaphysique et le signifiant linguistique, entre la substance ontologique et le signifié sémantique, ainsi qu'entre le rapport sémiotique signifiant-signifié et le rapport causal substance-accident ?

RECENSIONS

des paroles « mâles » et des paroles « femelles ». À partir d'ici, Akotia élabore l'opposition entre les religions d'alliance et les religions fraternelles de la façon suivante :

Paroles mâles	Paroles femelles
Gris-gris	Libations
Destinataire éloigné (allié)	Destinataire proche (frère)
Extérieur	Intérieur
Hospitalité	Liens de sang
Religions d'Alliance	Religions fraternelles

Cependant, au terme, selon Akotia, les deux mouvements contraires sont également nécessaires. « En fait, c'est en se séparant qu'on devient frère et c'est en s'unissant que l'on devient allié. Les deux stratégies sont opposées mais elles contribuent au même objectif qui est celui de faire vivre les hommes. En effet, les humains ont besoin des deux relations pour vivre. [...] On peut remarquer que les sociétés d'alliance comme les sociétés de fraternité savourent avec le même zèle les deux dynamiques » (p. 202).

Le dernier texte illustre un cas d'intertextualité biblique dans le domaine de la littérature. Yannick Le Boulicaut signe « L'intertextualité biblique dans la littérature anglo-américaine : le cas de Joseph Conrad ». Encore une fois, on confirme que la Bible est le « Grand Code » de la culture occidentale, mais le lien avec la problématique de l'ouvrage n'est pas exploré.

Cet éloignement et cette dispersion par rapport à la théologie post-libérale de Lindbeck sont les aspects qui relient la plupart des textes de ce recueil, surtout ceux de la première et de la troisième partie. Aussi, si l'on pense aux deux points névralgiques présentés dans la préface, on constate qu'ils sont loin d'émerger de façon claire. À la suite de Lindbeck, on a certainement voulu montrer « que cette médiation langagière demeurerait le chemin essentiel pour vivre et pour rendre compte du religieux » (p. 218). Toutefois, la dispersion thématique et méthodologique des textes réunis dans cet ouvrage n'y contribue pas de façon efficace. Cependant, il vaut sûrement la peine de lire les contributions de Chéno, Gué, Alferi, ainsi que celle de Chauvet. Les restantes ne manquent pas d'intérêt, mais elles ne visent pas de façon claire ni les objectifs annoncés, ni l'approche linguistique qui les a motivées.

Ângelo CARDITA
Université Laval, Québec

Agnès BASTIT, Joseph VERHEYDEN, dir., **Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 77), 2017, 502 p.

En 2014, à Lyon, des spécialistes en études anciennes venus de différentes universités s'étaient réunis pour la tenue d'un colloque ayant pour thème « Irénée entre Bible et hellénisme » (p. 7). À la suite de l'événement, Agnès Bastit et Joseph Verheyden, avec la collaboration de nombreux chercheurs du colloque, firent paraître dans la collection « Instrumenta Patristica et Mediaevalia » un ouvrage s'intitulant *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne*. Ce recueil a pour but de mettre en relief les particularités de l'héritage scripturaire d'Irénée afin de pouvoir dessiner les contours de ce que sera, plus tard, la Bible chrétienne (p. 9).

L'ouvrage comporte trois parties. La première, se concentre sur l'étude du texte biblique d'Irénée. Aidée de l'outil Biblindex, Laurence Mellerin réalise une esquisse de la Bible d'Irénée qu'elle présente en trois parties ; soit l'Ancien Testament (p. 39-44), les évangiles canoniques et les écrits apostoliques (p. 44-47). L'analyse de Mellerin, par de nombreux graphiques qu'elle nous expose, nous permet de voir les pourcentages des livres bibliques utilisés par Irénée ainsi que des versets les plus récurrents. Deux aspects de la Bible d'Irénée sont ici très pertinents selon Mellerin. Tout d'abord, l'évêque de Lyon est quelque peu visionnaire dans l'utilisation importante qu'il fait de l'Apocalypse, totalisant 80 citations (p. 46). Cela représente un apport considérable, puisqu'au deuxième siècle, le livre de l'Apocalypse est très peu cité. En additionnant les versets de l'Apocalypse dans tout le corpus patristique du premier au deuxième siècle, Irénée est l'auteur qui en a fait abondamment usage, totalisant 27% des 300 citations parmi les auteurs ecclésiastiques de son époque (p. 46). Ensuite, l'autre fait étonnant est la très faible utilisation de l'évangile de Marc dans son corpus. Mellerin, en recensant tous les passages des quatre évangiles, affirme que Marc représente seulement (4%) du corpus irénéen (p. 47). Viennent ensuite Luc (23%), Jean (25%), et enfin Matthieu, l'évangéliste préféré d'Irénée, qui occupe 48% de ce corpus.

Concernant la faible place occupée par l'évangéliste Marc, Joseph Verheyden avance l'hypothèse que l'évêque de Lyon est certainement beaucoup moins familier avec cet évangile (p. 197). Dans un passage d'Irénée (*A.H.* 4, 18.4), un extrait de Marc y est présenté avec des variantes importantes par rapport au texte original grec. Verheyden relève la possibilité, appuyé par Adelin Rousseau, qu'Irénée cite peut-être Marc de mémoire (p. 197). Il affirme toutefois que cette éventualité est difficile à prouver, parce que nous n'avons pas accès aux textes scripturaires utilisés par Irénée (p. 199). Également, il constate que Marc est parfois cité à des fins pratiques pour appuyer des versets matthéens (p. 195).

Aussi, Olivier Munnich amène un aspect intéressant quant aux sources exploitées par l'évêque des Gaules. Selon lui, Irénée possède une traduction de la Septante différente de celle de son prédécesseur Justin (p. 65). Elle serait une version qui n'a pas été retravaillée et réalignée sur le texte hébreu par les Juifs (p. 66). Irénée aurait été plus distant des milieux juifs et de la polémique concernant le remaniement, ou encore la réécriture, de certains versets de la Septante. Il aurait cependant eu accès au texte hébreu qu'il cite à l'occasion pour appuyer son argumentation (p. 70), mais l'utilisation qu'il en fait est complémentaire à celle de la Septante. Il harmonise les deux traductions bibliques, évitant ainsi de gommer les différences de l'une et de l'autre (*ibid.*). Par exemple, le passage d'Isaïe 9,5 en sa version hébraïque est cité au livre III (*A.H.* 19,2), IV (*A.H.* 33,11) et dans la Démonstration de la prédication apostolique (*Dem* 40, 54 et 55). Ce même passage biblique (Is 9,5) est cité par Irénée à partir d'une version de la Septante en grec, au livre III (*A.H.* 16,3) et également dans la Démonstration de la prédication apostolique (*Dem* 56) (p. 69). En articulant le texte massorétique et celui de la Septante, il développe ainsi une approche de la Bible qui est, comme le dit Munnich, « polyphonique » (p. 70).

La deuxième partie du livre, intitulé « Le statut des livres et des traditions », est une avenue bien exploitée par Christophe Guignard dans son volumineux chapitre (le plus long de l'ouvrage), intitulé « Le quadruple Évangile chez Irénée » (p. 101-169). Guignard, d'un bout à l'autre de son texte, soutient qu'Irénée aurait eu accès à un quadruple évangile soutenant que Marcion l'utilisait déjà (p. 103). Guignard pose la question suivante : « [Les évangiles] les lisait-il dans des volumes séparés, ou déjà dans un codex unique ? » (p. 105). Question intéressante, mais très difficile à répondre. Guignard avance beaucoup de détails au sujet de l'ordre chronologique des évangiles utilisés par l'évêque de Lyon pour appuyer son propos (p. 106-116), qui demeure peu convaincant. Ainsi, la réponse de Verheyden au sujet des quatre évangiles utilisés par Irénée demeure plus réa-

RECENSIONS

liste : « It is impossible to say if Irenaeus had ready access to all four gospels and was (always) directly citing the text » (p. 179).

La troisième partie du livre explore les lieux d'interprétation de la Bible. Tout d'abord, Andrés Gutiérrez nous présente une étude de Barbara Aland sur l'argumentation des gnostiques par les Écritures (p. 411-412). Par la suite, reprenant une analyse très fine d'Antonio Orbe sur la première partie du livre V d'Irénée, Alberto d'Anna fait remarquer qu'Irénée, subtilement, aurait « changé d'auditoire » lorsqu'il s'adresse à ceux qui nient la résurrection de la chair (p. 383). Orbe prétend que l'entourage d'Irénée serait originellement des croyants à l'intérieur même de l'Église, n'étant ni des gnostiques, ni des marcionites. Il s'agirait plutôt de gens bien imprégnés de la philosophie platonicienne ne croyant qu'au salut de l'âme (p. 384).

Enfin, ce recueil, sous la direction d'Agnès Bastit et Joseph Verheyden, est dans l'ensemble très bien harmonisé. Le panorama de spécialistes, issus de plusieurs horizons, donne à l'ouvrage une solide connaissance de la Bible d'Irénée. Un des points forts de l'ouvrage est certainement l'apport de Laurence Mellerin et de son outil Biblindex, qui est une avancée majeure pour l'étude des textes patristiques (p. 9). Mais pour l'ensemble, nous découvrons chez ces auteurs de belles perspectives scientifiques sur les débuts de la chrétienté, dans toute sa complexité et surtout dans toute son originalité grâce à l'apport magistral d'Irénée de Lyon. Une originalité qu'il tire de ses sources, qui font de lui un témoin incontournable pour l'étude de la théologie au deuxième siècle, et l'élaboration de ce qui deviendra plus tard la Bible chrétienne.

Dominic PERRON
Université Laval, Québec

Florence BERGEAUD-BLACKLER, **Le marché halal ou l'invention d'une tradition**. Paris, Éditions du Seuil, 2017, 265 p.

Voici le quatrième ouvrage que l'anthropologue française Florence Bergeaud-Blackler — du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités de l'École pratique des hautes études — consacre à la tradition halal et ses multiples transpositions en France. Mais c'est cependant son premier livre qui obtient une visibilité aussi considérable dans les librairies au Québec. Pourtant, Florence Bergeaud-Blackler axe ses recherches sur ces questions depuis plus de vingt ans, ce qui fait d'elle non seulement l'experte en ce domaine — du moins en Europe — mais aussi une pionnière de la recherche savante en cette matière³. Elle est rattachée au CNRS.

Subdivisé en cinq parties, *Le marché halal ou l'invention d'une tradition* débute par une description nuancée de l'évolution des pratiques liées à l'alimentation halal en France depuis la fin des années 1990. La problématisation conceptualise ce que Florence Bergeaud-Blackler identifie comme « la norme halal », en montrant que l'étude du marché halal dépasse le simple problème d'anthropologie religieuse (p. 22-25). Afin de justifier le titre de l'ouvrage, le marché halal y est de prime abord défini non pas comme une tradition authentique, mais plutôt comme « une tradition inventée », à l'évidence insérée dans le système capitaliste occidental, avec ses pratiques, ses argu-

3. Sur ce même sujet, on se référera aux publications suivantes : Florence BERGEAUD-BLACKLER, Johan FISCHER, John LEVER, *Halal Matters. Islam, Politics and Markets in Global Perspective*. Londres, Routledge, 2016 ; Florence BERGEAUD-BLACKLER, dir., *Les sens du Halal. Une norme dans un marché mondial*. Paris, CNRS (coll. « Alpha »), 2015 ; ID., Bruno BERNARD, *Comprendre le Halal*, Bruxelles, Édiopro, 2010 ; Florence BERGEAUD-BLACKLER, « La viande halal peut-elle financer le culte musulman ? », *Journal des anthropologues*, 84 (2001), p. 145-171.

ments de mise en marché, ses acteurs sociaux, ses réseaux, ses rivalités internes, mais aussi des secrets, des discordes et des controverses (p. 18 et chapitre 5).

L'argumentation solidement étayée et abondamment documentée touche une infinité de dimensions parfois insoupçonnées comme l'industrialisation du halal en France, le halal dans les cantines scolaires, le halal à l'armée, le halal dans les prisons françaises ou encore le tourisme halal. Elle soutient que « [l]a marchandisation du religieux fonctionne largement sur l'organisation d'une opacité des structures productives, sur la sacralisation de la pratique et sur l'effacement de l'histoire » (p. 18). Les abondantes sources bibliographiques impressionnent par leur diversité et leur interdisciplinarité, allant des revues en économie jusqu'aux publications officielles du Sénat français (p. 102). On sait par ailleurs qu'une partie significative de ce livre est dérivée d'une thèse d'habilitation HDR⁴.

Le point fort du *Marché halal ou l'invention d'une tradition* réside dans la précision de ses observations et dans sa capacité de les relier à des phénomènes souvent externes aux faits religieux et allant au-delà des simples tabous alimentaires. Les chapitres centraux expliquent habilement comment des conflits externes et des luttes de pouvoir déjà existants au Moyen-Orient au XX^e siècle ont par la suite été transposés et réintroduits dans une France laïque : « Le business du contrôle halal va devenir un instrument pour la conquête de l'autorité et de la représentativité islamique qui opposent entre elles les minorités musulmanes, généralement issues de pays ou de continents différents, fraîchement implantées » (p. 41, c'est Florence Bergeaud-Blackler qui souligne). On retient de sa démonstration étoffée que « [l]a magie du halal n'opérerait peut-être pas aussi fortement si on osait prétendre que les produits halal ont été inventés au cœur d'un système capitaliste mondialisé à la fin du XX^e siècle » (p. 18).

L'ouvrage se termine par quelques recommandations éclairées à l'attention des décideurs, dans le contexte hexagonal (p. 239 et suiv.). Au terme de cette lecture instructive et rigoureuse, certaines questions demeurent inévitablement en suspens. Ainsi, peut-on ranger cet ensemble de phénomènes religieux et politiques dans ce que l'on nomme au sens large « la mondialisation », ou sinon le considérer comme un transfert culturel ou un problème d'intégration⁵ ? Par ailleurs, est-ce que les processus observés s'appliquent exclusivement à la France, ou similairement dans d'autres pays d'Europe ? Enfin, la question de l'ethnocentrisme se pose également chez des groupes dont les idéologies religieuses et les pratiques alimentaires se heurtent aux fondements républicains de la France moderne, un peu comme le Québec avait eu à faire face, à une autre échelle, aux débats sur les accommodements raisonnables, en 2008. Mais ces interrogations plus larges pourront faire l'objet de prochaines études, car ce n'est là qu'une mince partie du menu.

Yves LABERGE

*Centre de recherche en éducation et formation relatives à
l'environnement et à l'écocitoyenneté - Centr'ERE*

4. Florence BERGEAUD-BLACKLER, « Espace alimentaire et normativités islamiques : anthropologie du marché Halal », Soutenance HDR, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 22 janvier 2019, <https://www.ehess.fr/fr/soutenance/espace-alimentaire-et-normativite%C3%A9s-islamiques-anthropologie-march%C3%A9-halal> (consulté le 1^{er} août 2019).

5. Voir par exemple : Olivier ASSOULY, *Les nourritures divines. Essais sur les interdits alimentaires*, Paris, Arles, Actes Sud (coll. « Essais Sciences »), 2002.

Talitha COOREMAN-GUITTIN, Marie-Jo THIEL, dir., **La vulnérabilité au prisme du monde technologique. Enjeux éthiques**. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg (coll. « Chemins d'éthique »), 2020, 270 p.

Le transhumanisme fait beaucoup plus que nourrir l'imaginaire. Il investit bien concrètement jusque dans les pratiques quotidiennes relatives au corps — et pas seulement en milieu médical. Alors que la familiarité avec les apports du monde technologique contribue à leur normalisation, ces apports et les pratiques qui en découlent nous concernent et nous affectent toujours plus intimement sans que nous prenions toujours la mesure de leurs impacts ou de leurs conséquences. Dans ce contexte, les questions éthiques deviennent encore plus cruciales. Prendre conscience de l'ampleur de la place qu'occupe déjà la technologie dans l'amélioration des « fonctionnalités » de notre corps (implants, reconstructions, mais aussi médications et vaccinations, par exemple) peut donner le vertige. Et s'intéresser au statut de la vulnérabilité en regard du désir « presque absolu » de mieux-être ou du dépassement de soi vient bousculer les croyances au sujet de ce que peut signifier « l'accomplissement humain ». La vulnérabilité vient ébranler l'illusion de l'humain augmenté.

Le collectif qu'ont dirigé Marie-Jo Thiel et Talitha Cooreman-Guittin approfondit ces questions avec nuances et finesse. Il se situe clairement dans le champ éthique, et en particulier en éthique médicale, mais il touche aussi à la philosophie et la théologie, l'économie, l'éducation, le travail, l'environnement, le management, et jusqu'au monde militaire.

La vulnérabilité se définit comme cette « capacité à être blessé ». Elle s'inscrit essentiellement dans un mode relationnel, et donc spirituel. Dans le même ordre d'idées, c'est justement cette capacité à être touché, influencé, transformé par son environnement qui constituerait la principale caractéristique du vivant. Le vivant sans cesse doit s'adapter à son environnement et interagir avec lui. Or, être humain, c'est aussi être conscient de sa propre vulnérabilité, être capable d'envisager sa finitude. La vulnérabilité renvoie donc indissociablement à ce qui fait que l'humain est non seulement vivant, mais humain. « Vivre, c'est toujours expérimenter la vulnérabilité liée à notre ouverture au monde et à notre dépendance » (Thiel, p. 67). Les recherches et les développements technologiques contribuent à pallier les limites de l'humain qui souffre, qui se trouve brimé dans son fonctionnement quotidien à cause de fragilités propres, ou qui cherche toujours à se dépasser. Loin d'intenter un procès au monde technologique dont la contribution est bien réelle, l'ouvrage expose les enjeux de l'articulation de la technologie et de la vulnérabilité.

Je relève au moins trois questions transversales soulevées par les auteurs et autrices du collectif.

La première de ces questions vise au cœur même de ce qui définit la spiritualité : la question de sens. Le monde de la santé et la société de manière plus générale sont passés d'une recherche de bien-être par des soins et des pratiques qui peuvent bénéficier de la technologie, à une recherche de mieux-être plus globalement partagée. Ce déplacement subtil, mais bien réel, fait passer l'humain d'une dynamique de soins à une dynamique du besoin qui ne connaît pas de limites. Si on n'y prend garde, le besoin (réel ou créé) risque de condamner à une perpétuelle insatisfaction puisque « mieux » reste toujours possible. Quelle est la visée d'une amélioration de l'humain ? Quel sens lui accorder ? D'un point de vue spirituel, quelle visée attribuer au mieux-être, selon ce que chacun conçoit, mais aussi selon ce que proposent les modèles explicites et implicites offerts par les sociétés et les cultures ? On ne peut se satisfaire de vivre « pour se sentir mieux », même si ce désir demeure légitime. Le mieux-être ne peut constituer le sens d'une vie. Comment ou vers quoi orienter ce désir ? S'agit-il alors de performer pour atteindre l'idéal collectivement construit d'une humanité en plein contrôle de son existence et imperméable à son environnement, jugé nocif ? Ici, la question

éthique de ce qu'est la « vie bonne » s'envisage également d'un point de vue spirituel puisqu'elle concerne notre posture d'être et la finalité de notre être au monde, selon une perspective relationnelle. Toujours mieux, mais en vue de quoi ?

La deuxième question découle de la première. De manière paradoxale, la dynamique qui fait désirer toujours mieux et autrement risque de participer à chosifier l'humain (et pas seulement son corps) et donc le menace d'effacer en quelque sorte son humanité. Il arrive que la technologie contribue de manière indirecte à une plus grande vulnérabilité de l'humain dans l'humain. Elle vise à pallier la vulnérabilité, mais en contrepartie, la vulnérabilité s'en trouve exacerbée. Faudrait-il donc « choisir » parmi les vulnérabilités ? Insidieusement peut-être, la technologie fait miroiter à l'humain des potentiels qu'il ne possède pas en propre, et qui lui font souhaiter se laisser transformer par la technologie qu'il croit contrôler. Ici, c'est l'anthropologie qui est sollicitée, philosophique, éthique et spirituelle. Les inégalités économiques et sociales, tant au niveau local qu'international, intensifient encore, selon un point de vue différent, la vulnérabilité créée par l'absence d'un accès légitime à la technologie. L'impact se fait alors ressentir, non seulement sur les moins nantis, mais sur la population en général. (Le livre a paru juste avant la pandémie de Covid-19, mais cette dernière donne justement des exemples percutants de cette situation de « vulnérabilisation » provoquée par l'humain.)

La troisième question, qui les traverse toutes, interpelle encore plus les spiritualités personnelles et collectives. Pour l'aborder, il faut d'abord distinguer, à la suite des auteurs et autrices, entre vulnérabilité contingente et vulnérabilité ontologique. Alors que la première est accidentelle et que des actions concrètes peuvent et doivent être prises pour l'éviter, la deuxième, comme son nom l'indique, caractérise la vie dans sa perméabilité, et en ce qui nous concerne, la vie humaine. Reconnaître la part de vulnérabilité ontologique en l'humain sollicite la capacité à faire sens de son lot dans nos vies. Quelle place donc pour la vulnérabilité dans nos vies ? Espace de transaction avec le monde que nous habitons, la vulnérabilité serait toujours contextuelle. Les interprétations offertes par les cultures et les sociétés influencent la manière de percevoir et de considérer la vulnérabilité vécue dans une situation donnée. La vulnérabilité demande donc à être interprétée. Il faut lui donner sens. Bien qu'elle puisse être envisagée comme un espace ouvert et disponible au spirituel et au religieux, jamais elle n'est présentée comme espace ou comme intermédiaire du salut. La vulnérabilité ne sauve pas. Et « Dieu ne sauve pas DE, mais DANS la vulnérabilité » (Thiel, p. 15).

En un mot, c'est justement toute la question de chercher et d'approfondir le sens de la vulnérabilité, articulé au potentiel humain à « fabriquer » ce qui peut le protéger de la souffrance, qui occupe les auteurs et autrices.

L'ouvrage se divise en trois grandes sections : 1) « La vulnérabilité, à quoi bon ? », 2) « La vulnérabilité, un obstacle à la santé ? », et 3) « Des technologies pour éradiquer la vulnérabilité ? ». Néanmoins, les contributions de la quinzaine d'auteurs et autrices se répondent et se complètent tout en gardant leur autonomie et leur apport propre. Les enjeux théoriques autant que pratiques soulevés par ces questions nous concernent jusque dans notre quotidien. C'est justement l'une des grandes qualités de cet ouvrage : non seulement d'exposer avec clarté et nuances la complexité des situations qu'amènent les avancées tant espérées du monde technologique, mais de nous aider à nous questionner sur le sens que nous désirons donner aux potentiels incroyables et bien réels qu'il ouvre devant nous, de manière à continuer d'enrichir notre compréhension et notre expérience de ce que c'est que d'être humain.

Elaine CHAMPAGNE
Université Laval, Québec

RECENSIONS

Gaétane GUILLEMETTE, **Fascinées par Jésus amoureux et compatissant**. Préface par Lorraine Caza. Montréal, Médiaspaul, 2021, 262 p.

Les ouvrages consacrés à la vie des communautés religieuses québécoises, ou d'ailleurs, ne manquent pas. Pour une bonne part, ces publications témoignent de l'empreinte historique que laissent ces communautés (G. Laperrière, L. Ferretti, D. Laperle, C. Foisy). D'autres s'intéressent à leur dynamisme sociologique (P.-A. Turcotte, K. Talin, M. O'Neill, R. van Lier). D'autres encore sont vouées aux théologies ainsi qu'aux spiritualités inhérentes à ce type de vie (J.-M.R. Tillard, L. Boisvert, S.-P. Arnold, G. Lespinay). Plus rares cependant sont les publications qui allient, avec compétence, ces trois perspectives. C'est la singularité du livre de Gaétane Guillemette, *Fascinées par Jésus amoureux et compatissant*, portant sur le charisme de la congrégation des Sœurs de Notre-Dame du Perpétuel Secours (N.D.P.S.), institut religieux québécois fondé en milieu rural, à Saint-Damien-de-Buckland, en 1892.

L'auteure, elle-même membre de la congrégation, détient un doctorat en théologie. Sa thèse, fortement marquée par la sociologie, s'intéressait au « difficile passage de la décomposition à la recomposition » de la congrégation des sœurs de N.D.P.S. (Université Laval, 2003). Dans ce sillage, Gaétane Guillemette aborde dans le présent ouvrage une question aussi cruciale que vitale, à savoir si « toutes les congrégations avaient un véritable charisme ? » (p. 11). Si d'aucuns peuvent en douter, la question en tout cas s'avère provocante, surtout pour les membres concernés, au premier chef l'auteure et sa congrégation : « Avions-nous un véritable charisme ? » (*ibid.*). Une série de questions s'ensuivent. Qu'est-ce qu'un « charisme de vie religieuse » ? Comment l'« héritage spirituel » des fondateurs s'accorde-t-il avec l'« énoncé du charisme tel que formulé dans nos Constitutions ? [...] Sur quelle base biblique et théologique s'alimente notre charisme ? Comment le charisme anime-t-il toutes les dimensions de notre vie religieuse ? » (*ibid.*). Reconnaisant d'emblée que cet ouvrage s'adresse prioritairement aux membres de sa congrégation, la religieuse vise néanmoins un public plus large : « Nous pensons aux personnes intéressées à connaître notre charisme ainsi qu'aux membres d'instituts de vie consacrée qui, comme nous, cheminent dans l'exploration et l'affermissement de leur charisme. Les interrogations soulevées et bien d'autres, écrit-elle, touchent, d'une façon ou d'une autre, un bon nombre d'entre eux. Aussi, espérons-nous que ce livre puisse les rejoindre et qu'ils y trouvent quelques fruits » (p. 12). C'est sur ce fond de scène que Guillemette développe une réflexion articulée en sept chapitres visant, *in fine*, « à montrer comment le charisme crée la communauté, lui donne son identité, la nourrit, l'anime et la guide sur le chemin de sa mission » (p. 13).

Le premier chapitre du livre est consacré à la notion théologique de « charisme » en lien avec la vie consacrée en général, ainsi que dans son application particulière à la vie des sœurs de N.D.P.S. D'une part, des clarifications touchant à la question du charisme de la vie consacrée, puis à celle du charisme des fondateurs, du charisme de fondation et du charisme d'une communauté s'imposent. Dans la foulée de Vatican II, puis d'*Evangelica testificatio*, de Paul VI, en 1971, de même de *Vita consecrata*, de Jean-Paul II, en 1996, la terminologie du « charisme » n'a cessé de se répandre dans les discours relatifs à la vie consacrée. Mais de quoi parle-t-on précisément ? S'inspirant d'un certain nombre de théologiens, notamment de Nicolas de Boccad, Guillemette commence par étayer cette notion et à en articuler les composantes : « Vivant et agissant dans et par les membres de l'institut, écrit-elle, le charisme est projet de vie évangélique à la suite du Christ. Transmis par les fondateurs, il révèle un angle plus particulier du mystère du Christ et se concrétise dans une mission et une manière de vivre enracinée dans une histoire et une tradition particulières. Ce projet de vie du charisme s'exprime à travers ses composantes que sont la spiritualité, la mission et la forme de vie de l'institut. Sans elles, il n'existe pas » (p. 27). D'autre part, l'auteure aborde le cas

spécifique de la congrégation étudiée. Après avoir évoqué la problématique entourant la place et le rôle des deux figures fondatrices de l'institut, l'abbé Joseph-Onésime Brousseau et Virginie Fournier (Mère Saint-Bernard), Guillemette rend compte de la « longue marche discernante » (p. 32) de la congrégation qui aboutit à l'« énoncé de son charisme de présence amoureuse et compatissante de Dieu » (p. 33). Le reste du parcours consistera à déployer cet énoncé et à en discuter les implications.

Le second chapitre décrit la genèse du charisme des sœurs de N.D.P.S. par le truchement de l'expérience humaine et spirituelle des deux figures fondatrices. Après avoir esquissé le portrait du « Québec à l'époque des fondateurs » (p. 48), Guillemette décrit l'évolution de ces derniers dans le contexte de la colonisation rurale du XIX^e siècle. L'abbé Brousseau, décrit comme « persévérant et entièrement donné à la cause agricole et au soin des âmes » (p. 50) est un bâtisseur. Sa paroisse, érigée en 1882, est en plein développement. « Ses ambitions, écrit Guillemette, sont aussi grandes que les misères et la pauvreté du milieu. [...] Comment s'occuper à la fois des pauvres vieillards et des orphelins en même temps que développer son projet agricole ? Il a besoin d'une communauté religieuse pour l'aider » (p. 51). C'est ainsi qu'il fondera, avec l'aide de Virginie Fournier, la congrégation des sœurs de N.D.P.S. dont l'esprit et la mission sont énoncés dès les premières Constitutions de 1894 : les sœurs seront la « Providence des pauvres » (p. 54). L'« œuvre matérielle » laissée par les Brousseau et Fournier, aussi importante soit-elle, ne doit toutefois pas éclipser l'« œuvre spirituelle » léguée par ces derniers (*ibid.*). En ce sens, la « relecture de l'histoire sainte de nos deux personnes fondatrices nous découvre leur charisme de fondateurs », affirme Guillemette (p. 14). Retraçant à grands traits leurs parcours spirituels respectifs, les deux figures fondatrices se rejoignent dans une vocation commune : « servir Dieu et les pauvres » à travers une œuvre « où se dessine [...] le visage de notre charisme de présence amoureuse et compatissante de Dieu » (p. 73-74).

Le troisième chapitre met de l'avant et creuse l'originalité de la spiritualité ressortissant du charisme de la congrégation. Une originalité relative, en ce que nous retrouvons dans les écrits des deux figures fondatrices « différentes influences spirituelles, notamment celle de l'École française de spiritualité » (p. 80), mais non moins réelle, compte tenu de l'unicité de leur expérience spirituelle. « L'identité première de la congrégation s'enracine dans l'héritage spirituel légué par les fondateurs, alimenté par la tradition communautaire et traduit dans les Constitutions », écrit Guillemette (p. 79). Cette identité spirituelle, « marquée par un aspect plus particulier du visage de Dieu, de Jésus et/ou de Marie » et se révélant « dans une manière spécifique de vivre l'Évangile » (p. 77), est synthétisée par l'auteure comme une « [s]piritualité jaillie de la contemplation du visage de Dieu Providence se faisant présence d'amour et de compassion en Jésus, par Marie, au cœur du mystère pascal » (p. 97).

Le quatrième chapitre s'intéresse à « l'orientation missionnaire de l'institut » (p. 105). Cette orientation naît de la « grâce d'un double regard » tendu, d'une part, « vers le mystère du Christ » et, d'autre part, vers « les besoins de l'Église et du monde » (p. 106). Postulant la coïncidence entre la dimension spirituelle et l'orientation missionnaire issues du charisme fondateur, Guillemette montre comment la mission fut réalisée à l'époque des fondateurs. « Saisis par la misère de leurs compatriotes », ces derniers « consacrent leur vie pour les plus démunis d'entre eux. De là germe la mission de providence et de perpétuel secours des pauvres » (p. 15). Au gré du temps, « [l]a mission de l'institut va prendre la forme des besoins du lieu et de l'époque » (p. 113). Cela se concrétisera notamment par la multiplication « d'œuvres apostoliques » (*ibid.*) de nature caritative, éducative, hospitalière et missionnaire. En 1960, « l'institut est à l'apogée de ses œuvres » (p. 116). Pourtant, le vent s'apprête à tourner. Les « profondes modifications du climat socioculturel et l'avènement de

l'appropriation, par l'État, des secteurs de l'éducation, des soins et des services sociaux », durant les années 1970, affecteront directement une large part de la raison d'être de l'institut. « L'œuvre apostolique de l'institut est touchée. La communauté est touchée ! » (p. 116-117). S'ensuit une « longue et pénible marche de tâtonnement apostolique » (p. 122) que l'auteure situe dans une démarche plus globale de « conversion du regard quant à la mission. L'institut doit se rendre à l'évidence d'une certaine dérive, ayant situé sur le même pied mission et œuvre » (p. 119). Ne pouvant être réduit aux œuvres, le charisme missionnaire de l'institut est appelé à s'incarner autant dans le « faire » des religieuses que dans leur « manière d'être » (p. 123), et ce, partout où elles sont. Encore faut-il, pour cela, « creuser le lien intrinsèque qui existe entre mission et charisme et approfondir la dimension théologique de la mission pour en élargir le sens et embrasser toute la vie » (p. 124).

Le cinquième chapitre est consacré au troisième pôle constitutif du charisme fondateur : l'incarnation de la spiritualité et de la mission dans un « mode de vie » institué selon les règles de l'Église (p. 133). Ce mode de vie communautaire est envisagé « à partir de l'empreinte laissée par les fondateurs et par la culture congrégationnelle » (p. 134). S'appuyant sur sa thèse doctorale, Guillemette pose un regard lucide sur les « interprétations déviées » de l'héritage des fondateurs, sur les « fragilités communautaires » que cela a pu engendrer et aussi sur la nécessité pour la communauté « de rester en marche, de ne pas se fixer dans le *statu quo* et de demeurer en état de vigilance, de discernement et de conversion » (p. 139). Une phrase clef, adressée par la fondatrice aux sœurs : « Restons petites, effaçons-nous » (p. 134), a laissé une empreinte durable dans l'esprit de l'institut. Interprété à frais nouveaux par l'auteure, ce passage « invite à laisser le Christ prendre toute la place en nous et à le laisser agir par nous au milieu de la communauté » (p. 159). Cette perspective continue aujourd'hui de forger la communauté et de dessiner son « visage communautaire : visage empreint d'amour, de compassion, de gratuité et de joie s'exprimant dans un service généreux et effacé » (p. 164).

Les chapitres six et sept, que nous nous permettons de traiter ensemble, sont un prolongement de ce qui précède sous deux angles thématiques développés par l'auteure. Le premier angle traite du lien entre le charisme fondateur de l'institut et la manière dont sont vécus les « conseils évangéliques » dont les religieuses font profession par l'émission des vœux. Une insistance particulière est mise sur la « dimension mystique d'épouse du Christ » (p. 174), certains écrits fondateurs, ou encore les versions successives des constitutions, servant d'appui et d'illustration à cela. Le second angle traite de la formation des membres « à la suite de Jésus amoureux et compatissant » (p. 208). Passant en revue les canevas de la formation des membres depuis les origines jusqu'à Vatican II, Guillemette souligne la nécessité d'une « démarche de formation initiale et permanente » (p. 206) basée sur connaissance approfondie du charisme de l'institut et elle invite à « prendre le chemin d'une interculturelité charismatique » (p. 207) dans le contexte actuel de la congrégation.

Dans la panoplie des ouvrages consacrés à la vie des communautés religieuses, le livre de Gaétane Guillemette se singularise, écrivions-nous, par sa triple approche historique, sociologique et théologique. L'arrimage de ces trois perspectives permet de saisir l'identité des sœurs de N.D.P.S. comme un tout unifié, ce qui est particulièrement appréciable. Le cas étudié est illustratif d'un nombre considérable de congrégations religieuses apostoliques féminines nées au cours du XIX^e et du XX^e siècle. Répondant souvent à des besoins sociaux immédiats, ces congrégations ont, depuis l'époque du Concile, cherché à approfondir et à actualiser leur charisme fondateur dans un contexte fort différent de l'époque des origines. Certaines y sont parvenues. D'autres peinent sur ces plans. L'ouvrage de Guillemette permet de saisir, quasiment sur le métier, les efforts investis par les instituts religieux apostoliques, spécialement féminins, pour s'adapter et se renouveler dans l'esprit de Vatican II. En s'intéressant à la sève du charisme, la théologienne a réussi, à notre avis, à cerner

l'essentiel de ce qui fait croître l'arbre plus que centenaire de la congrégation étudiée. Au-delà de cette dernière, ce livre constitue un modèle d'analyse qui peut être repris par d'autres instituts de vie consacrée. Il s'agit, dans tous les cas, d'un devoir de mémoire et aussi une condition de pérennité.

Rick VAN LIER
Chercheur indépendant

Veronica R. OGLE, **Politics and the Earthly City in Augustine's *City of God***. Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2020, x-201 p.

Ce livre examine de près la vision sacramentelle d'Augustin pour distiller le statut de la politique dans la *Cité de Dieu*, qui en réalité est une tentative de prôner la vertu d'humilité aux orgueilleux. Augustin nous montre la laideur de la dynamique de la ville terrestre d'une manière qui nous rend complices de ses schémas de comportement même lorsque nous essayons de leur échapper nous-mêmes. Son but est de nous faire comprendre que nous avons besoin du Médiateur pour nous faire voir que nous avons toujours interprété la cité de Dieu à travers les yeux de la cité terrestre ; une communauté liée par son amour pour un objet commun, au lieu de l'amour de Dieu pour l'humanité dans lequel tous les humains reçoivent et grandissent. Pour Augustin, le monde a toujours été bercé par l'amour de Dieu et nous l'avons oublié.

Augustin voudrait que nous voyions la politique sous un jour nouveau, qui nous permette de voir l'artificialité d'un monde d'autosuffisance ; un royaume auto-constitué qui nie sa place dans l'univers de Dieu. La ville terrestre convoite ce monde comme s'il était le sien, et Augustin voudrait que nous soyons détachés d'une perspective immanente. Ce faisant, Augustin nous montre que la cité terrestre masque le fait que la vie politique a un but naturel ; cet objectif étant un lien de service. À moins que nous ne permettions à Dieu de nous le montrer, nous ne pouvons pas voir dans quelle mesure la politique s'est déroulée dans la ville terrestre. Il nous donne des raisons de nous prémunir contre les faux espoirs et les présomptions en soulignant que nous n'avons d'autre choix que de participer à la cité terrestre puisqu'elle sera avec nous jusqu'à la fin des temps. En introduisant *humanitas* dans notre monde, une voie à suivre est ouverte, nous libérant des cycles de comportement dictés par la ville terrestre. Nos propres bonnes intentions ne suffiront pas à y parvenir. Cela exigera un service fondé sur la rencontre permanente avec le Christ dans la vie de l'Église.

Ogle soutient que contrairement à la notion traditionnelle selon laquelle la *Cité de Dieu* offre une vision pessimiste, offrant de libérer ses lecteurs de l'attachement mondain inapproprié, le but d'Augustin est de nous aider à voir la création, à voir la politique à nouveau. Il ne nous indique pas un avenir idéalisé où la politique terrestre sera libérée des contraintes de la vanité. Au lieu de cela, il nous montre que le monde est blessé et a besoin d'une guérison perpétuelle, démasquant ainsi les revendications illégitimes de la ville terrestre. La *Cité de Dieu* nous oblige à voir rationnellement au-delà des pièges de la ville terrestre et au mieux de nos capacités, à guérir nos communautés dans le moment présent. Ogle soutient que l'enseignement politique d'Augustin ne peut être réduit à une exhortation classique à la bonne citoyenneté parce qu'il n'est pas idéaliste, institutionnel, proto-moderne ou réaliste — c'est sacramentel. Augustin ne nous demande pas d'abandonner le monde, il nous exalte plutôt de travailler pour une paix terrestre, réalisée en *amor Dei*, nous offrant ainsi une fondation à partir de laquelle nous pouvons parvenir à une paix terrestre appropriée, centrée sur les besoins des êtres humains.

RECENSIONS

Ce livre est un ajout bienvenu aux études augustinienes. Il est très bien documenté et il offre une nouvelle perspective à la *Cité de Dieu*.

Jonathan I. VON KODAR
Chercheur indépendant

Camille Riquier, **Nous ne savons plus croire**. Paris, Perpignan, Groupe Elidia - Éditions Desclée de Brouwer, 2020, 240 p.

Camille Riquier, spécialiste de Bergson et vice-recteur à la recherche de l'Institut Catholique de Paris, propose aux théologiens et philosophes de la religion un essai qui saura plaire à plusieurs. Il y développe un modèle historique de la modernité occidentale qui dessine les rapports multiples entre la foi et le doute. Il postule que ces rapports ont été variables depuis la Réforme protestante, cheminant jusqu'à notre époque, un siècle qui fait preuve d'une réelle « impuissance à croire » (p. 9), et ce, autant pour les athées que pour les croyants. Afin de développer ce modèle, qui se veut « une contribution à une économie athéologique » (p. 228), il adopte une méthodologie qui interpelle divers penseurs, qu'il présente comme des « réflecteurs » de leur temps.

Dans l'introduction, Riquier présente ce qu'il entend par foi et doute. Pour l'enfant, la foi est naturellement inscrite dans sa naïveté et les adultes fondent pour lui un univers de croyances vraies. La crédulité l'emporte alors sur le questionnement qui remet en doute cette vérité de la croyance. En vieillissant, en oubliant l'enfant qu'il était, l'humain replace sa foi dans un doute qui réinterroge la vérité de sa croyance religieuse. Historiquement, la proximité de Dieu des temps anciens a fait place à son absence, accompagnée de la montée de la sécularisation et de l'athéisme. L'humain de notre époque est cet être qui, étranger à son cœur, a oublié son temps d'enfance et qui a mis sa foi en veilleuse, conduisant au constat de l'impossibilité de croire.

Dans le premier chapitre, Riquier dresse le bilan de la situation de la foi à notre époque, où l'on parle largement du « retour du religieux » (p. 33) sans bien saisir ce que cela signifie. Cependant, cette situation rend bien le fait du désir de croire qui habite l'humain contemporain déchristianisé, voire athée, et vivant dans un monde globalisé aux croyances plurielles. C'est en distinguant trois sens au terme « croire » (créance, confiance et fidélité) que Riquier formule un cadre qui lui sert d'assise théorique tout au long de son essai. Ce sont ces trois sens de la croyance qui lui servent à explorer les rapports entre la foi et le doute depuis le XVI^e siècle.

Ce XVI^e siècle, pour Riquier, était un siècle de crédulité. C'est à Montaigne qu'il se réfère afin de montrer qu'à cette époque, « l'athéisme n'était pas une option envisageable » (p. 47). Il s'agit d'un siècle qui alliait une foi faible (fondée sur la créance) à un doute faible. On pouvait y croire, par exemple, aux sortilèges et le merveilleux se mêlait au terrifiant, justifiant notamment les guerres de religion et des persécutions de toutes sortes (sorcières, anabaptistes, etc.). L'époque d'Érasme et de Rabelais, où l'imagination régnait sur des âmes simples et peu éduquées, faisait preuve d'une « grande crédulité et [d']un savoir qui [était] hors de la portée des hommes » (p. 59).

Pour le XVII^e siècle, où une foi forte et un doute radical se sont manifestés, Riquier s'en remet à la pensée de Descartes, qui est parvenu à maintenir en équilibre le croire et la raison en utilisant la raison pour éclairer la foi dans une démarche méthodique cherchant à prouver des certitudes. Descartes, en faisant preuve d'un doute systématique, n'a pas pour autant abandonné la foi. Au contraire, manifestant une foi à la hauteur de ce doute, il a développé les assises de certitudes s'alimentant au solide roc de la raison, fondant ainsi les bases de la physique et de la pensée moderne, et ce, en « gard[ant] la foi dans sa propre raison » (p. 92) et en postulant que la foi et la raison ne peuvent se disloquer sans préjudice à l'une ou à l'autre.

Riquier, dans le chapitre IV, s'attarde au XIX^e siècle, un siècle de doute fort et de foi faible, passant ainsi par-dessus le XVIII^e siècle et donc par-dessus la philosophie des Lumières. C'est Nietzsche qu'il interpelle pour explorer la « foi épuisée » de ce siècle qui a vu grandir l'athéisme comme jamais auparavant. Alors, c'est l'inexistence de Dieu qui se présente comme un croire avoué, sur fond d'un nihilisme schopenhauerien. La folie n'est plus de ne pas croire, mais bien de croire en ce Dieu absent. Ce travail de l'athéisme, Riquier le présente comme une inscription historique qui a redéfini le rapport à la religion dans l'espace occidental, conduisant subrepticement à la sécularisation. C'est l'homme, dorénavant, qui cherche à se déifier en édifiant le surhomme sur une philosophie nouvelle.

Le chapitre V s'immerge dans le siècle de l'existentialisme en explorant la mauvaise foi de Sartre. Dans cette nouvelle forme de croyance, le Dieu absent de l'athéisme prend une nouvelle proportion. La religion devient une mystification « [...] coupable d'avoir coupé l'homme de lui-même en logeant sa liberté dans la volonté d'un Autre » (p. 157). La foi et la « bonne foi » deviennent antithétiques : croire en Dieu relève d'une absurdité. Cette impossibilité de la foi continue cependant à mobiliser un croire qui maintient certains éléments fondamentaux du christianisme, telle que la valeur accordée au Bien, au Juste et au Vrai. Le croire devient problématique au XX^e siècle, c'est d'une incrédulité générale qu'émerge une nostalgie de l'ancienne foi, un désir impossible d'une croyance aveugle.

Les deux chapitres suivants s'intéressent à la situation contemporaine du croire, une époque de foi et de doute faibles. Deux figures de l'agnosticisme sont présentées : Emmanuel Carrère et Gianni Vattimo. Autant l'agnostique athée, Carrère, que l'agnostique chrétien, Vattimo, font preuve de cette foi et de ce doute faibles. Selon son modèle historique, Riquier avance que la situation actuelle du croire est comparable à celle du XVI^e siècle, « [d]éçu par trois siècles de rationalisme auquel nous avons trop demandé, notre siècle n'est à nouveau plus si sûr de ce qu'il croit ni de ce qu'il sait » (p. 200). D'où une tendance à la crédulité se manifestant dans les sociétés contemporaines, où d'aucuns veulent bien croire aux théories du complot, au transhumanisme ou à d'autres enchantements proposés par une pseudo-science magique qui charme des esprits au sens critique désabusé. La subjectivisation de la croyance se présente aujourd'hui dans la judiciarisation des « problèmes » de nature religieuse, cette vague de fond affectant l'ensemble des sociétés. L'humain redevient l'enfant crédule à l'aube d'une humanité forcée à se réinventer.

En conclusion, Riquier récapitule sa modélisation, la considérant comme une contribution à la compréhension du processus de déthéologisation qui s'opère depuis le XVI^e siècle. Selon lui, c'est à la philosophie que revient la tâche de réanimer l'expérience du croire et de rétablir l'équilibre entre la foi et la raison, entre autres en ravivant le sens critique qui fait défaut à notre époque teintée de crédulité. Si les acquis de l'athéisme sont indéniables et définitifs, c'est sur cette base que doit se reconstruire l'espérance perdue afin que survive la charité interhumaine. C'est à une position favorisant un doute fort et une foi forte que la réflexion de Riquier conduit, c'est-à-dire à « une foi sans religion » (p. 235) qui parvient à dépasser la nuit obscure du nihilisme.

Philosophe aguerri, Riquier développe un modèle historique pertinent et, en tout et partout, ses idées sont convaincantes. Le lecteur qui connaît un tant soit peu les écrits d'Habermas verra immédiatement l'influence que ce dernier a pu avoir sur Riquier, qui passe pourtant sous silence l'apport incontournable de celui-ci à sa construction conceptuelle. Il semble impossible que Riquier n'ait pas lu Habermas, sa présence effacée se fait sentir tout au long de son essai — d'ailleurs, le terme « opinion publique » (*öffentliche Meinung*) apparaît dans le dernier chapitre de l'ouvrage (p. 212-213). Méthodologiquement parlant, le modèle de Riquier, qui s'appuie sur certains auteurs considérés comme « réflecteurs » de leur siècle, n'a toutefois pas la force de celui développé par Haber-

RECENSIONS

mas (*L'espace public*, 1978) qui, en adoptant une approche strictement conceptuelle, parvient à dégager des tangentes de la modernité beaucoup plus saillantes. Il n'en demeure pas moins qu'il est agréable de se plonger dans le verbe ciselé, voire poétique de Riquier. Cette lecture est à conseiller à quiconque s'intéresse aux déclinaisons et aux mutations des rapports entre la croyance et l'athéisme.

Raphaël Mathieu LEGAULT-LABERGE
Université de Sherbrooke

Marie-Anne VANNIER, dir., **Maître Eckhart, lecteur des Pères grecs**. Paris, Beauchesne éditeur (coll. « Mystiques chrétiens d'Orient et d'Occident »), 2020, 233 p.

The Eckhart project is part of a collection within the framework of the Maison des Sciences de l'Homme Lorraine, as well as the *Encyclopédie des mystiques rhénans* or *L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident* (Paris, Cerf, 2011). It introduces Eckhart's mystical theology of the Western Church, similarly promulgated by Vladimir Lossky in his *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, one of the major pioneers of Eckhartian studies. Focussing on this study, conducted particularly by the Rhine Mystic Research Team (ERMR), this collection is open to research on Christian mystics of the East and the West, who by their extensive experience and their theology, attempt to distill his thoughts. More broadly, this collection embraces research in mystical theology in both the Eastern and Western churches. This volume is based on the symposium *Master Eckhart : reader of the Greek Fathers* within the framework of the ANR FRAL TEAPREA project titled : *Teaching and preaching under patristic authority. Master Eckhart, the link between France and Germany, yesterday and today*. It follows the previous volume, *Master Eckhart, reader of the Latin Fathers*. Vannier begins by asking how did Eckhart reference the Greek Fathers ? She suggests that he did not content himself with templates of select pieces, rather he sought sources freely. The Church Fathers' commentaries on Scripture, in particular the Gospel of John served him well. He borrows and reinterprets certain elements from Origen's commentary on the Gospel of John, to the homilies of John Chrysostome, and on the Latin side, the commentaries by Augustine. He also looked closely at the reflections on divinity by the Damascene and Maximus the Confessor as demonstrated by J. Kakkaramattathl (p. 137-144). However, he did not seem to be aware of the commentary on John by Cyril of Alexandria although he had access to other writings by Cyril. So why did Eckhart reference the Greek Fathers ? He wanted a comprehensive understanding of Scripture employing all possible resources available to him, including Hebraic and patristic commentaries in order to get to the very essence of the text. This positioned him well for inter-religious and ecumenical dialogue. It's not known whether Eckhart had access to Cappadocian texts other than Gregory of Nyssa's *De divisione naturae* as Molac points out in his research (p. 89-108). Eckhart does have a similar view of ἐπέκτασις to that of Nyssa. It is evident that he had read and was inspired by Burgundio of Pisa's translation of Damascene's Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (*Exposition of the Orthodox Faith*). This is a new trajectory in Eckhartian studies because it demonstrates that he did not take the apophatic approach of Dionysius but more so the Damascene's view as Getcha demonstrates (p. 177-191). In concert with Damascene, this Thuringian asserts that "God is beyond being" (Lagarigue, p. 193-209). He also reinterprets Damascene, opening the way to a whole study on the concept of image by the two authors. While Eckhart advocates for a reimagining of unnecessary images, and a return to the sole image of the Son, explaining that "the honor rendered to an image passes to its prototype" resuming Damascene's polemics against the iconoclasts who rejected all idolatry. Vannier suggests looking into the *Sacra Parallela* attributed to Damascene, not just because of its rich structure as a florilegium of the Bible but also because the illustra-

RECENSIONS

tions add new perspective to the text. It is therefore necessary to note that Eckhart appreciated new and rare findings in the works of the Greek Fathers permitting him to not only deepen his understanding of objects of worship (divinization) but to present a Western version for the inception of God in the soul, underscoring his theology on Grace, his reflections on the Image, etc., many topics that require a revisit as presented in this book and of course in further studies.

With the exception of a few typographical errors in the editing, this truly is a remarkably well researched book under the meticulous guidance of Marie-Anne Vannier. The team of expert contributors make this book all the more necessary for Eckhartian studies going forward.

Jonathan I. VON KODAR
Independent scholar

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- BREZIS, David, *Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme*, postface de Dan Jaffé, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Judaïsme ancien et christianisme primitif »), 2021, 446 p.
- BURNET, Régis, *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.
- CARRAUD, Vincent, *L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Quadrige »), 2021, 370 p.
- CASSIN, Matthieu, GÉHIN, Paul, RONDEAU, Marie-Josèphe, *Évagre le Pontique. Scholies aux Psaumes, Tome I (Psaumes 1-70)*, introduction, édition princeps du texte grec, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 614), 2021, 780 p.
- , *Évagre le Pontique. Scholies aux Psaumes, Tome II (Psaumes 71-150)*, introduction, édition princeps du texte grec, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 615), 2021, 773 p.
- CHAPOT, Frédéric, éd., *Les récits de la destruction de Jérusalem (70 ap. J.-C.) : contextes, représentations et enjeux, entre Antiquité et Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 19), 2020, 402 p.
- DECAIX, Véronique, *Constituer le réel. Noétique et métaphysique chez Dietrich de Freiberg*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Études de Philosophie Médiévale », CXII), 2021, 333 p.
- DODARO, Robert, MAYER (†), Cornelius, MÜLLER, Christof, éd., *Augustinus-Lexikon, vol. 5, fasc. 3/4 : Sermones (ad populum) - Tempora, tempora christiana*, Bâle, Schwabe AG Verlag, 2021, p. 321-640.
- FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE, *Éthique et protestantisme. Éléments de réflexion*, Lyon, Éditions Olivétan, 2021, 126 p.
- FORTIER, André, *Sur le chemin du Bouddha. Le comprendre pour vous en inspirer au quotidien*, Paris, Éditions du Dauphin, 2020, 407 p.
- FREY, Jörg, KRAUS, Thomas J., RÜGEMEIER, Jan, SCHLIESSER, Benjamin, ed. with the assistance of Daniel HERRMANN, *Alexandria. Hub of the Hellenistic World*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 460), 2021, L-621 p.
- GRIMALDI D'ESDRA, Jean, *La banalité du conformisme. Rester libre dans ses idées. Choisir son engagement*, Le Mans, GERESO Édition, 2019, 225 p.
- HART, Kevin, *L'image vulnérable. Sur l'image de Dieu chez saint Augustin*, traduit de l'anglais par Olivier Boulnois et Ronan Sharkey, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Chaire Étienne Gilson »), 2021, 217 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- HEYDEN, Katharina, LISSEK, Maria, ed., with the assistance of Astrid KAUFMANN, *Jerusalem II : Jerusalem in Roman-Byzantine Times*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Civitatum Orbis MEditerranei Studia », 5), 2021, X-593 p.
- JACKSON-MCCABE, Matt, *Jewish Christianity. The Making of the Christianity-Judaism Divide*, New Haven, London, Yale University Press (coll. « The Anchor Yale Bible Reference Library »), 2020, XIV-313 p.
- LABADIE, Damien, *L'invention du protomartyr Étienne. Sainteté, pouvoir et controverse dans l'Antiquité (I^{er}-VI^e s.)*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 21), 2021, 635 p.
- LALIBERTÉ, Éric, O'NEILL, Michel, dir., *Pèlerinage, marche pèlerine et marche de longue durée au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2021, XXI-330 p.
- LAUNAY, Marc de, *Peinture et philosophie*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Passages »), 2021, 173 p.
- LÉTOURNEAU, René, avec la collaboration de Claude LAFLEUR et Joanne CARRIER, *La grammaire philosophique du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?). Présentation, édition critique et traduction des Communia Grammatice parisiens et salmantins (mss. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 183rb-205vb et Salamanca, BU 1986, fol. 102vb-115rb)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Zétésis - Textes et essais »), 2020, 667 p.
- MEYNET, Roland, *Qohélet*, Leuven, Peeters (coll. « Rhetorica Biblica et Semitica », XXXI), 2021, 342 p.
- MIMOUNI, Simon Claude, *Les Baptistes du Codex manichéen de Cologne sont-ils des elkasaites ?*, préface de Paul-Hubert POIRER, Membre de l'Institut, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 20), 2020, 397 p.
- NAGEL, Peter, hrsg., *Das Deuteronomium sahidisch nach Ms. BL Or. 7594 der British Library mit dem ergänzenden Text und den Textvarianten des Papyrus Bodmer XVIII und der Handschrift M 566 der Morgan Library & Museum New York*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG (coll. « Texte und Studien zur Koptischen Bibel/Texts and Studies on the Coptic Bible », 2), 2020, XIV-295 p.
- NARBONNE, Jean-Marc, *Démocratie dans l'Antigone de Sophocle. Une relecture philosophique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Zétésis – Esthétiques »), 2020, XIV-98 p.
- RICHI ALBERTI, Gabriel, éd., *Acoger al Inocente. En el centenario del nacimiento de Marie-Joseph Le Guillou o.p.*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Matritensia », 14, « Series Le Guillou », 16), 2021, 401 p.
- , *Marie-Joseph Le Guillou y el Institut Supérieur d'Études Œcuméniques*, edición e introducciones Gabriel Richi Alberti, contribuciones Gabriel Richi Alberti, Luc Forestier, Hna. Carolina Blázquez Casado, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Studia Theologica Matritensia », 29, « Series Le Guillou », 17), 2021, 342 p.
- RODRIGUE, Louise, *L'idéal éthique et son revers selon Aristote*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Zétésis »), 2021, XIV-345 p.
- RONCHEY, Silvia, *Hypatia. The True Story*, English Translation by Nicolò Sassi, With the Collaboration of Giulia Maria Paoletti, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2021, XVI-268 p.
- ROOZE, Egbert, *Femmes symboliques de la Bible*, Lyon, Éditions Olivétan, 2021, 153 p.
- SAINTE MARIE, Renaud de, *Le désir du bien. Refonder l'action morale et politique en repensant la finalité*, préface de Michel Bastit, Paris, Pierre Téqui éditeur (coll. « Questions disputées »), 2021, 657 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- SALIS, Pierre de, *Autorité et mémoire. Pragmatique et réception de l'autorité épistolaire de Paul de Tarse*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 18), 2019, 420 p.
- SYLVESTRE, Marcel, *Jean Meslier et l'imposture spirituelle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2021, VIII-103 p.
- THEOBALD, Christoph, *Le courage de penser l'avenir. Études œcuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 311), 2021, 627 p.
- TRANCHANT, Thibault, VIBERT, Stéphane, dir., *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Zêtêsis »), 2021, VI-282 p.
- VANNIER, Marie-Anne, dir., *Judaïsme et christianisme au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 17), 2019, 149 p.
- VILLEROCHÉ, Laurent de, *L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en sacramentaire*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 313), 2021, 565 p.

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Volume 76 (2020)

TABLE DES ARTICLES

Balbontin, Cristóbal	
Rosenzweig/Levinas face à l'État.....	3, 327
Cardita, Angelo	
La liturgie confinée.....	3, 349
Couture, André	
Peut-on qualifier de « sagesse » l'idéal spirituel et moral de l'Inde ?.....	3, 377
Dalissier, Michel	
De la maturité à la prématuration. Avec Merleau-Ponty.....	1, 3
Dimitrova, Diana	
Méditation et dévotion dans la tradition Radhasoami.....	1, 31
Elia, Marie-Thérèse	
La conception du Fils de Dieu dans le sein de Marie selon Jacques de Saroug († 521).....	1, 41
Grau, Alain	
Bévue lyrique ou révélation anthropologique ? Chalcédoine, la personne et la nature (2).....	3, 397
Gripon, Christophe	
L' <i>anima</i> selon Jung comme symbole religieux tillichien : un enrichissement possible pour le processus de sanctification ?.....	1, 61
Sophia, figure d' <i>anima</i> ? Proposition d'une lecture jungienne de quelques textes de l'Ancien Testament.....	3, 421
Julien, Jacques	
Tenir et témoigner : la poésie de Paul Celan.....	3, 445
Lafleur, Claude	
Présentation. Du nominalisme d'Ockham à l'histoire de la philosophie selon Claude Panaccio.....	2, 143
Un défi préalable : l'intelligence des textes.....	2, 149
Lafleur, Claude, Carrier, Joanne	
Ockham : la nature du concept. Édition orthographique et traduction française de <i>Guillelmi de Ockham Questiones in libros Physicorum Aristotelis, 1-7</i> (<i>Questions sur les livres Des physiques d'Aristote, 1-7</i>).....	2, 281
Ockham : logique et universaux isagogiques. Édition orthographique et traduction française de <i>Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logice</i> <i>Prohemium</i> (Proème de l'Exposé sur les livres de l'art de la logique) et <i>Expositio in Prohemium libri Porphyrii De predicabilibus</i> (Exposé sur le Proème du livre de Porphyre Des prédicables).....	2, 197
Ockham : mots, concepts et réalités. Édition orthographique et traduction française de <i>Guillelmi de Ockham Expositio in Prohemium libri Peryermenias</i> <i>Aristotelis</i> (Exposé sur le Proème du livre De l'interprétation d'Aristote).....	2, 229

TABLES DU VOLUME 76 (2020)

Lainé, Mathieu J.

Rien ne nous émeut moins que ce qui nous émouvait hier : un commentaire linéaire de la préface auctoriale de la première édition allemande du <i>Capital</i> (1867)	1, 83
---	-------

Ndong, Sangoul

Théodore de Bèze face aux « bons défenseurs de la foi cacolyque ». Un silence stratégique avant l'ultime réponse ?.....	1, 103
--	--------

Panaccio, Claude

L'histoire de la philosophie et le discours indirect	2, 179
Le nominalisme d'Ockham.....	2, 185
Note sur le Commentaire d'Ockham au <i>Traité de l'interprétation</i> d'Aristote	2, 273
Note sur le Commentaire d'Ockham au <i>Traité des prédicables</i> de Porphyre	2, 225
Note sur le statut des concepts dans les Questions d'Ockham sur la <i>Physique</i> d'Aristote.....	2, 307

Pickavé, Martin

In Defence of Anachronism.....	2, 169
--------------------------------	--------

TABLE DES NOTES CRITIQUES

Laberge, Yves

À propos de la <i>doxa</i> et de la rectitude politique : de la philosophie à la sociologie. Remarques méthodologiques sur un essai de Mathieu Bock-Côté	3, 463
Un penseur interdisciplinaire : Georges Canguilhem	3, 469

TABLE DES RECENSIONS

Alferi, T., Poché, F., Poulet, F., dir.

<i>Langage et religion. Vers un nouveau paradigme ?</i> (Â. Cardita).....	3, 497
---	--------

Amherdt, F.-X., Himbaza, I., Moser, F.

<i>Mariage et bénédiction. Apports bibliques et débats en Église</i> (Â. Cardita)	1, 117
---	--------

Bastit, A., Verheyden, J., dir.

<i>Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon</i> (D. Perron).....	3, 504
---	--------

Bergeaud-Blackler, F.

<i>Le marché halal ou l'invention d'une tradition</i> (Y. Laberge).....	3, 506
---	--------

Brauns, J.-M.

<i>L'initiation des chrétiens. De l'anthropologie à la théologie</i> (R.M. Legault-Laberge)	1, 122
--	--------

Chango, P.-M.F.

<i>L'Ecclésiaste à la confluence du judaïsme et de l'hellénisme. Deux siècles d'histoire des études comparées du Qohélet et des vestiges littéraires et philosophiques grecs</i> (A. Machia Machia)	2, 311
---	--------

Cooreman-Guittin, T., Thiel, M.-J., dir.

<i>La vulnérabilité au prisme du monde technologique. Enjeux éthiques</i> (E. Champagne)	3, 508
---	--------

<i>Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari</i> (Y. Chiron)	3, 492
--	--------

Doane, S. <i>Sortir la Bible du placard. La sexualité de la Genèse à l'Apocalypse</i> (M. Scribe).....	2, 312
Dubois, P.-A., dir. <i>Les Récollets en Nouvelle-France. Traces et mémoire</i> (G. Rioual)	1, 124
Dufour, X., dir. <i>Les grandes religions. Regards historique et chrétien</i> (F. Pasche Guignard)	2, 313
Emilsson, E.K., Janby, L.F., Pavlos, P.G., Tollefsen, T.T., éd. <i>Platonism and Christian Thought in Late Antiquity</i> (K. Harrison)	1, 127
Gourgues, M. <i>« Plus tard tu comprendras ». La formation du Nouveau Testament comme témoin de maturations croyantes</i> (S. Perron-Nault)	1, 130
Grenet, É. <i>Unité du « je » psalmique</i> (S. Doane)	1, 133
Guillemette, G. <i>Fascinées par Jésus amoureux et compatissant</i> (R. van Lier)	3, 510
Hongtao, Z., Raini, E., Rizzi, G., éd. <i>Repertorio dei catechismi cinesi nella Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana</i> (Y. Chiron)	3, 491
<i>Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano</i> (Y. Chiron)	3, 493
Lemay, M. <i>Le développement spirituel de l'enfant. Repères pour un accompagnement laïque</i> (E. Champagne)	2, 316
Lenain, P. <i>Histoire littéraire des Bénédictins de Saint-Maur. T. V. Abbayes - Index Nominum</i> (Y. Chiron)	3, 495
Li, S., dir. <i>Mozi</i> (R. Van Daele)	2, 318
Mercier, C. <i>L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ</i> (D. Laperle)	3, 488
<i>René Rémond. Biographie</i> (D. Laperle)	3, 479
Ogle, V.R. <i>Politics and the Earthly City in Augustine's City of God</i> (J.I. von Kodar)	3, 513
Pitaud, B. <i>Madeleine Delbrêl, disciple de Charles de Foucauld</i> (M. Scribe)	3, 483
<i>Saint-Sulpice et les séminaires sulpiciens entre 1657 et 1700</i> (D. Laperle)	3, 486
Riquier, C. <i>Nous ne savons plus croire</i> (R.M. Legault-Laberge)	3, 514
Roy-Lysencourt, P., dir. <i>« Histoire du christianisme moderne et contemporain »</i>	3, 479
Saint-Pierre, C. <i>La première Révolution tranquille. Syndicalisme catholique et unions internationales dans le Québec de l'entre-deux-guerres</i> (S. Audet)	3, 485

TABLES DU VOLUME 76 (2020)

Vannier, M.-A., dir.	
<i>Maître Eckhart, lecteur des Pères grecs</i> (J.I. von Kodar).....	3, 516
Weeks, S.	
<i>Ecclesiastes 1-5 : A Critical and Exegetical Commentary. Vol. 1</i> (A. Machia Machia).....	2, 320
Wilson, A.P.	
<i>Critical Entanglements : Postmodern Theory and Biblical Studies</i> (S. Doane)	1, 134