

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Revue internationale

Volume 79 • Numéro 3 • 2023

Une revue fondée en 1945 à l'Université Laval (Québec, Québec, Canada),
qui accueille des articles scientifiques de philosophie et de théologie et sciences religieuses
avec l'assistance financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada
et du Fonds de recherche du Québec - Société et culture

Direction

BERNARD COLLETTE

Rédaction

BERNARD COLLETTE (philosophie)
SÉBASTIEN DOANE (théologie et sciences religieuses)

Secrétaire à la rédaction

PAUL ASSELIN

Conseil de rédaction

Marie-Pierre Bussièrès, Université d'Ottawa
Rodrigo C. Caldeira, Pontificia Universidade
Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte
Monique Cardinal, Université Laval, Québec
Gabor Csepregi, Université du Manitoba,
Winnipeg
Louis-André Dorion, Université de Montréal
Gaëlle Fiasse, Université McGill, Montréal
Pierre Gisèle, Université de Lausanne
Jean Grondin, Université de Montréal
Yves Laberge, Université d'Ottawa
Gilbert Larochelle, Université du Québec
à Chicoutimi
Georges Leroux, Université du Québec
à Montréal

Anne Létourneau, Université de Montréal
Jean-Luc Marion, Institut Catholique de Paris,
membre de l'Académie française
Thérèse Nadeau-Lacour, Université Laval,
Québec
Anne Pasquier, Université Laval, Québec
Jean-François Racine, Santa Clara University,
California
Yann Raison du Cleuziou, Université de Bordeaux
Jean-François de Raymond, Université de Paris X-
Nanterre
Marie-Andrée Ricard, Université Laval, Québec
Jean-Michel Roessli, Concordia University,
Montréal
Nadia-Elena Vacaru, Université Laval, Québec

Administration, abonnement et vente au numéro

Laval théologique et philosophique
Université Laval, Pavillon Félix-Antoine-Savard, local 648
2325, rue des Bibliothèques, Québec (Québec) G1V 0A6 Canada
Téléphone : 418 656-2131 poste 404775 • Courriel : revue@ltp.ulaval.ca
Version en ligne : www.erudit.org/revue/ltp

© 2023 UNIVERSITÉ LAVAL
Tous droits réservés, produit au Canada
ISSN 1703-8804

◆ table des matières

DOSSIER

MICHEL FOUCAULT ET LA THÉOLOGIE POLITIQUE

*Numéro thématique dirigé par
Agustín Colombo*

AGUSTÍN COLOMBO, JEAN LECLERCQ	Liminaire. Michel Foucault et la théologie politique. Un rapport problématique	327
RODRIGO CASTRO ORELLANA	Théologie politique et pouvoir pastoral. Foucault contre Agamben	333
MICHEL SENELLART	<i>Oikonomia</i> et <i>regimen</i> . À propos d'une critique de M. Foucault par G. Agamben	355
OSTIANE LAZRAK	Foucault, Cassien et le paradoxe monastique	369
AGUSTÍN COLOMBO	La spiritualité comme liberté : à propos du rapport entre expérience et action chez le dernier Foucault	391

ARTICLES HORS THÈME

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA	Le site du dernier dieu. Le <i>Dasein</i> , entre l'humain et le divin	411
DOMINIC ROULX	Le concept de nature chez Adorno	435

NOTES CRITIQUES

SÉBASTIEN DOANE	Deleuze, Guattari et le Nouveau Testament	451
-----------------	---	-----

Recensions

459

S.P. AHEARNE-KROLL, *Oxford Handbook of the Synoptic Gospels* (S. Doane), **459**. — O. ARTUS, S. RAMOND, *Penser les défis contemporains avec la Bible hébraïque. Une éthique du bien et du mal* (S. Doane), **460**. — S.L. BIRDSONG, H.C.P. KIM, J.C. de VOS, dir., *Reading Gender in Judges. An Intertextual Approach* (O. Roy-Turgeon), **461**. — C. CASSEGARD, *Toward a Critical Theory of Nature, Capital, Ecology and Dialectics* (D. Roulx), **464**. — B. DUMONS, dir., *Les congrégations féminines missionnaires. Éducation, santé et humanitaire : une histoire transnationale (XIX^e et XX^e siècles)* (D. Laperle), **467**. — M. ESTIVALÈZES, *La fin de la culture religieuse. Chronique d'une disparition annoncée* (F. Doyon), **470**. — M. ESTIVALÈZES, *La fin de la culture religieuse. Chronique d'une disparition annoncée* (J.-F. Lapière), **473**. — J. FU, C. MEYERS, C. SHAFER-ELLIOTT, ed., *T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel* (S. Doane), **475**. — J. GOSSELIN-TAPP, *Refonder l'interculturalisme. Plaidoyer pour une alliance entre les peuples autochtones et la nation québécoise* (O. Samson), **476**. — É. LALIBERTÉ, M. O'NEILL, dir., *Pèlerinage, marche pèlerine et marche de longue durée au Québec* (P.-L. Mongrain), **479**. — T. LEWIS, *The Poetics of Matthew 1. The Five References to Mothers and Other Patterns* (S. Doane), **481**. — D. MARGUERAT, *Paul de Tarse : L'enfant terrible du christianisme* (F. Doyon), **482**. — P. PRIGENT, G. ARAGIONE, C. MOURLAM, *Que faire de l'Ancien Testament ? Marcion et Origène répondent* (C. Boudignon), **485**. — C.B. ZEICHMANN, *Queer Readings of the Centurion at Capernaum. Their History and Politics* (F. Doyon), **486**.

Ouvrages reçus à la rédaction

491

Tables du volume 79 (2023)

494

LIMINAIRE

MICHEL FOUCAULT ET LA THÉOLOGIE POLITIQUE UN RAPPORT PROBLÉMATIQUE

Agustín Colombo

Departamento de Filosofía y Sociedad
Universidad Complutense de Madrid

Jean Leclercq

Institut supérieur de philosophie
Université catholique de Louvain
Académie royale de Belgique

I. UN CONTEXTE

En 1977-1978, Michel Foucault donne au Collège de France le cours *Sécurité, territoire, population*. Ce cours constitue un des moments les plus saillants de la réflexion foucauldienne sur le politique dû au fait que Foucault y déploie une recherche sur la formation et le fonctionnement de l'État moderne¹. Pour ce faire, il se dote de nouveaux instruments, notamment le concept de « gouvernementalité ». En raison de son objet — les individus en tant qu'ensemble collectif, en tant que « population » — l'étude de la gouvernementalité permettrait, selon lui, de faire une généalogie de l'État sans se focaliser ni sur les institutions ni sur la loi, mettant ainsi l'accent sur une technologie de pouvoir globale². C'est à partir de cette perspective relative au gouvernement des individus, en particulier, à leurs conduites quotidiennes, que Foucault place le christianisme au cœur de ses réflexions sur le politique. À ses yeux, le noyau formateur des dynamiques de pouvoir de l'État est un type de pouvoir qui s'élabore à partir de la constitution de l'Église, à savoir « le pouvoir pastoral ». Dans le sillage des Hébreux, le pouvoir pastoral forgé par le christianisme sur la base du rapport que le berger maintient avec ses brebis témoigne, affirme Foucault, d'une approche du pouvoir unique, qui était étranger à la pensée grecque. En effet, si l'objet du gouvernement pour cette dernière était plutôt le territoire, le pouvoir pastoral chré-

1. Michel Senellart fut un des premiers à étudier en profondeur l'importance de ce cours de Michel Foucault vis-à-vis de la réflexion sur le politique, en particulier sur l'État. M. SENELLART, *Les Arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil (coll. « Des travaux »), 1995.

2. Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil, Gallimard (coll. « Hautes études », dirigée par Michel Senellart), 2004, p. 119-126.

tien, souligne-t-il, constitue un « art de gouverner » dont le but est de gérer la conduite des âmes à partir d'une intervention permanente « dans la conduite quotidienne, dans la gestion des vies³ ».

En attribuant une telle importance généalogique à la question du pouvoir pastoral, Foucault ouvre une ligne d'analyse relative au rôle fondateur du christianisme dans la formation de l'État, posant ainsi les bases d'une réflexion concernant les rapports entre la théologie et la politique. Le pouvoir pastoral constituerait ainsi la « voie » foucauldienne de la réflexion sur la théologie politique. Néanmoins, Foucault tient bien à souligner l'écart existant entre ses investigations sur le pouvoir pastoral et la réflexion sur le théologico-politique. En effet, malgré les entrecroisements et les appuis que l'on peut repérer entre le pouvoir pastoral et le pouvoir politique, à ses yeux, le pouvoir pastoral reste, au moins en Occident, spécifique et différent du pouvoir politique. Autrement dit, comme Foucault lui-même l'observe en utilisant la référence à l'Évangile de Matthieu et en proposant un contraste avec la figure du tsar russe, « le souverain occidental, c'est César et non pas le Christ. Le pasteur occidental n'est pas César, mais le Christ⁴ ». Comme Philippe Büttgen l'a bien expliqué, à cela il faut ajouter la méfiance que Foucault lui-même affichait envers l'usage du concept théologico-politique en tant que catégorie d'analyse à une époque marquée, en France, par un fort intérêt pour les théologies politiques⁵. Il n'en demeure pas moins que, malgré cette mise à l'écart de la question théologico-politique, pour Foucault, il y eut bien un « passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes⁶ ». Ce passage eut lieu dans un contexte précis, à savoir les révoltes pastorales des XV^e et XVI^e siècles, en particulier avec la Réforme et la Contre-Réforme, et il supposa une « intensification » du pastoralat qui jamais auparavant « n'avait eu tant de prise sur la vie matérielle, sur la vie quotidienne, sur la vie temporelle des individus⁷ ». Le problème du gouvernement des hommes se développe ainsi en dehors de l'institution ecclésiastique acquérant une portée plus globale et un champ d'application plus vaste. Ce dernier ne se borne pas seulement au domaine de la vie privée — par exemple, la gestion des conduites des enfants ou de la famille — mais il concerne aussi l'exercice du pouvoir politique du souverain. C'est donc au niveau des techniques de gouvernement des conduites des individus que Foucault pense le rapport entre le pastoralat et le politique. Comme il le montre bien, la nécessité de penser la spécificité de la tâche du souverain en tant que celui qui gouverne mène, aux XVI^e et XVII^e siècles, à l'élaboration d'un nouvel art de gouverner, la raison d'État. Celle-ci,

3. *Ibid.*, p. 157.

4. *Ibid.*, p. 158-159.

5. Philippe BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 62, 6 (2007), p. 1145-1146. Büttgen rappelle que Foucault lui-même renvoie, au cours de son analyse sur le pouvoir pastoral, au *Tsarévitch immolé* d'Alain Besançon tout en évoquant aussi les recherches de Claude Lefort et Marcel Gauchet. Comme Büttgen le signale, la réception française de la théologie politique de Carl Schmitt aura lieu à peu près une décennie après le cours *Sécurité, territoire, population*.

6. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, p. 233.

7. *Ibid.*, p. 235.

tout en partageant le même objet que le pouvoir pastoral — la conduite quotidienne des individus —, suppose une nouvelle forme de gouvernement⁸.

Mais ce sont sans aucun doute les recherches de Giorgio Agamben qui ont relancé la discussion à propos du rapport des investigations de Foucault sur le pouvoir pastoral et la réflexion sur le théologico-politique. Cette discussion est marquée par la critique qu'Agamben fait sur le plan analytique de l'approche foucauldienne du pouvoir pastoral. Selon Agamben, la distinction conceptuelle que Foucault opère entre le pouvoir pastoral et la théologie ne permet pas de saisir un aspect central de ses recherches sur la gouvernementalité. C'est que, souligne Agamben, pour comprendre « les raisons internes qui ont empêché » les recherches de Foucault « d'arriver à leur terme », il faut se porter au-delà des limites chronologiques que Foucault avait prescrites à sa généalogie et « remonter jusqu'aux premiers siècles de la théologie chrétienne », où eut lieu l'élaboration « de la doctrine trinitaire sous la forme d'une *oikonomia*⁹ ». Ce faisant, Agamben ne franchit pas seulement les limites chronologiques que, selon lui, Foucault se donne, mais place les recherches du philosophe français au cœur même de la réflexion théologique. Ce déplacement est à son avis nécessaire puisque c'est seulement grâce à la perspective d'analyse qu'il ouvre, qu'il est possible de comprendre pourquoi le « dispositif de l'*oikonomia* trinitaire » constitue un « laboratoire privilégié pour observer le fonctionnement et l'articulation [...] de la machine gouvernementale¹⁰ ». Ainsi, l'on sera enfin en mesure de dissiper, affirme-t-il, « l'ombre que l'interrogation théorique du présent projette sur le passé¹¹ ».

Ce numéro thématique du *Laval théologique et philosophique* étudie les différentes manières dont les recherches de Michel Foucault sur le christianisme dialoguent avec le problème du théologico-politique. Compte tenu de la contextualisation que nous venons de faire, il est logique qu'une partie des articles qui le composent se focalisent sur la question de la gouvernementalité et la relecture qu'Agamben en propose. Cependant, comme nous le montrons, celui-ci n'est pas le seul thème susceptible d'être soulevé par la question du rapport entre théologie et politique dans les recherches de Foucault sur le christianisme.

II. UN DOSSIER

Le premier article du dossier, « Théologie politique et pouvoir pastoral. Foucault contre Agamben », écrit par Rodrigo Castro Orellana, interroge les déplacements et les conséquences de la lecture des recherches de Foucault sur le pouvoir pastoral proposée par Agamben. Pour ce faire, Castro Orellana commence par reprendre les élé-

8. Sur les investigations de Foucault relatives à la raison d'État, voir *ibid.*, p. 233-366.

9. Giorgio AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza Editore (coll. « La Quarta Prosa »), 2007, p. 9. Pour la traduction en français : *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo sacer II, 2*, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, 2008, p. 13.

10. G. AGAMBEN, *Le règne et la gloire*, p. 13.

11. *Ibid.*

ments les plus significatifs de la réflexion de Carl Schmitt sur le théologico-politique en mobilisant en outre sa discussion avec Peterson et le problème de la sécularisation que Castro Orellana aborde en s'appuyant sur Blumenberg. À partir de ces éléments, il met en évidence les modifications que la lecture théologique d'Agamben opère sur la perspective foucaldienne du pouvoir par le biais d'une réinterprétation des concepts de souveraineté et d'économie tout en s'arrêtant sur l'incompatibilité existant entre le pouvoir pastoral et la théologie politique développée par Agamben. C'est que, comme Castro Orellana l'explique, l'optique foucaldienne du pouvoir pastoral exclut la dimension théologique ainsi que celle de la sécularisation. Sur la base de ces analyses, son article met en lumière les risques que la lecture théologique d'Agamben représente vis-à-vis de la compréhension de la modernité et, par conséquent, des principaux enjeux politiques de la généalogie foucaldienne du présent.

Dans « *Oikonomia et regimen*. À propos d'une critique de M. Foucault par G. Agamben », Michel Senellart se propose de comprendre si le paradigme théologique défendu par Agamben est nécessaire pour reconstruire la généalogie de la gouvernamentalité moderne. Pour ce faire, Senellart mène, dans un premier temps, une analyse du rapport historico-critique des concepts pour mettre en évidence les changements qu'Agamben opère vis-à-vis de la manière dont Foucault interprète le concept d'économie qu'il repère chez Grégoire de Nazianze. Ensuite, il déploie une lecture fine du 2^e *Discours apologétique* de Grégoire de Nazianze, ce qui lui permet de mettre en relief l'importance que Grégoire donne au terme *prostasia*, « autorité », pour définir la tâche de gouverner propre à l'office pastoral. C'est par le biais de cette lecture que Senellart peut restituer le cadre « économique » relatif à un système de relations patronales et, par conséquent, non théologiques de la réflexion de Grégoire sur l'office pastoral. Enfin, il met en évidence l'incompatibilité de la lecture théologique avec l'approche foucaldienne du pastorat, en rappelant l'importance du paradigme médical qui domine la conception du pastorat de Grégoire, et en faisant un parallèle avec le concept arabo-musulman de *tadbîr* (conduite, direction, maniement d'une affaire, administration, régime d'un malade).

Le troisième article du dossier, écrit par Ostiane Lazrak, « Foucault, Cassien et le paradoxe monastique », interroge l'importance que joue la vie cénobitique dans le cadre des réflexions de Foucault sur les arts de vivre. Ainsi, Ostiane Lazrak se focalise sur les recherches que Foucault consacre au monachisme en mettant en lumière ce qu'elle appelle le paradoxe de trois éléments clés de la vie monastique, à savoir l'obéissance, l'ascèse et la mystique. En s'appuyant sur les investigations que Foucault mène dans les cours *Sécurité, territoire, population* et *Du gouvernement des vivants*, elle montre ainsi comment l'ascétisme monastique, en particulier celui élaboré par Cassien, n'a pas uniquement comme objectif final l'obéissance définitive des individus, mais qu'il peut aussi fonctionner comme un moyen pour acquérir les vertus. Sa lecture détaillée de Cassien lui permet en outre de relativiser le diagnostic avancé par Foucault dans *Le courage de la vérité* concernant le rôle du monachisme dans la formation d'un pôle anti-parrésiasique. Ce faisant, elle met en relief la manière dont Cassien relie l'ascétisme et la mystique à travers la prière, en donnant une nouvelle perspective des dynamiques monastiques de constitution de la subjectivité.

Enfin, dans « La spiritualité comme liberté : à propos du rapport entre expérience et action chez le dernier Foucault », Agustín Colombo s'arrête, lui aussi, sur la question de la subjectivité, mais il le fait à partir de l'analyse des remarques de Foucault sur la spiritualité. L'hypothèse d'Agustín Colombo est que Foucault forge sa propre conception de la spiritualité sur la base de l'approche de l'expérience élaborée par Georges Bataille. Pour prouver cette hypothèse, il met en évidence les modifications que Foucault introduit dans l'optique bataillenne de l'expérience mettant l'accent sur les problèmes de l'ascèse et de l'action. Ces déplacements, souligne-t-il, dévoilent une tension conceptuelle relative à la manière dont Foucault conçoit l'action, compte tenu du fait que l'approche de l'expérience développée par Bataille s'inspire de la mystique et exclut l'ascétisme. En proposant cette analyse de l'action, son article permet de repenser un enjeu clé de la réflexion de Foucault sur la subjectivité, à savoir la mise en pratique de la liberté des individus. C'est dans cette perspective que son étude explore les rapports entre spiritualité et politique dans les recherches tardives de Foucault.

THÉOLOGIE POLITIQUE ET POUVOIR PASTORAL

FOUCAULT CONTRE AGAMBEN

Rodrigo Castro Orellana

Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

RÉSUMÉ : La première partie de l'article analyse certains aspects fondamentaux du débat sur la théologie politique, principalement à partir des recherches de Carl Schmitt. Ensuite, il étudie la mise à jour de cette controverse par Giorgio Agamben en identifiant ses principaux enjeux théoriques et politiques. Enfin, dans la troisième section, l'article étudie le contraste entre le concept de pouvoir pastoral de Michel Foucault et la version spécifique de la sécularisation proposée par le paradigme théologico-historique.

ABSTRACT : The first part of this paper analyses some of the fundamental aspects of the debate on political theology, mainly on the basis of Carl Schmitt's work. The second part of this paper examines Giorgio Agamben's updating of this controversy by identifying its main theoretical and political stakes. Finally, in the third section, the paper contrasts Michel Foucault's concept of pastoral power with the version of secularization of the theological-historical paradigm.

Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que,
des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera son ombre.
Et quant à nous autres, il nous faut vaincre son ombre aussi !

Friedrich NIETZSCHE,
Die fröhliche Wissenschaft, III, F. 108.

INTRODUCTION

L'objectif de cet article est de soumettre à la critique l'option théorique de Giorgio Agamben en faveur de la théologie politique, en prenant en considération les usages que le philosophe italien fait des recherches de Carl Schmitt et de Michel Foucault. Pour ce faire, nous nous arrêtons sur certains aspects essentiels du débat relatif à la théologie politique qui a eu lieu à la suite de la publication de la *Politische Theologie I* de Schmitt en 1922. Nous étudions ensuite comment la pensée d'Agamben s'inscrit dans ce débat en identifiant ses principaux enjeux théoriques et politiques. Finalement, nous analysons l'approche foucauldienne du pouvoir pastoral

en tant qu'outil critique du paradigme théologico-historique et sa version particulière de la sécularisation.

L'importance qu'Agamben lui-même accorde à Foucault dans l'élaboration de son projet théorique justifie ce parcours, car seule une confrontation entre les présupposés philosophiques de l'auteur italien et ceux de l'auteur français permet d'observer les enjeux du choix d'Agamben en faveur de la théologie politique. Sur la base de cette confrontation, nous ne visons pas à reconstruire l'héritage schmittien chez Agamben, ce qui permettrait de mettre en relief, par exemple, la manière dont Agamben radicalise l'approche de l'exception de Schmitt en forgeant un schéma de la politique qui élimine le sociétal¹. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt de constater que cette dense incorporation agambienne de la pensée de Schmitt conduit à un usage rhétorique, partiel et déformé de Foucault, dont les effets ne se limitent pas au constat d'incompatibilités méthodologiques fondamentales. Notre propos ne sera pas seulement de mettre en évidence ces divergences à travers une étude comparative entre la théologie politique et la généalogie du pouvoir pastoral. L'enjeu principal sera de montrer que l'orientation anti-historique d'Agamben exclut la dimension de l'ontologie du présent qui joue un rôle clé dans la pensée de Foucault. Il s'agit d'une question d'une extraordinaire pertinence compte tenu de la prolifération d'ouvrages qui s'appuient sur l'auteur de *Homo sacer* pour proposer une lecture de notre actualité².

I. LE DÉBAT THÉOLOGICO-POLITIQUE

Le débat sur la théologie politique est si vaste qu'il pourrait nous mener dans de multiples directions. C'est pourquoi nous prenons comme point de départ le point de vue de Carl Schmitt sur cette question. La thèse est bien connue. Selon Schmitt, « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés³ ». Cette symétrie structurelle entre des concepts théologiques et politiques serait donc inséparable d'une notion de pouvoir souverain comme *potestas absoluta Dei*⁴. Non pas dans le sens littéral d'un pouvoir qui soit absolu dans sa perfection et dans son caractère transcendant, mais dans un sens plutôt analogique comme un pouvoir qui est en mesure de décider du moment de l'exceptionnalité. Ainsi, la figure du souverain, dans la conceptualisation moderne du corps politique, garantirait l'unité de la communauté à partir de sa condition sécularisée de *potestas exceptionalis Dei*. C'est-à-dire qu'il faudrait reconnaître dans l'autorité politique la capacité « d'exercer la souveraineté à la manière du Dieu des miracles⁵ », qui peut

1. J. HUYSMANS, « The Jargon of Exception. On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society », *International Political Sociology*, 2 (2008), p. 172.

2. Par exemple, D. DI CESARE, *Il tempo della rivolta*, Torino, Bollati, 2020 ; E. STIMILLI, *Il debito del vivente*, Macerata, Quodlibet, 2020 ; A. CAVALLETTI, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Milano, Mondadori, 2005 ; Tiqqun, *Théorie du Bloom*, Paris, La Fabrique Éditions, 2000 ; Comité Invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007.

3. C. SCHMITT, *Théologie politique I*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

4. J.-L. VILLACAÑAS, « La leyenda de la liquidación de la teología política », dans C. SCHMITT, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 155.

5. *Ibid.*, p. 156.

restaurer l'ordre du monde en le rompant, et séparer les pécheurs comme s'il définissait l'ami et l'ennemi.

Évidemment, tout ce raisonnement rapproche le projet de Schmitt de celui de Hobbes en tant que « représentant classique du type décisionniste⁶ » qui comprend l'*autoritas* comme la force déterminante de l'ordre politique. Si cela suppose, pour l'auteur du *Léviathan*, le besoin d'un souverain absolu et unique de l'État et de l'Église, Schmitt ne s'éloigne pas d'une conclusion similaire, bien que les exigences historiques ne soient déjà plus pour lui celles d'une première phase de la modernité, mais plutôt celles de sa contemporanéité spécifique et propre : la décadence de la politique face à une « manière technique et économique de penser » (*Politische Theologie I*, 1922), ou la supposée reddition de l'Église du concile Vatican II face au libéralisme progressiste (*Politische Theologie II*, 1969). Dans les deux cas, le pari schmittien consiste à récupérer la question hobbesienne par une politique constituante, en démontrant le caractère impératif pour l'époque d'un déplacement de l'Église et de l'État vers le politique. Un mouvement qui, en réalité, n'implique rien d'autre que de situer ces institutions par rapport à ce qui est compris comme leurs conditions constitutives d'un point de vue onto-théologique et historique, répondant ainsi au processus de dénaturalisation de ces institutions que les Lumières auraient entrepris et que les deux principaux ennemis existentiels de Schmitt à l'époque de la guerre froide, le marxisme et le libéralisme, achèveraient.

Comme nous le savons, Peterson a rejeté le cœur de cette approche en niant toute possibilité d'homologie ou d'analogie entre théologie et pouvoir politique. Les concepts théologiques, d'après lui, feraient strictement référence au pouvoir divin, et c'est pourquoi ils excluent par définition toute équivalence à un pouvoir mondain. Ignorer ce point convertirait l'interprétation de Schmitt en paganisme et hérésie. En outre, l'hypothèse théologico-politique d'un souverain tel que *potestas absoluta Dei* contredirait un principe fondamental de la théologie chrétienne : son caractère trinitaire. Cela signifie qu'il n'existe pas de formulation théologique d'un monothéisme absolu qui autorise la sacralisation du pouvoir politique. Comme l'explique Villacañas, « rien de personnel ou de charismatique au monde ne peut représenter Dieu, car le Christ et l'Esprit le représentent déjà dans son Église⁷ ».

Cet argument sur la trinité est présent dans les débats philosophiques contemporains liés au problème de la théologie politique où, comme nous le verrons, l'intervention d'Agamben et l'usage de la pensée de Foucault sont déterminants. Parmi les questions que nous allons ici discuter se trouve tout d'abord l'interprétation de l'œuvre de saint Augustin. En effet, selon Schmitt la stratégie de Peterson pour invalider l'argument en faveur de la théologie politique fait appel d'une façon décisive à la doctrine de l'évêque d'Hippone⁸. Concrètement, il aurait recours à l'idée des deux royaumes comme une dérivation du dogme trinitaire qui cherche à « libérer la

6. C. SCHMITT, *Théologie politique I*, p. 43.

7. J.-L. VILLACAÑAS, « La leyenda de la liquidación de la teología política », p. 171.

8. C. SCHMITT, *Théologie politique II*, Paris, Gallimard, 1988, p. 97.

foi chrétienne de la chaîne de l'Empire romain⁹ », en séparant le religieux du politique. Pour Schmitt, il s'agirait d'une solution illégitime, car l'argumentation augustinienne serait seulement applicable à un contexte historique particulier et, par conséquent, elle n'aurait pas une portée universelle. De ce fait, le problème théologico-politique aurait une contemporanéité incontournable.

Néanmoins, cette exigence de transformer cette question en un thème contemporain, relatif à notre époque, implique de nier ou d'ignorer deux aspects de la pensée d'Augustin et de cacher en fin de compte, de façon paradoxale, une série d'expériences déterminantes du présent. En premier lieu, Schmitt ne rend pas compte du fait que l'approche des deux cités octroie à l'Église le droit de juger moralement ce qui peut caractériser un pouvoir comme chrétien ou non¹⁰. En omettant ce point, le débat est réduit au simple éclaircissement du dogme, ou à la considération de ce que l'auteur allemand appelle le « théologico-juridique », laissant de côté tout déplacement vers la problématisation d'un pouvoir politique qui abuse ou ignore les mandats moraux qui découlent du christianisme. Une abstraction utile, comme nous pouvons le comprendre, pour quelqu'un qui avait soutenu le pouvoir absolu hitlérien.

Toutefois, il existe une autre dimension de la pensée d'Augustin dont l'omission est également grave. Schmitt conçoit la différence entre les deux cités proposée par Augustin exclusivement en termes d'une réussite de courte portée qui se borne à définir la nouveauté historique du christianisme vis-à-vis de Rome. Il élimine ainsi le véritable sens pour la culture occidentale de la création conceptuelle déployée par l'évêque d'Hippone. Une importance qui, depuis Weber, devrait être précisée. Villacañas l'explique de la façon suivante : « [...] la trinité, et sa théorie conséquente des deux cités d'Augustin, serait la première conscience de la différence de champs d'action par le monde occidental et la clé de sa tendance à la spécialisation ultérieure¹¹ ». En cela consiste la singularité du raisonnement augustinien, c'est-à-dire dans l'élaboration philosophique d'une pluralité tendue qui traversait l'Église et la distingue du pouvoir politique. Cela ne peut qu'être décevant pour le projet théologico-politique schmittien, car une telle approche ne va pas dans le sens d'une totalisation du politique, mais livre ce dernier à un faisceau de positions de conflit ou de pacification que l'Église arbitrerait sur la base de son inspiration charismatique. De cette façon, la perception que Schmitt a de son présent est à nouveau mise en évidence. Il s'agit, pour lui, de s'opposer au concept moderne du politique, à son hétérogénéité et à sa complexité, en essayant de restaurer une compréhension organique et cohérente du monde, soutenue par un pouvoir total et unique. Ce faisant, la contemporanéité de la théologie politique devient inévitablement une contestation des supposés fondamentaux de la modernité.

Nous arrivons ainsi à un autre élément clé dans tout ce débat : le problème de la sécularisation. Blumenberg l'a identifié de façon précise dans *Die Legitimität der*

9. *Ibid.*, p. 113.

10. J.-L. VILLACAÑAS, « La leyenda de la liquidación de la teología política », p. 170.

11. *Ibid.*, p. 171.

Neuzeit, en signalant que la théologie politique schmittienne, tant pour « l'affirmation factuelle qu'elle contient » que « pour les conséquences qu'elle inaugure », est « la forme la plus forte du théorème de la sécularisation¹² ». Ce théorème vise un usage illimité de la catégorie¹³, comme cela est mis en évidence dans diverses applications du concept. Par exemple, lorsque l'on conçoit la certitude de la théorie dans l'épistémologie moderne en termes d'une sécularisation de l'inquiétude relative à la certitude du salut dans le christianisme, ou, encore, lorsqu'on conçoit l'*ethos moderne* du travail comme une forme sécularisée de l'ascèse. Ce serait également le cas de l'idée politique de l'égalité entre tous les citoyens comprise en termes de sécularisation de l'égalité des êtres humains devant Dieu, ou de la notion de régime d'exception entendue comme analogie du miracle dans la doctrine théologique. Enfin, l'énumération des versions du théorème pourrait être interminable.

Cependant, malgré la spécificité de chacune de ces versions, il existe un aspect qui semble être commun à toutes. Blumenberg le définit comme un substantialisme historique qui présuppose l'existence de constantes dans l'histoire¹⁴, quelque chose comme un endettement du spirituel¹⁵ qui engage une époque envers une autre. Ainsi, le concept de sécularisation suppose inévitablement une tension structurelle vis-à-vis de la compréhension que l'ère moderne a de lui-même. Si celui-ci rencontre sa propre légitimité dans l'affirmation « d'une raison qui se singularise elle-même en se générant d'elle-même¹⁶ », le théorème de la sécularisation impose, pour sa part, la primauté d'un transfert qui contient le privilège de la vérité religieuse. Cet antagonisme devient manifeste chez Schmitt, pour qui il y a sécularisation précisément parce que la théologie continue à fonctionner comme le fondement des concepts politiques modernes. Néanmoins, cela ne veut pas dire pour lui que le processus historique est illégitime, mais plutôt qu'il possède une spécificité qu'il convient d'identifier de façon adéquate.

Cette singularité serait liée à un retour à la théorisation hobbesienne dans le but de la perfectionner en dotant « le souverain de pouvoirs sacrés¹⁷ ». La formulation du théorème de la sécularisation qui implique la théologie politique schmittienne cherche ainsi à être un point culminant de la modernité. Blumenberg fait remarquer ce point très clairement. Pour Schmitt « la sécularisation est une catégorie de la légitimité¹⁸ » qui établit une identité historique pour l'ère moderne. Une image de l'époque qui cherche à s'éloigner du diagnostic wébérien faisant référence à l'existence de processus sociaux, culturels et politiques irréversibles de déthéologisation, de rationalisation croissante et de spécialisation. Schmitt aspire au retour d'une grande synthèse sociale à partir de la configuration de la souveraineté politique

12. H. BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 101.

13. *Ibid.*, p. 20.

14. *Ibid.*, p. 37.

15. *Ibid.*, p. 85.

16. *Ibid.*, p. 84.

17. J.-L. VILLACAÑAS, « La leyenda de la liquidación de la teología política », p. 175.

18. H. BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, p. 107.

comme une dimension absolue dans son alliance avec le théologique¹⁹. Une sorte de tentative de compléter le projet de Hobbes dans un contexte où la figure du *Führer* était en train d'émerger.

Quelques décennies plus tard, Agamben réactive ces débats relatifs au problème théologico-politique situant ainsi l'œuvre de Schmitt au centre des intérêts de la philosophie critique contemporaine. Ainsi, comme nous l'observerons, le projet qu'il tente de terminer est celui qui anime le juriste allemand après la fin de la guerre froide, et ce, en pleine montée du néolibéralisme. Une tâche qui exige à Agamben, d'après son critère, de corriger et de compléter aussi les recherches de Foucault. Dans la section suivante, nous analysons la manière dont les investigations d'Agamben et de Foucault s'inscrivent dans les principales discussions relatives à la théologie politique et au théorème de la sécularisation. Nous tentons de présenter des éléments de continuité et de rupture par rapport à la controverse que nous avons déjà décrite et qui a pour protagonistes Schmitt, Peterson, Weber et Blumenberg. Une tâche qui nous permet finalement de mettre en évidence le caractère inapproprié de l'opération d'appropriation par Agamben des investigations de Foucault à partir d'une mise à jour, problématique et discutable, de certaines des hypothèses de Schmitt. Dans ce contexte sera mobilisé le concept foucauldien de pouvoir pastoral, que nous analyserons comme un outil qui permet de proposer une critique de la théologie politique.

II. AGAMBEN ET LE PARADIGME THÉOLOGIQUE

Les recherches de Schmitt et de Foucault s'avèrent décisives pour Agamben, bien que, comme nous le verrons, il fasse pencher la balance en faveur du penseur allemand. L'influence de ces deux philosophes est particulièrement présente dans les neuf ouvrages qui composent le projet *Homo sacer*, écrits entre 1995 et 2014²⁰. Dans ces études, les références à Schmitt et à Foucault sont habituelles et leurs hypothèses ou problèmes servent d'ancrage principal à l'effort du penseur italien pour construire une philosophie originale. Toutefois, l'orientation méthodologique d'Agamben s'éloigne sensiblement de la portée que Schmitt et Foucault donnent à leurs propres investigations. Il convient de ne pas oublier que, pour le premier, les considérations sur la théologie politique tentent de s'en remettre aux événements concrets de son époque²¹. Quant à l'archéo-généalogie foucauldienne, elle est aussi totalement déterminée par la question du présent. Tout cela est étranger à Agamben, qui renonce à

19. J.-L. VILLACANA, « La leyenda de la liquidación de la teología política », p. 164.

20. *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer 1*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1995 ; *Stato di eccezione. Homo sacer 2.1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 ; *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer 2.2*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015 ; *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer 2.3*, Roma, Laterza, 2008 ; *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer 2.4*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007 ; *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer 2.5*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011 ; *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer 3*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998 ; *Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo. Homo sacer 4.1*, Milano, Neri Pozza Editore, 2011 ; *L'uso dei corpi. Homo sacer 4.2*, Milano, Neri Pozza Editore, 2014.

21. A. GALINDO, « Deconstructing Agamben », *Res publica. Revista de Filosofía Política*, 28 (2012), p. 268.

tout sens historique minimum en rejetant le chemin d'une compréhension scientifique du monde social qui serait dépourvue d'effets rhétoriques ou esthétiques. Nous avons tendance à penser que sur ce point, malgré l'énorme différence entre leurs propositions, Schmitt et Foucault convergent en s'identifiant au style intellectuel tracé par Weber, tandis qu'Agamben subordonne certains des apports de Schmitt et de Foucault à un modèle plus proche de Heidegger. Il serait possible de contre-argumenter que cette distance entre le penseur italien et l'histoire sociale du présent est démentie par l'importance qu'Agamben accorde au problème de la biopolitique dans *Homo sacer*. En réalité, l'intérêt d'Agamben pour ce thème ne contredit pas notre affirmation mais la confirme.

Pour le vérifier, il convient de s'arrêter un instant sur le livre de 1995 : *Homo sacer : Il potere sovrano e la nuda vita*. Dans cet ouvrage, Agamben soutient qu'il est nécessaire de corriger ou, tout au moins, de compléter la thèse foucauldienne selon laquelle l'inclusion de la *zoé* dans la *polis* constitue la singularité de la politique moderne²². Pour lui, ce processus serait très ancien et indiquerait que ce qui est fondamental dans la politique en Occident est la configuration d'un espace irréductible d'indifférenciation entre *bios* et *zoé*, c'est-à-dire entre l'ordre juridico-politique et la *vie nue*²³. La distinction que Foucault fait dans *La volonté de savoir* (1976) entre le pouvoir comme souveraineté, qui s'exerce principalement sur un territoire, et le pouvoir comme production biopolitique de la population, devrait donc être remplacée par une définition de tout pouvoir comme expression indiscernable d'un amalgame de souveraineté et de biopolitique. Le pouvoir de « donner la mort » caractéristique du « droit de l'épée » s'articulerait ainsi sur le pouvoir scientifique et technique de gestion de la vie en constituant la structure matrice de toute politique.

Il convient d'observer que cette thèse non seulement hyperbolise l'argument foucauldien, mais le situe aussi dans un registre historico-philosophique complètement différent. Pour Foucault, il s'agit de rendre compte d'un trait distinctif de la modernité à partir de l'étude d'une série d'éléments historiques concrets et de souligner la nouveauté d'un État qui commence à concevoir les sujets en tant qu'éléments constitutifs de sa propre force, une force qui convient d'administrer de façon positive. Dans la critique d'Agamben, les deux aspects disparaissent, car il vide la politique moderne de toute sa spécificité et l'approche alternative qu'il offre manque de preuves historiques. L'entreprise de « correction » de Foucault reste donc indéfectiblement liée à ce double effacement, effacement qui peut sembler étonnant compte tenu du fait que, comme il l'affirme, Agamben se propose de « compléter » les recherches du philosophe français.

22. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, trad. M. Raiola, 1997, p. 17. Il est important de noter que nous développons cette référence à la question biopolitique chez Agamben non seulement pour démontrer qu'il existe une différence méthodologique fondamentale entre son travail et celui de Foucault, mais aussi parce qu'elle nous permet de constater — comme nous le verrons — que pour Agamben il existe un fil conducteur entre l'idée que la vie est captée d'une manière absolue par le pouvoir politique et les mécanismes mis en jeu par le dispositif théologico-politique.

23. *Ibid.*

Mais la vérité est que le diagnostic que Foucault fait de la biopolitique se clôt dans une direction très différente de celle suggérée par Agamben, ce que ce dernier ne pouvait pas connaître, car le cours *Sécurité, territoire, population* (2004) fut publié près de dix ans après le premier volume de la série *Homo sacer*. Dans ce cours, Foucault tient à se démarquer de toute éventuelle interprétation de la biopolitique comme paradigme, et soustrait du contenu du concept tout le dramatisme et l'excès rhétorique que lui-même lui avait accordé²⁴. Ainsi, l'importance de la notion de biopolitique cède la place à l'idée de gouvernementalité et, ce faisant, la biopolitique devient un des éléments descriptifs des technologies modernes du pouvoir. Ce déplacement obligera Agamben lui-même à relancer ses enjeux théoriques fondamentaux dans son ouvrage de 2007 *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*.

Pour comprendre la stratégie qu'Agamben met en pratique dans cet ouvrage, il faut souligner le rôle décisif que joue le concept schmittien de souveraineté dans la définition de la politique en tant qu'appareil de capture de la vie introduite par *Il potere sovrano e la nuda vita*. Contrairement à Foucault, qui sépare bien la sphère du pouvoir souverain de celle de l'ordre biopolitique ou de la gouvernementalité, Agamben propose une compréhension de la souveraineté en tant que pouvoir absolu à l'image divine. Cela signifie que le pouvoir souverain monopolise le champ de la politique en incorporant la production biopolitique comme une de ses caractéristiques constitutives. Ainsi la critique foucauldienne du modèle juridique du pouvoir est complètement ignorée en même temps que l'analyse théologico-politique de Schmitt est ratifiée. Aux yeux d'Agamben, le souverain se manifesterait donc dans la décision relative au régime d'exception, c'est-à-dire dans la suspension de la norme du droit, en niant l'existence des processus de normalisation qui opèrent de façon autonome vis-à-vis des mécanismes juridiques²⁵. Ce pouvoir unique et indivis n'aurait donc aucune extériorité et déterminerait à son libre arbitre « la suspension mortelle de la vie nue²⁶ ».

Une telle négation de toute extériorité explique, par exemple, la position d'Agamben à l'égard du messianisme en tant que puissance théologico-politique qui, en principe, semblerait s'opposer au pouvoir souverain²⁷. Face à l'approche benjaminienne d'une violence divine qui anéantirait éventuellement le droit et rendrait impossible son instauration²⁸, le philosophe italien répond en ratifiant le rejet schmittien relatif à l'existence d'une « violence pure, c'est-à-dire absolument en dehors du droit, car dans l'état d'exception, elle est incluse dans le droit en raison de son exclusion même²⁹ ». Ainsi, Agamben fait un choix théorique d'une importance extraordinaire.

24. J.-L. MORENO PESTAÑA, *Foucault y la política*, Madrid, Tierra de Nadie, 2011, p. 91.

25. T. LEMKE, *Introducción a la biopolítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 79.

26. *Ibid.*, p. 83.

27. A. SALINAS, « Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31, 2 (2014), p. 530.

28. W. BENJAMIN, « Hacia la crítica de la violencia », dans *Obras Libro II/ vol. I*, Madrid, Abada, 2007, p. 202.

29. G. AGAMBEN, *État d'exception. Homo sacer, vol. II, I*, Paris, Seuil, 2003, p. 93.

En même temps qu'il met à l'écart la perspective foucaldienne de la souveraineté, il néglige la voie émancipatrice que Benjamin thématise à travers la référence à un événement rédempteur externe à la loi et à l'ordre. Le résultat, curieux pour un auteur qui essaie de se situer au cœur de la gauche philosophique, est le même dans les deux cas. Agamben réaffirme dans le présent et renforce théoriquement la notion théologico-politique de la souveraineté défendue par Schmitt sans même soupçonner que cette idée puisse être une condition de possibilité du totalitarisme qu'il affirme critiquer³⁰. Ainsi, il semblerait qu'il est convaincu de pouvoir mobiliser les outils analytiques schmittiens sans tomber, tôt ou tard, dans l'horizon de la pensée nazi auquel cette élaboration théorique est liée. Peut-être serait-il possible d'excuser cette naïveté si Agamben faisait référence à Schmitt d'une manière occasionnelle, mais l'usage qu'il fait de la pensée du juriste allemand est systématique et constitue la base des hypothèses qu'il entend défendre.

En fait, *Il regno e la gloria* restaure l'hypothèse théologico-politique schmittienne d'une manière radicale face à la contestation qui pourrait découler de l'approche foucaldienne de la gouvernementalité. Il est très important ici de rappeler que ce concept apparaît dans les cours du Collège de France *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique*, publiés en 2004, lorsque le projet d'*Homo sacer* était encore en plein développement. Notre hypothèse est que ces cours défient les investigations préalables d'Agamben au moins en trois sens.

Premièrement, parce que les généalogies de la gouvernementalité de l'État et de la gouvernementalité libérale que Foucault y déploie invalident l'idée de la biopolitique en tant que paradigme de la modernité et la réinscrivent dans une praxis historique exigeant l'identification de discontinuités, de déplacements et d'effets partiels. Ceci suppose un problème pour l'interprétation ontologique de la biopolitique propre à la conception qu'Agamben a de la souveraineté. Deuxièmement, parce que la description généalogique développée dans les cours publiés en 2004 réintègre une analytique du pouvoir qui transcende la logique de la souveraineté à partir d'une série d'antécédents sur le christianisme qui tournent autour du concept de pouvoir pastoral. L'approche foucaldienne du pastorat, comme nous l'observerons dans la troisième section de cet article, est incompatible avec l'hypothèse théologico-politique, ce qu'Agamben comprend probablement et l'amène à incorporer la nouveauté thématique du gouvernement dans une généalogie antagonique à celle de Foucault, dont l'objectif consiste à restaurer une fois de plus le paradigme théologique. Troisièmement, parce que ces cours de Foucault mettent sévèrement en question la validité historique de la théologie politique, non seulement en ce qu'elle peut engager en tant que modalité du théorème de la sécularisation, mais aussi en ce qui concerne le rôle qu'elle peut jouer comme clé interprétative du présent. Penser la spécificité des transformations des technologies de gouvernement du christianisme et de la modernité, comme Foucault le fait, implique de reconnaître la nouveauté des événements historiques et d'écarter le principe du théologique comme condition déterminante d'une continuité essentielle. De même, la définition que Foucault donne dans *Nais-*

30. A. SALINAS, « Biopoder y teología económica », p. 521-532.

sance de la biopolitique du néolibéralisme comme un régime gouvernemental centré sur la production du sujet en tant que capital humain met en évidence les limites de l'approche de la biopolitique proposée par Agamben, puisque dans celle-ci la politique est uniquement conçue en termes de « production d'*hominis sacri* », c'est-à-dire en tant que genèse d'une vie improductive disposée uniquement « pour être réprimée et assassinée³¹ ».

En somme, la publication de ces deux cours de Foucault en 2004 suppose un sérieux coup pour les principales hypothèses du penseur italien, car elles proposent une généalogie des technologies chrétiennes du pouvoir qui va au-delà du paradigme de la souveraineté, mettant ainsi en relief les limites du diagnostic du présent qu'offre *Homo sacer*. En ce sens, *Il regno e la gloria* représente l'effort maximal d'Agamben pour dépasser cette impasse théorique. Pour cela, son principal pari est d'introduire une nouvelle distinction, désormais entre un supposé paradigme théologico-politique et un autre paradigme théologico-économique. Il établit ce double paradigme en partant de l'affirmation que l'*oikonomia*, le gouvernement des hommes, serait la forme privilégiée que le pouvoir aurait acquise en Occident³². Pourtant, il répète la stratégie articulée en 1995 dans *Il potere sovrano e la nuda vita*, car il s'inscrit à nouveau dans le sillage des recherches de Foucault, cette fois celles relatives aux études sur la gouvernementalité, tout en qualifiant ces dernières d'incomplètes et justifiant la supposée nécessité de corriger une perspective généalogique insatisfaisante. De cette façon, il relance une fois encore la recherche historique dans une direction totalement étrangère à celle des réflexions de Foucault. Ce faisant, Agamben explore les racines du pouvoir comme gouvernement dans l'idée d'*oikonomia* dans la patristique chrétienne, ce qui suppose de récupérer une signification du terme comme « organisation fonctionnelle » ou « activité de gestion³³ » au-delà d'un sens métaphysique comme « plan divin du salut ». Cette connotation originarie ne correspondrait pas à une simple utilisation analogique du langage domestique dans le domaine religieux, mais elle est présente dès les premiers efforts rationnels pour parvenir à une « conciliation provisoire entre la trinité et l'unité divine³⁴ ». La machine gouvernementale moderne trouve, de fait, ses antécédents dans le fonctionnement et l'articulation des relations trinitaires. Autrement dit, toutes les formes économico-administratives du gouvernement seraient des réalités théologiques sécularisées. Agamben réussit ainsi à resituer le problème foucauldien du gouvernement au sein de la théologie, bien que cela suppose d'accepter désormais ce qu'il avait rejeté dans la correction qu'il avait faite à Foucault, à savoir l'existence d'une dimension externe au pouvoir souverain qui est théologiquement conçu comme la monarchie du Dieu unique. Le champ de la théologie politique est circonscrit d'une manière plus précise et restreinte, mais la détermination théologique est renforcée et s'étend à nouveaux domaines.

31. T. LEMKE, *Introducción a la biopolítica*, p. 80.

32. G. AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo sacer*, vol. II, 2, Paris, Seuil, trad. Joël Gayrard et Martin Rueff, 2008, p. 13.

33. *Ibid.*, p. 44.

34. *Ibid.*, p. 67.

Or, l'innovation lexicale que le philosophe italien construit en distinguant deux paradigmes théologiques s'appuie sur la division entre l'idée de royaume et celle de gouvernement qui fonctionne dans l'*oikonomia* trinitaire et qui scinde l'ordre divin entre l'être et la praxis³⁵. Ce faisant, Agamben intègre la notion de gouvernementalité dans ses investigations, mais il le fait tout en corrigeant, à nouveau, la généalogie foucauldienne. En effet le problème de cette dernière serait, à ses yeux, qu'elle aurait négligé la distinction entre royaume et gouvernement qui se formule avant le XVI^e siècle, par exemple, dans le traité *De gubernatione mundi* de saint Thomas, où *gubernatio* devient synonyme de providence comme gouvernement du monde. Il s'agit d'une modification décisive de la dimension historique des recherches de Foucault qui permet à Agamben d'affirmer que le dispositif providentiel, en tant que reformulation et développement de l'*oikonomia* théologique « contient quelque chose comme le paradigme épistémologique du gouvernement moderne³⁶ ».

Cette nouvelle généalogie proposée par Agamben permet, par là même, une description de l'État moderne comme une machine gouvernementale³⁷ constituée par deux logiques : celle spécifique de la théologie politique, avec son diktat absolu de la loi et du droit, et celle du paradigme providentiel où « gouverner signifie laisser se produire des effets concomitants particuliers d'une "économie"³⁸ ». Chacune des deux facettes de cette machine gouvernementale est justifiée par un argument historique. Dans le premier cas, l'histoire de l'exclusion de la *vie nue* sert à définir le pouvoir souverain comme *potestas absoluta Dei*. Dans le second cas, la conception trinitaire explique le développement de l'idée de gouvernement dans l'économie moderne. Agamben parvient ainsi à des résultats théoriques qui ne corrigent ni ne complètent Foucault, mais qui mettent complètement à l'écart sa pensée.

Aux yeux de ce dernier, souveraineté et gouvernement correspondent à deux configurations du pouvoir, un critère élémentaire qui permet de comprendre le rôle central que joue le marché dans la gouvernementalité néolibérale en tant que dispositif politique. Au contraire, Agamben place la question de la gouvernementalité à l'intérieur d'une généalogie économique qui met l'accent sur le contenu administratif de la référence trinitaire. Comme l'indique Salinas, c'est un résultat régressif vis-à-vis des principaux apports du cours *Naissance de la biopolitique*, car la séparation entre politique et économie reproduit l'une des hypothèses technocratiques élémentaires du néolibéralisme³⁹, à savoir la possibilité d'un gouvernement technico-économique des êtres humains et des choses qui ne soient pas éminemment politiques. Le silence d'Agamben relatif aux leçons de Foucault sur la question néolibérale, véritable dénouement du travail généalogique entrepris dans *Sécurité, territoire, population*, est en ce sens très révélateur. En effet, le double paradigme théologique politique et économique a de sérieux problèmes pour déployer une ontologie du présent, car le

35. *Ibid.*, p. 176.

36. *Ibid.*, p. 219.

37. *Ibid.*, p. 220.

38. *Ibid.*, p. 221.

39. A. SALINAS, « Biopoder y teología económica », p. 521.

néolibéralisme dissout la pertinence de la distinction entre économie et politique faite par ce paradigme et, ce faisant, conteste la stratégie d'Agamben consistant à réduire toute politique actuelle à la théologie⁴⁰.

En ce sens, bien que *Il regno e la gloria* consolide un déplacement par rapport à la question de la souveraineté vers le problème de la gouvernementalité, ce geste intellectuel a très peu à voir avec Foucault et s'approche, en revanche, de Schmitt. Pour le constater, il suffit de remarquer que la théologie économique n'élimine pas l'hypothèse théologico-politique, mais sert plutôt à neutraliser précisément les réfutations que Peterson fait à l'approche du juriste allemand⁴¹. Le théologien affirme, par exemple, dans sa critique de Schmitt que le rôle public de l'Église, c'est-à-dire la liturgie, n'autorise pas de sacralisation du pouvoir politique. Face à cela, Agamben répond en intégrant la liturgie dans une généalogie de la fonction glorieuse qui conçoit l'opinion publique comme la forme moderne de l'acclamation⁴² et décrit le domaine contemporain des médias comme l'expression sécularisée des cérémonies religieuses⁴³. En outre, comme nous l'avons déjà observé, la critique que Peterson fait de la théologie politique à partir de l'interprétation du christianisme trinitaire comme réfutation d'un présumé monothéisme absolu⁴⁴, est invalidée dans *Il regno e la gloria* par l'articulation généalogique de l'*oikonomia* et de la trinité.

Agamben complète ainsi le projet théologico-politique de Schmitt tout en le libérant de certaines de ses contestations et en l'ancrant au présent. Ce faisant, il assume le théorème de la sécularisation quoiqu'il ne le fasse pas exactement dans les mêmes termes que l'auteur allemand. En effet, la théologie historique d'*Il regno e la gloria* accorde à la modernité un sens qui, en réalité, demeure caché et qui la conduit bien au-delà de ce qu'elle sait sur elle-même, dans la direction d'une vérité qui correspond, comme dirait Blumenberg, à un certain privilège de la religion⁴⁵. Sans cette hypothèse de sécularisation élémentaire, il ne serait possible ni d'attribuer une origine théologique aux concepts de l'économie et à la gestion gouvernementale moderne ni d'affirmer que les biopolitiques publiques ou néolibérales sont les configurations les plus récentes de l'*oikonomia* providentielle. Il y aurait ainsi une approche de la sécularisation complètement inverse à celui de la sociologie wébérienne, car il n'existerait pas de déthéologisation et de désenchantement ou de croissance de la rationalisation, mais plutôt une continuité latente des significations théologiques qui, pour Schmitt, sont sous-jacentes dans les idées politiques et qui, pour Agamben, produisent le système conceptuel général de la modernité. De fait, le théorème schmittien de la sécula-

40. La compréhension du néolibéralisme comme politique gouvernementale et non comme simple rationalité technico-économique est le principal apport de l'analyse de Foucault dans *Naissance de la biopolitique*. Cela a été noté par plusieurs auteurs (Laval, Dardot, Lazzarato, Chamayou, etc.) qui soulignent l'importance d'identifier le caractère normatif qui distingue le néolibéralisme tel qu'il fonctionne dans l'actualité en tant que stratégie politique.

41. A. SALINAS, « Biopoder y teología económica », p. 539.

42. G. AGAMBEN, *Le règne et la gloire*, p. 379.

43. *Ibid.*, p. 380.

44. A. SALINAS, « Biopoder y teología económica », p. 536.

45. H. BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, p. 85.

risation rencontre dans l'œuvre d'Agamben un moment de radicalisation puisque son application dépasse le domaine des concepts juridico-politiques afin d'englober la totalité paradigmatique de l'époque moderne. La modernité « perd toute singularité⁴⁶ » du fait d'un exercice intellectuel qui abandonne toute référence à l'histoire ou à la praxis pour affirmer un essentialisme étymologique érudit et un traitement déshistorisé des textes.

Dans son principal ouvrage méthodologique *Signatura Rerum*, Agamben défend la thèse selon laquelle le terme « sécularisation » correspond à une signature et non à un concept⁴⁷. En d'autres termes, la sécularisation est une sorte d'indice, de signe contenu dans le signe, quelque chose qui est impliqué dans le concept et sans lequel celui-ci resterait inerte et improductif. Mais un débat sur un concept n'est pas la même chose qu'un débat sur une signature. Par conséquent, selon lui, toute la discussion sur la sécularisation serait viciée car, par exemple, Schmitt fait appel à l'identité structurelle entre concepts théologiques et concepts politiques ; ou Blumenberg insiste sur la discontinuité entre ceux-ci⁴⁸. Ainsi, personne n'observerait que la « sécularisation » est un « opérateur stratégique » qui agit « dans le système conceptuel de la modernité » en montrant son appartenance généralisée à la « sphère théologique⁴⁹ ». La modernité serait donc marquée d'un extrême à l'autre par quelque chose qui la dépasse sans pour autant lui donner un nouveau sens, ce qui mettrait en évidence, selon les paroles d'Agamben, les enjeux politiques qui, en dernière instance, sont mis en jeu dans toute cette question⁵⁰.

Mais, quelle serait l'option politique spécifique d'Agamben lorsqu'il défend une lecture de la modernité à partir de la « signature » ? Il ne semble pas que cette question puisse être dissociée d'un souci historique pour le présent. En ce sens, Schmitt s'éloigne beaucoup d'Agamben, car sa défense de la théologie politique s'inscrit dans des références concrètes à des contextes sociopolitiques du XX^e siècle. Au contraire, chez Agamben il n'est pas possible de constater aucune ontologie du présent qui explique le privilège de la théologie en tant que méthode d'analyse de notre réalité politique. C'est pourquoi il ne semble pas pertinent d'affirmer que ses recherches constituent une généalogie dans la ligne des investigations de Foucault. En effet, pour ce dernier, la généalogie « s'oppose [...] au déploiement métahistorique des significations idéales [...] »⁵¹, elle ne cherche pas derrière les choses quelque chose comme « leur secret essentiel et sans date⁵² » ni prétend « remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà de la dispersion de l'oubli [...] »⁵³. Cette perspective s'oppose à l'effort d'Agamben pour établir une théorie des signatures sur la base d'une

46. A. GALINDO, « Deconstructing Agamben », p. 269.

47. G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008, p. 87.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 87.

50. *Ibid.*

51. M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », dans *Dits et écrits. Vol. II*, Paris, Gallimard, 1994, p. 136-137.

52. *Ibid.*, p. 138.

53. *Ibid.*, p. 141.

« ontologie paradigmatique⁵⁴ » focalisée sur les continuités philologiques supposées contenues dans les mots, les analogies ou les parentés qui flottent dans le monde des documents et des archives. En définitive, il ne peut y avoir de généalogie chez Agamben si sa philosophie parie sur une intelligibilité faisant référence à l'être⁵⁵.

Foucault comprend la généalogie comme une « histoire effective » qui ne peut qu'être telle « dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même⁵⁶ » en dissipant l'identité pour « mettre au jour les systèmes hétérogènes⁵⁷ ». Il s'agit d'une perspective qui, en définitive, vise à saper ce que dans notre présent nous percevons comme immobile, à « fragmenter ce qu'on pensait uni⁵⁸ ». Face à ce pari politique explicite, l'approche de la théologie historique d'Agamben semble constituer un retrait vers le passé qui ne parvient pas à saisir la singularité de notre présent. Car l'horizon de notre contemporanéité est difficile à dépasser si nous ne nous arrêtons pas sur ce que la modernité a de spécifique. C'est précisément cela qu'Agamben semble ne pas vouloir faire. Pour lui, il ne s'agit pas d'explorer la modernité à l'aide d'hypothèses comme l'*oikonomia* trinitaire ou le dispositif de la gloire, mais de multiplier les parentés archaïques qui soutiennent un endettement théologique insurmontable. Ainsi, dans un même geste qui met en évidence le véritable enjeu politique d'Agamben, toute la nouveauté historique de la modernité s'annule et le paradigme providentiel s'impose comme cadre interprétatif de notre temps.

III. LE POUVOIR PASTORAL ET LA GÉNÉALOGIE DES PRATIQUES

La référence au christianisme est une constante dans les investigations de Foucault. Elle apparaît tôt dans les premières recherches qu'il consacre au problème de la folie, où il affirme que le christianisme aurait dépouillé la maladie mentale de son sens humain en la réduisant à la possession démoniaque⁵⁹. Elle est présente d'une façon décisive dans la généalogie de la confession élaborée dans le cours *Les Anormaux*, qui débouche sur la question de la convulsion comme une expérience au cours de laquelle il est possible de voir l'intégration du discours de la chair par les modèles disciplinaires⁶⁰. C'est également une référence centrale dans le projet de l'*Histoire de la sexualité* lorsqu'il s'agit d'établir les déplacements entre les pratiques gréco-romaines et l'herméneutique monastique. Nous voudrions pourtant nous focaliser sur l'idée de pouvoir pastoral pour deux raisons. D'une part, parce qu'elle nous permet

54. G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, p. 36.

55. *Ibid.*

56. M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », p. 147.

57. *Ibid.*, p. 154.

58. *Ibid.*, p. 142.

59. ID., *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 77-78.

60. ID., *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Seuil, Gallimard, 1999, p. 187 et suiv.

d'observer la distance qui existe entre Foucault et le discours théologico-politique⁶¹. De l'autre, parce que c'est la seule façon de comprendre pourquoi Foucault n'utilise ni le terme « théologie politique » ni celui de « sécularisation ». Enfin, le concept de pouvoir pastoral constitue le principal outil analytique que Foucault forge afin d'étudier l'histoire du christianisme et, par conséquent, il joue un rôle déterminant dans l'un des principaux épisodes de l'analytique du pouvoir qu'il élabore.

Dans *La volonté de savoir*, Foucault évoque pour la première fois l'importance de la pastorale chrétienne dans la formation de la sexualité moderne⁶². Cependant, le véritable laboratoire d'élaboration de ce concept est le cours *Sécurité, territoire, population*, où le philosophe déploie une généalogie de l'État dont le point de départ est l'histoire de l'impératif de « gouverner les hommes ». Foucault y souligne, de fait, qu'au cours des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles, la réflexion relative à la portée du terme « gouverner » comprend plusieurs champs d'application : matériel, spatial, moral ou spirituel. Pourtant, elle fait toujours référence, d'une façon ou d'une autre, aux rois humains et non au territoire ou aux choses⁶³. Cette idée de « gouvernement des hommes », selon Foucault, proviendrait de la thématique du pastoral, développée dans l'Orient méditerranéen préchrétien, notamment chez les Hébreux.

Le pouvoir pastoral est ainsi défini comme une action qui s'exerce sur une multiplicité en mouvement et non sur l'unité d'un territoire, laquelle a pour but d'être au service des personnes qui forment le « troupeau » garantissant sa protection et son salut. Mais ce soin collectif ne peut pas se déployer sans une connaissance exhaustive qui permettrait au berger d'individualiser chaque brebis. La tradition hébraïque apporte divers exemples de cette figure : la présence intense de l'autorité de Yahvé lorsque le peuple marche, sans disposer d'aucun territoire ; la figure de Moïse comme guide dans le désert, assurant la nourriture et la survie du troupeau, etc. Cet aspect de la généalogie foucauldienne est, sans aucun doute, central pour notre problème, car il met en relief le fait que le pouvoir pastoral n'est pas un concept théologique qui provient du christianisme.

Cette vieille logique de pouvoir s'étendra en Occident à la suite de l'organisation de procédures spécifiques par lesquelles l'Église chrétienne a absorbé la métaphore hébraïque du berger. En effet, Foucault affirme : « [...] la véritable histoire du pastoral comme foyer d'un type spécifique de pouvoir sur les hommes, l'histoire du pastoral comme modèle, comme matrice de procédures de gouvernement des hommes, cette histoire du pastoral dans le monde occidental ne commence guère qu'avec le christianisme⁶⁴ ». Le pastoral constitue alors un aspect essentiel non seulement de l'histoire de la gouvernementalité, mais aussi de l'histoire institutionnelle, religieuse

61. Sur cette question, voir notamment P. BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 62, 6 (2007), p. 1129-1154 ; et M. SENELLART, *Les Arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

62. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 32.

63. ID., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil, Gallimard, 2004, p. 126.

64. *Ibid.*, p. 151.

et politique du christianisme. Il permet de saisir les enjeux de la prétention d'une religion d'institutionnaliser le gouvernement des hommes dans tous les aspects de leur existence et au nom de leur salut. En outre, comme nous le verrons, les transformations de la question pastorale depuis le II^e ou le III^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle offrent une extraordinaire grille d'analyse des déplacements et des tensions qui ont affecté le christianisme. De fait, de la classe du 15 février à celle du 8 mars 1978, le cours *Sécurité, territoire, population* déploie une généalogie du pouvoir pastoral qui est articulée au développement historique du problème de la « raison d'état » au XVII^e siècle.

La première phase de cette généalogie du pastorat s'appuie sur les écrits d'auteurs chrétiens du III^e au VI^e siècle (textes de saint Jean Chrysostome, saint Cyprien, saint Ambroise, Grégoire le Grand, Cassien, etc.), qui ont permis à Foucault d'identifier trois dimensions du pastorat : sa relation avec le salut, l'obéissance et la vérité⁶⁵. Nous avons souligné que la matrice hébraïque du pouvoir pastoral était *omnes et singulatim*, ce qui revient à dire que le pasteur devait assurer le salut de l'ensemble du troupeau et de chaque brebis individuellement. Cela signifie que dans certaines situations extrêmes, le sacrifice d'une brebis était nécessaire pour garantir le bien-être de l'ensemble. Toutefois, le berger n'est indifférent à aucune brebis et sauver chacune d'entre elles est aussi important que le salut de tout le troupeau. Il y a donc ici un principe de distribution intégral et paradoxal du salut dans le modèle archaïque du pastorat que le christianisme complète par plusieurs critères nouveaux. Parmi ces derniers se trouve l'idée que le pasteur a une responsabilité incontournable face à chaque brebis ; le transfert au berger lui-même tant du bien que du mal qui affecte la brebis ou que celle-ci réalise ; la nécessité de son sacrifice personnel pour le salut du troupeau jusqu'à impliquer la mort si nécessaire ; ou l'importance que des faiblesses existent au sein du troupeau pour ainsi accréditer le mérite du berger et, à l'inverse, le caractère édifiant d'un pasteur qui reconnaît ses imperfections. En somme, entre la pratique hébraïque et la pratique chrétienne existe une continuité remarquable du thème du salut comme aspect fondamental du pastorat. Pourtant, le christianisme y introduit une variation relative au style et aux techniques, ce qui suppose une nouvelle « économie des démérites et des mérites⁶⁶ ».

La deuxième dimension du pastorat chrétien consiste en l'articulation d'un mécanisme vaste et intensif d'obéissance. Aux yeux de Foucault, le pastorat élabore une relation de subordination absolue de la brebis au berger, laquelle n'est fondée ni sur la loi ni sur aucune justification rationnelle, mais plutôt sur la stricte volonté de Dieu. Cette dépendance n'a pas un sens de médiation ou une valeur instrumentale, car la fin de l'obéissance pastorale n'est autre que l'obéissance elle-même. En d'autres termes, le dispositif pastoral produit, selon la logique de la soumission, une forme d'individualisation où on exige l'auto-négation de la volonté. Il s'agirait d'un exemple de ce que Foucault appellera quelques années plus tard « les techniques de soi ». Une sorte

65. *Ibid.*, p. 170-171.

66. *Ibid.*, p. 176.

de subjectivation qui, dans ce cas, ne consiste pas en la production d'un moi, mais en sa renonciation ou sa dissolution en tant que sujet⁶⁷.

Cela dit, ni le salut ni l'obéissance pastorale ne seraient compréhensibles sans un troisième facteur, à savoir le problème de la vérité. Évidemment, cela fait référence au fait que tout pasteur a pour tâche d'enseigner une doctrine, mais surtout un mode de vie. Cela n'est pas très différent de certaines des caractéristiques attribuées au maître dans la tradition païenne. Dans le cas du pastoral chrétien, cet enseignement consiste en « une direction de la conduite quotidienne⁶⁸ ». L'existence de la brebis ne peut être gérée uniquement au moyen d'un apprentissage de principes et de techniques, où les exemples de vie sont, sans aucun doute, très importants. Elle exige aussi une vérité qui n'est en aucun cas évidente ou manifeste pour les brebis puisqu'elle est cachée à leurs propres yeux. Il s'agit de la vérité secrète et intérieure de la brebis, laquelle doit surgir au sein d'une pratique qui constitue la principale caractéristique du gouvernement pastoral chrétien, à savoir la *direction de conscience*. Cette pratique est établie d'une façon obligatoire et permanente tout le long de la vie et se trouve rigoureusement liée à l'examen de conscience, dont le but principal est de rendre possible la manifestation de la propre vérité dans la forme d'un aveu fait au pasteur. Ainsi, la *direction de conscience* met en évidence la corrélation entre un régime de vérité et un système de dépendance et d'obéissance. Sans la manifestation de la vérité de la brebis, l'exercice du pouvoir pastoral ne serait pas possible et, par conséquent, celui-ci ne pourrait pas déployer sa praxis salvatrice, ses réseaux d'obéissance radicale et son individualisation assujettissante.

Mais tout cela ne représente qu'un chapitre de la vaste histoire des technologies de gouvernement des hommes, où s'organise une économie des âmes directement liées à la conduite des comportements. Pour cette raison, il n'est pas surprenant que ce soit précisément à ce niveau-là où le pastoral affronte ses diverses crises. C'est-à-dire que les formes de résistance contre celui-ci s'expriment comme la demande d'une autre manière d'être conduit⁶⁹. Cela arrive, par exemple, dans le domaine des institutions politiques entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle. C'est dans ce contexte que Foucault cherche une manière de désigner ces résistances ou insoumissions qui, n'étant pas externes à un champ spécifique de relations de pouvoir, se déploient en recodifiant les éléments stratégiques qui forment cet espace. Il opte pour le terme « contre-conduite », comprenant par là la « lutte contre les procédés mis en œuvre pour conduire les autres⁷⁰ ». Dans cette perspective, l'on pourrait donc affirmer que chaque fois qu'il existe un pouvoir qui aspire à diriger les conduites, il existe également des mouvements de contre-conduite qui tentent d'y répondre. Si cela est correct, la crise du pastoral chrétien devrait être expliquée au moyen de l'émergence d'une série multiforme de contre-conduites qui, tout au long du Moyen Âge, ont discrédité ou bouleversé dans une plus ou moins grande mesure les trois axes du pouvoir

67. *Ibid.*, p. 183.

68. *Ibid.*, p. 184.

69. *Ibid.*, p. 198.

70. *Ibid.*, p. 205.

pastoral : le salut, l'obéissance et la vérité. Lors de la leçon du 1^{er} mars 1978, Foucault mentionne plusieurs exemples historiques de contre-conduites pastorales. Ses commentaires sur l'antagonisme entre les pratiques ascétiques et le pastoral au III^e et IV^e siècle sont particulièrement révélateurs, car ils évoquent une expérience traversée par une certaine autonomie du sujet et, surtout une nouvelle économie de l'obéissance qui est incompatible avec le pastoral. Dans la vie ascétique, l'individu s'impose une sorte de défi à lui-même qui implique différents exercices de mortification (comme le jeûne, par exemple). C'est un combat contre les tentations du corps et du monde où il n'y a aucun besoin de médiation dans la relation avec Dieu. L'ascète ne se subordonne pas au système pastoral d'obéissance, car il prétend se montrer directement devant Dieu avec une unique arme, c'est-à-dire le témoignage de sa vie exemplaire. Pour cette raison, selon Foucault, le pouvoir pastoral se voit très tôt voué à régler d'une certaine façon cet excès des conduites ascétiques par la délimitation stricte de la vie monastique.

Cependant, il y a toujours un reste d'ascétisme qui surgit au sein de l'histoire du pouvoir pastoral comme une extériorité qui n'a jamais pu être complètement intégrée dans ce dernier. Cela explique le fait que de nombreux mouvements, qualifiés d'hérétiques, font précisément appel à une dimension ascétique non réglée. Ce serait le cas, par exemple, de groupes tels que les taborites ou les flagellants. La communication immédiate que l'individu a avec Dieu dans l'expérience mystique témoignerait aussi d'une forme d'ascétisme sans mesure qui met en énormes difficultés le pouvoir pastoral qui structure l'Église. Nous pouvons donc comprendre l'importante conclusion à laquelle Foucault arrive dans *Sécurité, territoire, population* : le christianisme n'est pas une religion ascétique, car ses structures de pouvoir sont pastorales et anti-ascétiques⁷¹. C'est une thèse importante pour comprendre la portée de sa lecture sur l'ascétisme gréco-romain développée dans les cours au Collège de France des années 1980. Mais c'est aussi un argument qui permet de mieux comprendre la crise significative du pastoral chrétien vers le XV-XVI^e siècle, lorsque la latence historique de toutes ces rébellions pastorales croît à la suite du développement des Églises protestantes. De fait, le protestantisme peut être conçu comme une espèce d'éclosion tardive d'une vaste tradition de *contre-conduites* qui accompagne le christianisme après son époque primitive.

Néanmoins, ce renforcement des rébellions pastorales ne conduit pas à une disparition du pastoral, mais plutôt à un double effet de radicalisation. En premier lieu, il suppose une augmentation de l'action pastorale du point de vue de son intervention dans la vie quotidienne dans la forme institutionnelle de la « contreréforme ». En deuxième lieu, il déplace le problème de la conduite des hommes au-delà de l'autorité ecclésiastique vers le domaine public. Ce faisant, la question de la conduction des individus devient une tâche du pouvoir souverain. Foucault signale que c'est là que surgit la nécessité de développer, d'une part, un type de pensée ou de rationalité capable d'aborder les enjeux relatifs aux gouvernements des hommes à l'intérieur de

71. *Ibid.*, p. 211.

la logique de la souveraineté (le problème de la raison d'État) et, de l'autre, de forger le domaine et les objets sur lesquels retomberait cette nouvelle *ratio gubernatoria*⁷².

Comme nous pouvons l'observer dans toute cette analyse de la *ratio pastoralis*, développée dans le cours de 1978, le philosophe français n'utilise jamais la notion de sécularisation. Le déplacement du pouvoir pastoral vers la raison d'État est plutôt décrit par des mots tels qu'« intensification, démultiplication, prolifération⁷³ » et vise à mettre en évidence la manière dont certaines techniques de conduite sont appropriées par la gouvernementalité moderne. Lors d'une conférence à Tokyo le 27 avril 1978, quelques jours après la fin des leçons du Collège de France, Foucault signale qu'au XVIII^e et au XIX^e siècle « on a assisté à toute une reconversion, à toute une transplantation de ce qui avait été les objectifs traditionnels du pastorat⁷⁴ ». Cela signifie que le pastorat perd sa forme strictement religieuse et rencontre dans l'État « un nouveau support et un principe de transformation⁷⁵ ».

Il ne s'agit pas alors d'un transfert massif du religieux vers le politique, comme dans la formulation qu'Agamben fait du théorème de la sécularisation, où le droit, l'économie et la biopolitique sont des dérivations théologiques. L'analyse foucauldienne ne se déploie pas à ce niveau-là, car elle se limite à étudier une technologie de pouvoir à partir d'une distinction élémentaire entre deux aspects du pastorat, à savoir l'institutionnalisation ecclésiastique qui a cessé ou a perdu sa vitalité depuis le XVIII^e siècle, et la fonction d'un pouvoir qui s'étend et se multiplie hors de l'Église⁷⁶. C'est-à-dire que le pastorat constitue une forme de pouvoir individualisateur et totalisant dont la provenance n'est pas théologique et dont l'historicité ne correspond pas à l'idée d'une modernité structurellement traversée par une « dette spirituelle » à l'égard du christianisme. L'État moderne intègre ce double pouvoir technique qui s'est consolidé dans les institutions chrétiennes⁷⁷, mais il le fait en recodifiant ses objectifs et ses domaines d'intervention. Car, d'une part, il opérera sur les individus par les mécanismes disciplinaires, et de l'autre, il gèrera les processus du « corps-espèce » par divers mécanismes régulateurs⁷⁸.

La prolifération moderne du pouvoir pastoral n'implique aucune évolution, ni ne renforce une supposée continuité historique, ni ne traîne la généralité des processus sociaux et culturels d'une époque. Comme l'affirme Skornicki, Foucault propose une perspective rhizomique et multiplicatrice qui s'oppose au transfert intensif du théologique au politique thématise par Schmitt et Agamben ainsi qu'à la délégitimation de la modernité contenue dans la version de la thèse de la sécularisation de ces auteurs.

72. *Ibid.*, p. 238.

73. *Ibid.*, p. 236.

74. ID., « La philosophie analytique de la politique », dans *Dits et écrits. Vol. III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 550.

75. *Ibid.*, p. 551.

76. ID., « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits. Vol. IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 230.

77. *Ibid.*, p. 229.

78. Cf. ID., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Seuil, Gallimard, 1997, p. 216.

Il n'y a pas de primauté du religieux, ni de subordination de la politique, du droit et de l'économie à une théologie historique, mais un débordement du dispositif pastoral chrétien conduisant à la mise en pratique de techniques et de procédures de pouvoir dans l'ensemble du corps social⁷⁹. L'analyse de Foucault se concentre sur les déplacements historiques et les reconfigurations qui ont lieu au niveau des techniques d'assujettissement et de docilité des individus et non sur la continuité généralisée entre concepts théologiques et concepts politiques. En ce sens, le philosophe français ne pourrait être rapproché de la variante wébérienne de la sécularisation que dans la mesure où il décrit l'intensification moderne de rationalités de pouvoir éminemment pratiques, dénuées de tout récit spirituel et adressées à l'administration efficace des corps et des populations.

Pour cette raison, l'approche foucauldienne des relations entre christianisme et modernité est plus près de l'historiographie de Kantorowicz que de la théologie politique de Schmitt⁸⁰. En effet, pour Foucault il n'est pas question de repérer les déplacements du spirituel au séculier, par exemple, entre le concept du *duplex corpus christi* et l'idée des « deux corps du roi⁸¹ », mais plutôt de souligner les limitations ou les erreurs de l'analogie⁸². Bien qu'il existe une relation entre le *corpus mysticum* de l'Église et les nouvelles communautés politiques séculières⁸³, Kantorowicz évite d'établir une comparaison hyperbolique qui empêcherait de reconnaître la singularité du fait que la tête du corps mystique de l'Église est éternelle, alors que le roi, en tant que tête du corps politique, est un simple mortel⁸⁴. L'erreur de l'analogie réside donc dans la question du temps. Ce dernier est fondamental pour notre perspective, car il oppose directement pouvoir pastoral et théologie politique.

Reconnaître les limitations des analogies dans l'histoire équivaut à accepter les limites du théorème de la sécularisation et permet de saisir la nouveauté qu'engage nécessairement la modernité. Cette spécificité garde une relation avec une nouvelle perception du temps qui génère un horizon propre d'inquiétudes et d'attentes. L'ère moderne, comme l'affirme Blumenberg, serait le premier à « se comprendre lui-même comme une époque » traversée par la prétention de rupture radicale avec la tradition⁸⁵. Sur cette aspiration de nouveauté s'applique précisément la stratégie de la version que Schmitt et Agamben donnent de la sécularisation, car elle vise à transformer l'évidence que « la réalité de l'histoire ne peut jamais recommencer à partir de zéro⁸⁶ » en un argument qui sert à invalider totalement le projet moderne. Pour ce faire, cette stratégie accumule et multiplie les continuités, les similitudes et les

79. A. SKORNICKI, *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Les prairies ordinaires, 2015, p. 141.

80. *Ibid.*

81. E. KANTOROWICZ, *Les deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 196.

82. *Ibid.*, p. 198.

83. *Ibid.*, p. 195.

84. *Ibid.*, p. 198.

85. H. BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, p. 126.

86. *Ibid.*

analogies en s'appuyant sur la proximité étymologique des concepts ou sur les inerties des signatures.

Face à ce pari méthodologique excessif, l'approche de Foucault est prudente et mesurée. Sa perspective met en évidence le fait que le transfert du pouvoir pastoral à l'État moderne suppose une transformation qui rend toute analogie défectueuse. Comme l'explique Skornicki, les recherches de Foucault sur la gouvernementalité ne visent pas à montrer l'influence de l'Église sur la formation de l'État, mais elles tentent de mettre en relief le fait que l'État se détache de celle-ci en s'appropriant certaines de ses technologies de pouvoir tout en les réinscrivant dans de nouvelles finalités qui s'opposent même à l'autorité ecclésiastique⁸⁷. Il y a une incorporation transformatrice de pratiques, non de concepts ni de signatures comme, par exemple, la direction et l'examen de conscience, la confession ou la révélation⁸⁸. Ainsi, il serait possible d'affirmer que le pouvoir pastoral passe d'une fonction spirituelle à une fonction temporelle relative au gouvernement des hommes. Dans cette transition, il n'y a pas de place pour l'analogie, car il se produit des discontinuités, qui ne sont pas exemptes de latences, dans la même mesure où elles supposent des nouveautés.

CONCLUSION

La notion foucauldienne de pouvoir pastoral ne prétend donc pas être un outil au service de la délégitimation de la modernité. Elle permet, en revanche, d'en distinguer la spécificité. En conceptualisant les relations entre christianisme et modernité à partir de cette notion et, bien qu'il ne rende pas cette question explicite, Foucault met à l'écart la dimension de la théologie historique mobilisée par Agamben ainsi que la thèse de la sécularisation sur le mode antimoderne. Il s'éloigne également d'une compréhension de la genèse de l'État en termes de modes de production et de lutte des classes⁸⁹. Il se démarque aussi de la psychologisation nietzschéenne du pastorat et de son étroite association entre christianisme et ascétisme⁹⁰. Foucault se focalise sur l'observation des glissements qui se produisent au niveau des dispositifs, où il y a « hybridation, et non duplication du même dans un autre domaine qui serait la politique⁹¹ ». Face à cette perspective, le théorème de la sécularisation constitue une explication générique et imprécise qui conduit à intégrer et à dissoudre la modernité dans le paradigme théologique, et à unifier le pouvoir dans l'approche agambienne de la *potestas absoluta Dei*, alors que la généalogie met en relief la pluralité des pouvoirs.

La thèse du pouvoir pastoral n'empêche pas Foucault de repérer dans la modernité une prolifération de mécanismes de subjectivation qui démentent le diagnostic politiquement dangereux d'Agamben selon lequel le pouvoir aurait une existence

87. A. SKORNICKI, *La grande soif de l'État*, p. 143.

88. *Ibid.*

89. *Ibid.*, p. 154.

90. *Ibid.*, p. 165.

91. *Ibid.*, p. 166.

unique et indivise. Ce faisant, elle permet de saisir l'importance que Foucault attribue à l'expérience moderne, à savoir le fait que celle-ci constitue une période historique spécifique caractérisée par son « ethos critique ». Ces aspects capitaux qui définissent, aux yeux de Foucault, la modernité ne sont pas abordés par Agamben, qui vise, comme nous l'avons observé, à mettre à jour et à radicaliser la théologie politique de Schmitt. La théologie politique semble donc constituer la négation du sens même d'une ontologie du présent ainsi que la capitulation de la pensée face à une politique et un art de « l'absence d'œuvre⁹² ».

92. G. AGAMBEN, *L'Usage des corps. Homo sacer*, vol. IV, 2, Paris, Seuil, 2015, p. 377.

OIKONOMIA ET REGIMEN

À PROPOS D'UNE CRITIQUE DE M. FOUCAULT PAR G. AGAMBEN

Michel Senellart

École normale supérieure
Lyon

RÉSUMÉ : Cet article propose une réponse à la critique adressée par G. Agamben, dans *Le Règne et la Gloire* (2008), à la généalogie foucauldienne de la gouvernamentalité. En cherchant dans la pensée chrétienne des premiers siècles la matrice d'une conception nouvelle du pouvoir comme gouvernement des hommes — « économie » ou conduite des âmes —, Foucault aurait méconnu la signification proprement théologique, au sein du dispositif trinitaire, du mot *oikonomia*. Nous voudrions montrer, à partir d'une relecture du 2^e Discours (362) de Grégoire de Nazianze (329-390), dont Foucault tire le concept d'une « économie des âmes », que cette idée ne présuppose nullement la référence au schéma trinitaire et renvoie bien davantage au modèle du « patronage » romain, couplé à la figure sacerdotale du bon berger. Cette analyse conduira, en outre, à rappeler le lien de la « direction des âmes » avec le paradigme médical.

ABSTRACT : This article proposes a response to the criticism addressed by G. Agamben, in *Le Règne et la Gloire* (2008), to the Foucauldian genealogy of governmentality. In seeking in the Christian thought of the first centuries the matrix of a new conception of power as the government of men — “economy” or the guidance of souls —, Foucault would have ignored the properly theological meaning, within the Trinitarian system, of the word *oikonomia*. We would like to show, from a re-reading of the 2nd Discourse (362) of Gregory of Nazianzus (329-390), from which Foucault derives the concept of an “economy of souls”, that this idea does not presuppose any reference to the Trinitarian scheme and refers much more to the model of Roman “patronage”, coupled with the priestly figure of the good shepherd. This analysis will lead, moreover, to recall the link of the “direction of souls” with the medical paradigm.

Giorgio Agamben, dans *Le Règne et la Gloire*¹, inscrit sa recherche dans un double rapport de filiation et de contestation avec la pensée de Foucault. Ce livre permet donc de repérer le point sur lequel, tout en assumant ses hypothèses fondamentales relatives à l'histoire du pouvoir en Occident, il se sépare de lui. Le lieu de cette divergence, comme on va le voir, est théologico-politique.

1. Giorgio AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, *Homo sacer*, II, 2, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 2008.

Agamben précise tout d'abord le lien de continuité qui unit son travail à celui de Foucault :

Cette enquête [sur le pouvoir conçu comme *oikonomia* — i.e. comme gouvernement des hommes — en Occident] [...] s'inscrit [...] dans le sillage des recherches de Michel Foucault sur la généalogie de la gouvernementalité²

exposées en 1978, dans le cours *Sécurité, territoire, population*³. Celles-ci, toutefois, en dépit de leur fécondité, s'étant engagées dans une impasse, il importe « de comprendre les raisons internes qui [les] ont empêché[es] d'arriver à leur terme⁴ ». Elles ne tiennent pas seulement au fait que Foucault en serait resté à une phase relativement tardive d'évolution de la pensée chrétienne, alors qu'il importerait, pour comprendre la genèse du pouvoir-*oikonomia*, de « remonter jusqu'aux premiers siècles de la théologie chrétienne⁵ ». Elles résident surtout dans la méconnaissance par Foucault du véritable foyer originaire⁶ de la conception moderne du « gouvernement » : non pas les guides de conduite pastorale, ni, encore moins, les traités d'instruction du prince, mais le concept d'*oikonomia*, au centre de la théologie trinitaire. C'est en mettant en évidence ce « dispositif de l'*oikonomia* trinitaire » que l'on pourrait reconstituer la véritable genèse du « gouvernement », centré, non plus sur la suprématie de la loi, mais sur la gestion économique des hommes.

L'analyse d'Agamben se rattache au schéma de la sécularisation⁷, tel que l'a défini C. Schmitt dans une formule célèbre : « Tous les concepts prégnants de la doctrine moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés⁸ ». Thèse à laquelle Agamben se propose d'apporter un complément décisif, en affirmant que la théologie chrétienne n'a pas donné naissance au seul paradigme « fond[ant] dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain », mais à *deux* paradigmes « anti-nomiques », qui ont cependant « fonctionné de manière connexe » : la théologie politique, au sens de Schmitt, et la « théologie économique », dont procéderait la biopolitique moderne⁹.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.* Il s'agit bien, par là, selon Agamben, de prolonger Foucault plutôt que de le réfuter. Cf. p. 175 : « [...] qu'on puisse poursuivre la généalogie foucauldienne de la gouvernementalité et la faire reculer jusqu'à trouver en Dieu lui-même l'origine de la notion d'un gouvernement économique des hommes et du monde à travers l'élaboration du paradigme trinitaire n'enlève rien à la valeur de ses hypothèses ».

6. C'est bien en termes d'origine, même s'il se défend de chercher dans la théologie « un rang génétique plus originaire » (p. 13), que le problème du rapport entre *oikonomia* trinitaire et gouvernement est posé par Agamben. Cf. p. 178 sur le lien génétique entre cette *oikonomia*, les traités sur la providence et la conception moderne du gouvernement. Cf. également la note précédente.

7. Sur la manière dont il interprète ce schéma, cf. p. 19-24.

8. Carl SCHMITT, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 1988, p. 46 ; cité dans G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 19.

9. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 17. Cf. Bruno KARSENTI, « Agamben et le mystère du gouvernement », *Critique*, 744, 5 (2009), p. 355-375.

Le point aveugle de l'analyse foucauldienne du pastorat¹⁰, selon Agamben, consiste dans « l'absence de toute référence à la notion de providence¹¹ ». Seule, en effet, la distinction entre providence générale et providence spéciale (ou destin), issue du paradigme théologico-économique, permettrait de comprendre comment s'est formé, au sein de la pensée chrétienne, un concept spécifique du « gouvernement », non réductible au « règne » divin. C'est pour avoir méconnu ce dispositif théologique que Foucault aurait échoué à expliquer « le passage du pastorat ecclésiastique au gouvernement politique¹² ».

Providence est le nom de l'« oikonomia », dans la mesure où elle se présente comme gouvernement du monde. Si la doctrine de l'oikonomia et celle de la providence qui en dépend peuvent être considérées, en ce sens, comme des machines pour fonder et expliquer le gouvernement du monde et si elles ne deviennent intelligibles qu'à cette seule condition, il n'en est pas moins vrai, en retour, que la naissance du paradigme gouvernemental ne devient complètement compréhensible que dans la mesure où on le restitue au fond « économique-théologique » dont il est solidaire¹³.

Il ne s'agit pas ici d'examiner l'interprétation — par ailleurs, très intéressante — que propose Agamben de la fonction théologique du concept d'*oikonomia*, mais de se demander si le paradigme théologique qu'il s'applique à reconstruire avec tant de finesse érudite est réellement nécessaire pour retracer la généalogie de la gouvernmentalité moderne. Sur un plan très général, il va de soi qu'on ne saurait comprendre la conception médiévale du gouvernement sans la resituer dans son cadre théologico-politique, du fait de l'intrication entre autorité spirituelle et pouvoir temporel, et dans les structures de pensée forgées par la représentation chrétienne des rapports entre Dieu et le monde (rôle de la providence, temps orienté vers l'accomplissement des fins dernières). C'est en ce sens que l'on peut dire, avec M.-J. Mondzain, que « l'économie pastorale est *mimêsis* de l'économie providentielle¹⁴ ». La question que je souhaite poser, toutefois, est plus étroitement circonscrite : dans quelle mesure la prise en compte du paradigme trinitaire est-elle la condition d'intelligibilité du pastorat défini comme *oikonomia psuchôn* ? Je ne me situe donc pas, comme Agamben, sur le plan de la théologie dogmatique, pour me demander quelle structure de gouvernement divin, modèle ou matrice du gouvernement politique, en découle ; je pars du concept même de « gouvernement des âmes » par lequel Foucault définit le pastorat et dont

10. Ainsi que de ma propre analyse du *regimen* médiéval dans *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil (coll. « Des Travaux »), 1995. Cf. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 178 : « Le concept moderne de gouvernement ne prolonge pas l'histoire du *regimen* médiéval, qui représente, pour ainsi dire, une voie sans issue de la pensée occidentale, mais celle, nettement plus riche et plus articulée, des traités sur la providence, qui trouve son origine dans l'*oikonomia* trinitaire ».

11. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 177.

12. *Ibid.* Pour une première discussion de cette critique d'Agamben, cf. mon article « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA* [en ligne], Hors Série, n° 7 : « Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours clérical à la science du social » (2013), <http://cem.revues.org/12743>, où, à la suite de P. Büttgen, j'essaie d'expliquer pourquoi Foucault se refuse, dans son analyse du pastorat, à employer le vocabulaire de la sécularisation, et propose une autre perspective, à partir de Koselleck, que celle d'Agamben.

13. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 176-177.

14. Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie*, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1996, p. 55.

j'ai cherché, pour ma part, à montrer comment, à partir de Grégoire le Grand, il s'était progressivement « politisé¹⁵ ».

Ma réponse s'articulera en trois temps : je rappellerai d'abord la nécessité d'un rapport historico-critique aux concepts et m'appuierai essentiellement, pour cela, sur le 2^e *Discours apologétique* de Grégoire de Nazianze ; plus brièvement ensuite, je préciserai le champ référentiel de l'« art des arts » que constitue le gouvernement des âmes et esquisserai, enfin, un rapprochement comparatif avec le concept arabo-musulman de *tadbîr* (conduite, direction).

I. LE RAPPORT HISTORICO-CRITIQUE AUX CONCEPTS

Relisons d'abord le texte dans lequel Foucault, en 1978, remonte aux sources, sinon doctrinales, du moins lexicales du pastoralat chrétien¹⁶. Celui-ci rappelle d'abord que « les Pères grecs et très précisément saint Grégoire de Nazianze » employaient, pour désigner « cet ensemble de techniques et de procédures », « un nom très remarquable, [...] *oikonomia psuchôn*, c'est-à-dire l'économie des âmes ». L'économie, ainsi, se trouve dissociée de la sphère purement domestique ou familiale (selon son acception grecque classique : « *oikos* c'est l'habitat »), pour s'étendre à « la communauté de tous les chrétiens », en vue, non plus de la bonne gestion des richesses, mais du « salut des âmes ». Il observe aussitôt, toutefois, qu'« "économie", évidemment, n'est sans doute pas le mot qui, en français, convient le mieux pour traduire cette *oikonomia psuchôn* ».

Les latins traduisaient par *regimen animarum*, « régime des âmes », ce qui n'est pas mauvais, mais il est évident qu'en français [...] on a l'avantage ou le désavantage de posséder un mot dont l'équivoque est tout de même assez intéressante pour traduire cette économie des âmes. Ce mot [...] c'est évidemment le mot « conduite ». Puisque, finalement, ce mot « conduite » se réfère à deux choses. La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez ; mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire [...]. Conduite des âmes, je crois que c'est par là qu'on pourrait traduire le moins mal peut-être cette *oikonomia psuchôn* dont parlait saint Grégoire de Nazianze, et je pense que cette notion de conduite, avec le champ qu'elle recouvre, est sans doute un des éléments fondamentaux introduits par le pastoralat chrétien dans la société occidentale.

Commentant cet extrait du cours, Agamben écrit :

Même si Foucault, pour donner sa définition « économique » du pastoralat, cite précisément Grégoire de Nazianze — un auteur dont nous avons pu constater le rôle décisif dans la construction du paradigme trinitaire — il semble ignorer complètement les implications théologiques du terme *oikonomia*, auquel est consacrée notre recherche¹⁷.

Il importe de remarquer, tout d'abord, que Foucault *fabrique* l'expression *oikonomia psuchôn*. Comme je l'avais signalé, dans la note de mon édition, cette expression

15. Cf. M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, p. 86-88.

16. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 196-197.

17. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 175.

ne se trouve pas chez Grégoire de Nazianze¹⁸. Dans le passage du 2^e *Discours* relatif à l'application différenciée de la médecine des âmes (*hê tôn psuchôn iatreia*, 2, 16, 5) selon les catégories de fidèles, toutefois, celui-ci écrit : « Il y a entre ces catégories d'êtres parfois plus de différence, en ce qui concerne les désirs et les appétits, qu'en ce qui concerne l'aspect physique ou, si l'on préfère, le mélange et la combinaison des éléments dont nous sommes faits. Il n'est donc pas très facile de les gouverner », ce dernier verbe traduisant *tên oikonomian*¹⁹. C'est donc vraisemblablement à partir de cet usage du mot *oikonomia*, pour désigner le gouvernement pastoral des brebis, en tant qu'êtres de désirs et d'appétits, que Foucault forge l'expression citée²⁰.

Mais, ce faisant, il a tout à fait raison de traduire le mot *oikonomia* par « conduite²¹ », qui rend bien compte du mot utilisé par le Père cappadocien, *agein* (2, 16), et que Rufin — Rufin d'Aquilée (v. 345-v. 410), traducteur des Pères grecs, et spécialement d'Origène — traduit par *dirigere vel imbuere*²². Or, c'est à travers cette traduction latine, certainement, que Grégoire le Grand, qui ne lisait pas le grec, connaissait le texte du nazianzène, et à partir d'elle que, dans sa *Regula pastoralis*, véritable manuel de direction pastorale rédigé à la fin du VI^e siècle, il définit le *regimen animarum* comme « l'art des arts, *ars artium*²³ ». *Regimen* — gouvernement, conduite — est donc le concept latin correspondant au terme employé par Grégoire de Nazianze pour désigner la direction des âmes, que Foucault, voulant établir un parallèle avec le gouvernement domestique selon Aristote, remplace par *oikonomia*.

Notons au passage que, dans les textes ultérieurs où il cite l'expression de Grégoire de Nazianze, *technê technês*, *ars artium*, il ne parle plus jamais d'*oikonomia psuchôn*, mais simplement d'« art de diriger les âmes²⁴ », ôtant ainsi à ce dernier toute dimension « économique ».

Cette « traduction » d'*oikonomia* par « conduite » — pour en rester au cours de 1978 — ignore-t-elle les implications théologiques du concept d'*oikonomia*, comme

18. Ceci ne veut pas dire, pour autant, que l'expression ne se rencontre jamais chez les Pères grecs. Cf. par exemple BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XIII, 30, introduction et traduction de B. Bruche, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 17 bis), 2002, p. 353 : « [...] tous ceux qui ont reçu charge d'âme (*tên oikonomian tôn psuchôn*) [...] ».

19. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, 2, 29, introduction et traduction de J. Bernardi, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 247), 1978, p. 129 (texte grec p. 128).

20. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, n. 1, p. 220.

21. Ce qu'Agamben ne précise nulle part.

22. Cf. Bruno JUDIC, introduction à GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, trad. C. Morel, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 381), 1992, p. 30.

23. GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, I, 1, p. 129 (texte latin p. 128).

24. Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes Études »), 2012, leçon du 23 janvier 1980, p. 51 : « [...] il y a, bien sûr, le fameux texte de Grégoire de Nazianze [...] qui [...] va définir la direction des consciences comme *technê technês*, donnant là une caractérisation de la direction de conscience qui va rester absolument constante jusqu'au XVIII^e siècle. *Technê technês*, c'est donc l'art de diriger les âmes ». Cf. également *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Cours de Louvain, 1981, Presses Universitaires de Louvain ; Chicago University Press, 2012, leçon du 13 mai 1981, p. 175, où il explique que Grégoire fait de la « direction spirituelle une sorte de fonction pastorale générale » que doivent exercer, non seulement l'abbé dans son monastère, mais tout pasteur — prêtre, évêque — ayant « une responsabilité à l'égard d'une communauté quelle qu'elle soit ».

le prétend Agamben ? Ce dernier, selon lui, ne saurait se comprendre qu'en référence à la théologie trinitaire. L'*oikonomia* pastorale ne prendrait tout son sens qu'à l'intérieur du paradigme « économique » fondant, dans l'être divin, la distinction de « l'être et de l'agir, [de] la substance et de la *praxis*²⁵ ». Au mystère de la relation Père-Fils correspondrait celui d'une *praxis* divine — c'est-à-dire d'une action de Dieu dans le monde —, « complètement distincte de son être²⁶ ». Or Grégoire (v. 329-v. 389-390) fut, au IV^e siècle²⁷, un défenseur acharné du dogme trinitaire contre les dernières résistances de l'hérésie arienne, laquelle, condamnée au concile de Nicée (325)²⁸, affirmait la supériorité ontologique du Père par rapport au *Logos* fait homme²⁹. Et c'est en termes d'*oikonomia* qu'il justifiait sa tentative d'exposer le mystère de l'articulation trinitaire des hypostases³⁰.

Est-il légitime, pour autant, de rattacher l'*oikonomia* pastorale à l'*oikonomia* divine comme à son principe d'intelligibilité ? Le gouvernement des âmes ne se comprend-il qu'à partir du mystère de l'économie trinitaire ? À prendre la question dans son étendue la plus large, il est clair que la conduite pastorale des âmes en vue de leur salut s'inscrit dans le cadre du plan divin de rédemption, ou, en d'autres termes, que l'*oikonomia* des âmes tire son principe et sa fin de l'*oikonomia* rédemptrice, révélée par l'Incarnation. Corrélation évidente, que Foucault, bien évidemment, n'a pas manqué de rappeler :

Le pastorat a rapport au salut, puisqu'il se donne pour objectif essentiel, fondamental, de mener les individus, ou de permettre en tout cas que les individus avancent et progressent sur le chemin du salut. Vrai pour les individus, vrai pour la communauté aussi. Il guide donc individus et communauté sur la voie du salut³¹.

Mais telle n'est pas la thèse d'Agamben, qui se révélerait alors d'une grande banalité. Le rapport qu'il établit entre *oikonomia* divine et *oikonomia* des âmes n'est pas d'ordre causal ou final, mais d'ordre paradigmatique : c'est dans le dispositif « économique » de la Trinité que le gouvernement pastoral trouverait sa condition, non pas eschatologique, mais structurelle de possibilité. Cet argument, toutefois, à propos du passage de Grégoire que « traduit » Foucault, demeure extrêmement allusif et suppose une cohérence systématique que ne confirme pas l'examen des textes. L'objet

25. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 93. « Tel est le dualisme secret que la doctrine de l'*oikonomia* a instillé au cœur du christianisme [...] ».

26. *Ibid.*, p. 94 : « L'économie à travers laquelle Dieu gouverne le monde est [...] complètement distincte de son être, et, en tout état de cause, on ne saurait la déduire de ce dernier. [...] Comme Pascal, quelques siècles plus tard, le comprendra de la manière la plus lucide à propos du gouvernement profane, l'économie n'a aucun fondement dans l'ontologie, et la seule possibilité de la fonder est d'en cacher l'origine ».

27. Il représente, avec Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, ce qu'il est convenu d'appeler la théologie des Pères Cappadociens.

28. Cf. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 99-100 pour la présentation de la thèse arienne et de la discussion théologique à laquelle elle a donné lieu ; cf. également Jean DANIELOU, Henri MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. I, *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, p. 290-294 : « Arius et le concile de Nicée ».

29. « [La] doctrine de la substance unique en trois hypostases distinctes, comme le rappelle Agamben [...] sera définitivement affirmée en 381 au concile de Constantinople » (*Le Règne et la Gloire*, p. 33).

30. Cf. *ibid.*, p. 34, la citation du *Discours* 29, 19, p. 217.

31. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 22 février 1978, p. 170.

du 2^e *Discours*, dit « apologétique », de Grégoire est en effet très différent de celui des *Discours* dits « théologiques » (27-31) relatifs à la Trinité. Il s'agit pour l'auteur, dans le 2^e *Discours*, de justifier son refus, après son ordination, d'assumer les responsabilités du sacerdoce (par crainte, notamment, d'y être insuffisamment préparé)³² et, par suite, d'exalter la grandeur de cette fonction. Il traite donc d'un sujet, le sacerdoce, auquel il a accordé, dans ses écrits, non moins de temps et d'attention — mais sur un autre plan et dans une autre perspective — qu'au problème trinitaire³³. Et c'est dans le cadre de ce traité de théologie pratique qu'il en vient à développer la métaphore du prêtre-pasteur.

II. LE 2^e DISCOURS APOLOGÉTIQUE DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Restituons brièvement le mouvement de son argumentation. Le discours commence sur le mode du plaidoyer. Parmi les raisons de sa désobéissance, la plus importante, écrit Grégoire, est sa conscience de la difficulté de « gouverner les âmes humaines » (*anthropôn epistatein psuchais*), tâche bien différente de celle qui consiste à « diriger (*archein*) un troupeau de brebis ou de bœufs³⁴ ». Notons tout de suite ce mot *epistatein*, traduit par « gouverner », qui signifie plus précisément : avoir la surveillance, la direction, le soin de quelqu'un ou de quelque chose, et, par extension, commander à un être, rationnel ou non. C'est un verbe, donc, dans lequel se mêlent les idées de soin, de vigilance et de commandement, et qui implique une supériorité de nature (l'âme par rapport au corps) ou de valeur (les meilleurs par rapport aux moins bons) de la part de l'instance qui préside. Gouverner les âmes, c'est donc exercer sur elles une ferme autorité, par la supériorité de sa vertu, en vue de leur perfectionnement. En quoi cette fonction diffère-t-elle de celle du berger ou du bouvier ? Faut-il voir, dans la façon dont la présente Grégoire, une critique du modèle pastoral traditionnel ? Nullement. Son propos n'est pas de récuser l'identification du prêtre au pasteur, mais de corriger l'idée fausse que ses contemporains, à partir de cette image familière, se font de l'office sacerdotal. Rien de plus simple, en effet, que d'engraisser des troupeaux, en les menant au pâturage, tout en jouant de la flûte (selon le cliché bucolique issu de la poésie alexandrine) à l'ombre d'un chêne. Tout au plus les pasteurs doivent-ils, parfois, « faire la guerre aux loups [ou] examiner une bête malade³⁵ ». À cette image idyllique de l'insouciance pastorale, Grégoire oppose la très grande difficulté de conduire des âmes vers le bien. Aussi est-il nécessaire, pour ne pas galvauder le sacerdoce, de bien prendre la mesure des exigences propres au pastoralat spirituel.

Celui-ci suppose, en premier lieu, la plus haute vertu chez celui qui l'exerce. Non seulement par devoir d'exemplarité³⁶, mais aussi parce que cet effort pour n'être

32. Cf. B. JUDIC, introduction à GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, p. 27.

33. Cf. sur ce point J. BERNARDI, Introduction aux *Discours* 1-3, p. 39.

34. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 2, 9, p. 101 (texte grec p. 100).

35. *Ibid.*, p. 103.

36. Ce point est longuement développé, *ibid.*, § 10-14.

jamais « inférieur à la dignité dont on est revêtu³⁷ » est la condition d'un gouvernement non violent, usant de la seule « persuasion pour attirer à lui³⁸ ». Or, la loi divine prescrit — citation de la première épître de Pierre — « de faire paître le troupeau dans la liberté et non dans la contrainte³⁹ ». Tel est le premier aspect de l'extrême difficulté de la fonction sacerdotale, du côté de son titulaire. Mais celle-ci comporte un autre aspect, du côté, cette fois, non du pasteur, mais des brebis. L'objet de la vigilance pastorale, on l'a vu, ce sont les âmes. Cet objet, toutefois, n'est pas immédiatement donné. Ou plutôt, il n'est donné au pasteur que sous une forme mélangée, impure, liée par de multiples attaches à l'élément inférieur⁴⁰. Le gouvernement de l'âme a donc affaire à une réalité complexe, qu'il importe de savoir traiter avec discernement, pour atteindre sa fin spirituelle. C'est à cet endroit que Grégoire utilise la fameuse formule, citée par Foucault : « l'art des arts et le savoir des savoirs [est] de conduire l'être humain » (*technê tis einai technôn kai epistêmê epistêmôn anthropôn agein*)⁴¹.

La question précise qui se trouve ici posée est celle de la *prostasia* du prêtre, c'est-à-dire des conditions de son autorité : « Je ne vois pas, écrit Grégoire, à quel savoir (*epistêmên*) [l'homme le plus vertueux] aura recours, à quelle force (*dunamei*) il se fiera pour oser assumer cette autorité (*prostasian*)⁴² ». Bien plus qu'*oikonomia*, utilisé incidemment dans le texte pour désigner le gouvernement des hommes, c'est *prostasia* qui constitue le *terminus technicus* de l'office pastoral, comme le confirme le § 78, où Grégoire met en relation le « gouvernement des âmes » (*psuchôn hêgemonian kai prostasian*) et celui (*epistatein*) du « troupeau⁴³ ». Alors qu'*oikonomia*, en outre, n'est jamais associé au mot *psuchôn*, *prostasia* l'est à trois reprises : dans le passage que l'on vient de citer, ainsi que dans les § 43, où, traduit par « tutelle », il est accouplé avec « pédagogie » (*tên tôn psuchôn paidagogian kai prostasian*)⁴⁴, et le § 91 (Bernardi traduit : « l'autorité sur les âmes »). *Oikonomia*, enfin, apparaît dans le texte avec des significations très variées (deux occurrences du mot, sur les quatre, se rapportent à l'action divine⁴⁵, une, on l'a vu, au gouvernement des hommes, une dernière est sans intérêt spécial), tandis que *prostasia* (dix occurrences⁴⁶) est toujours référé à l'idée d'une autorité ou d'une charge à exercer, d'une fonction de direction.

Cette fonction est celle du *prostatês*, mot qui signifie à la fois dirigeant et protecteur, et qui correspond à l'institution sociale, fortement enracinée dans la société du

37. *Ibid.*, 14, p. 109.

38. *Ibid.*, 15, p. 111.

39. *Ibid.* Cf. 1 P 5,2 [aux anciens] : « paisez le troupeau de Dieu qui vous est confié, en veillant sur lui non par contrainte mais de bon gré ». Et plus loin : « N'exercez pas un pouvoir autoritaire sur ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles (*tupoi*) du troupeau » (trad. TOB).

40. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 17, p. 113.

41. *Ibid.*, 16, p. 111 (texte grec p. 110).

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, 78, p. 193 (texte grec p. 192).

44. *Ibid.*, 43, p. 147 (texte grec p. 146).

45. *Ibid.*, 24, p. 120 et 106, p. 226.

46. Cf. les références données par J. BERNARDI dans son introduction, p. 45.

Bas-Empire, du patronage. Un « patron », au sens ancien du mot, est « [un] puissant personnage qui étend sa protection sur villes, villages et contrées, et qui en reçoit soumission⁴⁷ ». Cette protection, accordée aux individus en échange d'un lien de clientèle, pouvait être d'ordre judiciaire ou fiscal. Les historiens distinguent deux types de *patrocinium* : celui exercé par les détenteurs d'une autorité civile ou militaire, réprouvé par le Code Théodosien (V^e siècle) comme contraire aux intérêts fiscaux de l'État⁴⁸, et celui exercé par les grands propriétaires fonciers, avec lequel s'accommodait mieux le pouvoir impérial⁴⁹. Quoi qu'il en soit de cette différence, le patronage constituait une pratique sociale très répandue dont le discours de Libanius, *Peri tōn Prostasiōn* (Sur les Patronages), offre une description détaillée⁵⁰. P. Brown, dans un chapitre important de son livre *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*⁵¹, a bien montré comment l'aide aux pauvres, « composante cruciale de [...] l'autorité de l'évêque sur la communauté⁵² », avait facilité le processus faisant « de l'évêque un patron urbain de première importance⁵³ ». L'exemple qu'il évoque est celui de Basile de Césarée, dont Grégoire de Nazianze était un ami très proche⁵⁴. Le 2^e *Discours* ayant été écrit peu avant l'accession de Basile au siège épiscopal, il est aisément compréhensible que Grégoire ait eu recours à ce vocabulaire « patronal » pour définir l'office du sacerdoce, étendant au soin de l'ensemble des fidèles la tâche, propre au « patron »-évêque, de protection des faibles.

Est-ce à dire, comme le suggère J. Bernardi, que « Grégoire [...] voi[e] moins dans le prêtre un pasteur qu'un *prostatēs*, un patron⁵⁵ » ? Le sacerdoce, pour lui, consiste-t-il en un pouvoir « patronal », plutôt que pastoral ? Je ne le pense pas. Au terme de la première partie du *Discours*, qu'il consacre aux difficultés de la conduite des âmes (la section suivante, § 35-50, traite de l'enseignement de la vérité, fonction à laquelle il réserve plus spécifiquement le mot *oikonomia*⁵⁶), il revient à l'image du pasteur, écrivant :

[...] tel est l'ouvrage qui incombe en ce domaine au bon pasteur (τῷ ἀγαθῷ ποιμένι), à celui qui est appelé à connaître « les âmes de ses brebis » (Prov. 27, 23) d'une connaissance véritable et à les conduire selon les règles de l'art pastoral (κατὰ λόγον ποιμαντικῆς), de cet art droit, juste et digne de notre vrai pasteur (τοῦ ἀληθινοῦ ποιμένου).

47. *Ibid.*, p. 47.

48. *Codex Theodosianus*, XI, 24 : « De Patrociniis vicorum ». Cf. Jean-Michel CARRIÉ, « Patronage et propriété militaires au IV^e siècle. Objet rhétorique et objet réel du discours *Sur les Patronages* de Libanius », *Bulletin de correspondance hellénique*, 100, 1 (1976), p. 159.

49. J.-M. CARRIÉ, « Patronage et propriété militaires au IV^e siècle », p. 160.

50. *Ibid.*, p. 160 sq.

51. Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil [1998] (coll. « Points Histoire »), 2003, chap. 3 : « Pauvreté et pouvoir ».

52. *Ibid.*, p. 136.

53. *Ibid.*, p. 142.

54. *Ibid.*, p. 142-143.

55. J. BERNARDI, Introduction aux *Discours* 1-3, p. 47.

56. Cf. *Discours* 2, 35, p. 135 : « [...] c'est une entreprise qui n'est pas banale [...] de dispenser (*oiknomein*) judicieusement la vérité de nos doctrines ». Dans le 3^e *Discours*, Grégoire définit le prêtre comme l'*oikonomos tou logou*, l'« intendant de la parole » (cité par J. BERNARDI, Introduction, p. 48).

Loin de dévaluer le modèle du bon berger au profit de celui du patron, tout l'effort de Grégoire, dans ce texte est de rendre au premier son éminente dignité, conforme à l'exemple christique. Mais, ce faisant, il inscrit l'office pastoral dans un cadre « économique », qui n'est pas celui de la théologie trinitaire, mais celui, plus prosaïquement, d'un système de relations « patronales », constituant les fidèles en objet de bienveillance, en échange de leur soumission. C'est sur ce plan des nouvelles formes de domination urbaines, distinctes des grandes structures de l'administration impériale, que l'on voit le pastoral se transformer progressivement en instrument de gestion politique (ainsi P. Brown observe-t-il, à propos de l'assistance aux pauvres, que « l'action de l'évêque et du clergé eut pour résultat de rendre [ces derniers] plus visibles » et, par là même, « plus faciles à contrôler⁵⁷ »).

Nous venons donc de voir qu'il n'est nul besoin de faire appel à un paradigme théologique pour rendre compte de l'art pastoral tel que le définit Grégoire de Nazianze. Non seulement cet art n'est pas formulé en termes d'*oikonomia*, mais il s'insère dans les catégories de la *prostasia*, c'est-à-dire d'une autorité tutélaire prenant la forme du patronage, selon une pratique, issue du clientélisme, très répandue dans l'Empire tardif.

Sans doute Foucault n'a-t-il pas du tout orienté son analyse dans cette direction. La formule de Grégoire de Nazianze — « c'est l'art des arts et le savoir des savoirs que de conduire l'être humain » — ne l'intéresse qu'en tant qu'elle marque l'émergence, dans le discours chrétien, d'un nouvel art de diriger les hommes :

Il ne faut tout de même pas oublier, dit-il en 1978, que c'est saint Grégoire de Nazianze qui a défini le premier cet art de gouverner les hommes par le pastoral comme *technê technôn, epistemê epistemôn*, l'« art des arts », la « science des sciences ». Ce qui sera répercuté ensuite jusqu'au XVIII^e siècle sous la forme traditionnelle que vous connaissez, *ars artium, regimen animarum*⁵⁸.

Mais il est une autre raison, après celle que l'on vient de voir, qui permet de soustraire sa lecture à la critique d'Agamben. Elle tient, cette fois, non plus au cadre argumentatif et au contexte historique d'énonciation, mais au champ référentiel des concepts de *technê technôn* et *epistemê epistemôn*.

III. LE CHAMP RÉFÉRENTIEL DU CONCEPT EN QUESTION

Relisons le fameux passage, déjà partiellement cité, du 2^e *Discours* :

Il me semble que c'est l'art des arts et le savoir des savoirs que de conduire l'être humain, qui est le plus divers et le plus complexe des êtres. C'est là chose facile à saisir, si l'on établit un parallèle entre la médecine des âmes (*tôn psuchôn iatreian*) et les soins du corps (*tôn sômatôn therapeia*)⁵⁹.

57. P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, p. 136 et 137.

58. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 15 février 1978, p. 154.

59. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 2, 16, p. 111 (texte grec p. 110).

Comme le souligne Foucault, pour la première fois, en 1981⁶⁰, c'est un paradigme médical, et non pas théologique ou trinitaire, qui structure l'ensemble de ce passage du *Discours* de Grégoire de Nazianze⁶¹. Je me limiterai ici à deux remarques.

1) Dans son beau livre *Direction spirituelle en Orient autrefois*⁶², qui constitue une source importante des analyses de Foucault, Irénée Hausherr, citant le passage de Grégoire de Nazianze sur « l'art des arts », ne se contente pas d'évoquer la comparaison avec la médecine, mais rappelle que *technê technôn, epistêmê epistêmôn* avait été, dans l'Antiquité, la définition même de la philosophie⁶³. Foucault, en 1978, le souligne à son tour, mettant en évidence le lien de continuité entre philosophie et gouvernement des âmes :

[...] qu'est-ce que c'était que l'*ars artium*, la *technê technôn*, l'*epistêmê epistêmôn* avant Grégoire de Nazianze ? C'était la philosophie. C'est-à-dire que bien avant les XVII^e-XVIII^e siècles, l'*ars artium*, ce qui prenait dans l'Occident chrétien la relève de la philosophie, ce n'était pas une autre philosophie, ce n'était même pas la théologie, c'était la pastorale. C'était cet art par lequel on apprend aux gens à gouverner les autres, ou on apprend aux autres à se laisser gouverner par certains⁶⁴.

Or c'est bien en ces termes que Grégoire, lui-même, décrit l'office pastoral :

[...] c'est une philosophie qui dépasse nos forces que celle qui consiste à accepter la direction des âmes et leur gouvernement, à recevoir le gouvernement du troupeau sans avoir encore nous-mêmes appris à nous laisser mener au pâturage comme il faut, sans avoir non plus purifié notre âme comme elle mérite de l'être⁶⁵.

C'est donc du côté de la philosophie, traditionnellement comprise comme médecine des âmes⁶⁶, qu'il convient de chercher le modèle du pastoral. Là encore, le champ de référence du gouvernement des âmes, n'est pas théologico-« économique », mais philosophico-thérapeutique.

2) Ce paradigme médical — dont Agamben ne dit rien, tant il est entendu, d'entrée de jeu, que le seul paradigme ayant une valeur heuristique est théologique et trinitaire — traverse toute la littérature sur la « direction des âmes » (au sens purement religieux), comme l'illustre, par exemple (un exemple entre mille !), l'ouvrage du janséniste Jérôme Besoigne (1686-1763)⁶⁷, qui, comparant le confesseur à un « Médecin spirituel », pose la question de l'expérience qui convient à l'exercice de « la

60. M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, leçon du 13 mai 1981, p. 174.

61. Cf. également, sur ce point, M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, p. 28-29.

62. Irénée HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum (coll. « Orientalia Christiana Analecta », 144), 1955, réimpr. 1981, p. 56-57.

63. Cf. notamment PLATON, *Charmide*, 166 e : « science d'elle-même et de toutes les autres sciences (*hautês kai tôn allôn epistêmôn epistêmê*) ».

64. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 15 février 1978, p. 154.

65. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 2, 78, p. 193.

66. Cf. André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg ; Paris, Cerf, 1993.

67. Jérôme BESOIGNE, *Principes de la pénitence et de la conversion*, Paris, Desain & Saillant, 3^e éd., 1766.

direction des âmes [...], l'art des arts, *ars artium*, *regimen animarum*⁶⁸ », puis développe la comparaison classique entre médecine des corps et médecine des âmes :

C'est [l']habileté à connoître la nature de la maladie & son principe, qui fait le mérite d'un Médecin des corps, & qui fait de même celui d'un Médecin des âmes : avec cette différence, que dans la médecine des corps le Médecin a besoin encore d'une connoissance fort étendue & variée à l'infini, des différens médicamens & de tous les régimes dont il faut qu'il fasse l'application à son malade suivant la qualité du mal : au lieu que dans la cure des maladies spirituelles, hors certaines pratiques qu'on diversifie, le fond du régime est le même pour toutes ; et que d'ailleurs il se trouve tout dressé dans les saintes règles établies par nos Pères, dont il ne s'agit que de s'être bien rempli, & d'avoir ensuite la prudence & le bon jugement pour en faire l'application selon le besoin & les forces du pénitent⁶⁹.

IV. LA NÉCESSITÉ D'UNE APPROCHE COMPARATIVE

Une troisième raison — extérieure, cette fois, à la lecture foucaldienne — de ne pas rattacher directement le *regimen* au paradigme théologique réside dans sa proximité avec le concept arabo-musulman de *tadbîr*⁷⁰, qui signifie conduite, direction, maniement d'une affaire, administration, régime d'un malade⁷¹.

Analysant le vocabulaire des Miroirs des princes arabo-musulmans de l'âge classique (VIII^e-XIV^e siècles) — les « règles pour la conduite du pouvoir politique », selon l'appellation exacte du genre⁷² —, Makram Abbès met en relief deux grandes catégories de concepts servant à décrire le politique : les premiers, *mulk* et *sultân*, se rapportent au pouvoir en tant que domination, force contraignante ; les seconds, *siyâsa* et *tadbîr*, au pouvoir comme activité orientée par une fin éthique⁷³. Alors que *tadbîr*, qui « insiste sur les étapes, les règles et les lois grâce auxquelles s'élabore une action⁷⁴ », « renvoie à une conception globale, planifiée et finalisée de la politique, *siyâsa* concerne l'application concrète de ces mesures et leur conduite à terme⁷⁵ ». M. Abbès se trouve ainsi conduit à interroger l'équivalence des concepts de *tadbîr* et *regimen*. S'ils désignent « un ensemble de tâches reliées entre elles par une rationalité de type téléologique », la différence entre l'un et l'autre

consiste dans le fait que la tradition arabo-musulmane n'a pas développé le *tadbîr* ou la *siyâsa* dans le sens d'une direction spirituelle ou d'un gouvernement ecclésial, puisque cette activité directive était purement individuelle et soustraite à toute institutionnalisa-

68. *Ibid.*, vol. 1, p. 251.

69. *Ibid.*, p. 252.

70. Nom verbal, issu de la racine *d-b-r* à la deuxième forme. Cf. Thierry BIANQUIS *et al.*, dir., *Encyclopédie de l'islam*, nouv. éd., Leyde, Brill, t. X, 1998, p. 53-54 (*dabbara* : « prendre en considération le résultat, la fin d'une affaire [...], d'où gérer, conduire les affaires »).

71. Cf. M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, p. 30-31, n. 5 sur le *Tadbîr al-muttawahhid* (*Régime du solitaire*) d'IBN BÂJJA (AVEMPACE, XI^e-XII^e siècle). Cet ouvrage a fait l'objet d'une nouvelle traduction française par C. Genequand sous le titre *La conduite de l'isolé*, Paris, Vrin (coll. « Textes et traditions »), 2010.

72. Makram ABBÈS, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 2009, p. 19.

73. *Ibid.*, p. 49-53.

74. *Ibid.*, p. 51.

75. *Ibid.*, p. 52.

tion, à l'exception peut-être — et il ne s'agit certainement pas de la même signification — du cas des confréries mystiques⁷⁶.

Tadbîr a donc un sens politique ou moral, mais non religieux. (Il conviendrait de se demander — mais je laisse, bien sûr, la question ouverte — si l'absence d'une dimension spécifiquement religieuse est liée au texte même du Coran⁷⁷ ou au fait que, comme l'écrit G. Dagron⁷⁸, dans l'islam, comme d'ailleurs dans le judaïsme, « le synchronisme fut si parfait entre la révélation religieuse et l'organisation politique que la distinction entre Église et État n'a guère de sens ».)

Cette analyse est confirmée par les précieuses remarques de Yassine Essid, dans son livre *At-Tadbîr/Oikonomia : pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane*, qui met en évidence les liens étroits entre *tadbîr* et « économie ». Contrairement à Kurt Singer⁷⁹, qui affirmait qu'aucune civilisation, en dehors des Grecs, n'avait forgé de concept exprimant l'effort d'adapter les moyens aux fins, d'organiser, de gouverner les hommes et de gérer les ressources disponibles de façon à produire plus de richesses et à augmenter le bien-être collectif, Essid affirme que le mot *tadbîr*, précisément, condense ces différentes significations⁸⁰.

Rappelant à son tour l'étymologie du mot — le verbe *dabbara*, en relation avec (1) la considération des fins, (2) l'idée d'effort raisonné sur l'issue à donner à une affaire, (3) les idées, enfin, de direction et de mesure —, Essid précise les domaines auxquels il s'applique : l'Univers, tout d'abord, dont l'organisme humain reproduit l'ordre harmonieux, modèle d'harmonie et de mesure que doivent imiter les hommes et les États pour tendre à la perfection ; l'organisation d'une communauté, politique, urbaine ou familiale, ensuite, et la gestion optimale des ressources⁸¹. On retrouve donc, dans ces acceptions, les différents éléments d'une *oikonomia* « comme principe général de rationalité⁸² » (y compris dans sa dimension proprement « économique », au sens étroit d'administration du foyer domestique, *tadbîr al-manzil*)⁸³.

Je n'entends pas suggérer, à travers ces brèves références, que *regimen* et *tadbîr* procéderaient d'une même façon de penser l'activité gouvernementale. Mais il me paraît nécessaire d'analyser les similitudes et les différences dans leurs usages respectifs, sur fond d'une commune référence à la tradition grecque, pour mieux voir en

76. *Ibid.*, p. 53.

77. *Tadbîr*, en effet, n'y apparaît pas. Mais « the present tense of its verbal form, *yudabbir*, is repeated four times — in *Yunus* (10): 3 and 31 ; *al-Ra'd* (13): 2 ; and *al-Sajadah* (32): 5. In all of such occasions, the verb is accompanied by the term *al-amr* and refers to a particular type of Divine Act. We therefore read *yudabbir al-amr*, whose meaning, for want of an exact English equivalent, is "He (that is, Allah) governs the affairs" » (Mohd ZAIDI ISMAIL, « Tadbîr in the Quran », *The Star On Line* [5 mai 2009]).

78. Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Histoires »), 1996, p. 18.

79. Kurt SINGER, « Oikonomia : An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language », *Kyklos*, 11, 1 (février 1958), p. 29-57.

80. Yassine ESSID, *At-Tadbîr/Oikonomia : pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane*, Tunis, T.S., 1993, Introduction, p. 4.

81. *Ibid.*, p. 5.

82. *Ibid.*, p. 6.

83. *Ibid.*, p. 7 et 242 sq.

MICHEL SENELLART

quoi ils se rejoignent ou s'écartent l'un de l'autre. L'appartenance de l'*oikonomia*, comme paradigme gouvernemental, à la pensée théologique chrétienne s'en trouverait, à coup sûr, fortement relativisée.

FOUCAULT, CASSIEN ET LE PARADOXE MONASTIQUE

Ostiane Lazrak

EXeCO, Centre de Philosophie Contemporaine
Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

RÉSUMÉ : *Le monastère est un lieu crucial dans la recherche de Foucault : il est le point de rencontre entre la généalogie de la gouvernamentalité, l'histoire de l'aveu et l'herméneutique du sujet. L'expérience cénobitique constitue un paradoxe pour l'enquête foucauldienne ; Cassien en est la figure centrale. Une relecture de ses écrits permet d'identifier un foyer de tensions entre obéissance, ascèse et mystique. On propose l'hypothèse que l'obéissance n'y est pas seulement un état d'arrachement du vouloir et une domestication de l'ascèse, mais un point d'appui pour une discipline des vertus. La subjectivation ascétique n'y est pas séparable d'un confiant abandon.*

ABSTRACT : *In Foucault's enquiry, the monastery is a central place where the genealogy of governmentality, the history of avowal, and the hermeneutics of the subject intersect. This article argues that the cenobitic experience, as documented most importantly by Cassian, is a paradox in a Foucaultian perspective. Cassian's writings encapsulate the tensions observed by Foucault between obedience, asceticism, and mysticism. This paper argues that obedience goes beyond forgoing of one's will and the taming of asceticism. It is the cornerstone of a discipline of virtues. In this ascetical subjectivation, self-surrender is inseparable from a confident reliance on God.*

« J'essaierai peut-être de poursuivre cette histoire des arts de vivre, de la philosophie comme forme de vie, de l'ascétisme dans son rapport à la vérité, justement, après la philosophie antique, dans le christianisme. » Cet ultime programme esquissé par Foucault lors de ses dernières leçons au Collège de France est chargé, par les progrès de la maladie et l'approche de la mort, d'un poids singulier¹. S'il faut sans doute résister à la tentation d'un excès de spéculations sur le contenu de cette enquête qui a tourné court, il n'est toutefois pas hasardeux d'avancer que le monastère aurait été un lieu central de cette histoire des arts de vivre chrétiens². C'est

1. *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil, Gallimard (coll. « Hautes Études »), 2009, p. 290.

2. On pourrait, de ce point de vue, réinscrire les travaux de Foucault dans une certaine constellation de réflexions contemporaines sur le monachisme ; le phénomène monastique travaille autant l'œuvre d'Agamben que celle de Jean Séguy ou de l'anthropologue et critique postcolonial Talal Asad. Voir Giorgio AGAMBEN, *De la très haute pauvreté* (2011), trad. Marilène Raiola, dans *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015*, Paris, Seuil (coll. « Opus »), 2016 ; Talal ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993 ; Jean SÉGUY, « Les

en effet dans l'expérience monastique et dans son institutionnalisation au IV^e siècle, comme le souligne Foucault à plusieurs reprises, que s'incorporent au christianisme les techniques spirituelles antiques. Ces techniques de soi sont la matière principale de l'étude de l'ascèse et des arts de vivre grecs dans *L'Usage des plaisirs* et *Le souci de soi*³.

Dans le dernier programme annoncé par Foucault, on peut légitimement supposer que l'œuvre de Jean Cassien (360-435) aurait été un repère essentiel, étant donné sa centralité dans le traitement foucauldien du monachisme et du christianisme en général. L'intérêt de Foucault pour Cassien s'inscrit dans sa lecture des Pères dont on date le commencement à l'été 1977⁴ ; la référence au fondateur du monachisme occidental, rapide dans *Sécurité, territoire, population*, s'approfondit et s'étend considérablement dans *Le Gouvernement des vivants*, dans *Mal faire, dire vrai* et dans le dernier volume de *L'Histoire de la sexualité*, *Les Aveux de la chair*, qui reprend aussi un texte publié séparément sous le titre : « Le combat de la chasteté⁵ ». Dans le cours de Louvain, Foucault rend compte du choix de Cassien :

Cassien, au fond, est celui qui a introduit en Occident la pratique et en même temps la théorie de la vie monastique. C'est lui qui a été le principal agent du transfert, de la translation du monachisme [oriental] au monachisme [occidental]. Avec d'autres, bien sûr, comme saint Jérôme, mais c'est certainement dans ses textes à lui que l'on trouve de la façon la plus détaillée un témoignage sur ce qu'a été cette pratique monastique fin IV^e, début du V^e siècle. Cassien, dans l'organisation du monachisme occidental, a donc eu un rôle absolument déterminant⁶.

Le rôle des écrits de Cassien est à la fois celui d'un témoignage et d'une intervention normative. C'est en vue de la fondation du monastère de Ménerbes que Cassien écrit les *Institutions*, sur la demande de Castor, évêque d'Apt, qui l'invite à « retracer les coutumes qu'il a pu observer dans les monastères d'Égypte et de Palestine⁷ ». Les *Conférences*, également rédigées à sa demande et destinées à un public d'anachorètes plus confirmés, restituent l'enseignement des Pères du désert.

sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26, 2 (1971), p. 328-354.

3. *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, t. 2 ; *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. 3, Paris, Gallimard (coll. « tel »), 1994.

4. Arianna SFORZINI, « Brève généalogie des Aveux de la chair 1977-1984 », dans Foucault, *les Pères, le sexe : Autour des Aveux de la chair*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021.

5. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil (coll. « Hautes études »), 2004, p. 170, 179, 188 ; *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Seuil (coll. « Hautes études »), 2012, p. 255-266, 283-307, 319-320, 344, 346-349 ; *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 123-149, 161-172 ; *Les Aveux de la Chair*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 2018, p. 116-142, 206, 216-243, 371, 373.

6. *Mal faire, dire vrai*, p. 127.

7. Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, trad. Jean-Claude GUY, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes »), 1965, réimp. 2001 ; *Conférences*, trad. Dom Eugène PICHÉRY, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes »), 1958, réimp. 2009. Sur la biographie de Cassien, voir Owen CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950 ; Jean COMAN, « Les "Scythes". Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde Méditerranéen », *Kleronomia : Periodikon demosieuma tou Patriarchikou Hidrymatos Paterikon Meleton*, 7 (1975), p. 27-46 ; Richard J. GOODRICH,

Trois raisons au moins conduisent Foucault à s'intéresser ainsi à Cassien et au monachisme. Dans la perspective d'une généalogie des arts de gouverner, les écrits de Cassien sont lus par Foucault comme le document où s'institue et se formalise la relation de direction spirituelle dans le christianisme, soit comme le lieu d'émergence d'un type radicalement nouveau d'obéissance que Foucault désigne du nom d'obéissance pure⁸. Du point de vue d'une histoire de l'aveu, transversale chez Foucault qui ne cesse d'y être reconduit, l'apparition d'une pratique de l'*exagoreusis*, « examen-aveu » qui est l'instrument essentiel de la relation de direction, est cruciale. Le développement corrélatif d'une herméneutique de soi, soit d'un examen introspectif incessant et soupçonneux des pensées et des désirs, est enfin une pièce décisive dans le dossier de l'enquête sur la sexualité et la formation de la chair chrétienne comme type spécifique d'expérience.

Cet article ne vise pas seulement à étudier les développements que Foucault consacre à Cassien, mais à suggérer l'ampleur d'un certain paradoxe monastique pour l'enquête foucauldienne, où s'entrecroisent l'obéissance, l'ascèse et la mystique. L'expérience cénobitique décrite par Cassien peut apparaître comme un foyer de tensions entre deux polarités de l'enquête : l'opposition entre obéissance et ascèse que met en place *Sécurité, territoire, population* et l'opposition esquissée dans *Le Courage de la vérité* entre ascèse et mystique. Dans le cours de 1978-1979, Foucault étudie la conception archaïque du pastoral, soit d'un pouvoir qui se pense sur le modèle de celui d'un berger sur ses brebis, pour y repérer une matrice de la gouvernementalité moderne. L'ascèse apparaît paradoxalement, par son caractère tendanciellement incontrôlable, comme une dynamique de résistance à l'obéissance pastorale. Le cénobitisme peut alors se présenter comme un point de contact entre ces « structures [...] profondément différentes⁹ ». En 1984, l'ascèse chrétienne est cette fois opposée à la mystique. Foucault y voit les « deux grands noyaux de l'expérience chrétienne », où s'affrontent défiance envers soi-même et confiance en Dieu¹⁰. La spiritualité monastique, que Foucault semble situer du seul côté de l'ascèse soupçonneuse, peut pourtant encore se présenter comme un lieu problématique pour l'enquête, si la confiance mystique en est aussi partie intégrante, comme on tentera de le montrer.

Dans un premier temps, il s'agira de restituer la place singulière du monachisme dans les analyses de *Sécurité, territoire, population*, entre obéissance pastorale et

Contextualizing Cassian : Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; Henri-Irénée MARROU, « Jean Cassien à Marseille », *Revue du Moyen-Âge latin*, 1 (1945), p. [5]-26 ; « La patrie de Jean Cassien », *Orientalia Christiana Periodica*, 13 (1947), p. 588-596 ; Boniface RAMSEY, « Jean Cassien (env. 360-env. 435) », trad. M.-A. Vannier, dans Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, dir., *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe (IV^e-XX^e siècle)*, Paris, Cerf, 2005, p. 801-803 ; Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Notre Dame, University of Notre Dame Press [1978], 2010 ; Columba STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Oxford Studies in Historical Theology »), 1998 ; et les données rassemblées par Michel OLPHE-GAILLARD, « Cassien (Jean) », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 2, Paris, Beauchesne, 1953, col. 214-276.

8. *Sécurité, territoire, population*, p. 177.

9. *Ibid.*, p. 210.

10. *Le Courage de la vérité*, p. 307.

résistance ascétique. Sous la plume de Foucault, la rencontre entre obéissance et ascèse se solde par une victoire univoque du pastorat : les virtualités indociles de l'élan ascétique sont désormais sous contrôle. Reste pourtant à examiner une autre piste, implicitement écartée par Foucault, et que l'on envisagera dans un second temps : celle qui voit dans l'institutionnalisation du cénobitisme non pas la réduction univoque de l'ascèse à un « état d'obéissance », mais la constitution d'un nouvel instrument dont l'ascèse peut se servir à ses fins propres. L'obéissance, donc, non pas comme « état » mais comme technique d'ascèse et *uirtutum disciplina*, discipline ou apprentissage où s'acquièrent positivement des *vertus* qui étendent la capacité d'agir éthique. Un questionnement sur les vertus comme capacités éthiques est certes largement étranger à l'enquête que mène Foucault¹¹. Il se situe néanmoins dans sa postérité critique, en particulier celle des travaux anthropologiques fondateurs de Talal Asad et Saba Mahmood, et, dans leur sillage, d'un livre récent de Niki Kasumi Clements sur la conception cassianienne de l'ascèse¹². Il porte au jour la constitutive ambiguïté de la docilité : est docile qui accepte de s'assujettir à un pouvoir mais aussi, comme le fait entendre l'étymologie (*docere*), qui se laisse enseigner. On partira en dernier lieu des analyses du *Courage de la vérité* pour esquisser, à la lumière d'une relecture de l'œuvre de Cassien et, en particulier, de sa description de la prière, un prolongement de l'enquête sur les rapports entrelacés de l'ascèse et de la mystique.

I. FUIR LES FEMMES ET LES ÉVÊQUES : LE MONACHISME ENTRE PASTORAT ET CONTRE-CONDUITE

Le cours *Sécurité, territoire, population* marque un nouveau point de départ dans l'intérêt de Foucault pour la vie monastique. Les références antérieures au monachisme dans le cours du *Pouvoir psychiatrique*, ainsi que dans *Surveiller et punir*, étaient occasionnelles et s'inscrivaient dans la recherche d'antécédents locaux aux disciplines de la modernité ; le point de référence était alors saint Benoît¹³. Le cours de 1978-1979 marque le point de départ d'une réorientation majeure des recherches de Foucault vers une généalogie de l'idée d'un gouvernement des hommes, où s'inscrit l'intérêt renouvelé pour le monachisme. Le « pouvoir pastoral » ou « pastorat » apparaît comme le « modèle archaïque », la « matrice », le « foyer » juif et chrétien, étranger à l'Antiquité grecque et romaine, de la gouvernementalité. Dieu y figure comme le berger d'un troupeau, dont le pouvoir s'exerce sur une multiplicité en mou-

11. Relevons toutefois la remarque incidente et suggestive de *Qu'est-ce que la critique* : « Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique comme vertu en général » (*Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p. 35).

12. Talal ASAD, *Genealogies of Religion* ; Saba MAHMOOD, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, trad. Nadia MARZOUKI, Paris, La Découverte (coll. « Textes à l'appui »), 2009 ; Niki KASUMI CLEMENTS, *Sites of the Ascetic Self. John Cassian and Christian Ethical Formation*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2020.

13. Voir Agustín COLOMBO, « The Monastic Origins of Discipline : From the Rule to the Norm ? », *Philosophy and Social Criticism*, 47, 8 (2021), p. 894-906.

vement ; ce pouvoir est fondamentalement bienfaisant, il prend soin des brebis ; et il prend soin de chacune, *omnes et singulatim* : en cela, il s'agit d'un pouvoir individualisant¹⁴. Foucault identifie, au principe de sa diffusion en Occident, le « christianisme » — ou plutôt, puisqu'il met ce terme entre guillemets en indiquant d'emblée qu'il recouvre trop de réalités différentes, « l'Église », « une religion, une communauté religieuse qui s'est constituée comme Église¹⁵ ». L'Église est le lieu d'éclosion de la pastorale, *oikonomia psuchôn* selon l'expression que Foucault reprend à Grégoire de Nazianze et qu'il propose de traduire par *conduite* des âmes, en jouant sur l'ambiguïté : la conduite est à la fois l'activité de conduire, la « conduction », et la manière dont on se laisse conduire ou dont on se conduit soi-même. C'est cet « art des arts » (*technê technôn, ars artium*) de la direction des hommes qui fait l'irréductible spécificité de la reprise chrétienne du thème pastoral.

Foucault se réfère d'abord au monastère comme au lieu d'une « forme en quelque sorte plus dense, plus intense de pastorale¹⁶ ». Si le thème de l'abbé comme berger ne sera explicite que dans la *Règle* de saint Benoît, les *Institutions* de Cassien, qui en sont l'une des sources principales, voient apparaître un principe capital : celui de l'obéissance au directeur¹⁷. L'expérience monastique est ainsi principalement le laboratoire et le condensé de l'obéissance pastorale, en ce qu'elle marque, avec la vie cénobitique décrite et organisée par les écrits de Cassien, le moment où le christianisme s'incorpore la technique de la direction spirituelle. Cette technique n'est évidemment pas une innovation chrétienne ; ses formes antiques sont bien connues, et Foucault leur consacre de longs développements. Le monachisme n'a pas inventé la direction spirituelle : il l'a déplacée et radicalisée. Là où la direction antique était spécifique, fondée sur la compétence du maître et orientée vers un état de maîtrise de soi impliquant à terme sa disparition, la direction chrétienne devient généralisée ; elle ne se justifie plus par une sagesse particulière mais par le « privilège formel » de toute volonté étrangère comme occasion de mortification de la volonté propre ; elle n'est orientée vers rien d'autre qu'un état d'obéissance permanente et définitive, celui d'une soumission radicale au supérieur et, à travers lui, à la volonté divine. Foucault cite de nombreux exemples de Cassien à l'appui de cette thèse ; le plus notable est sans doute celui de Jean de Lycopolis, qui est envoyé par son maître dans le désert arroser un bâton desséché, chaque jour, pendant une année entière¹⁸.

14. L'enquête acquiert ainsi une importance décisive pour la généalogie du sujet moderne en Occident. *Ibid.*, p. 187 : « C'est donc toute l'histoire des procédures de l'individualisation humaine en Occident qui se trouve engagée par l'histoire du pastoral. Disons encore que c'est l'histoire du sujet ». Voir aussi *Du Gouvernement des vivants*, p. 260 : « [...] tout dire de soi-même, obéir en tout ; cette jonction entre ces deux principes est, je crois, au cœur même, non seulement de l'institution monastique, mais de toute une série de pratiques, de dispositifs, qui vont informer ce qui constitue la subjectivité chrétienne et, par conséquent, la subjectivité occidentale ».

15. *Sécurité, territoire, population*, p. 151.

16. *Ibid.*, p. 170.

17. SAINT BENOÎT, *Regula sancti Benedicti*, trad. Adalbert de VOGUË, *La Règle de saint Benoît*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes »), 1971, 2, 7-9, t. II, p. 443.

18. *Institutions*, 4, 24. Pour une discussion critique du traitement foucauldien de l'« extrême obéissance », voir Béatrice HAN-PILE, « Two Puzzles in the Early Christian Constitution of the Self : Reflections on Agency in Foucault's Interpretation of Cassian », *Proceedings of the Aristotelian Society*, CXX, 3 (2020), p. 329-

Pourtant, de façon inattendue, le monachisme reparaît aussi localement parmi les « contre-conduites » recensées par Foucault, sous la figure de l'ascèse. L'histoire du pastoral est en effet indissociable de celle de ces « mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire : vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes », que Foucault propose de nommer « contre-conduites¹⁹ ». Cette expression est appelée à s'effacer rapidement sous sa plume malgré son indéniable intérêt philosophique, mais elle marque l'enquête d'une empreinte qui persiste après sa disparition sous la plume de Foucault²⁰. Foucault assume l'étonnement que peut susciter cette apparition de l'ascèse parmi les contre-conduites, qui implique de corriger Nietzsche²¹ :

Vous me direz que c'est sans doute un peu paradoxal de présenter l'ascétisme comme contre-conduite alors qu'on a l'habitude plutôt de lier l'ascétisme à l'essence même du christianisme et à faire du christianisme une religion de l'ascèse par opposition aux religions antiques. Je crois qu'il faut tout de même se rappeler que le pastoral, j'y faisais allusion tout à l'heure, dans l'Église orientale et dans l'Église occidentale, s'est développé au III^e-IV^e siècle essentiellement, enfin pour une partie non négligeable au moins, contre les pratiques ascétiques, contre en tout cas ce qu'on appelait, rétrospectivement, les excès du monachisme, de l'anachorèse égyptienne ou syrienne²².

Ce que Foucault a ici en vue, c'est avant tout l'ascèse des anachorètes orientaux, dans sa dimension anarchique et concurrentielle. Par rapport à cet élan ascétique potentiellement incontrôlable, la vie cénobitique se constitue comme une entreprise de modération, d'encadrement et de répression par le pastoral. Toutefois, l'expérience cénobitique décrite par Cassien, fasciné par l'anachorèse où il voit la forme la plus haute de la vie monastique, présente également des points de tension possible avec le pouvoir pastoral de l'Église. Ces tensions latentes affleurent en particulier dans les rapports complexes qui lient le développement des monastères et de l'institution ecclésiale. Comme le relève Adalbert de Vogüé, le geste de retrait du monde constitutif de la vie monastique est, dans les débuts du cénobitisme, solidaire d'une « certaine rupture avec l'Église qui vit au milieu de ce monde²³ ». Arsenius et Pambo réservent

347 ; et Herman WESTERINK, « Foucault and the Problematics of the Will in Cassian and Augustine », *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 115, 1 (2023), p. 19-29.

19. *Sécurité, territoire, population*, p. 153. Foucault fait état d'un embarras terminologique. Le terme de « révolte », qu'il privilégie d'abord en évoquant des « révoltes spécifiques de conduite », apparaît bien trop fort ; « désobéissance », trop faible, « même si c'est bien le problème de l'obéissance qui est au centre de tout cela » ; « insoumission » ou « dissidence », trop spécifiques.
20. Sur l'intérêt et la postérité du concept de contre-conduite, voir Arnold I. DAVIDSON, « In Praise of Counter-Conduct », *History of the Human Sciences*, 24, 4 (2011), p. 25-41 ; et Daniele LORENZINI, « Foucault, la contre-conduite et l'attitude critique », dans Orazio IRRERA, Salvo VACCARDO, *La pensée politique de Foucault*, Paris, Kimé (coll. « Philosophie en cours »), 2017.
21. C'est toutefois en nietzschéen que Foucault rectifie Nietzsche, en faisant lui aussi de l'ascèse le « prisme à partir duquel une autre histoire de la morale devient possible » (Bertrand BINOCHÉ, « De l'ascétisme à l'ascétique », *Suite française. Rivista di cultura e politica*, 3 [2020], p. 87-110). Voir Bertrand BINOCHÉ, *Privarsi del piacere. Nietzsche e l'ascetismo cristiano*, Bologne, Dehoniane, 2020.
22. *Sécurité, territoire, population*, p. 208 (nous soulignons).
23. Adalbert de VOGÜÉ, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Rome, Studia Anselmiana, 1996, p. 278-279.

un accueil silencieux et glacial au patriarche Théophile lorsqu'il rend visite à leur monastère ; quand celui-ci, devenu pape, condamne l'origénisme, Cassien et Palladius fuient l'Égypte. Pachôme refuse toute sa vie l'ordination ; selon l'analyse éclairante de Philippe Rousseau :

Il admettait que certains hommes dans l'Église semblaient être des bergers et d'autres des brebis ; mais en réalité, tous les hommes étaient des brebis, sous le pastoral du Christ seul berger. Le Christ avait commandé à ses disciples de nourrir son troupeau, et les évêques avaient sans doute hérité de cette responsabilité paternelle ; mais il y avait d'autres hommes, sans statut officiel dans l'Église, qui pouvaient malgré tout prétendre au même héritage et exercer la même fonction : ceux qui entendaient la voix du Christ en eux²⁴.

Outre la critique insistante de la tiédeur des clercs, l'idée d'une défiance à cultiver à l'égard du prestige des carrières ecclésiastiques, déjà prégnante dans l'enseignement d'Évagre, se retrouve chez Cassien à qui l'on doit cette formule mémorable : « le moine doit absolument fuir les femmes et les évêques²⁵ ». S'il semble ainsi légitime de repérer le monachisme, dans ses formes anachorétiques mais aussi, à certains égards, cénobitiques, comme un point de tension entre pastoral et contre-conduites, le trait ne doit néanmoins pas être forcé. La tension possible entre Église et monastère existe surtout à l'état de virtualité ; elle ne s'est jamais située sur le terrain sacramentel, et les monastères sont aussi, à l'époque de Cassien, des lieux essentiels de recrutement de futurs évêques — car s'il est vicieux d'aspirer à la gloire ecclésiastique, il l'est aussi de se soustraire à ce service quand on y est appelé²⁶.

II. L'EXAMEN-AVEU ET L'INVENTION DE L'OBÉISSANCE PURE

« Je crois que les deux structures, celle de l'obéissance et celle de l'ascétisme, sont profondément différentes », écrit Foucault dans *Sécurité, territoire, population*²⁷. Du point de vue de ce jeu d'oppositions, le monachisme apparaît comme un nécessaire lieu de tension, où se concentrent les contradictions entre élan ascétique et pouvoir pastoral. Dans son appréhension du phénomène monastique, Foucault tranche l'hésitation que semblent ouvrir ses analyses sur la situation du cénobitisme dans cette configuration du pouvoir : le développement des institutions cénobitiques est à lire, dans les textes de Cassien, comme une entreprise de contrôle de l'ascèse par le pouvoir pastoral et ses structures d'obéissance. En atteste la vertu de *discretio*, vertu centrale de la vie monastique à laquelle Cassien consacre sa deuxième conférence et

24. Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, p. 60 (notre traduction).

25. *Institutions*, 11, 18. Sur la « tentation spéciale » du désir de cléricature, voir Adalbert de VOGUË, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie : le monachisme latin. Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines »), 2002, p. 162-164, qui rapporte une anecdote marquante : « [...] un ermite a été surpris par un visiteur au cours d'une liturgie imaginaire qu'il célébrait dans sa cellule, en faisant à haute voix tour à tour l'homélie du prêtre et la "messe des catéchumènes" réservée aux diacres ».

26. Sur ce point, voir Peter BROWN, *L'essor du christianisme occidental, Triomphe et diversité (200-1000)*, Paris, Seuil (coll. « Faire l'Europe »), 1997, p. 86 et suiv.

27. *Sécurité, territoire, population*, p. 210.

dont Foucault relève la « pointe anti-ascétique²⁸ » : c'est contre les excès de certains anachorètes qu'est louée cette vertu qui, « se tenant également éloignée des deux excès, enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale », celle d'un équilibre entre trop et trop peu d'austérité²⁹. La règle de cette juste mesure est enseignée par la tradition héritée des Pères et par un don gracieux de Dieu lui-même³⁰ ; la structuration de la vie cénobitique par le contrôle d'une règle communautaire et de la direction d'un abbé est ce qui la rend possible.

Ce contrôle de l'ascèse et cette imposition de l'obéissance pastorale disposent d'un instrument privilégié, qui sera mis au jour par Foucault dans *Le Gouvernement des vivants*, *Mal faire, dire vrai* et *Les Aveux de la chair* : l'examen-aveu (*exagoreusis*). Le tournant de l'année 1980 repère ainsi l'*exagoreusis* comme l'instrument principal de cette entreprise, dégagée dans *Sécurité, territoire, population*, de domestication de l'ascèse par le pouvoir pastoral qui vise ultimement à produire un état d'obéissance radicale et définitive ; c'est là la signature de ce pouvoir. Il ne s'agissait pas simplement de faire obéir — caractérisation vide et tautologique de tout pouvoir — mais d'organiser « l'instance de l'obéissance pure³¹ ». L'étude de l'*exagoreusis* intervient à un moment où l'enquête foucauldienne sur le gouvernement des hommes s'infléchit vers la prise en compte des « actes de vérité » et de l'idée d'un « gouvernement par la vérité³² ». L'examen-aveu se situe ainsi au point de jonction entre la recherche généalogique sur le gouvernement et, d'autre part, l'histoire de l'aveu et des « vérifications ».

Avec l'aveu, Foucault ne cesse de remettre l'ouvrage sur le métier : « je me heurte sans cesse à l'aveu³³ ». L'*exagoreusis* est un moment décisif de cette histoire constamment reprise, et qui dessine, en pointillé, une archéologie de la psychanalyse. Elle renvoie à la verbalisation, dont on peut relever le caractère tardif puisqu'elle n'intervient qu'à partir de l'institutionnalisation du monachisme, de la confession des péchés, d'abord manifestée sur le mode non verbal de l'exomologèse, dans les pratiques pénitentielles³⁴. L'examen-aveu intervient dans le cadre de la direction spirituelle, que les premiers écrits sur la vie cénobitique désignent comme continuellement indispensable à tout moine. Le dirigé doit dire la vérité, et dire la vérité sur soi, selon un principe de continuité et d'exhaustivité. Il lui faut *tout* verbaliser, en repérant la moindre ébauche de pensée et de désir coupables :

28. *Du Gouvernement des vivants*, p. 285.

29. *Conférences*, 2, 2.4.

30. C'est en effet une intervention angélique qui fixe la règle modérée des douze psaumes à la prière du soir et du matin (cf. *Institutions*, 2, 4-6).

31. *Sécurité, territoire, population*, p. 177.

32. *Du Gouvernement des vivants*, p. 12. L'expression d'« actes de vérité », citée par Foucault, est de Cajetan. Voir la note de Michel SENELLART, dans *ibid.*, p. 88, n. 8.

33. « Interview de Michel Foucault », dans *Dits et écrits*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2001, 349, p. 1477. Sur la question de l'aveu chez Foucault, voir en particulier Philippe BÜTTGEN, « Aveu et confession », dans *Foucault, les Pères, le sexe*, p. 85-107.

34. Voir Philippe BÜTTGEN, « Aveu et confession ».

Pour obéir, à la fois parce qu'on obéit et pour obéir et pour pouvoir rester toujours dans l'état d'obéissance, il faut parler. Il faut parler de soi. La véridiction est un processus : la véridiction de soi-même — le dire-vrai sur soi — est une condition indispensable pour l'assujettissement à un rapport de pouvoir à l'autre³⁵.

L'examen, dans l'*exagoreusis*, a donc moins pour matière les actes que les pensées (*cogitationes*). Le mouvement des *cogitationes* est en effet responsable d'une agitation (*co-agitationes*) qui trouble la pureté de la contemplation du moine, fin de la vie monastique. Ce que le directeur enseigne au dirigé relève donc avant tout d'un savoir-faire de tri des pensées : tel le changeur qui vérifie la qualité des pièces de monnaie, il identifie l'origine des pensées (Dieu, le Diable, soi-même) et il les accepte ou les rejette en fonction de leur qualité³⁶.

Puisque l'examen-aveu implique de scruter, d'inspecter inlassablement ses pensées, il est selon Foucault solidaire de l'avènement d'une incessante « herméneutique de soi ». La vigilance devant le flux des pensées, présente dans le stoïcisme et en particulier chez Épictète qui la prescrit déjà en employant la métaphore du changeur, connaîtrait une inflexion majeure dans sa version cassianienne, où il s'agit désormais de « prescrire une attitude herméneutique à l'égard de soi-même³⁷ » : « [...] je crois qu'on a là le moment où commence en Occident ce qu'on appelle, ce qu'on peut appeler une herméneutique de soi³⁸ ». De l'activité de tri des pensées, Foucault infère que le christianisme « requiert de chacun qu'il sache *qui il est*, c'est-à-dire qu'il s'applique à découvrir ce qui se passe en lui-même³⁹ ». Le contraste qu'il établit implicitement entre l'*askesis* stoïcienne et l'ascétisme chrétien est l'occasion d'une formule frappante : l'herméneutique de soi chrétienne serait à placer du côté d'une « révélation d'un soi secret⁴⁰ ».

Ce passage du tri des pensées à une herméneutique du sujet, de « ce qui se passe en [soi]-même » à *qui l'on est*, est délicat. Dans la conception de Cassien, il semble s'agir, plutôt que d'une révélation d'un « moi » visé par une entreprise de connaissance, d'une activité dynamique de discrimination s'exerçant sur un flux en mouvement, dont les éléments sont en outre souvent reconduits à un être surnaturel extérieur à soi (Dieu, le Diable). L'interprétation de Foucault implique, de plus, de présupposer un rôle épistémologique du désir, où l'identification de son désir renseigne le sujet sur lui-même ; il est permis d'hésiter dans l'imputation d'une telle conception au christianisme tardo-antique, et particulièrement à Cassien⁴¹. Néanmoins, le dévelop-

35. *Mal faire, dire vrai*, p. 139.

36. *Les Aveux de la chair*, p. 136 sq., fournit l'exposé le plus complet des trois métaphores proposées par Cassien : celle du meunier qui vérifie la qualité du grain, celle du centenier qui départage les hommes aptes ou inaptes au combat, et celle, plus fréquente, du changeur.

37. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Seuil (coll. « Hautes études »), 2001, p. 484.

38. *Mal faire, dire vrai*, p. 147.

39. « Les techniques de soi », dans *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 800.

40. *Ibid.*, p. 799.

41. Voir Agustín COLOMBO, « What Is a Desiring Man ? », *Foucault Studies*, 29 (2021), p. 71-90 (p. 87) ; et Philippe CHEVALLIER (« Michel Foucault et le "soi" chrétien », *Astérion* [<https://journals.openedition.org/asterion/2403>], 11 [2013], mis en ligne le 18 juillet 2013, consulté le 30 octobre 2022) qui note, à propos

pement spectaculaire d'une finesse d'introspection dans les débuts du cénobitisme semble indéniable. À propos de Pachôme et Théodore, Peter Brown écrit ainsi qu'ils avaient « durablement fondé une institution sur le don de scruter les cœurs⁴² ». Quelques expressions suggestives de Cassien, citées par Foucault, sont des indices de ce remarquable approfondissement de l'intériorité fondé sur le thème récurrent du regard divin qui scrute les cœurs : le moine doit explorer, par l'examen de la *discretio*, le secret de sa conscience (*arcana conscientiae, arcana cordis, secreta conscientiae*)⁴³.

III. LES JEUX DE L'ASCÈSE ET DE L'OBÉISSANCE. SUR LA DISCIPLINE DES VERTUS

L'hypothèse de Foucault sur l'*exagoreusis* monastique vise le lien entre cette inflation introspective et le rapport d'obéissance de la direction spirituelle, dans la technique de l'examen-aveu. Le dire-vrai sur soi-même est au cœur de l'assujettissement dans la relation d'obéissance. Dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault insistait sur le fait que l'obéissance pastorale, qui a le monastère pour lieu central avec la relation de direction spirituelle, correspondait à l'objectif d'un *état* stable et définitif :

Dans l'obéissance chrétienne, il n'y a pas de fin, car ce à quoi conduit l'obéissance chrétienne, qu'est-ce que c'est ? C'est tout simplement l'obéissance. On obéit pour pouvoir être obéissant, pour arriver à un *état* d'obéissance⁴⁴.

Sur le manuscrit de *Sécurité, territoire, population*, Foucault entoure la notion d'état et note en marge : « notion importante ». Trois termes viennent caractériser cet état dans les analyses plus approfondies que Foucault lui consacre dans *Du Gouvernement des vivants*, *Mal faire, dire vrai* et *Les Aveux de la chair : humilitas, patientia, subditio*⁴⁵. L'humilité réside dans une appréciation de soi-même fondée sur une infériorité de principe par rapport à tous les autres hommes et surtout dans le renoncement à tout vouloir propre qui en résulte. La patience consiste à supporter la volonté de l'autre sans jamais lui opposer d'obstacle et à obtempérer immédiatement, tel le moine évoqué par Cassien qui suspend son travail de copiste instantanément, au milieu d'une lettre, pour obéir à son supérieur⁴⁶. La soumission, enfin, correspond à une disposition à n'agir que sur commande. L'obéissance monastique est ainsi « auto-référée⁴⁷ » : elle ne vise rien d'autre qu'elle-même. C'est dans la notion d'humilité,

de Tertullien : « On peut discuter cette interprétation chargée d'un texte où se lit tout de même difficilement la notion de "vérité de ce que nous sommes" ».

42. Peter BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. Aline Roussel, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1983, p. 184.

43. *Du Gouvernement des vivants*, p. 291 ; *Institutions*, 6, 9 ; 12, 6 ; *Conférences*, 19, 12.

44. *Sécurité, territoire, population*, p. 180.

45. *Du Gouvernement des vivants*, p. 260 sq. ; *Mal faire, dire vrai*, p. 136 sq. ; *Les Aveux de la chair*, p. 122 sq. Dans son appareil critique, Michel SENELLART fait remarquer que le terme recherché par Foucault n'est pas *subditio* mais *subjectio* (*Du Gouvernement des vivants*, p. 279, n. 78).

46. *Institutions*, 4, 12, cité par Foucault dans *Les Aveux de la chair*, p. 123.

47. *Mal faire, dire vrai*, p. 135.

« inverse de la maîtrise de soi qui était l'objet de la pédagogie antique », qu'éclate ce caractère autotélétique⁴⁸ :

L'obéissance qu'on impose aux moines ne leur promet aucune royauté sur eux-mêmes, mais une humilité qui n'est rien d'autre que l'obéissance devenue état définitif, disponibilité permanente à l'égard de tout autre, et rapport incessant de soi à soi⁴⁹.

Si le thème de l'état d'obéissance est maintenu par Foucault dans ces analyses ultérieures à *Sécurité, territoire, population*, un trait notable distingue ces passages des développements du cours de 1978-1979. Foucault s'intéresse désormais, en dégageant cette structure tripartite de l'obéissance, à des *vertus*. Le terme n'apparaît chez lui que de façon incidente et ne correspond pas à un intérêt théorique réel. Pourtant, il suggère un déplacement possible de l'enquête, où le monachisme ne serait plus simplement le lieu d'une obéissance jugulant la dynamique de l'ascèse. La vie monastique apparaît en effet ici en creux comme le processus ascétique positif d'une *discipline*, soit d'un apprentissage formateur, où s'acquièrent des vertus et où se déploie une capacité d'agir éthique — là où Foucault ne lit qu'un renoncement à soi⁵⁰. Or l'obéissance y est moins un état final qu'un instrument de l'exercice ascétique. L'opposition entre obéissance et ascèse, mise en place dans *Sécurité, territoire, population*, se trouve problématisée par l'invention d'une obéissance qui est elle-même une technique d'ascèse : obéir non pas simplement pour être obéissant, mais pour se transformer soi-même et acquérir certaines capacités éthiques, les vertus. C'est toute l'ambiguïté de la docilité qui éclate ici, entre assujettissement à un pouvoir et malléabilité qui permet de se laisser enseigner en étendant sa capacité d'agir. Le modèle, proposé par Saba Mahmood, pourrait en être celui du pianiste qui se plie à des gammes et des exercices inculqués par des maîtres pour décupler ses possibilités de jeu⁵¹.

Dans le langage de la théologie ascétique de Cassien, la discipline n'est pas seulement, comme dans la plupart de ses occurrences, le genre de vie cénobitique ou la vie sous une règle. Elle est aussi *uirtutum disciplina*, discipline des vertus que permet l'ascèse, où s'acquiert une forme d'expertise qui permet aux maîtres de guider les novices et les moines moins expérimentés⁵². Cassien écrit ainsi :

Car personne ne peut établir de préceptes salutaires pour ses subordonnés, sinon celui qui d'abord aura été instruit dans toutes les disciplines des vertus (*uniuersis uirtutum disciplinis fuerit instructus*) ; et de même, personne ne peut obéir à un ancien sinon celui qui, rempli de la crainte de Dieu, s'est rendu parfait dans la vertu d'humilité⁵³.

Diriger exige de s'être laissé bien diriger ; se laisser bien diriger exige une vertu, la vertu d'humilité, qui est à la fois prérequis et cultivée par la discipline cénobitique. La discipline de la vie monastique apparaît comme un processus d'instruction,

48. *Ibid.*, p. 137.

49. *Les Aveux de la chair*, p. 124.

50. Cette hypothèse est inspirée par les travaux de Saba MAHMOOD, *Politique de la piété* ; et ceux de Niki KASUMI CLEMENTS, *Sites of the Ascetic Self*.

51. Saba MAHMOOD, *Politique de la piété*, p. 53.

52. *Institutions*, 3, 3.4.

53. *Ibid.*

dont l'humilité est la condition et les vertus le fruit. C'est là tout le thème architectural, que Foucault mentionne en choisissant de ne pas l'exploiter, de l'édifice des vertus : l'humilité n'est que le socle de cet édifice, dont la charité est le couronnement et le lien qui fait tenir ensemble toutes ses parties. « Fondement inébranlable de l'édifice céleste », « maîtresse de toutes les vertus⁵⁴ », l'humilité est en notre pouvoir (*in tuo pendet arbitrio*)⁵⁵. L'entrée au monastère passe par une épreuve d'humilité, où le futur novice doit attester qu'il possède cette vertu par sa résistance aux injures dont on l'accable, pendant la période des dix jours de probation où il doit attendre à la porte du monastère, et par son endurance dans les tâches qu'il doit accomplir pendant son année de service à l'hôtellerie, sous la conduite d'un ancien. Mais le monastère est aussi école des vertus ou gymnase : il est un lieu d'instruction et surtout d'entraînement. C'est la « discipline du monde » (*mundana disciplina*), celle des exercices athlétiques, qui fournit le modèle de la discipline du combat spirituel enseignée dans le « noble gymnase des maisons cénobitiques⁵⁶ ». Foucault souligne bien cet aspect dans ses pages sur le combat de la chasteté ; il relève, dans son analyse de la pureté de cœur, la dimension téléologique de la discipline cénobitique — car « tout art et toute discipline a un but », un *skopos* et un *telos*, selon les premières pages des *Conférences*. Toutefois, son analyse est toujours orientée par une conception de l'obéissance comme arrachement du vouloir, stade ultime de la vie monastique.

La voie alternative d'une réflexion sur le développement de capacités éthiques dans l'ascèse monastique, que Foucault n'emprunte pas en 1978-1979, peut conduire à reprendre l'enquête sur l'expérience monastique à partir des analyses ultérieures, en contexte grec, portant sur l'ascèse, la formation éthique et les modes de subjectivation⁵⁷. Des travaux récents s'y emploient et renouvellent la lecture de l'œuvre de Cassien en insistant sur la dimension de formation et de transformation de soi par des pratiques corporelles et rituelles à l'œuvre dans l'ascèse monastique, contre une lecture univoque centrée sur le renoncement à soi : il s'agit de faire jouer le Foucault de l'analyse des modes de subjectivation contre le Foucault lecteur de Cassien⁵⁸. Ainsi, Niki Kasumi Clements défend dans sa lecture de Cassien une conception de la vie monastique inspirée par les travaux ultérieurs de Foucault sur l'ascèse grecque en « argumentant en faveur d'une vision de l'ascèse comme un moyen de culture de soi plutôt que de renoncement à soi » et en montrant la présence, dans ces textes et les pratiques spirituelles qu'ils décrivent, d'une « agentivité éthique⁵⁹ ». La conception de l'ascétique proposée dans *L'Herméneutique du sujet* peut fournir un point d'appui à ces relectures :

54. *Conférences*, 15, 7.2. Voir aussi 9, 1 et 3.

55. *Institutions*, 4, 42.

56. *Ibid.*, 5, 12 ; *Conférences*, 18, 11.

57. Voir *L'Usage des plaisirs* et *Le souci de soi*.

58. Cette ligne d'interprétation, qui est en particulier celle de Niki KASUMI CLEMENTS, dans *Sites of the Ascetic Self*, doit beaucoup à la critique que Talal ASAD, dans *Genealogies of Religion*, adresse à Foucault en foucauldien, ainsi qu'aux travaux de Saba MAHMOOD, *Politique de la piété*.

59. Niki KASUMI CLEMENTS, *Sites of the Ascetic Self*, p. 103 (notre traduction).

L'ascétique, c'est-à-dire l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini⁶⁰.

L'objectif visé par l'ascèse monastique, comme y insiste déjà Foucault, c'est la pureté de cœur ou charité, qui permet la science spirituelle (*scientia spiritualis*) et l'amour de Dieu (*caritas Dei*). Les exercices pour y parvenir relèvent du répertoire traditionnel des pratiques ascétiques de la vie monastique : jeûnes, veilles, travail manuel, abstinence, etc. ; ce sont autant de moyens vers la perfection. L'exigence impu-
tée par Foucault, dans la première leçon de *L'Herméneutique du sujet*, à la « spiritualité » semble ainsi pleinement attestée dans le contexte de la spiritualité cassianienne. Foucault avait mis en lumière l'écart entre une conception moderne où le rapport à la vérité se joue dans la connaissance et par l'application de procédures rationnelles et, d'autre part, ce que postule la « spiritualité » : la nécessité d'un prix à payer, par la purification et l'ascèse pour accéder à la vérité. Dans la théologie ascétique de Cassien, l'accès à un certain type de vérité, la *scientia spiritualis*, suppose et requiert nécessairement une transformation subjective par l'ascèse. « Si donc vous voulez élever dans votre cœur le sacré tabernacle de la science spirituelle, écrit Cassien, purifiez-vous de la souillure de tous vos vices⁶¹ » : la *vita actualis* ou *praktikè*, « pratique des vertus par l'ascète inexpérimenté », comme la comprend Owen Chadwick dans son ouvrage fondateur, conditionne la *scientia spiritualis*⁶². Cette vie pratique implique de supposer que le soi peut être transformé, comme le remarque, entre autres, Elizabeth Clark⁶³. Relire l'œuvre de Cassien dans cette perspective des analyses de l'ascèse permet ainsi de prolonger le travail annoncé par Foucault dans le dernier programme d'une histoire des arts de vivre chrétiens.

IV. L'ASCÈSE ET LA MYSTIQUE

Il me semble, et je m'arrêterai là, qu'on voit se marquer dans le christianisme, à travers ce clivage dans la notion de *parrësia*, deux grands noyaux de l'expérience chrétienne [...] Cette conception de la *parrësia* [comme confiance en Dieu] a cristallisé autour d'elle ce qu'on pourrait appeler le pôle parrésias-tique du christianisme, où le rapport à la vérité s'établit dans la forme d'un face-à-face avec Dieu et dans celle d'une confiance, confiance humaine qui répond à l'épanchement de l'amour divin. Ce pôle parrésias-tique me paraît avoir été à l'origine de ce qu'on pourrait appeler la grande tradition mystique du christianisme [...] Et puis vous avez, dans le christianisme, un autre pôle, un pôle anti-parrésias-tique qui fonde, non pas la tradition mystique, mais la tradition ascétique. C'est le pôle selon lequel le rapport à la vérité ne peut s'établir que dans l'obéissance craintive et révérencieuse à l'égard de Dieu, et sous la forme d'un déchiffrement soupçonneux de soi, à travers les tentations et les épreuves⁶⁴.

60. Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, p. 398.

61. *Conférences*, 14, 9.

62. Voir Owen CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, p. 88.

63. Elizabeth CLARK, *Reading Renunciation, Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

64. *Le Courage de la vérité*, p. 307-308.

Ces lignes, écrites dans la précipitation fiévreuse du dernier cours de Foucault, concluent l'ultime développement consacré à la *parrêsia*. Foucault fait apparaître une ligne de fracture dans le devenir biblique et chrétien de cette notion. D'un côté de la ligne, dans les textes judéo-hellénistiques puis dans le Nouveau Testament, la *parrêsia* peut être un dire-vrai avec courage, résultant d'une attitude du cœur qui s'exprime dans la prière, soit « quelque chose comme l'ouverture de cœur, cette transparence de l'âme sous le regard de Dieu⁶⁵ ». Foucault note en ce sens que c'est cette confiance parrêsiaque, confiance en l'amour de Dieu permettant de s'adresser immédiatement à lui et d'attendre sans crainte le jour du Jugement, qui « rend possible la prière⁶⁶ ». Elle caractérise également le courage de la prédication des Apôtres et, dans les textes ascétiques des premiers siècles, celui des martyrs, ces témoins dont le courage va jusqu'à l'épreuve de la mort : « [...] ce courage de la vérité [des martyrs], on ne peut l'avoir que dans la mesure où on l'ancre, où on l'enracine dans une relation de confiance à Dieu qui nous met au plus près de Lui, dans une sorte de face-à-face⁶⁷ ».

Cependant, la *parrêsia* chrétienne n'est pas que cette « forme de confiance générale des chrétiens à l'égard de Dieu ». À partir de la littérature ascétique des premiers siècles, elle se teinte d'une ambiguïté qui rappelle l'oscillation du terme grec, entre courage du dire-vrai et désordre anarchique. Foucault repère chez Jean Chrysostome et Grégoire de Nysse des échos du thème cynique ; mais ces acceptions positives de *parrêsia* voisinent désormais avec, dans les textes qui accompagnent et témoignent du développement des institutions cénobitiques, le thème d'une défiance à cultiver à l'égard de soi-même. Foucault relie l'apparition de ce thème à l'institutionnalisation du monachisme et à la montée en puissance du pouvoir pastoral des ministres de l'Église : à partir du IV^e siècle, « l'ascétisme individuel va se trouver comme enchâssé à l'intérieur de structures institutionnelles, comme celles [d'une part] de la cénobie et du monachisme collectif, et celles d'autre part du pastoral, par lesquelles la conduite des âmes va être confiée à des pasteurs, prêtres ou évêques⁶⁸ ». La place de l'œuvre de Cassien dans ce mouvement d'institutionnalisation du cénobitisme et de concentration du pouvoir pastoral, à travers le principe de l'obéissance pure et la pratique d'une vigilance « attentive, scrupuleuse, soupçonneuse » à l'égard de soi-même, est désormais claire. Pour Foucault, « la *parrêsia* paraît comme incompatible avec le regard maintenant sévère qu'il faut porter sur soi-même », qui signe la perte de cette « confiance jubilatoire par laquelle [le chrétien] était lié à Dieu, était porté à lui jusqu'à le saisir dans un face-à-face direct⁶⁹ ».

Une difficulté se présente néanmoins à ce stade. Les acceptions négatives de *parrêsia* chez les anachorètes orientaux sont attestées ; Foucault cite l'apophtegme célèbre d'Agathon, qu'un jeune moine vient trouver pour lui demander comment vivre en communauté. Agathon préconise de garder une « mentalité d'étranger » et de

65. *Ibid.*, p. 297.

66. *Ibid.*, p. 300.

67. *Ibid.*, p. 303.

68. *Ibid.*, p. 304.

69. *Ibid.*, p. 305.

se prémunir de toute liberté excessive ; et il ajoute : « [...] qu'y a-t-il de pire que la *parrêsia* ? » Rien, répond-il ; la *parrêsia* « ressemble à un grand vent brûlant qui, lorsqu'il se lève fait fuir tout le monde devant lui et anéantit les fruits des arbres⁷⁰ ». Toutefois, cette dépréciation est-elle aussi active chez les fondateurs du cénobitisme latin ? Les débuts du monachisme impliquent certes la renonciation au droit à la *parrêsia* que s'arrogeaient les Cyniques, en même temps que l'abdication de tout droit dans le vœu de pauvreté⁷¹. Ce rejet de la *parrêsia* donnera lieu à la dénonciation, dans la *Règle* de Benoît, de la *praesumptio*⁷².

Dans les *Conférences* et *Institutions* de Cassien aussi, qui inspirent la *Règle* bénédictine, on trouve une condamnation récurrente de la *praesumptio*, présomption orgueilleuse ou jactance. La *praesumptio* apparaît, d'une manière qui conforte significativement la lecture de Foucault imputant le déclin de la *parrêsia* au développement de la direction spirituelle et du principe pastoral de l'obéissance pure dans la littérature ascétique, comme une confiance induite en son propre jugement : « [...] qui serait si présomptueux et aveugle que d'oser se fier à son jugement propre et à sa discrétion⁷³ ? » La présomption intervient comme l'opposé de la *discretio*, dont on a vu le rapport étroit avec le principe d'obéissance, soit comme une confiance démesurée dans son mérite et dans le secours divin qui lui est dû, manifestant une ignorance complète de la modération du discernement. Ainsi, sont présomptueux l'abbé Héron qui se jette dans un puits en croyant que Dieu lui permettra d'en sortir indemne en raison de son éclatante vertu, ou ce moine qui, traversant le désert de Thébaidé en jurant témérairement qu'il ne mangera qu'une nourriture dispensée par la grâce, manque de reconnaître le secours divin dans les pains qui lui sont offerts par des barbares et en vient à se laisser mourir de faim⁷⁴. De ce dernier, Cassien écrit qu'il « persévère dans sa sottise présomption et reste fermé à toute idée de discrétion⁷⁵ ». Indéniablement, Foucault repère quelque chose de crucial dans le devenir ascétique de la *parrêsia* que manifeste cette critique monastique de la *praesumptio* : le développement corrélatif, dans le cénobitisme, des structures du pouvoir pastoral, du principe d'obéissance, de la vertu de *discretio* et d'une certaine défiance à l'égard de soi-même.

Malgré cela, on peut repérer les indices de la subsistance positive du motif de la *parrêsia* dans les écrits de Cassien. Restituant les traductions latines de *parrêsia* dans le latin profane et chrétien des premiers siècles, Giuseppe Scarpata signale que la notion reparait sous les traits de la *constantia* et de la *fiducia*⁷⁶. Si le terme de *constantia*

70. Cité par Foucault dans *ibid.*

71. Voir Giuseppe SCARPAT, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia, 1964, p. 102-104.

72. Basilius STEIDLE, « *παρησία - praesumptio* in der Klosterregel St. Benedikts », *Zeugnis des Geistes. Beiheft zum XXIII. Jahrgang der Benediktischen Monatschrift* (1947), p. 44-61.

73. *Conférences*, 2, 15. L'occurrence de *discretio* ici semble rappeler qu'elle est elle-même un don divin et non une qualité personnelle dont on peut se prévaloir. Voir aussi *ibid.*, 3, 16.

74. *Ibid.*, 2, 5-6.

75. *Ibid.*, 6, 3.

76. Giuseppe SCARPAT, *Parrhesia*.

semble éloigné, dans le latin de Cassien, du motif de la *parrêsia*, une recherche sur la *fiducia* comme attitude intérieure de confiance en Dieu que donne la pureté du cœur se révèle plus concluante. Sous la plume de Cassien, la *fiducia* caractérise la prière confiante du cœur pur tourné vers Dieu ; loin que cette confiance doive être diminuée par l'exercice d'une méfiance suspicieuse, elle doit au contraire être protégée des attaques de l'Ennemi qui cherche à la miner⁷⁷. Cassien écrit :

Si nulle hésitation n'est venue traverser notre prière, et que nulle pensée de doute n'en ait brisé le confiant élan (*fiduciam petitionis nostrae*) ; si, au contraire, nous avons le sentiment intime d'avoir obtenu ce que nous demandions dans l'effusion même de notre prière ; celle-ci, nous n'en doutons pas, a été efficace auprès de Dieu. Car ce qui nous vaut d'être exaucé et d'obtenir satisfaction, c'est la foi au regard de Dieu sur nous, et la confiance qu'il a le pouvoir d'accorder ce qu'on lui demande⁷⁸.

La pureté du cœur ou charité, fin de la vie monastique, « rayonne d'une confiance plus pleine [que les premiers degrés de la perfection, crainte de Dieu et espérance] et déjà de la joie sans fin⁷⁹ ». Mais avant même d'atteindre cette perfection de la vie monastique, le moine peut avoir confiance dans le fait que ses prières seront entendues. Germanus demande ainsi à l'abbé Isaac si la « confiance d'être entendu » (*exauditioni fiduciam*) ne devrait pas être réservée aux saints et si ce n'était pas trop présumer (*praesumere*) que de croire être exaucé. La réponse d'Isaac est instructive : ce n'est pas contre la présomption qu'il met en garde mais contre le découragement (*desesperatio*). Persévérer dans la prière requiert un certain courage : celui d'oser importuner Dieu, comme dans l'Évangile l'ami qui importune son ami au milieu de la nuit et qui en obtient du pain, à cause de son importunité (Lc 11,5-8). Ce courage de l'importun est porté par la confiance en un Dieu qui l'encourage :

C'est le Seigneur lui-même qui, dans son désir de nous accorder les biens célestes et éternels, nous exhorte à *lui faire violence en quelque sorte par notre importunité*. Et loin de repousser avec mépris les importuns, il les encourage, il les loue, il leur fait la douce promesse de leur accorder tout ce qu'ils auront espéré avec constance⁸⁰.

Ainsi, tout se passe comme si l'ambiguïté repérée par Foucault à l'échelle de la tradition chrétienne se répercutait directement dans l'œuvre de Cassien. Si cette œuvre ne peut ainsi pas être univoquement assignée à un « pôle anti-parrêsiastique », c'est que la tension entre ascèse et mystique identifiée par Foucault n'y est pas résolue mais condensée. Là où Foucault souligne l'émergence d'un rapport à Dieu fondé sur la crainte dans « la grande entreprise du soupçon anti-parrêsiastique⁸¹ » qu'il oppose à la confiance parrêsiastique d'un amour sans crainte, il faut maintenant remarquer un troisième terme passé sous silence et dont Cassien est le témoin : celui de la « crainte d'amour » (*caritatis timor*). La relation à Dieu n'y est pas exempte de crainte ; mais son tremblement ne vient pas de l'anticipation d'un châtement ni même

77. *Institutions*, 2, 13 : l'Ennemi essaie surtout « d'abattre ou d'affaiblir notre confiance (*fiducia*), lorsqu'il a remarqué que, par la pureté de nos prières, nous tendons à Dieu ».

78. *Conférences*, 9, 32.

79. *Ibid.*, 11, 12.

80. *Ibid.*, 9, 24 (nous soulignons).

81. *Le Courage de la vérité*, p. 308.

des reproches de la conscience. Il est la marque d'un amour qui redoute jusqu'à l'effroi de se blesser ou de s'attêdir, au point que l'âme en demeure « interdite de tendresse » :

Fondé dans la perfection de cette charité, on s'élèvera nécessairement à un degré plus excellent encore et plus sublime, qui est la crainte d'amour. Celle-ci ne naît pas de la frayeur du châtement ni du désir de la récompense, mais de la grandeur même de l'amour. C'est ce mélange de respect et d'affection attentive qu'un fils a pour un père plein d'indulgence, le frère pour son frère, l'ami pour son ami, l'épouse pour l'époux. Elle n'appréhende ni coups ni reproches ; ce qu'elle redoute, c'est de blesser l'amour de la blessure même la plus légère. En tout acte, jusqu'en toute parole, on la voit constamment interdite de tendresse, dans l'effroi que la ferveur de la dilection ne s'attêdisse à son égard si peu que ce soit⁸².

V. LA SUBJECTIVITÉ ABANDONNÉE

La crainte d'amour se trouve à l'intime articulation du soupçon envers soi-même et de la confiance en Dieu ; elle est le point où communient ascèse et mystique. Cette remarque appelle un examen plus détaillé de la question de la prière, qui commence tout juste à éveiller l'intérêt de Foucault au cours de l'année 1984 et semble devoir être un lieu crucial pour toute enquête sur les rapports entre ascèse et mystique chrétiennes. Les analyses antérieures consacrées par Foucault à l'humilité, qu'il présente comme un « état d'obéissance » compris comme arrachement du vouloir, devraient y trouver un nouveau point d'appui. Cassien dénombre, à la suite de saint Paul, quatre formes de prière : l'*obsecratio*, l'*oratio*, la *postulatio* et l'*actio gratiae*. Si Cassien affirme que ces quatre prières conviennent à chacun, l'obsécration lui semble particulièrement appropriée aux commençants et l'action de grâce aux âmes déjà avancées dans le progrès spirituel. L'obsécration désigne la supplication du pénitent qui implore le pardon et éprouve de la componction, c'est-à-dire un repentir attristé à l'idée d'avoir offensé Dieu. L'*oratio*, que Dom Eugène Pichery rend par « promesse » (*eu-chè* en grec), renvoie à ce qui est consacré à Dieu : l'oraison, le vœu de pauvreté, de chasteté, etc. Les *postulationes* correspondent aux demandes faites pour d'autres. Les actions de grâce, enfin, sont les « indicibles transports » (*ineffabiles excessus*) de l'âme qui se souvient des dons reçus et des récompenses promises.

En première analyse, il semble que ce soit l'obsécration, la supplication du pécheur, qui tienne une place prépondérante parmi ces prières. Cassien dévoile en effet, après avoir ménagé un long effet d'attente, le moyen assuré d'atteindre le but de la vie monastique en restant constamment en prière : il faut reprendre sans cesse une formule précise, « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, hâte-toi de me secourir » (*Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuuandum mihi festina*)⁸³. Cette prière, insiste l'abbé Isaac, convient à toutes les situations, qu'il s'agisse de demander l'aide

82. *Conférences*, 11, 13.

83. *Ibid.*, 10, 10. Adalbert de Vogüé note que la formule n'a pas connu de réel succès dans le monachisme latin pour la prière permanente, malgré sa présence dans l'office. L'origine orientale de la formule est rendue manifeste par le datif *mihi* (plutôt que *me*) correspond au grec *moi*. Voir Adalbert de VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, p. 265.

de Dieu pour lutter contre un vice, surmonter une épreuve, ou se souvenir que le bien dont on jouit est donné par Dieu. Elle a « l'humilité d'une pieuse confession » (*humilitas piae confessionis*). C'est dans cette humilité confessante que se réunissent la défiance ascétique et la confiance mystique. En effet, elle manifeste à la fois « la vigilance d'une âme toujours en éveil et pénétrée d'une crainte continuelle, la considération de notre fragilité », et, du même coup, « la confiance d'être exaucé et l'assurance du secours toujours et partout présent, car celui qui ne cesse d'invoquer son protecteur est bien certain de l'avoir près de soi⁸⁴ ». Ici s'esquisse un autre visage de l'humilité, qui constitue l'envers inséparable de la pauvreté spirituelle : l'humble y devient « le vrai mendiant du Seigneur⁸⁵ ». Cassien compare l'humilité des moines et des chrétiens à la fragilité d'animaux particulièrement vulnérables : les hérissons.

Tous ont selon Cassien à devenir des « hérissons spirituels » ; mais non à le rester, car le progrès vers la perfection de la prière transformera l'humble hérisson en majestueux « cerf spirituel⁸⁶ ». Le cerf spirituel est celui qui, nourri par l'enseignement des prophètes et des Apôtres, en vient à vivre une expérience singulière :

Vivifié par cet aliment dont il ne cesse de se nourrir, il se pénètre à ce point de tous les sentiments exprimés dans les psaumes, qu'il les récite désormais, non point comme ayant été composés par le prophète, mais comme s'il en était lui-même l'auteur, et comme une prière personnelle, dans les sentiments de la plus profonde componction ; au moins estime-t-il qu'ils ont été faits exprès pour lui et il connaît que ce qu'ils expriment ne s'est pas réalisé seulement autrefois dans la personne du prophète, mais trouve encore en lui tous les jours son accomplissement⁸⁷.

L'expérience de la psalmodie ici restituée met en jeu, en les troublant profondément, les frontières de ce qu'on serait tenté d'approcher, en des termes anachroniques, comme la « subjectivité » monastique. Elle brouille les contours de l'expérience propre, puisque la parole extérieurement reçue du psalmiste devient « comme une oraison propre » (*quasi orationem propriam*). Les paroles des psaumes sont colorées par les souvenirs personnels que le moine amène avec lui en les récitant, et elles colorent en retour cette expérience propre, au point qu'elles « ne nous font point l'effet d'être confiées à notre mémoire, mais nous les enfantons du fond de notre cœur, comme des sentiments naturels qui font partie de notre être⁸⁸ ». Est-il pertinent, en ce cas, de lire dans cette expérience de transformation intérieure quelque chose comme un travail de soi sur soi ou un processus de subjectivation ?

Un passage en particulier invite à l'hésitation : celui où culmine la description cassianienne de la prière. Dans des pages énigmatiques, Cassien livre la description d'une expérience de prière qu'il désigne comme « prière de feu ». Cette prière survient généralement pendant les silences qui suivent chaque psaume, au cours de la

84. *Conférences*, 10, 10.

85. *Ibid.*, 10, 11.

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*

liturgie des heures. Une prière sans images et sans mots « jaillit dans un élan tout de feu, un ineffable transport, une impétuosité d'esprit insatiable⁸⁹ » :

Il arrive que l'âme, parvenue à cet état de vraie pureté et qui commence à s'y enraciner, conçoit en même temps toutes les formes de prières ; elle vole de l'une à l'autre, flamme insaisissable, flamme dévorante ; elle s'épanche en prières toutes vives et pures, que l'Esprit-Saint lui-même exhale à notre insu vers Dieu avec des gémissements inénarrables ; elle conçoit, elle laisse déborder de son sein, en ce seul instant d'ineffable oraison, tant de sentiments, qu'elle est incapable, en un autre moment, je ne dis pas seulement de les exprimer, mais même de les repasser dans son souvenir⁹⁰.

L'expérience de la prière décrite par Cassien conjugue ainsi un mouvement d'appropriation — celui par lequel les mots des psaumes deviennent la prière propre du moine — et un mouvement de radicale désappropriation, où l'intériorité n'est plus qu'un lieu de circulation d'une prière dont elle n'est pas la source : « [...] elle s'épanche en prières toutes vives et pures, que l'Esprit-Saint lui-même exhale à notre insu vers Dieu⁹¹ ». Cette expérience de désappropriation peut soulever une difficulté générale pour l'enquête foucaldienne dans son tardif point de rencontre avec la mystique : comment penser les liens entre mystique et subjectivation ascétique ?

Il nous semble que si l'on tente d'approcher l'intériorité mystique par la catégorie résolument anachronique de « subjectivité », ce ne peut être que pour constater qu'elle doit nécessairement relever d'une *subjectivité abandonnée*, livrée à un abandon confiant et par là délivrée d'elle-même. Cet abandon ne se cantonne pas au temps limité de la prière : il s'étend à toute la vie du moine, si cette vie doit se transformer elle-même en prière continuelle. L'ascèse elle-même, où l'on pourrait voir le sommet de l'effort humain, est vécue sur ce mode de l'abandon. Comme le révèlent les textes que Cassien consacre à l'orgueil, l'ascète ne voit pas dans ses progrès le fruit de ses propres forces mais du travail de la grâce ; les vertus acquises dans la discipline ascétique sont conçues comme l'œuvre de l'Esprit⁹². Ces concepts théologiques ne sauraient être intégrés, comme tels, à l'enquête philosophique. On peut toutefois suggérer le défi que représente une telle conception d'une ascèse qui soit en même temps abandon pour une philosophie des subjectivations : celle-ci a alors à se confronter à l'hypothèse, dans le cas chrétien, d'une dynamique de déprise ou de défaite des techniques de soi qui travaille de l'intérieur l'effort ascétique.

Au demeurant, la notion d'une expérience de déprise de soi est loin d'être radicalement étrangère à l'œuvre de Foucault⁹³. Elle apparaît incidemment, mais de façon

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*, 9, 15.

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, 12, 9-22 ; Thomas L. HUMPHRIES, *Ascetic Pneumatology from John Cassian to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 2013. Sur la théologie cassianienne de la grâce, voir la mise au point de Jérémie DELMULLE, *Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien. Le Contra collatorem, l'appel à Rome du parti augustinien dans la querelle postpélagienne*, Barcelone, Rome, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (coll. « Textes et Études du Moyen Âge »), 2018, p. 242 sq.

93. Je remercie Philippe Büttgen d'avoir attiré mon attention sur ce point crucial.

décisive, dans l'introduction à l'*Usage des plaisirs*, alors que Foucault réfléchit sur sa propre pratique de la philosophie :

Quant au motif qui m'a poussé [à entreprendre cette recherche], il était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité, — la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît⁹⁴ ?

« Se déprendre de soi-même » : tel est l'ultime sens que Foucault reconnaît à l'ascèse philosophique à la fin des années 1970. Dans un entretien contemporain à la parution du deuxième volume de *L'Histoire de la sexualité*, Foucault évoque les œuvres de Bataille, Nietzsche, Blanchot et Klossowski, comme autant de récits d'une « expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même⁹⁵ ». La lecture marquante de ces auteurs correspond à la découverte d'une commune « entreprise de désubjectivation » que Foucault reprend à son compte dans son propre travail d'écriture⁹⁶.

L'ascèse monastique teintée de confiance mystique et l'ascèse d'une philosophie nourrie par les « expériences personnelles » de Nietzsche ou Bataille : la rencontre est inattendue. Il y va pourtant, selon une proximité dont on ne cherchera pas à atténuer la précarité, de deux ascèses où la tension de l'effort est inséparable d'une déprise de soi. C'est peut-être ce qui donne à Nietzsche cette finesse d'observation, évidemment ironique, de « ce délicat abandon qui se nomme "prière" et dans lequel l'âme se tient continuellement prête à la "venue de Dieu"⁹⁷ ». La limite immédiate du rapprochement tient-elle au fait que la désappropriation mystique présuppose le concept de Dieu ? Avant de se précipiter vers cette conclusion, il faut rappeler cette formule troublante de Maître Eckhart, dont Nietzsche s'emparera : « Nous prions Dieu d'être libres de Dieu » (*wir gotes ledig werden*)⁹⁸. Comme le relève Jean-Louis Chrétien, ce paradoxe a « sa rigueur propre » : « [...] si son centre est l'abandon du "moi" et de ses possessions, y compris la possession de soi par soi, il ne peut pas ne pas s'étendre jusqu'à "Dieu", en tant que je me l'approprie, en tant que je le possède⁹⁹ ». Plus que par la position immédiate de « Dieu » (dont on posséderait le concept) dans la confiance mystique, la limite du rapprochement entre ces deux formes de déprise de soi doit ainsi être tracée à partir de la structure propre de la confiance mystique comme abandon. Cet abandon, qui va dans la mystique rhénane jusqu'à l'« abandon le plus secret » de « Dieu » en tant qu'objet d'une possession, est en effet délivrance de soi

94. *L'Usage des plaisirs*, p. 13-14.

95. « Conversazione con Michel Foucault » (« Entretien avec Michel Foucault », Entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4, 1 (janvier-mars 1980), p. 23-84 ; *Dits et écrits*, vol. 4, p. 43. Voir David SIMONETTA, « Philosophie », dans Fabrice de SALIES, dir., *Dictionnaire Foucault*, Paris, Bouquins, à paraître.

96. *Ibid.*

97. Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius HEIM, Paris, Gallimard, 1971, § 58, p. 72.

98. ID., *Le Gai savoir*, trad. Pierre KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1982, IV, p. 292.

99. Jean-Louis CHRÉTIEN, « Abandon », dans *Pour reprendre et perdre haleine. Dix brèves méditations*, Montrouge, Bayard, 2009, p. 182.

sans y être réductible. L'abandon *de* soi n'y est jamais séparable d'un abandon *à*¹⁰⁰. Dieu y est moins l'objet d'une présupposition qu'une visée : quelqu'un à qui l'on se confie sans réserve.

*

Cet article a tenté de montrer que l'expérience monastique lue par Foucault, pour laquelle les écrits de Cassien sont à la fois un témoignage et un fondement décisifs, intervient comme un point crucial où s'entrecroisent plusieurs lignes d'enquête au tournant des années 1980. *Sécurité, territoire, population* voit apparaître le motif monastique sous un jour paradoxal. Le cénobitisme se présente d'abord comme une zone de contacts et de circulations multiples entre le pouvoir pastoral, matrice de l'art moderne du gouvernement des hommes, et ses résistances, les « contre-conduites ». Il semble ainsi osciller entre deux pôles que Foucault présente comme diamétralement opposés dans le cours de 1978-1979 : l'obéissance et l'ascèse. Le monastère est le lieu, selon l'interprétation privilégiée par Foucault, où l'ardeur ascétique se voit soumise à un principe d'obéissance pure, qui voit le jour dans les structures du cénobitisme et dont les conséquences pour la diffusion du pouvoir pastoral en Occident sont majeures. Le développement de la technique de l'examen-aveu dans le cadre de la direction spirituelle en est l'instrument central et fournit une pièce décisive dans l'histoire foucauldienne de l'aveu et de la sexualité. On a suggéré, à la lumière d'autres virtualités du texte de Foucault qu'exploitent des recherches plus récentes sur Cassien, que le monachisme peut réversiblement être le cadre où se développe une discipline ascétique qui fait fonctionner la relation d'obéissance dans l'économie propre de l'ascèse et de la formation éthique : le moine n'obéit pas pour parvenir à un « état d'obéissance », mais pour se transformer lui-même en développant des capacités éthiques, les vertus. L'interprétation de la vertu d'humilité est le point où s'opère cette bifurcation interprétative : Foucault l'approche dans les termes d'un arrachement définitif du vouloir ; une relecture des textes de Cassien permet de mettre en évidence qu'il y va inséparablement d'un dénuement confiant devant Dieu, dont le moine sait dépendre entièrement.

C'est à la lumière du dernier cours de 1984 que le paradoxe monastique peut éclater : le thème anti-parrésias-tique de la méfiance envers soi-même est intimement entremêlé, dans l'expérience de la prière décrite par Cassien, avec l'attitude parrésias-tique de la confiance en Dieu. Une réflexion sur le moment chrétien des rapports entre subjectivité et vérité a ainsi à se confronter à une énigme : celle de l'entrelacement de la subjectivation ascétique avec, dans la prière qui est son cœur, une certaine forme de « dé-subjectivation ». Cette énigme est peut-être moins étrangère à Foucault qu'il n'y paraît d'abord, si son écriture est secrètement travaillée par une tension semblable entre effort sur soi et déprise de soi. Ce rapprochement doit toutefois céder devant ce qui signe la singularité de l'oubli de soi mystique : au-delà de la délivrance

100. L'expression d'« abandon le plus secret » est celle d'Angelus Silesius, citée dans *ibid.*, p. 181.

OSTIANE LAZRAK

de soi, l'abandon *à*. Il n'y a peut-être de « subjectivité chrétienne » qu'abandonnée, jusque dans l'ardeur du combat ascétique dont elle refuse de s'attribuer les victoires.

LA SPIRITUALITÉ COMME LIBERTÉ : À PROPOS DU RAPPORT ENTRE EXPÉRIENCE ET ACTION CHEZ LE DERNIER FOUCAULT

Agustín Colombo

Departamento de Filosofía y Sociedad
Universidad Complutense de Madrid

RÉSUMÉ : Aux yeux de Foucault, la spiritualité évoque une instance de modification des individus. De ce fait, elle garde une parenté intime avec la manière dont il conçoit les dynamiques de transformation et de constitution de la subjectivité. Mais qu'est-ce que Foucault veut dire lorsqu'il affirme que la spiritualité implique une modification de soi ? Et comment construit-il cette approche de la spiritualité ? Notre hypothèse est que la conception foucauldienne de la spiritualité s'inspire de l'approche de l'expérience élaborée par Georges Bataille tout en la modifiant : pour Foucault, l'expérience n'est pas une instance passive de supplice ou d'extase, mais elle se définit par l'action de l'individu. Cette différence radicale entre la passivité et l'action devient plus claire lorsque nous contrastons la mystique, référence de Bataille pour penser l'expérience, et l'ascèse, activité spirituelle par excellence selon Foucault. Ainsi, nous mettons en évidence le fait que chez le dernier Foucault, la réflexion sur la spiritualité suppose une problématisation de l'action et de l'activité qui constitue une coordonnée clé pour comprendre la manière dont il conçoit la mise en pratique de la liberté.

ABSTRACT : In Foucault's view, individuals are able to modify themselves through spirituality. Accordingly, spirituality is intimately related to the way in which he conceives the dynamics of transformation and constitution of subjectivity. But what does Foucault mean when he argues that spirituality implies self-transformation ? And how does he develop such a view of spirituality ? This paper shows that the Foucauldian conception of spirituality both draws upon and modifies Georges Bataille's approach to experience. While for Bataille experience is to be conceived in terms of a passive instance of torment (supplice) or ecstasy, in Foucault's view experience is defined by the action of the individual. This radical contrast between passivity and action becomes clearer by comparing mysticism, one of the main references of Bataille's conception of experience, and asceticism, the spiritual activity par excellence according to Foucault. By showing how Foucault reinterprets Bataille's account of experience through a reflection on spirituality, the article draws attention to the centrality of action to Foucault's late account of freedom.

INTRODUCTION

Il y a peu de notions employées par Foucault qui soient aussi énigmatiques et suggestives que celle de « spiritualité ». À ses yeux, la spiritualité, terme qu'il évoque à plusieurs reprises sans pour autant en développer la portée, désigne une dynamique à travers laquelle les individus sont susceptibles de se transformer. Or, malgré les difficultés que l'on a à saisir le sens qu'il lui assigne, il est clair que pour Foucault la transformation des individus engagée par la spiritualité possède une dimension politique car, en se modifiant eux-mêmes, les individus sont capables de contester les mécanismes de pouvoir qui les gouvernent. D'où le lien, pour lui, qui existe entre la spiritualité et la liberté : c'est au moyen de la spiritualité que les individus peuvent mettre en pratique leur propre liberté et, ce faisant, altérer le jeu des dynamiques de pouvoir.

Comment faut-il comprendre le rapport entre spiritualité et liberté thématise par Foucault ? Quels sont les éléments conceptuels qu'il mobilise pour penser la transformation de soi et la mise en pratique de la liberté des individus que lui-même attribue à la spiritualité ? Et quelles sont les conséquences relatives au problème de la liberté qui se dégagent de la manière dont il conçoit la spiritualité ?

Notre hypothèse est que l'approche foucauldienne de la spiritualité suppose une appropriation problématique de la conception de l'expérience élaborée par Georges Bataille¹. Sur la base de cette dernière, en particulier de ce que Bataille appelle « l'expérience intérieure », Foucault conçoit l'expérience comme une instance de modification du sujet. Pourtant, ce faisant, il réintroduit une série d'éléments expressément mis à l'écart par la perspective de l'expérience développée par Bataille. D'une part, l'ascèse, qui occupe une place centrale dans la manière dont Foucault conçoit l'activité que l'individu doit opérer sur lui-même pour se transformer. De l'autre, la référence à la dimension de l'action, à laquelle Foucault accorde une importance décisive dans la dynamique de modification que l'individu opère sur lui-même et, par conséquent, dans l'exercice de la liberté que celle-ci implique. En effet, c'est à partir de cette référence à l'action, ou de l'idée d'un individu « agent » que Foucault pense la mise en pratique de la liberté comme un enjeu clé de la spiritualité. Les problèmes relatifs à cette élaboration de l'action deviennent évidents si l'on met en relief, comme nous le faisons, la manière dont Bataille se sert de la mystique pour élaborer son approche de l'expérience. En effet, dans l'économie conceptuelle de l'expérience intérieure de Bataille, l'individu n'est pas un agent mais il joue un rôle passif, il est plutôt *agi*.

À partir de l'analyse de ces déplacements conceptuels relatifs à la notion d'expérience, nous mettons en évidence les problèmes et les limites de l'approche foucal-

1. Daniel Verginelli Galantin a étudié dans le détail l'influence que Bataille et, en général, la littérature ont sur la manière dont Foucault conçoit la spiritualité. D. VERGINELLI GALANTIN, *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault*, Curitiba, Editora UFPR, 2021, 254 p. Dans cet article, nous nous concentrons sur les problèmes que suscite cette influence vis-à-vis de la manière dont Foucault pense le rapport entre action et liberté dans le cadre de sa réflexion sur la spiritualité.

dienne de la spiritualité afin d'interroger le rapport entre le « théologique » et le « politique » chez Foucault. Ce faisant, nous ne visons pas à répondre aux questions liées au rôle que ses recherches pourraient jouer vis-à-vis du champ d'études de la théologie politique², mais nous nous proposons de mieux comprendre la place que la religion et la spiritualité occupent chez lui par rapport au politique tel que Foucault le conçoit, c'est-à-dire en tant que champ de tensions permanentes constitué par les rapports de pouvoir.

I. LA SPIRITUALITÉ, L'ASCÈSE ET L'ACTION. LA MISE EN PRATIQUE DE LA LIBERTÉ DANS LES DYNAMIQUES DE SUBJECTIVATION

Dans le corpus des recherches de Foucault, il n'existe pas d'analyse systématique de la question de la spiritualité. Les réflexions sur cette thématique s'y présentent plutôt d'une manière éparse, notamment vers la fin des années 1970. Pour cette raison, il convient d'entamer son analyse à partir d'un des rares moments où il s'arrête, quoique brièvement, sur cette notion afin de la caractériser.

Dans la première leçon du cours au Collège de France, *L'Herméneutique du sujet*, où commence une longue analyse consacrée au « souci de soi », Foucault fait une série de remarques relatives à la spiritualité à partir du contraste que celle-ci suscite, à son avis, avec la philosophie. Ces remarques concernent notamment le rapport du sujet à la vérité. À la différence de la philosophie³, qui suppose une « forme de pensée » dont l'objet est « ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité » ou ce qui « tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité », la spiritualité constitue, souligne Foucault, « la pratique, la recherche, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité⁴ ». Dans cette perspective, la spiritualité possède donc trois caractéristiques. En premier lieu, elle postule que, pour avoir accès à la vérité, il faut que le sujet « se transforme, se déplace, devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même⁵ ». En deuxième lieu, cette transformation du sujet peut prendre « différentes formes », et Foucault en mentionne deux : le mouvement de l'*erôs*, qui « arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle » et, ce faisant, « la vérité vient à lui et l'illumine⁶ », et l'*askêsis* qui constitue un « travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est

2. Sur ce point voir notamment, P. BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 62, 6 (2007), p. 1129-1154.

3. Descartes est la figure principale que Foucault évoque au sujet de la philosophie. M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes études »), éd. par Frédéric Gros, 2001, p. 16 et 19-20. Comme nous le verrons, Bataille dresse aussi un contraste entre sa propre approche de l'expérience et la philosophie de Descartes.

4. *Ibid.*, p. 16-17.

5. *Ibid.*, p. 17.

6. Pour une analyse plus détaillée de ce mouvement que Foucault attribue à l'*erôs*, voir ID., *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1984, p. 263. Foucault appuie son analyse de l'*erôs* sur le *Phèdre* 255b-256a.

soi-même responsable⁷ ». Enfin, le dernier caractère de la spiritualité est que celle-ci, une fois ouvert l'accès à la vérité qu'elle-même opère, « produit des effets⁸ » qui constituent « la conséquence de la démarche spirituelle faite pour l'atteindre, mais qui sont en même temps bien autre chose et bien plus », parce qu'ils ne se bornent pas à la vérité à laquelle donne accès la spiritualité. Car ces effets modifient le sujet, le font parvenir à un certain état, que ce soit d'« illumination », de « béatitude » ou de « tranquillité de l'âme⁹ ». Bref, la spiritualité engage une dynamique de transformation du sujet qui a pour but l'accès à la vérité, transformation qui peut avoir lieu de différentes manières — mouvement ou travail sur soi — et qui produit un certain effet sur celui qui en fait l'expérience.

Or, en réalité, Foucault ne pense la dynamique de modification de soi qu'il attribue à la spiritualité que sous un seul type de modalité : pour lui la spiritualité n'est pas un mouvement dans lequel le sujet *est arraché*, comme dans le cas de l'*erôs*, mais elle est fondamentalement un travail que le sujet *fait* sur lui-même. Autrement dit, c'est à partir de l'idée d'un travail et d'une activité que le sujet réalise sur lui-même, tel que le met en évidence le terme d'*askêsis* dont lui-même explique la portée¹⁰, qu'il conçoit la transformation de la spiritualité.

Ce rôle prééminent que Foucault accorde à l'ascèse ainsi qu'à l'action de l'individu qui la pratique est confirmé par la conceptualisation de la subjectivité développée dans « l'introduction » de *L'Usage des plaisirs* à partir du concept de « morale ». Selon Foucault, le terme « morale » évoque, outre les codes prescriptifs du comportement et le comportement réel, effectif, des individus en relation à ces codes, la manière dont « on doit "se conduire" », c'est-à-dire « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code¹¹ ». C'est donc à partir de l'action relative à la conduction de soi-même, déployée par un sujet *agissant*, qu'il est possible d'étudier l'élaboration de la subjectivité sur la base du rapport que l'individu entretient à lui-même, ce dernier type de rapport étant ce qui, aux yeux de Foucault, définit la subjectivité. D'où le lien avec l'ascèse ou « l'ascétique », car celle-ci concerne, souligne-t-il, les « pratiques de soi » mises en jeu dans les différents « modes de subjectivation¹² ».

La référence à l'ascèse permet ainsi de mettre en relief le rapport intime qui, pour Foucault, existe entre la spiritualité et la subjectivité : les deux évoquent une action que l'individu opère sur lui-même afin de se modifier. Toujours est-il que c'est notamment à partir de la réflexion sur la subjectivité qu'il développe une problématisa-

7. ID., *L'Herméneutique du sujet*, p. 17.

8. Foucault les appelle « effets de retour de la vérité », lesquels ont lieu à partir de la vérité que le sujet connaît et s'appliquent sur le sujet lui-même, *ibid.*, p. 17, 20.

9. *Ibid.*, p. 17-18.

10. Foucault rappelle la définition d'*askêsis* en tant que travail ou « exercice de soi sur soi » dans la leçon du 24 février 1982, deuxième heure de *L'Herméneutique du sujet* (p. 301). Pour une analyse plus détaillée de la réflexion de Foucault relative à l'*askêsis*, voir E. MCGUSHIN, *Foucault's Askêsis. An Introduction to Philosophical Life*, Evanston, Northwestern University Press, 2007.

11. M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, p. 33. Nous soulignons.

12. *Ibid.*, p. 35.

tion de la liberté, enjeu majeur de cette réflexion relative à la transformation de soi qui, à ses yeux, définit la spiritualité. Ceci est particulièrement évident dans les recherches qu'il consacre au souci de soi dans la philosophie antique. Pour les philosophes grecs¹³ ainsi que pour ceux de l'époque impériale romaine, en particulier les stoïciens¹⁴, s'occuper de soi-même impliquait de mettre en pratique sa propre liberté afin de se transformer dans le but d'atteindre un résultat spécifique, à savoir la maîtrise de soi¹⁵. Or, comme Foucault lui-même le montre, les résultats de ce geste de liberté accompli par l'individu peuvent prendre d'autres formes, différentes de celles élaborées par la pensée de l'Antiquité. D'où son insistance à définir la subjectivation, la dynamique de constitution de soi, comme un « mode ». Ainsi, si les philosophes de l'Antiquité ont fondamentalement réfléchi la mise en pratique de la liberté engagée par la constitution de soi sous la forme du « souci de soi¹⁶ », cela ne veut pas dire que celle-ci soit la seule forme dans laquelle la mise en pratique de la liberté a été pensée. En effet, Foucault met bien en relief le fait que l'exercice de la liberté impliqué dans la transformation de soi présente des formes différentes au fil de l'histoire de la pensée occidentale. Par conséquent, le souci de soi n'est pas la seule modalité de mise en pratique de la liberté dans le cadre des dynamiques de formation de la subjectivité¹⁷. Cet enjeu relatif à la différence historique des modes de subjectivation est justement mis en évidence par la modalité de constitution chrétienne de la subjectivité, laquelle suppose un exercice paradoxal de la liberté, puisqu'elle ne tend pas à la maîtrise de soi mais à la mortification ou au renoncement à soi¹⁸.

Analyser la portée que Foucault attribue aux modalités de constitution de la subjectivité excède le propos de ce travail, car cela suppose d'aborder le rôle qu'il assigne à l'histoire comme élément de différenciation des modes de subjectivation¹⁹.

13. Sur ce point, voir notamment les recherches que Foucault consacre à l'*Alcibiade* de Platon et au rapport entre *enkrateia* et *sōphrōsune* qu'il interroge à partir des écrits d'Aristote. ID., *L'Herméneutique du sujet*, p. 3-80 ; et *L'Usage des plaisirs*, p. 74-90.

14. Sur ce point, voir notamment *L'Herméneutique du sujet*, p. 121-143 ; p. 277-300 ; et ID., *Histoire de la sexualité 3. Le Souci de soi*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1984, « La culture de soi », p. 51-85.

15. Dans le cas de la morale thématifiée par la philosophie grecque, Foucault le dit littéralement : « Elle [la morale] s'adresse à eux [les hommes] à propos des conduites où justement ils ont à faire usage de [...] leur liberté » ; « Il faut comprendre ces thèmes de l'austérité sexuelle [...] comme élaboration et stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté » (ID., *L'Usage des plaisirs*, p. 29-30).

16. ID., « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 2001, p. 1351.

17. Certaines études se focalisent presque exclusivement sur le souci de soi pour interroger la dimension de la liberté impliquée dans les réflexions de Foucault sur la subjectivité. C'est le cas, par exemple, de l'ouvrage de Johanna OKSALA, *Foucault on Freedom*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2005.

18. Cette dynamique est particulièrement élaborée, selon Foucault, par le monachisme de l'Antiquité tardive, en particulier Cassien. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), éd. par Frédéric Gros, 2018, p. 143-145.

19. Nous nous permettons pourtant d'insister sur cette dimension de l'approche foucauldienne de la subjectivité face à certaines lectures qui ne mettent pas suffisamment en relief la différence historique des modes de subjectivation et de la subjectivité chez Foucault. Si pour Foucault il y a différents modes de subjectivation, c'est parce que ceux-ci s'élaborent de différentes manières au cours de l'histoire et grâce à celle-ci. C'est pour cette raison qu'il n'est pas possible d'assigner à l'approche foucauldienne de la subjectivité une dimension « ontologique » pour ainsi dire traditionnelle, que ce soit pour y constater les traces d'un « man-

Notre objectif ici est, en revanche, de comprendre la façon dont il pense la mise en pratique de la liberté du sujet en mobilisant la référence à la spiritualité. C'est pour cette raison qu'il faut s'arrêter sur la notion d'expérience.

La spiritualité comme expérience

L'approche de la spiritualité proposée dans *L'Herméneutique du sujet* à l'occasion de l'étude du « souci de soi » constitue, en réalité, l'aboutissement d'une série de réflexions relatives à la notion d'« expérience » déployées dans les cours précédents²⁰.

Dans le cadre de l'analyse des arts de vivre de la philosophie antique qu'il mène dans *Subjectivité et vérité*, Foucault met l'accent sur les « modalités d'expériences » à travers lesquelles, tout comme dans le cas de la spiritualité, le sujet est susceptible de se transformer. Plus précisément, les arts de vivre, affirme-t-il, ont pour but d'enseigner aux gens « comment parvenir à être », car, grâce à eux, on apprend « à modifier son être, à qualifier ou modeler son être, et à se donner un certain type d'expérience qui soit absolument spécifique²¹ ». Or, cette idée apparaît, en réalité, dans le cours précédent, *Du gouvernement des vivants*, où elle est mobilisée dans l'analyse d'un domaine qui n'est pas celui des arts de vivre grecs mais celui de la pénitence et de l'ascétisme du christianisme des premiers siècles. En se focalisant sur le rapport entre subjectivité et vérité, tout comme il le fait dans *L'Herméneutique du sujet*, dans *Du gouvernement des vivants*, Foucault souligne qu'il se propose d'esquisser « une histoire de la vérité qui prendra pour point de vue les actes de subjectivité, ou encore les rapports du sujet à lui-même », entendus notamment comme « exercice de soi sur soi, élaboration de soi par soi, transformation de soi par soi, c'est-à-dire les rapports entre la vérité et ce qu'on appelle la spiritualité²² ». Pour ce faire, affirme-t-il, il interrogera les rapports entre « acte de vérité et ascèse, acte de vérité et expérience au sens plein

que » ou pour s'y appuyer dans le but de développer une « ontologie modale ». Ces lectures sont proposées, respectivement, dans B. HAN, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon (coll. « Krisis »), 1998, p. 302-303 ; et G. AGAMBEN, *L'Uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2014, p. 192-227. Pour la traduction en français : *L'Usage des corps. Homo sacer, IV, 2*, Paris, Seuil, trad. par Joël Gayraud, 2015, p. 211-249. Tout comme B. Han, J. Oksala s'appuie sur une perspective phénoménologique pour comprendre l'approche foucauldienne de la subjectivité mais elle le fait à partir de Lévinas : J. OKSALA, *Foucault on Freedom*, p. 193-207.

20. La mise en valeur du rôle joué par la notion d'expérience permet de saisir l'importance capitale que joue la pensée de Bataille dans les réflexions tardives de Foucault sur la spiritualité. Certes, Bataille, très souvent associé exclusivement aux investigations de Foucault des années 1960, n'est pas la seule référence qui inspire l'approche foucauldienne de cette thématique. La manière dont Foucault conçoit la spiritualité est aussi fortement marquée par la perspective des « exercices spirituels » développée par Pierre Hadot. Pourtant, il faut souligner que Hadot n'emploie pas le mot « expérience » pour définir les « exercices spirituels » objet de ses recherches. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 20-21. De ce fait, la référence à Bataille, par le biais de la notion d'expérience, permet de mieux saisir la profondeur ainsi que le caractère transversal des enjeux de l'approche foucauldienne tardive de la spiritualité.
21. M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes études »), éd. par Frédéric Gros, 2014, p. 32.
22. ID., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes études »), éd. par M. Senellart, 2012, p. 111.

et fort du terme, c'est-à-dire l'expérience comme ce qui, à la fois, qualifie le sujet, l'illumine sur soi et sur le monde et, en même temps le transforme ». Par le biais de la référence à l'ascèse, la spiritualité et l'expérience désignent donc, toutes les deux, une instance de transformation de soi. La définition de « l'expérience de la chair » introduite par *Les Aveux de la chair*, ouvrage consacré à l'étude des Pères de l'Église, reprend cette équivalence entre spiritualité et expérience. En effet, et quoique la spiritualité ne soit pas mentionnée, l'expérience de la chair y est définie à partir des éléments ascétiques que Foucault, dans le cours au Collège de France, associe à la spiritualité²³.

Aux yeux de Foucault, la spiritualité est donc une expérience. Il utilise les deux termes comme s'ils étaient synonymes. C'est dans cette mesure que, pour lui, la spiritualité suppose une expérience de transformation de soi. Mais où Foucault repère-t-il cette conception de l'expérience ? Car s'il est vrai qu'il l'emploie pour décrire d'abord la transformation du sujet qu'il repère dans le christianisme et ensuite celle forgée par la philosophie antique, il s'agit plutôt, comme nous le verrons, d'une application que d'une véritable découverte conceptuelle révélée par la lecture des auteurs chrétiens des premiers siècles, en particulier les Pères de l'Église. En effet, pour répondre à cette question, il faut s'adresser à un domaine qui n'est ni celui de la spiritualité ou de l'ascèse des premiers siècles du christianisme ni celui de la philosophie des Grecs ou des stoïciens, mais celui de la littérature, plus précisément, les écrits de Georges Bataille.

II. LA LIBERTÉ ET LES AMBIVALENCES DE L'EXPÉRIENCE

L'influence que la lecture de Bataille eut chez le jeune Foucault est bien connue. Elle est particulièrement évidente dans ses écrits des années 1960. Nous voudrions ici nous arrêter sur le rôle qu'elle joue dans les investigations tardives du philosophe. Ce rôle a été rarement interrogé et, parfois, catégoriquement exclu²⁴. Nous voudrions es-

23. « Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi-même comme objet d'investigation et de discours, libération, purification de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la lumière jusqu'au fond de soi, et conduisent les plus profonds secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice [...] la chair est à comprendre comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et transformation de soi par soi » (Id., *Les Aveux de la chair*, p. 50-51). Pour une analyse plus détaillée de l'approche foucauldienne de l'expérience de la chair, voir A. COLOMBO, « La chair selon Michel Foucault », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 105, 3 (2021), p. 353-379.

24. Selon Judith Revel, l'approche foucauldienne de la critique serait le contraire de la conception bataillienne de la transgression. Plus précisément, Revel affirme que la critique, définie par Foucault comme « le franchissement possible », « se présente comme la figure inversée de la transgression », car « il [le franchissement] ne se donne pas par rapport à une limite (dont il serait en quelque sort le double dialectique — la transgression ne se comprenant que par rapport à la limite et, inversement, la limite étant confirmée par sa transgression), il représente une ouverture qui prend la forme double d'une analyse historique et d'une expérimentation sur le bord de l'histoire » (J. REVEL, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin [coll. « Philosophie du présent »], 2015, p. 50-51). Aux yeux de J. Revel, cette expérimentation, à l'intérieur de l'histoire, engage une « invention » relative au domaine de la « subjectivité » (*ibid.*). Comme nous l'observerons, c'est justement cette idée de constitution de la subjectivité comme expérience ou expérimentation que Foucault reprend de Bataille tout en la modifiant. Il faut pourtant signaler qu'en 1973, Foucault critique la notion de transgression en raison du lien que celle-ci garde avec la loi et la

sayer de montrer, en revanche, que la référence à Bataille est centrale pour comprendre le dernier Foucault, notamment en ce qui concerne la problématisation déployée à propos de la mise en pratique de la liberté du sujet, telle que la met particulièrement en évidence la notion de « spiritualité ».

Pour ce faire, il est nécessaire de repérer la manière dont cette référence est mobilisée ou « revient » dans les investigations et réflexions de Foucault de la fin des années 1970. Ce « retour » s'opère justement à travers la notion d'expérience. Néanmoins, la manière dont Foucault se sert de cette notion témoigne d'un déplacement conceptuel notable, marqué par une véritable ambivalence. En effet, si, dans les années 1960, l'approche de l'expérience que Foucault repère chez Bataille lui permet de thématiser la dissolution du sujet, au tournant des années 1980, au contraire, l'expérience évoque la transformation et la constitution de la subjectivité.

Dans les années 1960, la lecture des écrits de Bataille, ainsi que celle d'autres auteurs dits « littéraires », tels que Blanchot, Klossowski, Artaud ou Roussel, entre autres, permet à Foucault d'avancer le diagnostic de la dissolution du sujet dans la pensée contemporaine. Ce diagnostic est étayé sur une réflexion relative au langage. Dans l'hommage à Bataille publié dans la revue *Critique* en 1963, Foucault assimile le langage que certains de ces auteurs emploient, dans le sillage de Nietzsche, à une expérience souveraine susceptible de libérer « notre langage » et notre pensée du « sommeil anthropologique » dans lequel ceux-ci seraient tombés le jour où Kant articula « le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison²⁵ ». Bataille témoignerait ainsi de cette libération, car son langage « s'effondre sans cesse au cœur de son propre espace, laissant à nu, dans l'inertie de l'extase, le sujet insistant et visible qui a tenté de le tenir à bout de bras, et se trouve rejeté par lui, exténué sur le sable de ce qu'il ne peut plus dire²⁶ ». Le langage de Bataille suppose donc « un effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l'intérieur d'un langage qui la dépossède mais la multiplie dans l'espace de sa lacune²⁷ ».

Or, le trait caractéristique de cette expérience du langage élaborée par Bataille est, selon Foucault, l'approche de la transgression qu'elle comporte. Car c'est à partir du rôle que la transgression joue dans l'économie de cette forme de langage que l'on peut comprendre ce que celui-ci signifie en termes d'expérience dissolutive de la subjectivité.

représentation. M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Seuil, Gallimard (coll. « Hautes études »), éd. par Bernard Harcourt, 2013, p. 7.

25. M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », dans *Dits et écrits I*, p. 267-268.

26. *Ibid.*, p. 268.

27. *Ibid.*, p. 270. Les dernières pages des *Mots et les choses* reprendront ce diagnostic relatif au langage en termes d'une réflexion concernant « l'être du langage » et l'articuleront à l'approche du langage développée par la linguistique et employée par le structuralisme pour annoncer la célèbre et polémique hypothèse relative à « la mort de l'homme ». ID., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1966, p. 394-398. Pour une analyse plus détaillée de cette question, voir P. SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF (coll. « Quadrige manuels »), 2006, p. 144-146.

La transgression ne peut pas se comprendre sans l'idée de limite. Aux yeux de Foucault, l'écriture de Bataille met en évidence le fait qu'entre elles il y a « un rapport en vrille », « un étrange croisement d'êtres qui, hors de lui n'existe pas, mais échangent en lui totalement ce qu'ils sont²⁸ ». Pour qu'il y ait une transgression, il est nécessaire qu'il existe une limite à transgresser. Mais la transgression implique, en même temps, la fin de la limite, ou comme le dit Foucault, le franchissement de la limite suppose que celle-ci s'ouvre « violemment sur l'illimité », éprouvant ainsi « sa vérité dans le mouvement de sa perte²⁹ ». Mais, paradoxalement, la transgression c'est ce qui donne à la limite son moment de gloire, car la limite exprime sa raison d'être lorsqu'elle est effectivement transgressée. C'est à ce moment que toute sa splendeur se manifeste, que son « existence véritable³⁰ » se saisit. Par conséquent, entre la transgression et la limite il ne peut pas y avoir d'effraction : elles s'appartiennent mutuellement. C'est pour cette raison que la transgression ne nie pas la limite mais, au contraire, affirme son être. Autrement dit, la transgression est une « affirmation non positive³¹ », car elle ne s'affirme pas en niant son contraire. Ce faisant, elle s'oppose au langage dialectique de la philosophie moderne qui « a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité³² ». L'expérience du langage dont témoigne la plume de Bataille s'oppose ainsi au langage dialectisé du sujet philosophique dont la fracture n'est pas seulement mise en relief par « la juxtaposition d'œuvres romanesques et de textes de réflexion » de Bataille, mais aussi par sa façon d'utiliser le langage, illustrée par « le décrochage systématique par rapport au Je qui vient de prendre la parole : décrochages dans le temps [...], décrochages dans la distance de la parole à celui qui parle [...] décrochages intérieurs à la souveraineté qui pense et écrit³³ ». C'est dans ce vide laissé par la disparition du sujet philosophique que « le langage philosophique s'avance comme en un labyrinthe, non pour le retrouver, mais pour en éprouver (et par le langage même) la perte jusqu'à la limite³⁴ ».

L'idée consistant à porter le sujet jusqu'à la limite est au cœur de la caractérisation de l'approche de « l'expérience intérieure » développée par Bataille. Pour lui, celle-ci constitue un « voyage au bout du possible de l'homme » qui « suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible³⁵ ». Ce faisant, « du fait qu'elle est négation [...], l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur *et l'autorité**³⁶ ». Cet extrême du possible constitue un

28. M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », p. 265.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 266.

32. *Ibid.*, p. 267.

33. *Ibid.*, p. 271.

34. *Ibid.*

35. G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 1978, p. 19.

36. *Ibid.* L'étoile renvoie au texte suivant en bas de page : « *le paradoxe dans l'autorité de l'expérience : fondée sur la mise en question, elle est mise en question de l'autorité ; mise en question positive, autorité de l'homme se définissant comme mise en question de lui-même ». L'expérience est donc affirmation non positive ou affirmation négative de l'homme lui-même.

« point » où l'homme, « s'étant dépouillé de leurre et crainte, s'avance si loin que l'on ne puisse concevoir une possibilité d'aller plus loin », et c'est en raison de cela que ce point suppose « rire, extase, approche terrifiée de la mort ; [...] erreur, nausée, agitation incessante du possible et de l'impossible, et pour finir [...] l'état de supplice, son absorption dans le désespoir³⁷ ». Ce paysage intime de l'expérience, que Bataille résume avec l'idée de supplice, ne se comprend pas sans les traits caractéristiques qu'il assigne à ce type d'expérience, à savoir le fait que celle-ci constitue une autorité et une contestation. En effet, l'expérience intérieure doit répondre à la nécessité de « mettre tout en cause » ou en question, « sans repos admissible³⁸ ». C'est pour cette raison qu'elle constitue une alternative aux autres types d'expériences qui supposent un fondement, comme la mystique en particulier, laquelle, pourtant, sert de référence prééminente à Bataille pour développer son approche de l'expérience intérieure³⁹. Car les « présuppositions dogmatiques » sur lesquelles s'appuie la mystique donnent « des limites indues à l'expérience » empêchant d'aller au but du possible⁴⁰. Ainsi, l'expérience intérieure n'a ni principe ni origine dans la foi mais elle exclut aussi tout fondement dans la « science » ainsi que dans la recherche des « états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale)⁴¹ ». Ce faisant, « elle n'a d'autre fondement qu'elle-même » et, pour cette raison, en s'ouvrant à l'expérience l'on ne peut « désormais avoir d'autre valeur ni d'autre autorité⁴² ». Ainsi, puisque l'expérience intérieure n'a d'autre fondement qu'elle-même, elle est, en elle-même, une contestation totale, non parce qu'elle clôt le mouvement de la pensée ou d'un système mais parce qu'elle est contestation de tout fondement. En faisant l'expérience intérieure, affirme Bataille, « je conteste au nom de la contestation qu'est l'expérience elle-même (la volonté d'aller au bout du possible) » et, ce faisant, « l'expérience, son autorité, sa méthode, ne se distinguent pas de la contestation⁴³ ».

Mais si elle est autorité et principe de contestation, c'est parce qu'elle est aussi mise en pratique de la liberté. Tel est justement le sens que Foucault lui attribue dans son texte d'hommage à Bataille. Car, à ses yeux, l'expérience littéraire, en tant qu'épreuve de la limite, nous permet de libérer enfin « notre langage⁴⁴ » ou, comme

37. *Ibid.*, p. 52. C'est en effet cette « joie supplicante » qui constitue, aux yeux de Foucault, un témoignage de l'effondrement de la subjectivité philosophique. M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », p. 271.

38. G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, p. 15.

39. « J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotions méditées. Mais je songe moins à l'expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot *mystique* » (*ibid.*). Nous reviendrons sur l'importance de la mystique pour comprendre la perspective de l'expérience forgée par Bataille.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 18.

42. *Ibid.* L'étoile renvoie au texte suivant en bas de page : « S'entend dans le domaine de l'esprit, comme on dit de la science, de l'Église, de l'Écriture ».

43. *Ibid.*, p. 24.

44. M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », p. 268. Blanchot décrit la capacité de tout contester de l'expérience intérieure comme le geste « extrême » de l'homme ultime, à savoir l'homme conscient de vivre au moment final de la dialectique historique, l'homme universel maître de toutes les catégories du savoir qui peut tout et qui a réponse à tout. Ainsi, « l'expérience-limite », comme Blanchot l'appelle, est « celle qui

Foucault le dit, notre pensée, encore prise, selon lui, à l'intérieur des plis de l'anthropologie.

L'enjeu relatif à la liberté que pour le jeune Foucault représente l'approche de l'expérience de Bataille se saisit plus clairement par le biais du contraste entre celle-ci et la phénoménologie, que Foucault lui-même explore. Dans « l'expérience phénoménologique — l'expérience chez Bataille », écrit de jeunesse demeuré longtemps inédit et publié de manière posthume, Foucault décrit l'expérience phénoménologique comme « un cheminement à travers le champ des possibilités nécessaires » qui se laisse « guider par le déploiement nécessaire de toutes les variations possibles [...] sous la constellation d'une nécessité d'essence, qui la précédera, de peu, mais sans cesse, jusqu'au bout de son chemin⁴⁵ ». Chez Bataille, au contraire, l'expérience

ne suit que le vœu de Blanchot — d'être elle-même l'autorité, renversant ainsi le *sens*, l'orientation de la marche philosophique [...]. Il ne suffit pas de dire qu'elle retrouve sa liberté : il faudrait dire qu'elle a retourné la lame de sa liberté : non plus libre exercice de la nécessité ou bonheur de l'autorité reçue — mais geste original d'autorité, elle se fait autorité, autorité *créatrice* d'elle-même, reposant sur soi, se recueillant sur soi, s'exerçant dans l'expansion de soi⁴⁶.

Or, vers la fin des années 1970 s'opère un déplacement remarquable relatif à la manière dont Foucault conçoit la mise en pratique de la liberté qu'il avait repérée dans l'approche de l'expérience de Bataille : il aura tendance à concevoir l'expérience non comme une autorité créatrice d'elle-même ou une comme instance de dissolution de la subjectivité philosophique, mais, au contraire, comme un mécanisme au moyen duquel le sujet se transforme et se constitue lui-même. Ce déplacement se présente dans les termes d'une sorte de contradiction conceptuelle, puisque l'expérience suppose désormais une instance dans laquelle le sujet se défait mais, en même temps, se constitue. Cette dynamique que Foucault attribue à l'expérience est particulièrement mise en évidence dans deux entretiens qui permettent aussi de saisir le déploiement postérieur qu'aura la question de l'expérience dans les recherches du philosophe. Le premier de ces entretiens est celui que Duccio Trombadori mène avec Foucault à la fin de 1978 pour *Il contributo*, dans lequel l'on repère déjà le rapport entre l'expérience et la critique. Le second, qui est pour nous le plus important, est celui réalisé par *Le Nouvel Observateur* en début janvier 1979 et publié de manière posthume en 2018, où Foucault mentionne le rapport entre spiritualité et expérience.

attend cet homme ultime, capable une dernière fois de ne pas s'arrêter à cette suffisance qu'il atteint » (M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 303-304). La référence au moment ultime de l'histoire renvoie implicitement aux leçons qu'Alexandre Kojève consacra à la dialectique du maître et de l'esclave à l'École des hautes études de Paris, que Bataille suivit. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 1980.

45. M. FOUCAULT, *Folie, langage, littérature*, Paris, Vrin (coll. « Philosophie du présent »), éd. par H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini et J. Revel, 2019, p. 127. Selon les éditeurs, ce texte pourrait être antérieur à la seconde moitié des années 1960 (p. 9). Sur la méthode de la variation en phénoménologie, voir E. HUSSERL, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), trad. D. Souche, 1970, p. 412-423.

46. M. FOUCAULT, *Folie, langage, littérature*, p. 127.

Dans l'entretien avec Trombadori, Foucault évoque la notion d'expérience pour définir son propre travail : « [...] je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé⁴⁷ ». Afin de préciser cette approche de l'expérience, Foucault mobilise à nouveau, cette fois-ci à la requête de Trombadori, le contraste avec la phénoménologie. L'expérience du phénoménologue, souligne-t-il, engage « un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations », ainsi elle suppose un travail qui « consiste à déployer tout le champ des possibilités liées à l'expérience quotidienne⁴⁸ ». Pour Nietzsche, Bataille et Blanchot, les auteurs qui selon Foucault l'ont particulièrement « fasciné » dans ses années de formation, l'expérience consiste, en revanche, à « essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable⁴⁹ ». Quoique Foucault ne fasse pas référence exclusivement à Bataille, l'on voit bien que c'est à la perspective de l'expérience intérieure élaborée par ce dernier qu'il associe cette approche de l'expérience, laquelle a été aussi étudiée et développée par Blanchot, comme nous l'avons souligné, tous les deux ayant été influencés par la pensée de Nietzsche. Cette approche littéraire et « limite » de l'expérience, au contraire de celle proposée par la phénoménologie, est une « entreprise de dé-subjectivation », car elle a pour fonction, affirme Foucault, « d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution⁵⁰ ». C'est en ce sens que ses livres sont, selon lui, des « expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même ». Mais ne plus être le même ne veut pas dire ne plus être. Cela veut dire, en réalité, être autre ou être autrement. Cette modification de soi est justement l'effet que Foucault voudrait que son travail ait sur lui-même et sur ceux qui le lisent. En effet, si ses investigations ont un contenu historique déterminé, ce n'est pas tout simplement pour pratiquer l'historiographie, mais c'est parce qu'elles invitent à faire « une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortons transformés⁵¹ ». L'expérience de recherche, d'écriture et de lecture relative au passé est ainsi une expérience de transformation de soi dans le présent. Celui-ci est justement le sens que Foucault attribuera à la critique comme attitude ou *ethos* philosophique, qu'il définira, tout comme l'expérience intérieure de Bataille, comme une « attitude limite⁵² ».

47. ID., « Entretien avec Michel Foucault », dans *Dits et écrits II*, p. 860.

48. *Ibid.*, p. 862.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 863.

52. ID., « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et écrits II*, p. 1393. Tout comme il le fait avec son travail dans l'entretien avec Trombadori, Foucault définit l'attitude limite de la critique comme une « attitude expérimentale » (*ibid.*). Pour une analyse plus détaillée du rapport entre critique et expérience chez Foucault, voir T. LEMKE, « Critique and Experience in Foucault », *Theory, Culture & Society*, 28, 4 (2011), p. 26-48.

Dans l'entretien posthume publié dans *Le Nouvel Observateur*, l'idée que l'expérience suppose une dynamique de modification de la subjectivité est directement ancrée à la notion de spiritualité. Ici la référence que Foucault fait à l'approche de l'expérience de Bataille est encore plus directe que dans l'entretien avec Trombadori. Lorsque le journaliste du *Nouvel Observateur* lui demande des précisions relatives au concept de « spiritualité politique⁵³ », Foucault répond :

Qu'est-ce que la spiritualité ? C'est, je crois, cette pratique par laquelle l'homme est déplacé, transformé, bouleversé, jusqu'au renoncement à sa propre individualité, à sa propre position de sujet. Ce n'est plus être sujet comme on l'a été jusqu'à présent, sujet par rapport à un pouvoir politique, mais sujet d'un savoir, sujet d'une expérience, sujet d'une croyance aussi. Il me semble que cette possibilité de se soulever soi-même à partir de la position du sujet qui vous a été fixé par un pouvoir politique, un pouvoir religieux, un dogme, une croyance, une habitude, une structure sociale, etc., c'est la spiritualité, c'est-à-dire devenir autre que ce qu'on est, autre que soi-même⁵⁴.

Cette approche de la spiritualité permettrait ainsi de mieux comprendre, beaucoup mieux que le marxisme selon Foucault, les grands bouleversements politiques, sociaux et culturels, tels que le mettent en évidence, les mouvements ascétiques dans la Flandre du XV^e siècle, l'anabaptisme et la Réforme, mais aussi la révolution anglaise et la révolution russe⁵⁵. Or, consulté à propos des réactions suscitées par l'emploi qu'il fait du terme spiritualité, Foucault se dit « surpris » du fait qu'on en soit surpris car, souligne-t-il, « je suis entièrement nourri de Blanchot et de Bataille⁵⁶ ». Plus précisément, ajoute-t-il :

Ce qui est important pour la philosophie, pour la politique, finalement pour tout homme, c'est bien ce que Bataille appelait l'expérience, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas l'affirmation du sujet dans la continuité fondatrice de son projet. C'est plutôt dans cette rupture et ce risque par lequel le sujet accepte sa propre transmutation, transformation, abolition, dans son rapport aux choses, aux autres, au vrai, à la mort, etc. C'est cela l'expérience. C'est risquer de n'être plus soi-même. Moi, je n'ai pas fait autre chose que de décrire cette expérience⁵⁷.

La définition de l'expérience qu'il attribue à Bataille se superpose donc avec la définition que Foucault lui-même donne de la spiritualité. Pourtant, l'approche de

53. Foucault emploie cette expression dans une analyse consacrée aux soulèvements qui eurent lieu en Iran en 1979, publiée en français dans *Le Nouvel Observateur*. M. FOUCAULT, « À quoi rêvent les Iraniens ? », dans *Dits et écrits II*, p. 694. Pour une analyse plus spécifique de cette expression, voir J. CARRETTE, *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London, Routledge, 2000, p. 136-141 ; et G. STAUTH, « Revolution in Spiritless Times : An Essay on Michel Foucault's Enquiries into de Iranian Revolution », dans B. SMART, éd., *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. III, London, Routledge, 1994, p. 379-401.

54. « Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir spirituel : l'entretien inédit de 1979 », *Le Nouvel Observateur*, entretien publié le 7 février 2018, consulté en ligne (<https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20180207.OBS-1864/michel-foucault-l-iran-et-le-pouvoir-du-spirituel-l-entretien-inedit-de-1979.html>).

55. *Ibid.* Foucault étudie plus en détail les rapports entre ces mouvements dans la leçon du 1^{er} mars du cours *Sécurité, territoire, population*. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil, Gallimard (coll. « Hauts études »), éd. par Michel Senellart, 2004, p. 195-232.

56. « Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir spirituel : l'entretien inédit de 1979 ».

57. *Ibid.*

l'expérience thématifiée par Bataille ne suppose plus, désormais, une simple dissolution du sujet. Elle comporte en réalité un résultat positif qui implique la transformation de ce dernier. C'est cette dimension positive, relative à la constitution de soi-même et déployée par le biais d'une réflexion sur la spiritualité, qui prévaudra par la suite dans les recherches de Foucault, tel que nous l'avons mis en relief, notamment à partir de *Du gouvernement des vivants* et des *Aveux de la chair*. Or, ce faisant, Foucault réintègre dans la conceptualisation de l'expérience deux éléments que Bataille prend bien soin de mettre à l'écart de sa propre approche de l'expérience : l'ascèse et l'action. Ces deux éléments sont au cœur, nous l'avons signalé, de la caractérisation de la spiritualité que Foucault propose et, par conséquent, ils jouent aussi un rôle clé dans la problématisation de la liberté engagée par les dynamiques de subjectivation.

III. L'ASCÈSE ET L'ACTION : LE PROBLÈME DE LA PASSIVITÉ DE L'EXPÉRIENCE

Selon Bataille, l'expérience intérieure est aussi différente de l'ascétisme que de l'action. Plus précisément, elle les exclut par définition.

Le problème de l'ascétisme, c'est qu'au moyen de celui-ci l'expérience intérieure est susceptible de devenir un objet. Ainsi, quoique l'ascèse « soit favorable » à l'expérience intérieure, « par l'ascèse, l'expérience se condamne à prendre une valeur d'objet positif », par exemple, « la délivrance, le salut » ou, en général, « la prise de possession de l'objet plus désirable⁵⁸ ». Ce faisant, « dans l'ascèse, la valeur ne peut être l'expérience seule, indépendante du plaisir ou de la souffrance, c'est toujours une béatitude, une délivrance, que nous travaillons à nous procurer⁵⁹ ». Par conséquent, en renvoyant à un objet ou à une valeur différente d'elle-même, l'expérience ne peut pas être contestation ou autorité, car elle est ancrée à une autre référence ou à un autre objectif. Toute la liberté ainsi que la force de contestation de l'expérience sont ainsi compromises. Au bout de compte, le problème de l'ascèse est qu'elle réintroduit la dimension du projet, à laquelle Bataille s'oppose radicalement, comme Foucault lui-même le souligne dans un des entretiens cités. Ceci est clair dans le cas du salut comme un des possibles objectifs visés par l'ascèse. En effet, qu'il s'agisse de la religion en général — Bataille évoque le bouddhisme, le christianisme et l'islam — ou d'une perspective plus personnelle, « le salut pour le fidèle est “devenir tout” », il est donc « la valeur » entendue en termes « de totalité ou achèvement⁶⁰ ». Ce faisant, l'ascétisme relève du projet de salut : « le projet du salut formé, l'ascèse est possible⁶¹ ». L'expérience et l'ascèse sont ainsi incompatibles, malgré l'hésitation et l'attirance que Bataille lui-même éprouvait vis-à-vis de l'ascèse⁶². Pour mieux com-

58. G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, p. 34.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*, p. 35.

61. *Ibid.*

62. « L'ascèse en elle-même a, pour beaucoup, quelque chose d'attirant, de satisfaisant ; comme une maîtrise accomplie, mais la plus difficile, la domination de soi-même, de tous ses instincts. L'ascète peut regarder

prendre cette incompatibilité, il convient de se focaliser sur l'influence de la mystique dans l'élaboration de l'expérience intérieure. Ce faisant, nous pourrions aborder plus clairement le contraste entre cette dernière et l'autre élément clé de la perspective foucauldienne de la spiritualité, à savoir l'action.

Mobilisée mais en même temps mise à l'écart en raison de son contenu confessionnel, la mystique, notamment chrétienne, est évoquée tout au long de *L'Expérience intérieure*. Que ce soit à travers de ses représentants les plus célèbres — Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, par exemple — ou par le biais de descriptions proches des états d'extase ou de saisissement, la référence à la mystique est un recours bien présent dans la thématisation de l'expérience déployée par Bataille. En particulier, il y a une figure mystique à laquelle Bataille réserve une place privilégiée : il s'agit d'Angèle de Foligno. La mystique ombrienne est mentionnée à plusieurs reprises dans *L'Expérience intérieure*⁶³ mais l'influence qu'elle a sur Bataille se saisit mieux dans *Madame Edwarda*, bref récit littéraire qui, selon son auteur, constitue « la clé lubrique » de *L'Expérience intérieure*⁶⁴. Dans le cas de *Madame Edwarda*, la référence à Angèle est perceptible dès l'abord, car elle est présente dans le pseudonyme, « Pierre Angélique », que Bataille, conservateur de la bibliothèque d'Orléans au moment de la parution du livre, utilise pour signer son récit⁶⁵. Mais ce sont notamment la dynamique et le contenu de ce dernier qui mettent en évidence les parallèles entre *Madame Edwarda* et les récits mystiques d'Angèle : le va-et-vient d'Edwarda, prostituée qui déclare être Dieu, et provoque la souffrance du protagoniste de *Madame Edwarda*, rappellent les apparitions et les éloignements de Dieu racontés et subis par la mystique médiévale ; les « rues propices qui vont du carrefour Poissonnière à la rue Saint-Denis⁶⁶ », où se trouve le bordel d'Edwarda, semblent évoquer, dans « un récit mystique autant qu'obscur⁶⁷ », le pèlerinage d'Angèle à Assise⁶⁸ ; le « vol d'anges qui n'avaient ni corps ni têtes », accompagné du sentiment d'être « abandonné comme on l'est en présence de DIEU » qu'éprouve le protagoniste de *Madame Edwarda* lorsqu'il embrasse Edwarda⁶⁹, font écho à l'apparition et au départ posté-

de haut en bas (en tout cas la nature humaine, par le mépris qu'il a de la sienne propre). Il n'imagine aucun moyen de vivre en dehors de la forme d'un projet. (Je ne regarde personne de haut en bas, mais les ascètes et les jouisseurs en riant, comme l'enfant) » (*ibid.*, p. 36).

63. *Ibid.*, p. 122-123.

64. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 2012, p. 355. Selon Surya, Bataille lui-même se serait référé dans ces termes à *Madame Edwarda* (cf. *ibid.*, p. 641, n. 3).

65. J.-J. PAUVERT, « Note de l'éditeur », dans G. BATAILLE, *Madame Edwarda. Le mort. Histoire de l'œil*, Paris, 10/18, 2004, p. 9-10.

66. G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, p. 31.

67. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, p. 356.

68. ANGÈLE DE FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, Paris, Seuil, trad. Ernest Hello, 1991, « Vingt-troisième chapitre », p. 64-70. Le pèlerinage à Assise constitue un épisode clé dans l'expérience religieuse d'Angèle. Pour une analyse plus spécifique de cet épisode, voir les commentaires de Giovanni POZZI, dans ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, Milano, Adelphi, 1992, p. 100-105. Selon Pozzi, Bataille connaissait la traduction de Hello, *ibid.*, p. 13-14. C'est d'ailleurs au *Livre des visions* que Bataille renvoie lorsqu'il cite Angèle dans *L'Expérience intérieure*.

69. G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, p. 33.

rieur de Dieu qui provoquent la désolation d'Angèle, après que « tout fut consommé⁷⁰ ».

Or, l'économie de l'action de celui ou celle qui participe de l'expérience mystique est sensiblement différente de celle qui caractérise l'ascèse. Dans le cas de la mystique, l'activité de celui ou de celle qui en fait l'expérience, sa propre capacité à agir dans le cadre de son rapport à Dieu, occupe une place bien plus réduite que celle impliquée par l'ascèse. En outre, cette activité est souvent décrite d'une manière assez confuse et a tendance à prendre une forme passive : le ou la mystique n'est pas tellement celui ou celle qui agit, il ou elle est plutôt *agi*. Le début de l'expérience mystique, en effet, ne relève pas de l'individu, mais de Dieu, « un agent étranger (*estraneo*) dont le dessein (*disegno*) vise à la possession totale de l'objectif choisi⁷¹ ». Ainsi, tout comme Dieu apparaît à Angèle dans son pèlerinage à Assise, c'est Edwarda qui séduit le protagoniste du récit de Bataille, car si elle la trouve « ravissante » et la choisit, c'est parce qu'avant il avait aperçu qu'« au milieu d'un essaim des filles », Madame Edwarda, était « nue » et « tirait la langue⁷² ». De même, lorsque Bataille décrit l'extase de l'expérience intérieure, provoquée par le fait d'observer le « toit d'une maison » et « la frondaison d'un arbre et du ciel », il affirme avoir senti « à quel point la douceur des choses » l'avait « pénétré⁷³ ». C'est que la passivité de l'individu constitue un des traits caractéristiques de l'expérience mystique. Celle-ci comporte, en effet, un rapport singulier entre les deux acteurs qui la vivent : « le protagoniste-Dieu agit totalement de son propre chef et le bénéficiaire-moi (*beneficiario-io*) est un objectif totalement passif de l'action de celui-ci⁷⁴ ». Cette passivité affecte aussi la langue en tant que moyen de communication de l'expérience mystique, car l'action de celui ou de celle qui l'éprouve est exprimée généralement « avec un verbe passif dont le complément agent n'est pas explicité⁷⁵ ».

La critique de l'action est au cœur de l'approche de l'expérience intérieure de Bataille. En fait, affirme-t-il, « l'expérience intérieure est le contraire de l'action », car cette dernière « est tout entière dans la dépendance du projet⁷⁶ ». À ses yeux, le projet non seulement suppose le privilège de la pensée discursive, qui contraste avec l'ineffabilité de l'expérience intérieure, mais il est aussi « une façon d'être dans le

70. « Alors il me dit : “je te tiendrai beaucoup plus serré que cela ; je t'embrasserai d'un embrassement trop serré pour être vu. Voici pourtant l'heure où je vais te quitter, ô ma fille chérie, ô mon temple et mon amour, et ma délectation ; je vais te remplir et te quitter, te quitter quant à cette joie, non, non pas te quitter réellement, pourvu que tu m'aimes !” [...] Mais, après le départ, lorsque tout fut consommé, je tombai assise, et je criai à haute voix [...] “Amour, amour, amour, tu me quittes, et je n'ai pas eu le temps de faire ta connaissance ! Oh ! Pourquoi me quitter ?” » (ANGÈLE DE FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, p. 68-69). Outre à ceux-ci, l'on pourrait repérer d'autres parallèles entre Bataille et Angèle, tels que ceux relatifs au rapport entre le savoir et le non-savoir, à l'ineffabilité de l'expérience mystique, etc.

71. G. POZZI, « Introduzione », dans ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, p. 32. Nous traduisons.

72. G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, p. 32.

73. ID., *L'Expérience intérieure*, p. 130-131.

74. G. POZZI, « Introduzione », p. 33. Nous traduisons.

75. *Ibid.* Nous traduisons.

76. G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, p. 59.

temps paradoxale : *c'est la remise de l'existence à plus tard*⁷⁷ ». L'expérience intérieure évoque, en revanche, l'extase et l'intensité du moment, elle est « l'être sans délai⁷⁸ ». La liberté souveraine de ce type d'expérience, qui possède une économie similaire à celle de l'expérience mystique mais en la vidant de son contenu confessionnel, s'oppose ainsi aux philosophies de l'action et du projet, telles que celles de Descartes⁷⁹ ou Hegel⁸⁰, parmi d'autres⁸¹.

Or, comme nous l'avons observé, la manière dont Foucault se sert de l'ascèse pour élaborer, dans le sillage de Bataille, la notion de spiritualité, suppose en réalité un fort contraste avec la conception de l'expérience forgée par Bataille. L'ascèse, étant la référence principale au moyen de laquelle Foucault pense la mise en pratique de la liberté ou la « conduite de soi », implique, nous l'avons souligné, une action et un objectif qui change selon le type d'expérience historique que Foucault décrit.

Pourtant, il ne serait pas précis d'affirmer que la problématisation de la spiritualité déployée par Foucault suscite un retour à la philosophie de l'action et du projet, lequel risquerait de réintroduire le rôle majeur que la philosophie moderne a attribué au sujet. Toujours est-il que, par le biais de la réflexion sur la subjectivité, appuyée sur une thématization de la spiritualité, Foucault donne à l'action une place capitale pour penser la liberté entendue comme pratique de transformation de soi. Cette dernière ne constitue pas forcément un projet mais il serait bien difficile d'affirmer qu'elle n'engage pas une opération qui est en réalité une action avec un objectif qui, en tant que tels sont bien différents du processus même de modification de soi, que Foucault a tendance à définir comme une expérience. Peut-être est-ce en raison de cette sorte d'hésitation entre l'idée d'une expérience pure, souveraine et indépendante de toute action et de tout objectif, telle que Bataille la conçoit, et l'idée d'une transformation ou d'une production de soi qu'il pense à partir de l'ascèse, que, lorsque Foucault commence, probablement, à réélaborer la notion de spiritualité, il éprouve une série de difficultés et de paradoxes, tels qu'en témoigne un de ses cahiers inédits :

5 décembre 1978 : la spiritualité : type de travail de soi sur soi, d'autant plus difficile à définir que les termes de « travail » et de « soi » ne sont guère adaptés, ou du moins risquent d'induire en erreur.

1. Il s'agit de quelque chose qui ne peut s'assimiler ni à une « production », ni à une découverte [...] La spiritualité ne produit rien, elle est tout entière dans sa procédure. D'où

77. *Ibid.* Italiques selon l'original.

78. *Ibid.*, p. 60.

79. *Ibid.*, p. 123-126.

80. *Ibid.*, p. 127-130.

81. Aussi à celle de Sartre, qui a adressé une forte critique à *L'Expérience intérieure*. J.-P. SARTRE, « Un nouveau mystique », dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 143-188. La réaction de Sartre à la publication de *L'Expérience intérieure* a été pour Foucault « la raison d'une rupture irréparable » (« Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir spirituel : l'entretien inédit de 1979 »). Sur la question de l'homme comme projet chez Sartre, voir par exemple J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (coll. « TEL ») [1943], 1976, « Chapitre premier. Être et faire : la liberté. I. La condition première de l'action, c'est la liberté », p. 477-526.

la parenté avec l'ascétisme [...]. 2. Ce n'est pas une élaboration de soi dans la forme d'une construction, ou d'une redécouverte.

La spiritualité est destruction du soi, de l'identité. Ce qu'on « retrouve » c'est un état/ex-tase [...] c'est un anéantissement de soi. Parenté avec la mystique.

Au total, la spiritualité comme expérience.

L'expérience comme procédure où le savoir déplace et transforme le soi.

C'est donc tout le contraire d'une philosophie du sujet. D'une philosophie de la liberté [...].

La spiritualité pure. Non pas comme néant, mais anéantissement de soi [...].

13 décembre. Différence entre savoir et connaissance.

Le savoir : ce processus par lequel le sujet se transforme et (se constitue) comme sujet de ce qu'il connaît. Le savoir est l'instauration d'un rapport sujet-objet.

13 Marx : l'homme produit l'homme. Formule exactement inverse de la spiritualité. À la fois parce que ce n'est pas l'homme qu'il faut produire. Et que de toute façon, ce n'est pas de production qu'il s'agit⁸².

CONCLUSION

Notre objectif dans cette étude était de mieux comprendre la conception de la spiritualité proposée par Foucault. Dans la première section de cet article, nous avons mis en évidence le fait que Foucault conçoit la spiritualité notamment comme une action, un travail que l'individu effectue sur lui-même afin de se transformer. Ce travail de modification de soi est surtout pensé sur la base du modèle de l'ascèse. L'approche que Foucault forge de la subjectivité, nous l'avons observé, s'inspire de cette perspective de la spiritualité. C'est, en effet, par le biais de la réflexion à propos des modes de subjectivation que Foucault aborde l'enjeu central de la modification de soi qu'il thématise au moyen de la spiritualité, à savoir la mise en pratique de la liberté.

La notion d'expérience entendue comme une instance de modification de soi à travers un « exercice de soi sur soi » permet de comprendre comment Foucault construit son approche de la spiritualité. Or, comme nous l'avons démontré dans la deuxième section de cette étude, cette approche de l'expérience ne s'inscrit ni dans le sillage de la spiritualité chrétienne ni dans celui de la philosophie antique, mais elle trouve sa source d'inspiration dans la plume de Georges Bataille. Ceci n'est pas la conséquence d'un choix arbitraire : nous avons observé comment, très tôt, Foucault associe la conception de l'expérience intérieure élaborée par Bataille à une manifestation de liberté. Pourtant, si Foucault s'appuie d'abord sur celle-ci pour penser la dissolution du sujet au moyen d'une réflexion sur le langage, il la conçoit plus tard, au contraire, comme une instance de modification du sujet. Cette ambivalence émerge clairement dans les deux entretiens sur lesquels nous nous sommes arrêtés. Or, ce faisant, Foucault réintroduit deux éléments que Bataille met à l'écart de sa conception de l'expérience, à savoir l'ascèse et l'action, qu'il place au cœur de sa perspective de la spiritualité.

82. Cahier 19 « Chair-spiritualité », p. 27-33 sans numéroter. Boîte n° 92 « Le journal intellectuel de Michel Foucault », *Fonds Foucault*, Bibliothèque Nationale de France.

Dans la troisième section de cet article nous avons signalé les raisons du dédain de Bataille pour l'ascèse et l'action : à travers elles, l'expérience devient un projet et, ainsi, elle risque de perdre toute sa souveraineté, son autonomie et, par conséquent, sa liberté. C'est pour cela que le modèle d'action que Bataille repère dans la mystique est beaucoup plus approprié pour lui pour penser l'expérience intérieure. Comme le met en évidence l'exemple d'Angèle de Foligno, dans l'expérience mystique, l'individu déploie son action mais d'une manière passive : il ou elle n'agissent pas, il ou elle sont plutôt agis.

Les contradictions que suppose ce déplacement relatif à la façon dont Foucault se sert de la perspective de l'expérience élaborée par Bataille sont, sans aucun doute, significatives. Pourtant, elles ne doivent pas nous empêcher de saisir son importance. Au contraire, elles devraient plutôt nous permettre d'observer ce que ce déplacement révèle en termes conceptuels : si l'exercice de la liberté que Foucault associe à l'expérience fait appel, au début, à une dissolution du sujet, celui-ci finit par prendre la forme d'une spiritualité qui implique une action de la part du sujet. Cette approche de la spiritualité, malgré l'hésitation qu'elle put avoir provoquée quand, à un moment donné, Foucault l'a pensée en termes de spiritualité « pure » qui ne produit rien, comme en témoigne son « journal intellectuel », aboutit à une problématisation de la liberté conçue en termes d'action productive dont le résultat est la constitution de la subjectivité.

La portée politique de cette action demeure encore difficile à comprendre, notamment lorsqu'elle est interrogée au-delà du diagnostic historique, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est pas l'objet d'analyse de la description historique que Foucault lui-même mène, qu'il s'agisse des Grecs ou des chrétiens⁸³. Probablement, ceci est dû au fait qu'elle a encore besoin d'être précisée. Une chose pourtant est claire : la transformation de soi que Foucault conçoit comme une dimension de la spiritualité, et aussi des dynamiques de subjectivation, peut très difficilement donner lieu à une « inopérosité⁸⁴ ». Nous l'avons bien observé et c'est là que se joue la réinterprétation de Bataille que Foucault fait au tournant des années 1980 : au moyen de l'expérience, l'individu se modifie lui-même parce qu'il agit et, ce faisant, il produit un certain résultat qui a un effet sur lui-même. C'est donc l'action, et non son contraire, qu'il faut repenser si l'on veut développer la réflexion sur la dimension politique que Foucault associe à la spiritualité.

83. Ces difficultés sont particulièrement évidentes dans l'approche foucauldienne de la critique, laquelle comporte un travail d'investigation historique, un diagnostic du présent, mais en même temps la mise en pratique de la liberté dans le présent. M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 1394.

84. G. AGAMBEN, *L'Uso dei corpi*, p. 311-314 ; *L'Usage des corps*, p. 337-340.

LE SITE DU DERNIER DIEU

LE DASEIN, ENTRE L'HUMAIN ET LE DIVIN*

César Gómez Algarra

Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Universitat de València
Université catholique de Louvain

RÉSUMÉ : *Aucun texte ne présente aussi radicalement la confrontation de Heidegger avec la tradition théologique occidentale que le font les écrits « privés » des années trente et quarante. Dans le cadre d'une histoire de l'Être et de son projet de l'Ereignis, le philosophe fribourgeois se risque à penser à nouveaux frais l'essence du divin. À partir d'une lecture non seulement des Contributions à la philosophie (1936-1938), mais aussi du reste des écrits de l'histoire de l'Être et des Cahiers noirs, récemment publiés, nous tentons ici de déterminer la portée et les limites de cette pensée du dernier dieu et de son rapport à l'être humain. Nous essaierons de montrer comment, malgré sa volonté d'éloignement pour penser (à partir de) l'Être, Heidegger doit faire face à des problèmes métaphysiques classiques — sans pour autant les résoudre nécessairement.*

ABSTRACT : *There is no work that shows Heidegger's confrontation with our Western theological tradition as his private writings of the 1930s and 1940s offers us. In the context of a History of Being and his Ereignis project, the philosopher ventures to think anew the essence of the divine. From an in-depth reading, not only from the Contributions to Philosophy (1936-1938) but also from the rest of the recently published writings and Black Notebooks, we attempt in this paper to determine the scope and limits of his thinking of the last god and of its relationship to human being. We will try to show how, despite his desire to keep distance in order to think (from) Being, Heidegger must face classical metaphysical problems — without necessarily solving them.*

À Thomas

Presque deux mille ans,
et pas un seul dieu nouveau !
NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 19

* Cet article s'insère dans le projet de recherche « La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical » (PID2019-108291GB-I00), financé par le Ministerio de Ciencia e Innovación (Espagne), soutenu par des fonds FEDER et dirigé par F. Jaran, de l'Université Complutense de Madrid. Nous remercions J.-F. Perrier de sa lecture patiente et rigoureuse.

Nous avons besoin d'un nouveau dieu ! Non !
[...] L'autre dieu a besoin de nous

HEIDEGGER, *GA* 94, p. 448

L'énigmatique phrase, au ton hölderlinéen, avec laquelle Heidegger clôt son dernier entretien, influence de façon décisive la réception de son œuvre tardive : « Seulement un dieu peut nous sauver¹ ». Nombreux sont ceux par la suite qui lisent sa philosophie à partir d'un rapport incontournable avec le problème du divin, et Heidegger lui-même reconnaît que si son questionnement a eu pour origine la théologie, il ne faut pas oublier que « toute provenance demeure cependant avenir (*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*)² ». Dans l'ensemble de son œuvre, peu de textes relèvent de ce dialogue critique avec la théologie — ou plutôt, avec la question de la divinité — comme le font les écrits de l'histoire de l'Être, dont les *Contributions à la philosophie* (1936-1938) consacrent sa dernière partie (sa dernière fugue — *Fuge*, dans la langue de l'œuvre) à la figure mystérieuse du dernier dieu (*der letzte Gott*)³.

De nos jours, la parution des derniers volumes, tout comme des *Cahiers noirs* et des notes de travail et de relecture, nous permet de mieux cerner la nature du divin dans l'œuvre tardive de Heidegger⁴. En s'opposant à la tradition philosophique qui a élevé le statut de dieu à celui de cause suprême, le philosophe est amené à critiquer cette figure divine comme trop froide et « rationaliste », dépendante des concepts de notre tradition qui aboutissent à un dieu désincarné — que les hommes peuvent difficilement prier⁵. Mais il se pourrait qu'en esquissant les contours d'un rapport radicalement autre au divin, Heidegger soit lui-même victime de la conceptualité qu'il cherche pourtant à dépasser. C'est ce problème que nous voudrions aborder dans les pages qui suivent, *prenant comme fil directeur le rapport entre le divin et l'être humain*, tel qu'il apparaît dans les écrits « privés » du philosophe fribourgeois, récemment publiés⁶.

1. *Reden und andere Zeugnisse* (*GA* 16), « Spiegel-Gespräch », p. 681. Nous citons l'œuvre complète de HEIDEGGER en cours de parution — *Gesamtausgabe* (*GA*), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1976 — en nous servant des traductions disponibles en français, quitte à les modifier au besoin.

2. *Unterwegs zur Sprache* (*GA* 12), p. 91. Cf. F. DASTUR, « Présent, présence et événement », dans *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 227 sq.

3. Notons que Heidegger a consacré quelques-uns de ses premiers cours à la phénoménologie de la religion (1921), aux épîtres de saint Paul et à saint Augustin (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, *GA* 60). À partir des années 1930 toutefois, la problématique du divin est traitée suivant le dialogue intime avec Hölderlin, le semestre d'hiver 1934/1935 étant paradigmatique à ce sujet (*Hölderlins Hymne « Germanien » und « Der Rhein »*, *GA* 39).

4. Ce qui correspond, dans l'ensemble de son œuvre complète (*Gesamtausgabe*), au vol. 65 jusqu'aux vol. 71, 73.1 et 73.2, tout comme le vol. 82 comprenant les notes à ses livres publiés et les volumes des *Cahiers noirs* (94-101). Sur le problème du divin, bien que ne se concentrant pas sur les écrits privés des années trente et quarante, le volume collectif dirigé par R. KEARNEY et J.S. O'LEARY, *Heidegger et la question de dieu* (Paris, PUF, 2009 ; 1^{re} éd., Paris, Grasset, 1980) reste une porte d'entrée fondamentale.

5. « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », dans *Identität und Differenz* (*GA* 11), p. 77 : « Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern ».

6. Par « écrits privés », nous visons les textes que Heidegger rédige en dehors du contexte académique, entre les années 1930 et 1950, les vouant à un avenir possible, mais qui reste indéterminé dans le temps. Suivant C. SOMMER, on pourrait aussi parler d'écrits *ésotériques* pour les distinguer du reste de l'œuvre heidegger-

Accéder à ce domaine de questionnement exige plusieurs précautions herméneutiques : les concepts mis en jeu par Heidegger dans le cadre des écrits des années 1930-1940 sont souvent obscurs et il est nécessaire de procéder avec soin et rigueur⁷. Son hermétisme tient surtout au renversement conceptuel que la pensée de l'*Ereignis* entend proposer. Certes, ce renversement est toujours présent, avec ses propres difficultés, dans l'ensemble de l'histoire de l'Être (*Geschichte des Seyns*)⁸. Mais l'apparition même du « dieu », comme un concept parmi d'autres, peut surprendre et pose problème : avant le tournant, Heidegger n'a-t-il pas prôné l'importance de séparer la théologie de la philosophie, la foi de tout ce qui relève de la pensée, de telle façon que cette dernière doit assumer sa tâche comme éminemment *athée*⁹ ?

En effet, Heidegger prend acte aussi bien du diagnostic de Hölderlin que de celui de Nietzsche, pour qui la fin de la modernité est l'époque où les dieux — morts ou en fuite — sont absents. Si l'époque moderne bloque l'essence de l'être humain comme *animal rationale*, le philosophe va pourtant mettre en avant que cette fixation de l'essence humaine empêche aussi et surtout une possibilité radicale que le projet de l'*Ereignis* abrite en son sein : *faire l'expérience du dieu*¹⁰. En anticipant les développements suivants, nous pouvons affirmer que, pour Heidegger, l'avènement d'une telle expérience du dieu requiert déjà *une expérience radicale de l'être humain* : de son expérience comme *Da-sein*. Et à l'inverse, c'est parce que l'être humain peut faire l'expérience du divin qu'il peut être pensé comme *Da-sein*. « Sans les dieux — aucun *Dasein* », écrit-il dans une note de travail vers 1937¹¹. Mais à quoi tient précisément cette imbrication fondamentale entre les deux ?

Avant de porter notre attention sur le lien intime entre ces deux dimensions, il est pertinent de décrire plus en détail l'énigmatique figure du dernier dieu. Pour ce faire, il se révèle d'abord utile de décrire la façon dont la pensée du dieu dans l'histoire de l'Être se tourne contre la figure divine traditionnelle — et contre ses soubassements

gérienne. Cf. « *Für die Wenigen. Für die Seltenen*. Doctrine ésotérique et art d'écrire chez Heidegger », dans A. SCHNELL, éd., *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 7-25. Dans la première page des « Remarques IV » (1947/1948), Heidegger revendique explicitement l'importance de cette partie de son œuvre avec une citation de Leibniz : « Celui qui me connaît seulement par mes œuvres publiées, ne me connaît pas ». *Anmerkungen I-V. Schwarze Hefte (1942-1948) (GA 97)*, p. 325.

7. Certains spécialistes ont caractérisé en effet la pensée de la divinité dans l'histoire de l'Être comme ce qu'elle comporte de « plus difficile » et de plus « déroutant ». Cf. E. CATTIN, « Le dieu, le seigneur », dans *Majestas Dei*, Paris, Vrin, 2019, p. 197.

8. Suivant d'autres traducteurs, nous avons choisi de traduire *Seyn* par *Être* (le déploiement d'essence historique) et *Sein* par *être* (en tant que sens de l'être de l'étant).

9. Le texte le plus connu à ce sujet est « Phénoménologie et théologie », conférence tenue en 1927 et en 1928, reprise avec plusieurs suppléments dans *Wegmarken (GA 9)*, p. 45-78. Les différentes versions de la conférence sont désormais accessibles dans le premier volume de *Vorträge. 1915 bis 1932 (GA 80.1)*, p. 179-212.

10. Comme Heidegger le remarque dans *Metaphysik und Nihilismus (1938/1939)*, n'oublions pas que l'insensé (*der tolle Mensch*) qui annonce la mort de dieu chez Nietzsche est aussi nommé le « chercheur de dieu » (*Gottsucher*). Cf. *GA 67*, p. 193-194.

11. *Zum Ereignis-Denken (GA 73.1)*, p. 296. Ces notes de travail manuscrites permettent de compléter plusieurs idées et arguments présents dans les écrits privés et les *Cahiers noirs*. Sur le problème du divin dans ces notes, cf. G. KOVACS, « The Ambiguity and Limitation of Heidegger's Attention to the Question of God in his *Zum Ereignis-Denken* », *Heidegger Studies*, 36 (2020), p. 124-138.

métaphysiques — telle qu'elle est apparue dans la tradition occidentale. C'est ce que l'auteur identifie désormais comme le premier commencement (*der erste Anfang*). Nous verrons que cette pensée se tourne, d'une part, contre ce qu'il nomme le Dieu d'Abraham ou le Dieu de Jésus, soulignant par là aussi bien le Dieu juif et chrétien que, d'autre part, il se tourne contre le dieu interprété comme cause première et suprême (I). Une fois ce versant critique explicité, nous serons mieux préparés pour aborder le projet positif de l'histoire de l'Être : le nouveau rapport de l'être humain à la divinité, à travers la transformation de son essence et la fondation du site comme *Da-sein* (II).

I. LA MÉTAPHYSIQUE DU DIEU : REPRÉSENTATION ET CALCUL DU DIVIN

Pour inaugurer la section VII des *Contributions à la philosophie* — fugue correspondante au *dernier dieu* et dernière partie projetée du premier écrit de l'*Ereignis* —, Heidegger précise que le divin ici envisagé est « le tout autre [tourné] contre tous les [dieux] passés, et surtout contre le [dieu] chrétien¹² ». Aussi bien dans les écrits privés que dans les *Cahiers noirs*, la pensée de l'Être se déploie en tant que refus de toute considération théologique, voire théologico-métaphysique, du divin et de la divinité. Avant de rassembler décisivement l'histoire de la métaphysique comme *onto-théo-logie* dans les cours sur Nietzsche et dans des textes d'après-guerre — et même si nous pouvons parfois rencontrer ce terme dans les écrits ésotériques —, il est indéniable que la pensée de l'*Ereignis* entraîne déjà un renversement de l'approche conceptuelle au sujet de dieu¹³.

Ce qui est advenu dans l'histoire de la métaphysique, tel que Heidegger le développe dans la longue section « Les dieux » de *Méditation* (1938/1939), c'est que les dieux n'ont été envisagés que comme un « moyen d'explication », de telle façon qu'aurait été opéré un « recouvrement » de la divinité par l'étantité. Ce processus de

12. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA 65), p. 403 : « Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen ». Les critiques du christianisme prennent la forme d'un débat conceptuel profond, mais aussi la forme de diatribes contre la *Kultur* et contre l'hypocrisie du jésuitisme-pharisaïsme curial — critiques qui remplissent plusieurs pages des *Cahiers noirs*. À ce sujet, cf. E. CATTIN, « ΚΥΠΙΟΣ », dans *Majestas Dei*, p. 260 sq.

13. Voir par exemple *Méditation* (GA 66), p. 374, où Heidegger mentionne rapidement les rapports entre la philosophie première aristotélicienne et l'ontothéologie moderne : Kant, Hegel, Schelling et Nietzsche. Toutefois, si les mêmes inquiétudes sont présentes, le concept d'ontothéologie n'apparaît pas souvent dans les textes de ce corpus. Par exemple, nous ne trouvons le mot qu'une seule fois dans les *Contributions à la philosophie*, et c'est pour renvoyer au cours d'hiver de 1930-1931, sur Hegels « *Phänomenologie des Geistes* » (GA 32), où le concept est thématisé en profondeur pour la première fois. Cf. GA 65, p. 206 et *Überlegungen VII-XI. Schwarze Hefte (1938-1939)* (GA 95), p. 8. Le paradigme de l'onto-théo-logie, qui acquiert dans « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » de 1957 sa définition la plus claire (*Identität und Differenz*, GA 11), a souvent été remis en question à partir d'études approfondies d'histoire de la philosophie ancienne, médiévale et moderne. La bibliographie sur le sujet étant très vaste, nous mentionnons les travaux les plus importants en langue française : O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles*, Paris, PUF, 2013 ; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae : Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005 ; J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 2004. Un recueil d'articles de J.-L. MARION, récemment paru, rassemble les points essentiels de cette analyse critique de l'ontothéologie. Cf. *La métaphysique et après*, Paris, Grasset, 2022 — en particulier le chap. V, p. 142-196.

divinisation (*Vergötterung*), qui s'applique aussi bien à la « nature » qu'aux « instincts » et aux « forces humaines », constitue un double-mouvement où le dieu aboutit à être toujours pensé par rapport à et à la mesure de l'être humain¹⁴. Plus précisément, le divin a été élevé dans l'histoire occidentale au titre de fondement et cause suprême de tout étant (*ens creatum*), voire à la « causalité comme telle », « fondement de la représentation explicative en général », se montrant ainsi inséparable de l'histoire de la métaphysique que l'autre pensée entend affronter¹⁵. C'est pourquoi il insiste sur ce qu'il nomme la « longue christianisation du dieu ». Là où la modernité règne indiscutablement, le schéma calculateur et représentatif se retourne contre le dieu, conçu en conséquence comme l'Étant supérieur parmi les autres étants. Comme Heidegger l'écrit dans les « Réflexions X » (1939), l'animal *historisch* de la modernité, l'être humain qui ne fait que calculer les événements passés et les juger en tant qu'*histoire*, « aspire sous une forme ou une autre à faire entrer son "dieu" en ligne de compte comme paramètre en comptabilisant son bonheur et son malheur, ses succès et ses défaites¹⁶ ».

Par là est dénoncée la conception métaphysique de dieu comme une représentation que l'on pourrait qualifier de *doublement* calculatrice par rapport au divin. D'une part, le dieu est appréhendé comme ob-jet (*Gegen-stand*), conséquence qui découle inéluctablement dès que l'être humain lui-même a été fixé en son essence moderne comme sujet — condamné à ne se rapporter que de façon représentative à tout ce qui l'entoure. Heidegger écrit alors que

tout ce qu'on peut dire des dieux semble à présent relever de l'arbitraire et du pur délire, ou bien du conformisme le plus moutonnier et de la tradition la plus éculée ou encore de la présomption la plus creuse ; car la représentation fondamentale de ceux qu'on désigne sous ce nom les pose à titre d'« objets » auxquels l'être humain se rapporte ou pas selon un mode, précisément, représentatif¹⁷.

Selon Heidegger, cette façon d'envisager le divin — ou plutôt de viser ce qui est nommé « le défaut de dieu », défini par le fait que « le fondement même de la divinité des dieux fait défaut » — est une représentation constante des religions monothéistes établies. Celles-ci persisteraient, malgré tout, à saisir le dieu selon une optique métaphysique. Heidegger dénonce ainsi que « le fait de pratiquer un culte ritualisé avec son lot de consolations et d'incantations peut parfaitement relever, toujours et encore, du défaut de dieu, tout comme le substitut d'un culte de ce genre que constitue l'ai-

14. *GA* 66, p. 239.

15. *GA* 65, p. 24 et *GA* 66, p. 240. Pour une réflexion sur la question de l'image divine et l'iconoclasme dans les écrits privés de l'Être, voir B. RADLOFF, « Preliminary Notes on Divine Images in the Light of Being-Historical Thinking », dans F. SCHALOW, éd., *Heidegger. Translation and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Heidelberg, Springer, 2011, p. 145-171.

16. *GA* 95, p. 303.

17. *GA* 66, p. 236-237 : « [...] jedes Sagen von den Göttern als Willkür und Schwarmgeisterei, als bloße Nachäffung und müde Gewohnheit oder leere Anmaßung erscheint ; denn die Grundvorstellung der so Genannten setzt sie als "Gegenstände", dazu der Mensch eben einen vorstellungsmäßigen Bezug hat oder nicht hat » (trad. Boutot modifiée).

guillon des “expériences vécues” et de leurs transports émotionnels¹⁸ ». L’opposition au culte se précise dans plusieurs références à d’autres textes de cette période, complétant la critique du dieu métaphysique par le refus de la notion de religion comme *religio*, *Rück-bindung*¹⁹. Si c’est seulement dans le « domaine de la métaphysique » que le rapport au dieu est caractérisé de « religieux », et si « le concept de *religio* est méta-physique », c’est parce que, étant un concept de nature essentiellement romano-impériale, il se déploie principalement comme « rattachement à une première cause et direction²⁰ ».

Par ce biais, il paraît que pour Heidegger toute religion est « quelque forme de divinisation de l’étant²¹ ». Dans tous les cas, le dieu est traité comme un objet manipulable, faisable, de telle manière que lui-même risque de devenir une « expérience vécue (*Erlebnis*) » située dans l’esprit de l’être humain. Le philosophe n’hésite pas en outre à ironiser, quelques années après, sur la façon dont une telle considération à partir de l’expérience vécue aboutit à faire de dieu un objet de la « psychopathologie²² ». Autrement dit, là où les êtres humains ne saisissent les étants que comme des étants calculables et effectifs, il semble qu’il n’y a plus de place pour le dieu, au moins pour le dieu de l’Être, celui qui « ne peut apparaître ni dans les expériences vécues personnelles ni massives²³ ». Enfin, dans une note rédigée vers 1937, Heidegger se demande si « l’être humain est ce qui résulte d’un gigantesque système de calcul déployé à son sujet [...] ». Et il ajoute : « Pourra-t-il, cet être humain, faire la

18. GA 66, p. 238. Comme nous le lisons dans les « Réflexions VIII » (1938), là où règne l’expérience vécue et où la frénésie des expériences subjectives modernes domine, il y a « un défaut où les dieux ne manquent pas du tout » (GA 95, p. 109).

19. Sur la critique de la *religio* en tant que *Rückbindung*, voir le chap. III de C. SOMMER, *Mythologie de l’événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, PUF, 2017.

20. GA 67, p. 95. Voir aussi *Überlegungen II-V. Schwarze Hefte (1931-1938)* (GA 94), p. 398 : « [...] pour la majorité il y a toujours des religions — pour les singuliers cependant il y a le dieu ». Cf. GA 95, p. 303 et *Überlegungen XII-XV. Schwarze Hefte (1939-1941)* (GA 96), p. 125, où Heidegger insiste sur la différence entre divinité et religiosité. Par rapport à la romanité, le cours du semestre d’hiver 1942-1943 (*Parménides*, GA 54) est aussi particulièrement éclairant. Ce problème est résumé dans une note de travail schématique : « La *religio* en tant qu’interprétation romane (*römisch*) de la réplique (*Entgegnung*) avec les dieux » (GA 73.1, p. 50). Suivant A. Boutot, nous traduisons *Ent-gegnung* par son sens habituel de ré-plique, mais il est important de souligner aussi sa dimension de *rencontre conflictuelle* — d’être séparés, en face l’un de l’autre — où l’être humain et le divin peuvent se répondre. Nous y reviendrons.

21. GA 66, p. 243.

22. GA 97, p. 266. Le contexte isolé de cet aphorisme rend difficile de déterminer si Heidegger vise une doctrine précise (songe-t-il à l’objectivation de l’expérience de la divinité selon Scheler ? À un certain freudisme banalisé ?) ou, au contraire, s’il s’attaque à un état de choses plus général, propre à l’époque culturelle et à sa façon « psychologisante » de saisir l’expérience du dieu. Cf. M. SCHELER, « Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee », dans *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I, Bonn, Bouvier Verlag, 1986, p. 183 sq.

23. GA 65, p. 416. Par expériences massives, faut-il comprendre les événements politiques et les révolutions que l’époque est en train de vivre ? Nous considérons qu’il faut répondre par l’affirmative, comme le laissent entendre certains passages des écrits ésotériques et des *Cahiers noirs* sur les « masses ». Cf. GA 95, p. 32 et *Über den Anfang* (GA 70), p. 34-35. Soulignons que Heidegger se prononce aussi contre l’idée d’un dieu personnel dans GA 97, p. 467.

dure rencontre d'un dieu, ou bien pour poser plus lisiblement la question : un dieu pourra-t-il encore vouloir entrer dans l'entourage d'un tel être humain²⁴ ? »

D'autre part, remarquons que, dans le but de s'approcher du divin au travers d'une voie critique, le dieu métaphysique lui-même aurait été élevé à *celui qui calcule*. Dans l'optique de l'histoire de l'Être et pensé à partir du schéma calculateur, nous pouvons affirmer que le divin n'aurait pas été *assez* divin aux yeux de Heidegger. Nous trouvons quelques commentaires qui font signe vers cette voie dans les « Remarques V » du quatrième volume des *Cahiers*, rédigé quelques années après la guerre. Le philosophe récuse, dans un style assez nietzschéen, le dieu qui calcule le destin des âmes humaines et qui va jusqu'à les condamner à l'enfer pour toute l'éternité. Mais il s'agit aussi du dieu qui (se) calcule par rapport aux autres dieux : « Jéhovah est le dieu qui s'est permis de faire de lui-même le dieu choisi, et de ne plus tolérer d'autres dieux à côté de lui²⁵ ». Heidegger poursuit alors en se demandant « qu'est-ce qu'un dieu, qui s'élève lui-même comme choisi contre les autres dieux ? En tout cas, il n'est jamais "le" dieu par excellence, à supposer que ce qui est ainsi visé puisse être divin. Comment le serait-il, si la divinité du dieu repose dans la grandeur qu'il reconnaît aux autres dieux²⁶ ? » C'est aussi en ce sens, à savoir si la divinité du dieu est telle qu'il peut tolérer d'autres dieux, que le dernier dieu en tant que dieu de l'Être se déploie dans l'indétermination, pouvant être à la fois *un* et *plusieurs*, *singulier* et *multiple*. Cette identité quantitative reste indéterminée, dans la mesure où, à partir de l'histoire de l'Être, il apparaît que « la pluralité des dieux n'est subordonnée à aucun nombre²⁷ ».

La dimension calculatrice de la divinité, conçue selon l'optique moderne, atteint son paroxysme dans une pensée de l'attente par excellence, représentée par l'eschatologie judéo-chrétienne. Cette dernière pourrait constituer le revers métaphysique le plus dangereusement proche du projet de l'histoire de l'Être, et Heidegger s'efforce d'écarter cette proximité dans son projet d'un autre commencement. Comme nous le lisons dans *Méditation*, avec l'autre pensée : « [...] il s'agit de tout autre chose qu'une attitude "eschatologique", laquelle n'est pas à vrai dire dans le ton que requiert toute fondation mais dans celui de l'attente d'une "fin des temps", ce qui présume à soi seul un complet oubli de l'être²⁸ ». Rien de plus éloigné à la pensée de

24. GA 94, p. 392 : « Wird dieser Mensch noch auf einen Gott stoßen können, oder deutlicher gefragt : wird je ein Gott noch in den Dunstkreis dieses Menschen gelangen wollen ? » (Trad. Fédier modifiée).

25. GA 97, p. 369.

26. GA 97, p. 369. Voir aussi p. 409, où Heidegger dénonce la contestation chrétienne de la divinité des autres dieux, en référence directe à Pascal. À ce sujet, des parallélismes intéressants ont été tentés, bien que mettant en avant les différences insurmontables que Heidegger défend entre le *deus absconditus* pascalien et le dernier dieu, tout comme entre celui-ci et le dieu du christianisme. Une interprétation détaillée des *Cahiers noirs* permettrait de mieux préciser cette question, conjointement au rapport, relativement peu exploré, de Heidegger à Pascal. Cf. G. GUEST, « Pascal et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal », *Les Études philosophiques*, 96, 1 (2011), p. 41-60. Pour une interprétation hétérodoxe du dernier dieu qui va dans le sens du rapport au *deus absconditus*, cf. J. VIOLAC, *Apocalypse de la vérité. Méditations heideggériennes*, Paris, Ad Solem, 2014.

27. GA 65, p. 411.

28. GA 66, p. 245.

l'*Ereignis* et de sa finitude propre que l'espérance d'un *état* qui serait l'arrivée d'un temps hors du temps comme présent éternel. Ainsi se manifeste la transformation métaphysique du divin : quand le rapport à dieu est déployé sous la forme de la croyance et de l'attente, nous assistons à une perspective d'ordre « pragmatiste » et « utilitariste », et c'est à partir d'une telle perspective que Heidegger peut mettre les preuves de l'existence de Dieu chez Pascal et Descartes au même niveau, puisque « ce qui est décisif dans cette preuve [...] c'est qu'en général la croyance en dieu est fixée en tant que quelque chose de nécessaire et d'utile²⁹ ». À l'opposé de cette attitude pragmatico-calculatrice, il faut mettre en avant que « l'heure de l'Être n'est pas l'objet d'une espérance qui relèverait de la foi³⁰ ». Il est donc étranger au dernier dieu de le considérer comme possible moyen ou bénéfice : il ne peut apporter aucune consolation, et il n'est jamais question d'une perspective calculatrice sur nos « vécus » afin de mieux calculer le salut de notre âme³¹.

Enfin, soulignons que c'est non seulement l'eschatologie, mais aussi toute dimension *prophétique* qui doit être refusée à partir de l'autre pensée, en tant que calcul préfigurateur de la science historique (*Historie*). Nous retrouvons quelques remarques en ce sens dans certaines notes d'après-guerre : « “Prophétie” c'est la technique du rejet de l'envoi de l'histoire. Elle est un instrument de la volonté de puissance [...]. “Prophétie” c'est la science historique dirigée vers l'avant et ainsi l'accomplissement technique de l'essence de la science historique³² ». Selon Heidegger, toutes ces considérations métaphysiques du dieu entraînent le renversement du processus de divinisation, paradoxalement, en une dédivinisation qui provient du même fondement, « inévitable contrecoup de la volonté d'*expliquer* la divinité des dieux », et dont le dieu chrétien serait la figure la plus haute³³.

Si le dieu apparaît ainsi défiguré — de même que le rapport humain au dieu — c'est que dans la pensée de l'*Ereignis* la divinité est censée revêtir d'autres formes, différentes de celles qui appartenaient au premier commencement de la pensée occidentale. On pourrait cependant s'interroger sur la *nécessité* de cette figure divine et sur le sens profond qu'elle est censée porter. En effet, Heidegger n'avait-il pas tranché dans les années 1920 une ligne de démarcation très claire entre la philosophie et la théologie ? Au moins depuis les années de Marbourg (1923-1927) — et face aux nombreuses invitations de son ami théologien R. Bultmann — Heidegger n'avait cessé de marquer une distance infranchissable entre la pensée et la foi³⁴. En d'autres

29. *GA* 96, p. 39.

30. *GA* 66, p. 245.

31. *GA* 96, p. 156. Heidegger remarque d'ailleurs que, s'il est question d'un autre monde avec la nouvelle essence du divin, ce n'est pas au sens d'un au-delà du monde, mais à l'intérieur même du conflit entre terre et monde que l'autre pensée doit inaugurer (*GA* 66, p. 247).

32. *GA* 97, p. 159. Soulignons qu'il s'agit d'une des rares mentions indirectes à cette « dette impensée » de la tradition hébraïque. Cf. M. ZARADER, *La dette impensée*, Paris, Vrin, 2014.

33. *GA* 66, p. 239 : « Là où les dieux ne sont plus visés qu'à travers cette divinisation et où l'on ne s'en soucie plus que par ce biais, on est nécessairement amené un jour ou l'autre à leur ôter toute divinité ».

34. À ce sujet, la correspondance entre Heidegger et Bultmann est particulièrement frappante. Une traduction partielle, établie par C. SERBAN et L. VILLEVIEILLE, est disponible dans les *Archives des sciences sociales des religions*, 171 (2015), p. 241-244. Notons que Heidegger revient sur cette question dans les « Remar-

termes, la pensée, tournée exclusivement vers l'Être, ne doit-elle pas plutôt être *a-thée* ? Les textes de la période 1930-1940 relèvent d'une certaine ambivalence à ce sujet, qu'il nous faut à présent réexaminer.

D'une part, les *Contributions* exposent le refus de tout « théisme », ou de tout « athéisme » au sens de conceptions du monde, comme une position toujours métaphysique qui aurait inéluctablement sombré après la mort de dieu décrétée par Nietzsche³⁵. Mais, d'autre part, comme nous le retrouvons aussi dans une longue note de 1939, Heidegger s'interroge sur cette nature « a-thée », ou plutôt a-théiste, de la pensée, et va jusqu'à affirmer que :

Le dépassement de la métaphysique est surtout a-théisme — mais en un sens qui n'est accessible à aucune métaphysique théologique : l'insistance dans le dépouillement de l'être humain de chaque disposition, portant d'abord à décision la divinité du dieu dans la réplique avec son humanité digne de question³⁶.

En tout cas, si cette pensée peut être caractérisée d'a-théiste, ce n'est que dans la mesure où l'histoire de l'Être refuse les conceptions traditionnelles de la divinité, là où il s'agit d'établir d'autres figures possibles qui lui seront opposées — voire radicalement différentes. Comme Heidegger l'écrit dans ses « Réflexions X », vers 1939, la question n'est autre que de savoir « qui est celui-ci : un dieu ? (*Wer ist der - ein Gott ?*) », sans pour autant présupposer aucun caractère théologique, qui demeure dans le « domaine de la fabrication de l'étant », en tant que sa manipulation effective et pragmatique³⁷. Cependant, si la pensée cherchant à dépasser la métaphysique est caractérisée de pensée « sans-dieu », et si la transition vers un autre commencement de la philosophie est définie comme « le départ de l'absence définitive de dieux », alors il devient nécessaire de s'interroger sur la voie que doit prendre la pensée pour s'approcher d'une telle expérience du divin³⁸. À ce sujet, G. Figal souligne que, malgré la tentation de voir dans cette approche du divin une sorte de théologie « négative », il faut remarquer qu'une telle dénégation va au-delà de l'incapacité humaine « de le conceptualiser » ou du fait qu'il soit un dieu, « dans son essence même, caché », mais tient plutôt — question sur laquelle nous reviendrons — à l'« expérience négative » de son point de départ, qui « doit donner à comprendre quelque chose de positif³⁹ ».

ques II », déplorant l'influence qu'il aurait eue, à son insu, dans l'œuvre de Bultmann. Cf. *GA* 97, p. 198-199.

35. *GA* 65, p. 411 et p. 439. Ce qui n'entraîne pas l'abandon de la question concernant le divin chez Nietzsche, dont Heidegger serait l'héritier. Cf. H. SEUBERT, « Kommender und letzter Gott zwischen Heidegger und Nietzsche », dans B. BABICH, A. DENKER, H. ZABOROWSKI, éd., *Heidegger & Nietzsche*, Leyde, Boston, Brill, 2012, p. 77-96.

36. *GA* 96, p. 23. Quelques années plus tard, dans les « Remarques II » (1947-1948), Heidegger semble revenir à sa première position et récuse cette notion d'athéisme comme appartenant décisivement à la métaphysique et non à son dépassement (*GA* 97, p. 147).

37. *GA* 95, p. 302.

38. *Die Geschichte des Seyns* (*GA* 69), p. 24 et *GA* 70, p. 65.

39. G. FIGAL, « L'oubli de dieu », dans A. SCHNELL, *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 274.

Le problème du dernier dieu peut en effet se résumer à partir d'une question tout à fait cruciale dans notre tradition philosophique occidentale qui est celle de notre rapport au dieu. Pour Heidegger, ce dont il faut rendre raison, c'est du fait que « ni les dieux créent l'être humain ni l'être humain invente les dieux. C'est la vérité de l'Être qui décide "des" uns et des autres, et cela sans pour autant régner (*waltet*) au-dessus d'eux, mais en appropriant plutôt au milieu d'eux et en les appropriant les deux par là même à la ré-plique (*Ent-gegnung*)⁴⁰ ». En d'autres termes, ce dont il est question c'est exclusivement d'une pensée qui concernerait le *dieu de l'Être*, et du rapport au divin à partir de l'expérience de l'Être. Avec ce génitif cependant, le dieu n'est pas à saisir comme celui qui produit et domine (*herrscht*) l'Être, mais à l'inverse⁴¹.

Un tel renversement ne peut pas se limiter, bien entendu, à faire de l'Être la cause productrice du dieu ou des dieux. De façon similaire, le dieu apparaît comme quelque « chose » d'apparemment indéterminé, mais qui, néanmoins et d'une certaine façon, « est ». C'est en ce sens paradoxal que Heidegger peut écrire que « l'Être est plus que dieu, à supposer que dieu "soit" (*das Seyn ist mehr als Gott, gesetzt, daß Gott "ist"*)⁴² ». Mais ce « plus que » n'indique pas non plus selon lui une supériorité de n'importe quel type, compte tenu, ne l'oublions pas, que l'Être n'est jamais à comprendre de façon réductrice comme « le plus élevé, le suprême », sous peine d'appréhender encore cette élévation à l'image du dieu chrétien⁴³. Par là, ce qui est mis en avant c'est, tout simplement, que l'essence de l'Être se pense au-delà de tout étant, et que c'est seulement à partir de cette essence que nous devons à notre tour penser un tel dieu de l'Être — et jamais à partir de l'étant⁴⁴. Selon une formulation que Heidegger répète dans les textes de cette période : « Vous pouvez parcourir tout l'étant, nulle part ne se montre la trace du dieu (*Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes*)⁴⁵ ». Il s'agit pour nous d'explicitier le sens plus précis de cet « est » qui concerne le dernier dieu et d'en tirer ses conséquences par rapport à la relation avec l'essence humaine, en essayant, comme le philosophe nous prévient, de ne pas « détruire tout ce qui est divin⁴⁶ ».

40. GA 66, p. 235 (trad. Boutot modifiée).

41. À ce sujet, voir E. CATTIN, « Le dieu, le seigneur ».

42. GA 97, p. 356.

43. GA 69, p. 61.

44. Voir GA 65, p. 263 : « Le dieu n'est ni "étant" ni "non-étant", et il n'est pas non plus équivalent à l'Être ». Sur cette question, cf. S. GOURDAIN, « Heidegger et le "dieu à venir" : s'il y a être, pourquoi dieu ? », *Klêsis*, 15 (2010), p. 95-96.

45. GA 96, p. 156 et GA 66, p. 353. À ce sujet, voir aussi, parmi d'autres, GA 69, p. 59. J. GRONDIN remarque l'importance de cette phrase, laquelle est souvent répétée dans les écrits privés, cf. *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une nouvelle conception de l'être*, Paris, Hermann, 2019, p. 161.

46. GA 65, p. 437.

II. LE DIEU ET LE *DA-SEIN*

1. Dieu du passage, dieu du refus

Dès le début des *Contributions* et tout au long des différents écrits de l'histoire de l'Être, Heidegger souligne qu'à l'époque moderne, l'être humain se révèle incapable d'avoir des dieux. Toutefois, cette incapacité du divin, qui se manifeste à partir de phénomènes multiples, tels que la primauté de l'expérience vécue et de la représentation, peut — et doit, défend Heidegger — devenir aussi et paradoxalement, le signe le plus profond d'une nouvelle relation avec la divinité. Assistant à la fuite des dieux poétisée par Hölderlin, l'être humain moderne voit poindre la possibilité la plus extrême du divin, possibilité assumée par la figure du dernier dieu⁴⁷. En ce sens, idée qui se répète sous différentes formes dans ces textes, l'époque de « l'absence de dieux est en même temps un commencement⁴⁸ ».

Cela n'entraîne en aucun cas — Heidegger prenant beaucoup de soin à distinguer ceci — qu'il survienne ici un commencement réduit à « l'arrivée de nouveaux dieux » tels qu'ils seraient à « chercher », « calculer » et « attendre », tout ceci ne constituant que la rechute insigne dans « la fin de la métaphysique⁴⁹ ». C'est aussi contre cette optique métaphysique que le dernier dieu est tourné, en tant que dieu de l'Être. Celui-ci n'est pas le *dernier*, si par là nous comprenons celui qui viendrait à la fin d'une série de dieux discernables et calculables un à un⁵⁰. Au contraire, le dernier dieu n'est pas *un* ou *le* dieu de la fin, mais il est plutôt un dieu de la transition (*Übergang*) — et par cette voie et à la fois, un dieu du commencement. Il est celui qui déploie dans sa plénitude l'« autre commencement de possibilités incommensurables de notre histoire », en ouvrant la pensée à une autre expérience de l'Être⁵¹. Comme nous le lisons dans *L'histoire de l'Être*, ce commencement a partie liée avec « le plus à venir de ce qui vient (*das Kommendste des Kommenden*) », qui est « le *venir du dernier dieu*, vers lequel l'histoire conduit l'étant dans sa totalité pour une plus vaste admission de ses décisions⁵² ». Or, cette venue est inséparable d'un rapport singulier à l'être humain, un rapport qui doit se tenir *en dehors* de la métaphysique.

47. Sur la lecture heideggérienne de la « fuite des dieux » annoncée par la *Germanie* de Hölderlin, cf. *GA* 39, « Première partie ».

48. *GA* 70, p. 65. Cette interprétation « apocalyptique » de la modernité chez Heidegger — et qui mériterait un travail à part entière — a été déjà remarquée chez plusieurs spécialistes, dont C. SOMMER, *Mythologie de l'événement*.

49. *Ibid.* : « Im Übergang waltet das Ende der Metaphysik und mit diesem der Aufbruch der endgültigen Götterlosigkeit ». Voir aussi *Das Ereignis* (*GA* 71), p. 247 : « La pensée historique de l'Être n'amène aucun "dieu", ni découvre des nouveaux domaines de l'étant ».

50. Ne pouvant pas calculer le dieu, ici est indiquée une autre raison pour laisser dans l'indétermination le statut singulier ou pluriel de la divinité. Or, si après les *Contributions* et dans la suite des écrits privés il semble que c'est le singulier qui sera privilégié, nous considérons cependant que rien ne permet d'affirmer l'abandon du pluriel comme décisif — l'argument sur la nature indéterminée de la divinité demeure toujours prégnant.

51. *GA* 65, p. 411.

52. *GA* 69, p. 97.

L'époque de transition et de déclin est alors une époque où se décide la possibilité insigne des nouveaux dieux. Cette possibilité repose sur la manière dont le dernier dieu est présenté : en tant qu'un dieu qui passe — ou plutôt, qui ne se montre qu'en passant — il est toujours évoqué dans sa liaison intime au passage au sens de *Vorbeigang*. Cette sorte de « monstration en passant » ne peut jamais être appréhendée ni décrite directement. Pour cette raison, et dès les *Contributions*, Heidegger détermine le sens d'un tel passage à partir d'une ambiguïté constitutive. Le passage, bien que ne pouvant jamais devenir quelque chose de constant, doit être envisagé et appréhendé comme exigeant « une stabilisation (*Beständigung*) de l'étant et par là de l'être humain au milieu de celui-ci⁵³ ». Par ce biais se révèle aussi que la question du passage est une marque prépondérante du rapport particulier du dieu au temps. Ne se déployant qu'à travers l'Être, là où celui-ci se manifeste dans un sens historique précis, le dieu ne peut plus être désormais la figure de l'éternité et du présent immobile, toujours située hors du temps, figure que, selon Heidegger, notre tradition a maniée de façon privilégiée. Au contraire, les dieux sont aussi soumis au temps, ou plutôt, ils font partie de l'espace-temps originaire qui surgit et s'ouvre à partir de l'Être. Dès lors, c'est seulement dans un tel espace-temps, qui est « complètement autre », « où il devient possible de nommer, ne fût-ce qu'à travers des questions et en retenant son dire, le nom de la divinité⁵⁴ ».

Si la possibilité de penser la venue du dieu et l'impossibilité de le fixer dans l'espace-temps métaphysique ne sont pas perceptibles directement, elle est néanmoins *annoncée*. Cette possibilité doit être comprise par rapport aux nombreuses mentions des signes (*Winke*), auxquels les écrits privés ne cessent de renvoyer. Les signes, en tant que directions (*Weisungen*), évoquent notamment les voies ouvertes que l'abandon de l'être propre à la modernité abrite en son sein. D'une certaine façon, ces signes sont aussi à comprendre d'une façon elle-même double : ils pointent vers le dieu et, à la fois, c'est à travers eux que le dieu s'annonce. Mais ces signes demeurent rares : le dieu ne s'annonce pas pour tous, mais il s'annonce seulement pour les « peu nombreux » et les « à venir », ceux qui « à travers l'appartenance réveillée par l'appel viennent dans l'*Ereignis* et son tournant et ainsi se tiennent devant les signes du dernier dieu⁵⁵ ».

En reprenant la question décisive « de la venue ou la fuite des dieux », Heidegger porte notre regard vers l'Être dans son occultation essentielle et la plus cachée, « si-

53. *GA* 65, p. 413.

54. *GA* 65, p. 405 et *GA* 66, p. 253.

55. *GA* 65, p. 82. Comme plusieurs spécialistes l'ont souligné, tels que C. Sommer et S.-J. Arrien, ces *peu nombreux* prennent d'abord la forme (triple) du penseur, du poète et du fondateur d'État, et sont rattachés de façon essentielle à un peuple historique — Heidegger s'adressant d'abord, bien évidemment, au peuple allemand. Voir, par exemple, *GA* 94, p. 318 : « C'est seulement si *ce savoir* devient l'œuvre du configureur, la parole du penseur, le mot du poète, que peut encore une fois apparaître un dieu, celui dont un peuple a besoin pour que soit fondé l'Être dans la vérité de l'étant (*Nur wenn dieses Wissen zum Werk des Bildners, zum Sagen des Denkers, zum Wort des Dichters wird, kann noch einmal ein Gott erscheinen, der eines Volkes bedarf, um das Seyn in die Wahrheit des Seienden zu gründen*) » (trad. Fédier modifiée). Cf. S.-J. ARRIEN, « De la destruction phénoménologique à la destruction poétique », dans ID., C. SOMMER, éd., *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 21-40.

gne extrême » de l'appropriation (*Ereignung*) de l'Être⁵⁶. Pour lui, toujours dans les *Contributions*, c'est « ici que déploie son essence le dernier, l'essentiel, exigé par le commencement, ne lui portant pas sa fin. Ici se voile la finitude la plus intime de l'Être : dans le signe du dernier dieu⁵⁷ ». Tous les signes concernant le dernier dieu sont liés à l'abandon et à la finitude. Ils sont à même de se rassembler dans un seul et unique phénomène : le refus (*Verweigerung*) de l'Être, la façon dont celui-ci ne se manifeste jamais directement mais toujours de biais, déployant son essence de façon latérale et voilée dans la différence avec l'étant. C'est ainsi que nous devons saisir le sens actif, dynamique, du *Wesen* de l'Être qui détermine ces textes, et c'est à partir de cette notion de *refus* que la pensée des dieux va avancer d'un pas supplémentaire dans son rapport à l'essence de l'être humain.

Heidegger s'oppose à toute forme réductrice du refus comme « simple absence » et défend, au contraire, que c'est dans « la plus grande proximité du dernier dieu » que s'approprie « l'*Ereignis* en tant que le se-dénier qui tremble dans l'élévation qui vient dans le *refus*⁵⁸ ». Il souligne par là que le dernier dieu non seulement s'annonce dans l'absence de dieux mais, en même temps, qu'un tel dieu ne peut surgir que là où l'Être se déploie : dans le refus et dans sa désoccultation. Suivant les mots de Heidegger, c'est à partir du refus le plus radical de l'Être que le dernier dieu se montre, voire qu'il apparaît lui-même en tant que « la plus haute figure du refus », parce que c'est en lui que le mouvement du refus déploie son essence dans « l'éloignement le plus extrême⁵⁹ ». Comment saisir ce mouvement paradoxal, provenant de la « négativité », que déploient l'absence et le refus ?

Si la figure divine se montre en passant, c'est alors que cet éloignement constitue à la fois sa « proximité de type singulier », et illustre aux yeux de Heidegger la nature ambiguë, mais toujours *non dialectique*, du dieu de l'Être. Dans la pensée de l'*Ereignis*, l'absence n'est pas censée devenir présence. Il ne s'agit pas de comprendre le dieu ou de s'unir à lui. Le dieu n'est pas le possesseur d'une sagesse particulière, d'où la description de son passage comme ce qui doit rester dans l'éloignement et dans une distance inatteignable. En conséquence, le refus auquel le dieu est lié, c'est celui où « l'Être lui-même déploie son essence » et détermine le sens de ce qui est « au milieu de l'étant et la divinisation, qui espace l'Entre (*Zwischen*) ouvert, au sein duquel l'espace-de-jeu-du-temps se battent [...], la fuite et la venue des dieux⁶⁰ ». N'apparaissant que dans et par le refus, à savoir dans « la plus haute noblesse de la donation et le trait fondamental du s'occulter », le dieu se montre dans

56. *GA* 65, p. 408.

57. *GA* 65, p. 410. Sur le rapport entre les signes du dernier dieu et les figures de la négativité (refus, absence, etc.), voir I. SCHÜBLER, « Blick - Allmacht - Wink », dans H. SEUBERT, K. NEUGEBAUER, éd., *Auslegungen. Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, Fribourg, Munich, Karl Alber Verlag (coll. « Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe », 11), 2017, p. 263 sq.

58. *GA* 65, p. 411.

59. *GA* 65, p. 416 et p. 412.

60. *GA* 65, p. 62-63. Pour une interprétation générale du rapport entre le dernier dieu et l'origine de l'espace-de-jeu-du-temps dans le cadre des *Contributions*, on consultera l'ouvrage de P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers « Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis) »*, Leyde, Boston, Brill, 1998.

son « être » comme quelque chose de foncièrement différent d'un simple étant — d'où qu'il soit caractérisé aussi par l'*Entre* : le divin se place entre l'être et le non-être, entre l'être et l'étant et, enfin, entre l'Être et l'humain⁶¹.

Heidegger s'interroge encore davantage sur cette monstration-occultation et se demande « qui pressent la résonance d'un dieu dans un tel dédit (*Wer ahnt den Anklang eines Gottes in solcher Versagung*)⁶² ». S'agit-il de l'être humain ? D'un peuple historique et choisi ? Ou s'agit-il de l'humanité en général ? Et comment peut-on supporter un tel pressentiment, ce qu'il définit comme la force d'« endurer la souffrance [...] de la capacité à avoir des dieux⁶³ » ? La relation intime — relation qui, nous insistons, n'est jamais un rapport de dépendance au sens de domination — avec l'Être, correspond aussi à ce que Heidegger vise à partir des notions de besoin ou de requête. Il s'agit du complexe thématique déployé par des termes tels que *brauchen*, *fordern* et *bedürfen*. Un tel vocabulaire « métaphorique » — le même qui est appliqué au rapport de l'Être à l'être humain — prétend servir de dépassement du cadre transcendantal des conditions de possibilité et de l'ensemble de ses formes dérivées. Ainsi, le besoin de l'être pourrait être considéré, comme le souligne P.-L. Coriando, non pas comme une « détermination neutre qui se contenterait de renverser le concept classique de *summum ens*, mais comme un concept herméneutique-phénoménologique propre à l'histoire de l'être, qui pense l'« epochal » divin dans son rapport propre à l'être-le-là de l'homme⁶⁴ ».

Nous retrouvons en effet dans les écrits privés des années trente et quarante l'idée selon laquelle le dieu lui-même a besoin de l'Être et de l'être humain, mais il a besoin de ce dernier uniquement parce qu'il peut — et dans la mesure où il peut — déployer sa relation à l'Être⁶⁵. Comme nous le lisons dans *L'histoire de l'Être*, « les dieux ne “sont” pas et requièrent donc l'Être comme l'abîme du rétro-jet (*Rück-wurf*) sur eux-mêmes⁶⁶ ». Dès lors que nous tentons de penser l'Être de la façon la plus extrême, « alors jamais c'est l'Être une détermination de dieu lui-même, mais plutôt l'être est ceci, dont la divinisation du dieu a besoin, pour demeurer néanmoins par là complète-

61. GA 65, p. 406.

62. GA 65, p. 113.

63. GA 95, p. 195. Voir aussi *Méditation* : « [...] les “dieux” ne sont pas pensés ici au sens du plus haut tel que l'ont compris la poésie et la pensée métaphysiques jusqu'à présent, mais au sens où ils relèvent de la détresse de l'Être » (GA 66, p. 231).

64. P.-L. CORIANDO, « Besoin de l'être. Sur le “dernier dieu” dans les *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger », dans A. SCHNELL, éd., *Lire les Beiträage...*, p. 314. Cependant, tout comme dans son importante monographie sur le dernier dieu, l'auteur insiste sur la dimension descriptive-phénoménologique, ce qui ne va pas de soi et requiert davantage de précisions, puisque ce qui se déploie à partir de la pensée des dieux est un « savoir essentiel » qui est tourné contre toute *description*. Autrement dit, il n'est pas sûr que la pensée du dernier dieu reprenne de façon plus originnaire un problème phénoménologique ou, au contraire, rejoigne le court-circuit du divin dans la phénoménologie — que d'autres auteurs ont diagnostiqué. Nous trouvons cependant une (première) approche « phénoménologique » de cette question, tout comme une comparaison instructive avec Husserl, dans l'excellent article de R.J. WALTON, « El viraje en los *Beiträge* de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl », *Investigaciones Fenomenológicas*, 9 (2012), p. 89-115.

65. Comme Heidegger l'écrit dans les *Contributions*, « l'histoire de la sauvegarde du dieu est d'abord exigée » par la façon dont le dieu « a besoin de nous en tant que fondateurs du *Da-sein* » (GA 65, p. 413).

66. GA 69, p. 105.

ment différent⁶⁷ ». Cependant, ces notions d'usage et de besoin — Heidegger prend soin de les nuancer —, sont à saisir en tant que l'opposé de « toute utilisation⁶⁸ ». À partir du *besoin* ne se fait jour aucune nécessité métaphysique, mais seulement le phénomène de l'abandon de l'être dans sa dernière lueur moderne. Le philosophe développe cet argument dans une note de 1937, où il souligne que « le dieu, avant tout, n'est pas un dieu dont *nous* aurions usage » et que « c'est nous au contraire qu'il faut à l'autre dieu — nous dont ce dieu-là a usage⁶⁹ ». Ce qui, comme il l'indique par la suite, « n'est pas le simple renversement du rapport précédent — mais la tentative pour indiquer quelque chose de complètement dépaysant (*völlig Befremdlichen*)⁷⁰ ». Ce phénomène « dépaysant » est à saisir par le fait qu'ici « n'arrive aucune ré-demption, c'est-à-dire prosternation de l'être humain, mais [l']*emplacement* du déploiement d'essence originaire (fondation du *Da-sein*) dans l'Être lui-même⁷¹ ». En d'autres termes, ici s'annonce le lien intime qui rassemble le divin à l'être humain sous une forme qui serait tout à fait singulière.

Le dieu ou les dieux requièrent l'Être et, comme lui, ils ne peuvent être pensés qu'à partir du déploiement d'essence qui se refuse — de ce qui se donne dans le refus. Dans la mesure où le refus constitue le déploiement de l'Être en tant que tel, alors celui-ci est compris comme ce qui « se dispense en tant que tel à l'être humain pour que celui-ci aille se saisir de sa propre essence dans l'appartenance à l'Être », et entraîne sa « nécessité la plus haute » : celle de « procurer un site à la vérité de cet Être afin que l'Être en tant qu'abîme, dans lequel l'humanité et la divinité se donnent la réplique, aide les dieux à entrer en possession de leur essence⁷² ». Ce qui implique que, sans une relation à l'Être fondée au sein de l'être humain, le dieu ne pourra jamais se manifester dans son passage propre. Mais comment envisager cette *possession* essentielle du divin ? Quel rapport entretient-il avec l'être humain et en quel sens lui permet-il d'aménager un site pour leur rencontre ?

Selon Heidegger, le besoin d'une décision concernant la divinité, qui transparait sous différentes formes, ne peut pas s'accomplir dans la figure de l'être humain présent, tel quel, en tant qu'*animal historicum* de la modernité. Au contraire, le dieu, défini comme « solitaire », a besoin d'une humanité capable de transformer son essence⁷³. Dans les « Réflexions VI » et après avoir décrit cette humanité comme l'être des à-venir — « les utilisés ou les requis (*Die Gebrauchten*) », ceux qui se tiennent en insistant et en fondant le Là et l'*Er-eignis* du *Da-sein* —, le philosophe annonce que nous n'avons pas besoin d'un nouveau dieu, mais qu'au contraire :

67. GA 65, p. 240.

68. GA 65, p. 243.

69. GA 94, p. 448.

70. *Ibid.*

71. GA 65, p. 413. Heidegger remarque aussi dans *Das Ereignis* qu'il s'agit d'approfondir en quel sens c'est « à partir de l'insistance historique dans le *Da-sein* [que] peut se déployer l'absence de dieu et être attendue la rencontre avec les dieux » (GA 71, p. 276).

72. GA 66, p. 219.

73. GA 95, p. 56.

Le dieu a besoin de *nous* — mais pas besoin d'êtres humains tels qu'ils sont jusqu'à présent et sous-la-main, de comment ils se tiennent et ils vont — ni non plus seulement des êtres humains en général dans un quelconque rassemblement et amélioration — c'est plutôt « nous », *les* êtres humains, qui laissons décider leur essence dans la suite de la vérité de l'Être et à partir de celle-ci — aussi peu un « type » d'être humain seulement autre et plus élevé — mais surgissant plutôt à partir du rapport plus extrême à l'Être lui-même, ce qu'est ici visé c'est le — jusqu'à aujourd'hui nécessairement fermé — fondement de l'être humain (en tant que *Da-sein*)⁷⁴.

Heidegger précise par la suite que ce besoin de l'Être doit être compris sous une forme complètement différente de celle de la métaphysique, de son rapport au divin comme causalité première et fondamentale. À savoir, il s'avère que c'est l'Être comme *Er-eignis* qui oscille « en tant que l'Entre pour la divinisation » et « ainsi l'«étant» de l'être humain est à déplacer dans le *Da-sein* et dans sa garde (*Wächterschaft*)⁷⁵ ». Seulement une humanité, fondée dans le *Da-sein*, sera susceptible de faire la rencontre d'un tel dernier dieu comme dieu de l'Être — celui qui garde son essence en préservant l'étrangeté de son passage.

Si ce n'est pas l'être humain moderne qui attend le dieu, relevant d'une attitude encore eschatologique et de la plus dangereuse forme de l'absence des dieux, c'est qu'il s'agit plutôt du « dieu [qui] attend la fondation de la vérité de l'Être et par là le saut de l'être humain dans le *Da-sein*⁷⁶ ». Selon Heidegger, sans la transformation en *Da-sein* le dieu ne pourrait advenir ni passer. En conséquence, « les dieux n'ont pas besoin de l'être humain, mais ils sont dans la nécessité de l'Être dont la vérité demande à être fondée dans le *Da-sein* — dans lequel l'être humain est ap-proprié⁷⁷ ». En même temps, nous avons déjà souligné que pour Heidegger, sans les dieux, il n'y a pas de *Da-sein*. Une fois déterminé en quel sens le dernier dieu a besoin de l'Être et de l'être humain, il nous faut élucider de quelle façon apparaît ce *besoin* par rapport au *Da-sein* et, à l'inverse, de quelle façon le *Da-sein* porte en lui la possibilité du passage de ce dieu.

2. Le site du *Da-sein* : tonalités et réplique

Dans la section sur « Les dieux » de *Méditation*, Heidegger souligne que c'est l'être humain qui doit « prendre sous sa protection la tonalité de l'Être en l'abritant dans la détermination du *Dasein* », celui-ci étant défini « en tant que site de la réplique que se donnent les dieux et l'être humain⁷⁸ ». Avec la tonalité de l'Être (*Stimmung*

74. GA 94, p. 449 (trad. Fédier modifiée).

75. *Ibid.*

76. GA 65, p. 416.

77. GA 66, p. 255. Selon Heidegger, l'Être a besoin de l'être humain transformé, de celui-ci comme *Da-sein* : « dans le tournant : l'*Ereignis* doit requérir le *Dasein*, ayant besoin de le placer dans l'appel et ainsi l'amener devant le passage du dernier dieu » (GA 65, p. 407). Pour D.O. DAHLSTROM, dans la mesure où l'Être requiert l'être humain en tant que *Da-sein*, au moins un aspect de la notion traditionnelle de vérité au sens transcendantal serait maintenu dans la pensée de l'*Ereignis*. Cf. « Transcendental Truth and the Truth that Prevails », dans S. CROWELL, J. MALPAS, éd., *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 69.

78. GA 66, p. 238.

des Seyns), le philosophe reprend ici les avancées d'*Être et temps* et fait signe vers un rapport affectif, ouvert, qui ne relève plus désormais de l'ordre de la subjectivité et des sentiments. Toutefois, dans le cadre historique de la pensée de l'*Ereignis*, les tonalités sont censées indiquer le rapport à l'Être d'une façon encore plus profonde : elles visent le sens de l'Être tel qu'il se manifeste dans sa différence avec l'étant et à une époque précise⁷⁹.

Dans le but de fonder le site où les dieux sont soumis à la décision, l'être humain a dû faire l'expérience des tonalités fondamentales pour transformer son essence et fonder la vérité de l'Être. Ce n'est qu'à partir de cette vérité, au sein de laquelle le *Da-sein* sera lui-même fondé, qu'un tel site — l'endroit où la décision sur les dieux a lieu — pourra advenir. Pour Heidegger, ce site ne correspond pas à la spatialité couramment (et métaphysiquement) comprise : il est le *Là* lui-même que l'être humain doit assumer à son tour. Selon ses propres mots, l'autre commencement de la philosophie, sa transition vers l'autre pensée, serait la « construction d'une voie pour le saut dans le *Da-sein* comme premier saut du *Là* en vue de la fondation de l'Être (*Ereignis*) en tant que site des dieux⁸⁰ ». Dans plusieurs passages des *Cahiers noirs*, Heidegger n'hésite pas à préciser que le site exigé par les dieux pourrait aussi être caractérisé comme l'endroit « où auparavant l'Être s'est approprié cette clairière (le *Da-sein*), dans l'Ouvert de laquelle il se refuse⁸¹ ». En même temps, il souligne qu'un tel site, s'éloignant de toute compréhension habituelle du « lieu » de la métaphysique, est à comprendre comme suit :

Notre endroit (*Standort*) n'est aucune « place » (*Ort*), aucune position spatiale sous-lain et immédiate dans l'espace de l'étant (celle qui est propre au *subjectum*) ; notre position (*Stand*) est dépourvue de place, elle est l'insistance dans l'espacement de l'Entre pour les dieux et l'être humain, sans connaître ceux-ci, sans atteindre celui-ci dans l'essence originaire qui lui appartient⁸².

Une telle position, en tant que le site que l'être humain doit *être* et *assumer* à partir de son essence transformée, n'est pas l'endroit d'une quelconque révélation divine — formulation étrangère à la pensée de l'*Ereignis* — mais le site décisif où le dieu peut se montrer en passant, dans un éloignement incommensurable avec toute autre forme du divin. Et l'être humain transformé en tant que *Da-sein* ne peut pas, non plus, rentrer en contact direct avec les dieux qui passent, puisqu'au sein de l'histoire de l'Être il n'est plus question de les calculer, de les manier ou de les décrire. La seule prérogative de l'essence humaine tient alors à pouvoir préserver un tel passage et à accomplir ainsi la garde (*Wächterschaft*) du dieu. Contrairement à toute annonce comme événement du dieu, devenir le gardien de ce passage vise ici l'opposé : le silence et la quiétude la plus extrême.

79. Ce qui conduit Heidegger à différencier les tonalités fondamentales de la métaphysique (l'étonnement, fondé par Aristote, et ses dérivés) d'autres tonalités propres au renversement qu'il risque, telles que l'effroi, l'épouvante, la retenue, la douleur, etc. À ce sujet, nous renvoyons surtout au début du cours du semestre d'hiver 1937-1938 (*GA* 45) et à *GA* 66, § 90.

80. *GA* 73.1, p. 301.

81. *GA* 95, p. 181-182.

82. *GA* 95, p. 120 (trad. David modifiée).

La référence au silence, qui abonde dans les écrits privés des années trente et quarante, est une détermination cohérente avec la méthode « sigétique » propre à ces textes. La tâche de l'être humain en tant que *Da-sein* est de préserver ce silence, et lui-même est défini comme la « fondation de la garde de cette quiétude⁸³ ». En ce sens, dans l'autre commencement de la pensée, il n'y a jamais ni révélation ni événement bruyant qui pourrait s'associer à la venue du dieu. Heidegger récuse que les dieux puissent s'annoncer « à travers de vulgaires "théophanies" dont seraient les témoins on ne sait quels "robustes prophètes" et "créateurs de mythes"⁸⁴ ». Au contraire, et contre toutes les théophanies métaphysico-religieuses, « cela adviendrait bien plutôt sans bruit, mais décisivement, à travers l'aménagement du site⁸⁵ ».

La garde comme la préservation du passage divin nous aide à mieux préciser la fonction des tonalités fondamentales dans les écrits de l'*Ereignis* et, plus précisément, celle de la retenue (*Verhaltenheit*). La retenue est précisément la tonalité qui marque radicalement la relation à l'Être dès les premières pages des *Contributions*. S'écarter de toute idée d'un savoir qui serait de l'ordre de l'effectivité, elle est définie comme le « fondement » de tout se-tenir, de telle façon que la « volonté de retenue s'ex-cède » précisément dans le *Da-sein*, qui est dans « la proximité la plus éloignée du dédire (*entsagen*) tremblant », dédire propre au dernier dieu et par où il faut saisir une autre forme du refus⁸⁶. C'est donc « seulement cette retenue qui peut rassembler l'essence humaine et le rassemblement humain en eux-mêmes ; c'est-à-dire dans la détermination de sa tâche, la stabilité du dernier dieu⁸⁷ ». Toujours dans la section sur « Les dieux » de *Méditation*, le rôle de la retenue est réitéré, mais cette fois au sein d'une autre tonalité fondamentale qui lui est liée : l'effroi qui dépossède, *Entsetzung*. Les deux tonalités font signe vers la relation entre le *Da-sein* comme essence humaine et vers la garde des dieux. Selon Heidegger :

Ils sont encore peu nombreux et craintifs ceux qui tiennent l'effroi qui dépossède dans un instant de ce déclin nécessaire, et cela non pas pour perdre son caractère effrayant mais seulement pour recevoir en tant qu'un signe de se pousser l'un à l'autre de l'espace-temps de l'Être, et essayer doucement de transformer le remplacement de l'être humain dans le *Da-sein*. Non pas que le *Da-sein* soit déjà là préparé à la manière d'un contenant ou d'un refuge ; car il est lui-même *Da-sein* dans l'apropriation de l'être humain à la garde de la vérité de l'Être, lequel, en tant que détresse de la divinité des dieux, nécessite aussi ceux-ci dans leur nouveau déploiement d'essence⁸⁸.

83. *GA* 65, p. 406. À ce sujet, voir aussi *GA* 95, p. 164 et *GA* 96, p. 156. Sur la dimension sigétique de la pensée de l'*Ereignis*, nous renvoyons à C. SOMMER, « *Für die Wenigen. Für die Seltenen* » ; et à P. TRAWNY, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin, Matthes & Seitz, 2011. Pour une analyse du rapport au silence, cf. K. ZIAREK, *Language After Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 19 sq.

84. *GA* 66, p. 252.

85. *Ibid.*

86. *GA* 73.1, p. 327 ; *GA* 65, p. 227. Voir aussi *GA* 65, § 13.

87. *GA* 65, p. 34.

88. *GA* 66, p. 238-239. La référence à la crainte respectueuse comme *Scheu*, qui a encore une place prépondérante dans le rapport au dernier dieu, se précise davantage dans les *Contributions*. Pour une analyse rigoureuse de ce rapport, tout comme des « signes » du dieu, voir I. SCHÜBLER, « Le "dernier dieu" et le délaissement de l'estre (Deuxième Partie) », *Heidegger Studies*, 26 (2010), p. 138-140 ; cf. « Le "dernier dieu" et

Enfin, aussi bien la retenue que l'effroi, en ce qu'elles appartiennent à la garde du passage du dieu, font signe vers l'impossibilité d'envisager ce dieu comme s'il s'agissait d'un objet de connaissance, susceptible d'être décrit de manière phénoménologique ou scientifique. Au contraire, ces tonalités indiquent la manière d'un « se-tenir » par rapport au divin. Elles nous invitent à ne pas l'appréhender de façon représentative, sans retomber pour autant dans une « non-activité⁸⁹ ». Il s'agit plutôt d'un « se-tenir-en-soi en tant qu'être-soi [...] dans la fuite et proximité des dieux — dans l'occultation de la clairière du Là⁹⁰ ».

Selon Heidegger, c'est seulement à partir de cette garde que le rapport entre les dieux et les êtres humains est susceptible d'advenir, sous la forme d'une relation qui maintient néanmoins une distance infranchissable, ce qu'illustre l'idée d'une *réplique* (*Entgegnung*). La notion de réplique, que nous retrouvons dans l'ensemble des écrits privés, est définie dans une note de 1939, où Heidegger se demande « Où les dieux vont-ils *alors* exiger l'Être ? » Il répond : « [...] là-bas, où avant l'Être s'est approprié de cette clairière (*Da-sein*), dont son Ouvert se refuse, afin que le refus pour la première fois à nouveau effectue dans l'*Ereignis* oscillant en soi, une réplique possible entre ceux qui se retrouvent dans un tel aller-vers-soi dans le déploiement d'essence du dieu et de l'être humain⁹¹ ». Comme il l'écrit dans *Méditation*, c'est dans et par une telle réplique que « la divinité et l'humanité se trouvent renvoyées à leur essence abyssale⁹² ». Plus précisément, c'est à partir de la réplique qu'est exigée que les dieux et les humains se « regardent », regard qui permet de décider et de déterminer l'essence mutuelle qui leur est octroyée, ainsi que de déployer l'Être dans son refus⁹³. Enfin, dans ce déploiement se fait jour « cette vérité encore à venir selon laquelle la réplique que se donnent les dieux et l'être humain advient nécessairement, chaque fois à partir de l'Être, et advient sous la forme d'un déploiement essentiel de la vérité de l'Être⁹⁴ ».

le délaissement de l'estre (Première Partie) », *Heidegger Studies*, 25 (2009), p. 49-78. Notons enfin que le vocabulaire de l'effroi, de l'épouvante et de la crainte relierait le problème des tonalités de l'Être à celui du sublime (à travers le § 28 de la *Critique de la faculté de juger*). Ici s'ouvre une possible voie de comparaison féconde entre Heidegger et l'œuvre de M. RICHIR, penseur qui a exploré en détail les liens entre le sublime et le divin — ou plutôt, le théologico-politique. Parmi plusieurs ouvrages, voir notamment son *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.

89. À ce sujet, voir aussi *GA* 65, p. 118.

90. *GA* 73.1, p. 327.

91. *GA* 95, p. 181-182.

92. *GA* 66, p. 116.

93. *GA* 69, p. 31.

94. *GA* 66, p. 243. Comme Heidegger le remarque dans les « Réflexions V », il ne faut pas confondre cette vérité avec celle d'une « transcendance » divine qui concernerait l'étant lui-même (*GA* 94, p. 341-342). Le philosophe met aussi en avant qu'à partir de la réplique, ce ne sont pas seulement les dieux qui se montrent au-delà de toute appréhension objectivante. Plusieurs fragments des écrits privés de l'époque insistent sur une autre conséquence essentielle du passage du dieu : la « dévolution » ou la « récupération » (*Wiederbringung*) de l'étant sous une nouvelle lumière. Voir, parmi d'autres occurrences, *GA* 65, p. 414 et *GA* 94, p. 314. C. SOMMER voit dans la notion de *Wiederbringung* une référence à la théologie chiliastique et pétériste du XVIII^e siècle (cf. *Mythologie de l'événement*, p. 182, n. 5).

C'est cette vérité — ce déploiement qui se refuse — qui est censée redonner une nouvelle forme (*Gestalt*) aux étants et les faire sortir de leur caractère inessentiel d'in-étants (*Un-seiende*), caractère qui préside dans la modernité et fait d'eux des choses calculables et manipulables⁹⁵. Selon Heidegger, avec le dernier dieu et le savoir essentiel duquel il est indissociable, la pensée dépasse toute réduction à l'effectivité, à l'utilité et aux moyens explicatifs propres à l'époque de la fabrication. Dans une note des « Réflexions VII », Heidegger précise ce problème qui à la fois oppose et relie l'étant et la divinité, en soulignant que « l'“effectuation” de l'“Être” ne peut pas être résultat et conséquences d'une cause, mais “ef-fection” de l'“Entre” — déplacement dans l'espace-de-jeu-du-temps de la décision entre les dieux et les êtres humains — commencement de l'histoire⁹⁶ ». Cette histoire, c'est celle qui se ferait jour après la modernité : celle que la mort et la fuite des dieux rendent possible.

3. Le *Da-sein* : un pont entre l'humain et le divin ?

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent souligne que, dans l'histoire de l'Être, « pour pouvoir penser les dieux et en parler, il faut déjà se tenir instamment dans un *savoir essentiel*⁹⁷ ». C'est seulement à partir du rapport à l'Être, là où l'être humain a transformé son essence en *Da-sein*, fondant le site où la vérité de l'Être se déploie, que les dieux peuvent à la fois passer et être préservés dans un tel passage fugace. La possibilité de cette relation même, comme préservation, conduit le philosophe à définir par moments le déploiement du site du *Là* comme l'Entre (*Zwischen*) qui sépare, et en même temps relie dans cette séparation, les êtres humains avec les dieux⁹⁸. Dès les *Contributions*, nous lisons qu'« ainsi le *Da-sein* c'est l'Entre entre l'être humain (comme fondateur d'histoire) et les dieux (dans leur histoire)⁹⁹ ». Cette caractérisation se retrouve dans d'autres passages des écrits privés et des *Cahiers noirs*, et acquiert une importance de premier ordre dans le projet de l'*Ereignis*. Enfin, notons que, dans la mesure où le *Da-sein* est le *Là*, le site qui fonde l'essence de l'humanité historique et son rapport à l'Être, s'ouvre aussi la dimension d'une pensée « métapolitique » du peuple et de la communauté¹⁰⁰. À travers celle-ci, Heidegger cherche à réactiver la conception grecque de la πόλις, par où le *Da-sein* symboliserait la reprise non métaphysique du site où la vie en commun, la vie du peuple et la possibilité de son histoire peut se développer à partir du sens déployé de l'Entre, des dieux, de l'Être et de sa différence¹⁰¹. Un développement approfondi du problème « métapoli-

95. GA 65, p. 410.

96. GA 95, p. 137. Soulignons aussi que Heidegger, dans une formulation inhabituelle dans les textes des années 1930-1940, rattache le passage du dernier dieu au dépassement du nihilisme, dans la mesure où c'est « dans l'expérience fondamentale que l'être humain comme fondateur du *Da-sein* est requis par la divinité de l'autre dieu » qu'un tel dépassement peut être préparé (GA 65, p. 140-141).

97. GA 66, p. 229.

98. GA 73.1, p. 352.

99. GA 65, p. 311.

100. « La métaphysique du *Dasein* doit s'approfondir et s'élargir (en suivant sa constitution interne) pour aboutir à la métapolitique “du” peuple historique » (GA 94, p. 125).

101. Cf. GA 54, p. 136-137.

tique », ou « théologico-politique », qui lie la divinité au peuple lui-même, dépasserait le cadre de cet article¹⁰². Mais il apparaît néanmoins que, si c'est le *Da-sein*, en tant qu'essence transformée de l'être humain, qui assure le passage possible du dieu, les conséquences de cette transformation concernent l'ensemble des différentes dimensions propres à notre existence : l'affectivité, l'histoire, la mort, mais aussi le rapport à la communauté et au divin. Or, toutes ces déterminations, et c'est le problème le plus saillant, apparaissent thématiques à partir d'un écart fondamental avec l'être humain tel qu'il a été compris jusqu'à présent.

Preuve insigne de cette difficulté, ce que Heidegger écrit de façon schématique dans *L'histoire de l'Être*, à savoir que « *Da-sein* et "divin-ité", [n'est] pas humain, [n'est] pas divin, mais [est] "plus" que l'être humain et "moins" que le dieu (*Da-sein und "Gott-schaft", nicht menschlich, nicht göttlich, aber "mehr" als der Mensch und "weniger" denn der Gott*)¹⁰³ ». Si, à l'intérieur de la métaphysique, l'être humain a été pensé — et placé — entre l'animal et le dieu, comme ζῷον λόγον ἔχον ou comme *animal rationale*, saisi comme être vivant condamné à se voir fixé dans ses facultés, la pensée du *Da-sein* prétend transformer ce schéma de fond en comble. Relevant uniquement de l'Être — en tant que l'être humain insiste dans son déploiement d'essence — Heidegger décrit cette transformation selon une image fluviale singulière : « Le dieu et l'être humain, complètement séparés et différenciés — appartiennent à l'Être comme la rive au fleuve. Le pont cependant, c'est le *Da-sein*¹⁰⁴ ».

Ces indications, aussi énigmatiques que les signes du dernier dieu, doivent être lues à côté d'un passage du cours de 1934-1935 sur Hölderlin, ainsi que de quelques notes manuscrites où Heidegger approfondit cette étrange nature — partagée entre l'être humain et le divin — du *Da-sein*. En suivant les indications de quelques vers appartenant à la poésie ultime de Hölderlin — et particulièrement du *Rhin* —, le *Da-sein* va être défini en tant qu'il relève lui-même d'une essence semi-divine¹⁰⁵. Comme nous le lisons dans le cours, il apparaît que :

Lorsque nous questionnons effectivement l'essence de l'être humain, nous questionnons par-delà et au-dessus de lui, car toute vraie question questionne au-delà de ce auprès de quoi elle questionne. Si nous posons la question de l'essence humaine, nous pensons toujours en quelque façon le surhumain. [...]

Penser les demi-dieux et leur essence, c'est cela qui tout d'abord ouvre la brèche d'un accès à la sphère de questionnement au sein de laquelle peut seulement être posée une question suffisamment développée et qui porte sur l'essence de l'humain et des dieux. [...]

102. Voir, par exemple, le commentaire de la citation des *Démons* de Dostoïevski : « Qui n'a aucun peuple, n'a aucun dieu », dans *GA* 96, p. 123. Sur la métapolitique du *Dasein* et son désenchantement progressif, nous renvoyons à C. SOMMER, *Mythologie de l'événement* ; et Heidegger 1933, Paris, Hermann, 2013 ; Á. XOLCOTZI, « De la metafísica del *Dasein* a la metafísica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger », *O que nos faz pensar*, 36 (2015), p. 8-25 ; J.A. BARASH, « L'histoire de l'Être comme mythologie politique », dans S.-J. ARRIEN, C. SOMMER, éd., *Heidegger aujourd'hui*, p. 41-51.

103. *GA* 69, p. 118.

104. *GA* 95, p. 64.

105. *GA* 39, p. 163. Les vers du *Rhin* sont les suivants : « Halbgötter denk' ich jetzt / Und kennen muss ich die Theuern, / Weil oft ihr Leben so / Die sehnende Brust mir bewegt ». On songera aussi à *Patmos* : « [...] die Ehre / des Halbgotts [...] ». Sur ce rapport, voir les notes de travail de *GA* 73.1, p. 377 et p. 438.

Poser la question des demi-dieux c'est poser la question décisive au sens le plus rigoureux du mot, celle où se décide la différenciation entre humains et dieux, où cette différenciation devient enfin question, et où la pensée prend enfin pied dans la différence comme telle¹⁰⁶.

À travers une interrogation sur la nature du divin, sur le besoin d'un rapport à l'Être et à l'être humain que celui-ci exhibe, nous voilà reconduits à la question de l'essence humaine — dans des termes surhumains, qui ne sont pas sans évoquer le *Zarathoustra* de Nietzsche¹⁰⁷. Autrement dit, et tel que nous le lisons dans une remarque concernant sa relecture d'*Être et temps*, rédigée vers 1936, il s'agit de la manière dont le *Da-sein* est la « singularisation non pas de l'être humain, mais de l'ipsité de son déploiement d'essence surhumain — prédivin (*übermenschlichen* — *vorgöttlichen Wesens*)¹⁰⁸ ».

*

Nous avons analysé ici la relation du *Da-sein* à la divinité, en explicitant en quoi c'est à partir du site du *Là* — où l'essence humaine doit sauter et se transformer — que nous pouvons appréhender ces deux dimensions dans le projet de l'*Ereignis*. Mais, ce faisant, il s'avère problématique de défendre que les voies que Heidegger parcourt soient si radicales comme il le prétend, si étrangères à l'égard de la tradition dont le philosophe veut s'éloigner. Heidegger tâche de poser radicalement la question de l'être divin, la question « qui est un dieu ? », tenant à distance tout traitement représentant et objectivant de celui-ci — traitement que la modernité aurait privilégié face à tous les autres. Cependant, son chemin de pensée le conduit à retrouver les mêmes problèmes que tout questionnement philosophique (et au-delà de la philosophie) rigoureux sur la nature du divin ne peut pas s'empêcher de rencontrer : quel rapport le dieu a-t-il à l'être en général, et à l'être humain en particulier ?

En affirmant que l'être humain en tant que *Da-sein* possède une essence prédivine, surhumaine, qui l'élève au-dessus de lui-même et qui lui permet de préserver le passage du dieu, sommes-nous si éloignés de la métaphysique tel que Heidegger le prétend ? D'une part, le philosophe réitère l'idée d'une transformation humaine en raison de son lien à la divinité, lien qui serait assuré par la relation avec l'Être. Même si le lien humain au divin apparaît ici étranger à son « rassemblement et amélioration », qu'il se montre transi par la finitude et la mortalité — ce que cristallise le rapport à l'Être comme refus —, l'idée d'une transformation ne va pas en effet sans évoquer le projet du surhomme, où Nietzsche voit la plus grande tâche de l'humanité moderne¹⁰⁹. D'autre part, le silence qu'accueillit le dernier dieu et l'impossibilité de

106. *GA* 39, p. 166-167 (trad. Fédier modifiée).

107. Les écrits privés et les *Cahiers noirs* abondent en références conjointes de Hölderlin et de Nietzsche. Malgré leur différence insurmontable, notons que Heidegger les lie parfois ensemble. Voir *GA* 66, p. 231 ; *GA* 96, p. 199 et *GA* 97, p. 13.

108. *Zu eigenen Veröffentlichungen* (*GA* 82), « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 25.

109. *GA* 94, p. 449. On pourrait évoquer ici, à juste titre, le « Prologue » du *Zarathoustra*, autour duquel Heidegger ne cesse de réfléchir : « Ce qui est grand dans l'être humain c'est qu'il est un pont et non un but : ce

décrire celui-ci font toujours écho — malgré la tentative de Heidegger — à la tradition théologique et à la place qu'elle occupe dans notre histoire¹¹⁰. Le silence de ce passage demeure encore la trace d'un dieu caché : un dieu que, peut-être, on peut difficilement prier, mais aussi, un dieu dont on ne peut pas voir le visage.

que l'on peut aimer dans l'être humain, c'est qu'il est une *transition* et qu'il est un *déclin* » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », § 4).

110. Comme le souligne C. SOMMER, en prenant l'exemple de « l'ineffabilité du nom de Dieu à la fois anonyme et polynome » chez Denys (*Mythologie de l'événement*, p. 181-182). En ce sens, il se pourrait que la déconstruction derridéenne soit plus consciente de sa proximité avec la tradition de la « théologie » que ce que les écrits de l'*Ereignis* mettent en avant, et Derrida n'hésite pas à pointer le problème chez Heidegger. Cf. J. DERRIDA, « Comment ne pas parler ? », dans *Psychè. Inventions de l'autre II*, Paris, Galilée, 2003, p. 196-198. De son côté, J.-L. MARION a critiqué les limites du rapprochement déconstructif et propose une autre (troisième) voie, comme nous le lisons dans « Au nom ou comment le taire », dans *De surcroît*, Paris, PUF, 2010, p. 161-203.

LE CONCEPT DE NATURE CHEZ ADORNO

Dominic Roulx

Humanities
Concordia University, Montreal

RÉSUMÉ : Plusieurs commentateurs de l'œuvre de Theodor W. Adorno ont à raison, dans les vingt dernières années, relevé la pertinence de sa critique de la domination de la nature (Naturbeherrschung) pour penser les tenants et aboutissants de la crise environnementale. Toutefois, ils se fondent sur un usage parfois bancal du concept adornien de « nature », ce qui appelle une clarification conceptuelle. Prenant le contre-pied de certains commentateurs qui perçoivent dans ce concept la fétichisation romantique d'une pure nature, je discute dans cet article la teneur profondément dialectique de ce concept. Je reformule d'abord la Dialectique de la Raison dans les termes d'une dialectique nature-raison pour ensuite discuter du concept de « première nature » et dégager enfin ce que j'appellerai le « naturalisme dialectique et critique » d'Adorno. En résultera un éclaircissement quant à la pertinence de la théorie critique d'Adorno pour penser certaines causes de la crise environnementale et pour penser la possibilité de la critiquer et d'y remédier.

ABSTRACT : Several scholars have, in the last twenty years, rightly pointed out the relevance of Theodor W. Adorno's critique of the domination of nature (Naturbeherrschung) for thinking the ins and outs of the environmental crisis. However, they have sometimes based their enquiries on a shaky use of the adornian concept of "nature". This calls for a conceptual clarification. In contrast to some commentators who perceive in this concept a romantic fetishization of nature, I discuss his thorough dialectical content. I first reframe the Dialectic of Enlightenment in terms of a nature-reason dialectic. I then discuss the concept of "first nature". Finally, I identify what I call Adorno's "dialectical and critical naturalism". The result will be a clarification of the relevance of Adorno's critical theory for thinking some of the causes of the environmental crisis and for thinking the ways we can criticize it.

INTRODUCTION

Si la réception de l'œuvre d'Adorno a été longtemps dominée par la lecture influente et polémique d'Habermas¹, de nombreux commentateurs ont relevé dans les deux dernières décennies la pertinence actuelle de sa critique de la domination rationnelle de la nature (*aufgeklärte Naturbeherrschung*). Informé par le contexte présent de crise environnementale, un nouveau schéma de la réception critique

1. Jürgen HABERMAS, *The Theory of Communicative Action. Volume 1 : Reason and the Rationalization of Society*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1985, p. 366-402 ; ID., *The Philosophical Discourse of Modernity : Twelve Lectures*, Cambridge, The MIT Press, 1990, p. 106-130.

d'Adorno tend à se dessiner aujourd'hui. Celui-ci repose sur la reprise et le développement de cette thématique centrale². Soulignant l'avantage que celle-ci confère à la théorie critique adornienne en comparaison aux modèles strictement intersubjectifs d'Habermas et Honneth³, ces commentateurs façonnent une interprétation environnementaliste de la pensée d'Adorno. Ils la fondent principalement sur une relecture de la *Dialectique de la Raison* et sur certains passages de ses textes semblant exprimer un souci « environnementaliste » pour ce qu'on nomme communément « la nature⁴ ».

En fait, cette « interprétation environnementaliste » n'a rien de nouveau. Déjà dans les années quatre-vingt-dix, Fredric Jameson et Steven Vogel avaient-ils entamé ce débat herméneutique. Tandis que Jameson soutenait qu'Adorno et l'École de Francfort peuvent être « counted among the philosophical ancestors of the ecology movement [and the] animal rights movement », Vogel défendait qu'Adorno échoue à fonder une conception authentiquement dialectique de l'interaction entre la nature et la société. Reprenant l'interprétation d'Adorno par Habermas, Vogel argumentait qu'Adorno s'échoue dans la fétichisation romantique d'une « nature » conçue de manière vague — ce qui serait la conséquence nécessaire de sa soi-disant mise en équivalence normativement et critiquement aporétique de la raison et de la domination⁵. Mettre en parallèle ces deux lectures antithétiques révèle que les pièces du débat interprétatif étaient déjà placées depuis un bon moment. Si nous devons constater que c'est l'approche de Jameson qui fût depuis quinze ans privilégiée au sein de la littérature scientifique spécifiquement adornienne, le contraire semble prévaloir dans la littérature non spécifiquement adornienne. D'un côté, nous pouvons aujourd'hui retrouver par exemple chez Jean-Baptiste Vuillerod une relecture d'Adorno élevant le thème de la domination de la nature — qu'il qualifie « d'écologiste » — au niveau d'une problématique critique englobant celles de la domination classiste, patriarcale,

-
2. Voir par exemple Carl CASSEGARD, *Toward a Critical Theory of Nature*, London, Bloomsbury, 2021 ; Deborah COOK, *Adorno on Nature*, London, Routledge, 2014 ; Andrew BIRO, éd., *Critical Ecologies : The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*, Toronto, University of Toronto Press, 2011 ; Jean-Baptiste VUILLEROD, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, Paris, Amsterdam, 2021 ; Alison STONE, « Adorno and the Disenchantment of Nature », *Philosophy & Social Criticism*, 32, 2 (mars 2006), p. 231-253 ; E.S. NELSON, « Revisiting the Dialectic of Environment : Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School », *Telos*, 155 (juin 2011), p. 105-126. Notons aussi la récente parution de deux dossiers thématiques, consacrés à cette question, dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 69, 6 (2021), « Adornos geschichtliche Naturbegriff » ; et dans *Adorno Studies*, 3, 1 (2019), « Adorno and the Anthropocene ».
 3. Par exemple, VUILLEROD, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, p. 22-26 ; NELSON, « Revisiting the Dialectic of Environment ». Habermas et Honneth sont critiqués par ceux-ci pour avoir, au mieux, évacué la question de la domination de la nature de l'enquête critique ; au pire, pour avoir reconduit et consolidé l'anthropocentrisme idéaliste de la raison occidentale. Nelson va jusqu'à taxer Habermas de « spécisme » (p. 117).
 4. Theodor W. ADORNO, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 99, 257 (désormais TE) ; ID., « Pour comprendre Fin de Partie », dans *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 235 ; ID., *Esthétique 1958/1959*, Paris, Klincksieck, 2021, p. 78, 83 (désormais E) ; ID., Max HORKHEIMER, *Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 333, 335 (désormais DR).
 5. Fredric JAMESON, *Late Marxism : Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*, London, Verso, 1990, p. 96 ; Steven VOGEL, *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, New York, State University of New York, 1996, p. 51-99.

raciste et spéciste⁶. De l'autre, nous retrouvons par exemple chez Murray Bookchin et ses successeurs et, plus récemment, chez Andreas Malm, des critiques sévères du cadre théorique d'Adorno sur ce sujet⁷. Nous défendrons quant à nous la position de Jameson et Vuillerod contre celle de Vogel, Habermas, Bookchin et Malm.

Au cœur de cette appropriation « environnementaliste » du discours critique adornien se trouve bien sûr le concept de « nature » (*Natur*). Or, le lecteur à la recherche de rigueur conceptuelle s'étonne, au fur et à mesure de sa fréquentation de la littérature scientifique, de devoir déplorer à quel point ce concept est malencontreusement tenu pour acquis. Agissant comme fondement conceptuel de la mobilisation « environnementaliste » d'Adorno, le concept de nature tend pourtant simultanément et paradoxalement à être un angle mort de celle-ci. Faisant en effet rarement *par lui-même* l'objet de la recherche⁸, il est souvent mobilisé de manière soit fétichisée, non dialectique et par suite non critique⁹, soit d'une manière qui ne lui rende pas adéquatement sa polysémie, rendant le discours philosophique quelque peu flottant et même parfois bancal.

Une nuance s'impose toutefois. Cette lacune propre à la réception actuelle n'est pas le simple fait de lectures taxables d'imprécision. C'est une ambiguïté à laquelle donne lieu le texte adornien lui-même et qui s'explique premièrement par sa défiance par rapport à toute philosophie qui fonctionne comme inventaire de définitions conceptuelles. Le style dialectique de l'exposition philosophique propre à Adorno aborde dynamiquement les concepts : le concept de nature en est — nous le verrons — un exemple éloquent. Ainsi, le « flou » conceptuel entourant le concept polysémique de nature apparaît comme plus qu'un simple « flou », justement : il est provoqué en partie volontairement par un style discursif dialectique sciemment revendiqué par Adorno¹⁰. Deuxièmement, il s'explique par le fait que l'utilisation de ce concept par Adorno est éparpillée dans l'œuvre et toujours spontanée : il ne fait jamais en lui-

6. VUILLEROD, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, p. 11.

7. Murray BOOKCHIN, *The Philosophy of Social Ecology*, New York, London, Black Rose, 1996, p. 102 ; Andreas MALM, *The Progress of This Storm : Nature and Society in a Warming World*, London, New York, Verso, 2018, p. 210.

8. Les exceptions notables à la règle sont : COOK, *Adorno on Nature* ; NELSON, « Revisiting the Dialectic of Environment » ; Agnès GRIVAUX, « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument, Zur Skizze eines minimalen Naturbegriffs bei Adorno », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 69, 6 (2021), p. 989-1002.

9. Voir Sabine WILKE, « Enlightenment, Dialectic, and the Anthropocene : Bruised Nature and the Residues of Freedom », *Telos*, 177 (21 décembre 2016), p. 83-106 ; Alastair MORGAN, « Reconciliation with Nature : Adorno on Reason, Nature and Critique », *Adorno Studies*, 3, 1 (2019), p. 20-32 ; STONE, « Adorno and the Disenchantment of Nature » ; J.M. BERNSTEIN, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 180-197.

10. Voir à cet effet les premières pages de *Société I*, dans Theodor W. ADORNO, *Société : Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011, p. 23 et suiv. S'il est vrai que le concept de « société » ne saurait être défini statiquement parce qu'il désigne une entité processuelle, cela s'applique de même à tout concept de nature non fétichisé et conçu dialectiquement. Dans *Sujet et objet*, Adorno renchérit : « Définir consiste à fixer quelque chose dans un concept précis, comme si c'était objectif, sans se soucier de ce qu'il peut y avoir de subjectif », c'est-à-dire entre autres de transformable et donc d'authentiquement historique (sujet au changement qualitatif) (Id., « Sujet et objet », dans *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003, p. 303 ; désormais SO).

même l'objet d'un développement extensif dans ses diverses acceptions. Troisièmement, selon les contextes d'utilisation, l'aspect de celui-ci mis de l'avant varie considérablement — d'où la nécessité d'un travail d'élucidation conceptuelle permettant de déterminer les divers sens du concept de nature pouvant être mobilisés en fonction des contextes discursifs. Enfin, ce à quoi devrait renvoyer le concept commun de « nature » a d'emblée un caractère obscur et problématique, compte tenu du fait « qu'une nature qui n'aurait pas traversé les processus de médiation de la société n'existe pas¹¹ ». Notre article se fonde ainsi sur la perspective méthodologique selon laquelle la tâche de l'interprète, face à un tel corpus, est de rendre le concept le plus limpide possible, mais sans rien perdre de sa dynamique dialectique, de sa polysémie et de son potentiel critique contextuellement différencié.

Le présent article doit être compris comme une contribution partielle à ce travail. Il se fonde dans la conviction qu'un éclaircissement du concept adornien de nature, souvent mécompris dans ses divers paramètres, est appelé non seulement par une littérature secondaire tendant à être négligente, mais aussi par l'œuvre d'Adorno qui reste énigmatique à cet égard. Plus précisément, nous défendrons la thèse que le concept de nature doit d'abord et avant tout être compris comme un concept *critique* qui ne tombe pas dans le piège d'une fétichisation d'une nature pure de toute médiation humaine, comme le défendent Vogel et Habermas. Le concept de nature — comme celui de raison — suppose toujours plutôt chez Adorno l'idée d'un processus dialectique entre la raison humaine et une nature à laquelle nous n'avons jamais accès dans sa pureté originelle. Afin de défendre cette thèse, nous reformulerons d'abord la *Dialectique de la Raison* dans les termes de la dialectique nature-raison qu'elle implique et ce, en mettant l'accent sur le premier moment de cette dialectique qui révèle la structure dialectique de la raison et de la nature. Cela nous mènera ensuite à discuter du concept de « première nature » et à défendre la thèse qu'il est mobilisé par Adorno de manière implicitement négative et matérialiste. La dernière partie de l'article sera dédiée à la présentation d'une interprétation naturaliste du matérialisme critique et dialectique d'Adorno. Nous montrerons à cet effet qu'il ouvre une voie théorique pour penser la possibilité de transformer la médiation actuelle de la nature.

I. LA DIALECTIQUE DE LA RAISON

La *Dialectique de la Raison* (*Aufklärung*) est une exploration généalogique du processus naturel-historique (*naturgeschichtlich*)¹² ayant mené à la cristallisation de la société capitaliste tardive dans une « seconde nature » se faisant passer pour néces-

11. E, p. 119-120 ; BERNSTEIN, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, p. 189.

12. Le concept de *Naturgeschichte* est ici une reprise du concept marxien homonyme. Celui-ci renvoie à la détermination mutuelle ou « l'échange organique » (*Stoffwechsel*) entre l'environnement matériel des humains et leur travail. La référence au concept marxien est explicite dans la *Dialectique négative*, où Adorno cite *L'idéologie allemande* et le *Capital* et dans *Trois études sur Hegel*, où il cite longuement la *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*. Voir Theodor W. ADORNO, *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1978, p. 277-279 (désormais DN) ; Id., *History and Freedom : Lectures 1964-1965*, dir. Rolf Tiedemann, Cambridge, Polity, 2006, cours 13-14 (désormais HF).

saire et indépassable alors qu'elle est historique et sujette au changement¹³. Elle répond à la question suivante : comment a-t-il été possible pour le processus civilisationnel, qui devait « libérer les humains de la peur de la nature¹⁴ », d'aboutir dans la société capitaliste avancée, elle-même expérimentée par l'individu contemporain comme une grande nature terrifiante par rapport à laquelle il est impuissant¹⁵ ? Le concept d'« Aufklärung » désigne entre autres ce processus historique dialectique, toujours-déjà mis en mouvement par la scission interne de la nature, c'est-à-dire par l'éclosion au sein de celle-ci d'une raison s'y opposant en la soumettant à un processus de domination pratique et théorique. Historiquement animé par la médiation réciproque de la raison et de la nature, le déploiement de la dialectique de l'*Aufklärung* possède la force d'agir d'une part comme une philosophie de l'histoire critique et, d'autre part, comme une « généalogie critique » du sujet¹⁶, de la domination sociale capitaliste et de la domination de la nature — tous les trois étant intimement reliés. L'enjeu d'une telle « généalogie critique » est d'abord et avant tout d'élucider le devenir historique de la domination afin d'en révéler la teneur contingente mais historiquement effective, et par suite d'exposer les possibilités historiques, jusqu'à maintenant réprimées, d'émancipation authentique. Ainsi, l'erreur fondamentale est d'interpréter la *Dialectique de la Raison* comme une philosophie de l'histoire visant à en révéler la logique immanente absolument nécessaire ou comme une anthropologie philosophique visant à révéler l'essence dominatrice de la rationalité humaine. La *Dialectique de la Raison* doit être lue comme un « correctif critique » de la vision progressiste, bourgeoise et rationaliste de l'histoire, représentée d'abord et avant tout par la figure ambiguë de Hegel.

Comme nous l'avons dit, la dialectique de l'*Aufklärung* peut être déployée dans les termes d'une dialectique entre la nature (*Natur*) et la raison (*Vernunft/Rationalität*)¹⁷. Cette dialectique comporte trois moments. Un premier moment est caractérisé

13. L'utilisation du concept de « seconde nature » par Adorno découle d'une réception de l'usage qu'en fait Lukács dans sa *Théorie du Roman* de 1916. Voir Theodor W. ADORNO, « L'Idée d'histoire de la nature », dans *L'Actualité de la philosophie, et autres essais*, Paris, ENS Rue d'Ulm, 2008, p. 42 (désormais IHN). Il désigne l'idée que le capitalisme tardif insinue une illusion de naturalité à l'ordre social. On retrouve aussi le concept chez Hegel, Cicéron et Aristote : ARISTOTE, *Petits Traités d'histoire naturelle*, Paris, GF, 2000, 452 a 27-28 ; CICERO, *De Finibus Bonorum Et Malorum*, trad. Rackham, Loeb Library Edition, London, William Heinemann, 1914, 5.74 ; G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1989, § 4, p. 151.

14. DR, p. 23.

15. Adorno et Horkheimer déterminent ainsi le dessein de leur projet critique : « [...] comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, sombrait dans une nouvelle forme de barbarie » (DR, p. 13). Voir J.M. BERNSTEIN, « Negative Dialectic as Fate : Adorno and Hegel », dans Tom HUHN, dir., *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 21.

16. Joel WHITEBOOK, « The *Urgeschichte* of Subjectivity Reconsidered », *New German Critique*, 81 (2000), p. 125-141 ; DN, p. 147 ; Roger FOSTER, « Domination and Disintegration : Adorno and Critical Social Theory », Thesis, University of Ottawa, 2000, p. 41. Voir aussi Susan BUCK-MORSS, *Origin of Negative Dialectics*, New York, Free Press, 1979, p. 61 ; BERNSTEIN, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, p. 218 ; Axel HONNETH, « The Possibility of a Disclosing Critique of Society : The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism », *Constellations*, 7, 1 (2000), p. 116-127.

17. La « raison » peut renvoyer chez Adorno, selon les contextes d'utilisation, à son usage dominateur (souvent mais pas toujours désigné par le latin *ratio* ou l'allemand *Rationalität*) ou à sa capacité de s'auto-

par la domination de la totalité naturelle qui englobe le sujet archaïque, non encore pleinement individué au sein de l'espèce¹⁸, causant chez lui un sentiment d'effroi face à la surpuissance de celle-ci. Un deuxième moment est caractérisé par le renversement de ce rapport de domination. Ce renversement est causé par l'expérience de la peur de la nature qui induit chez le sujet archaïque l'émergence, puis l'universalisation progressive d'un mode de rationalité tendant à être strictement instrumental, formel et dominateur. Prenant peur face à une nature surpuissante qu'il souhaite conjurer afin de s'en préserver, le sujet développe une rationalité à même de la maîtriser. C'est ainsi ce second moment de la dialectique nature-raison qui voit naître la domination de la nature dont la *Dialectique de la Raison* tente de jauger les conséquences historiques désastreuses¹⁹. Mentionnons au compte de celles-ci la dégradation de la nature en simple objectivité maîtrisable et l'instauration sociale d'une séparation réifiée nature/société. Le troisième moment se caractérise enfin par le retour d'une totalité semblant naturelle, c'est-à-dire historiquement nécessaire et indépassable, dans la figure de la société capitaliste avancée. Celle-ci est semblable à la totalité naturelle à laquelle le sujet archaïque a été confronté dans la mesure où elle s'impose à l'individu comme une totalité sur laquelle il n'a aucun pouvoir. Nos analyses ne porteront que sur le premier de ces trois moments, car il contient déjà la structure dialectique des concepts de nature et de raison. Les prochaines lignes s'affaireront à révéler celle-ci.

Ce premier moment réfère au stade de développement de la subjectivité où l'humain archaïque constate sa différenciation avec la totalité matérielle qui l'englobe et qui lui paraît surpuissante, faisant l'expérience de celle-ci sur le mode de la peur²⁰. Le sujet archaïque aurait ainsi été effrayé par une nature s'imposant à lui comme une totalité « surpuissante », « menaçante », « inconnue », « complexe » et marquée par la cyclicité²¹. L'effroi provoqué par l'expérience de ce qu'Adorno appelle la « nature externe²² » aurait stimulé la « pulsion (*Trieb*) naturelle aveugle » d'autoconserva-

réfléchir de manière critique (souvent désignée par *Vernunft*). Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 2016, p. 63 (désormais MM) ; ID., « Notes sur la théorie et la pratique », dans *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003, p. 336 (désormais TP) ; ID., « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 188 (désormais P). Puisque la distinction entre ces deux usages n'interviendra pas dans le présent article, nous utiliserons le terme de manière indifférenciée.

18. L'individuation du sujet (impliquant toujours pour Adorno une capacité de réflexion sur soi) naît selon Adorno avec la division du travail. Celle-ci advient historiquement pour faire face aux besoins que la pression de la nature externe et interne (nous reviendrons sur ces concepts) provoque chez le sujet archaïque, et donc avec la domination de la nature que cette pression suscite comme réaction. Voir SO, p. 317-318.
19. Nous verrons dans la troisième partie de l'article en quoi cette domination, bien que partiellement désastreuse, est néanmoins ambiguë dans la mesure où elle est la condition de possibilité dialectique d'une réflexion critique sur, précisément, son propre caractère désastreux.
20. DR, p. 39-40 ; COOK, *Adorno on Nature*, p. 45. Comme Jameson le note, une telle différenciation est considérée chez Adorno comme étant de l'ordre du « toujours-déjà » (JAMESON, *Late Marxism*, p. 99-100) ; Gilles MOUTOT, « “ Le souvenir de la nature dans le sujet ”. Une actualité de *La Dialectique de la Raison* », *Astérian*, 7 (30 juin 2010), p. 203.
21. DR, p. 35-37, 39, 42, 47, 58, 61.
22. DR, p. 267. Adorno souligne que la nature est « en soi et au-dehors » (DR, p. 61), que la nature est à la fois « intérieure » et « extérieure » (DR, p. 83-84), qu'elle est « dans l'homme » et « non humaine » (DR, p. 92), qu'elle est « interne et externe » (P, p. 183). Nous reprendrons les termes de « nature externe » et de « nature interne » pour suivre le vocabulaire employé par Adorno.

tion²³ (*Selbsterhaltung*), de laquelle la rationalité aurait progressivement émergé comme un organe ayant pour office de la garantir²⁴. Comme le signale Adorno, « la raison s'est développée génétiquement, à partir de l'énergie pulsionnelle, dont elle est une différenciation » ; elle est « dérivée de l'énergie libidinale de l'homme », de sa « préhistoire » naturelle, de « la vie animale de l'espèce²⁵ ». La raison ne saurait donc être pensée séparément de son origine psychosomatique, c'est-à-dire en faisant abstraction de sa relation à l'instinct d'autoconservation.

En tant qu'elle doit assurer l'autoconservation et la « libération de la peur²⁶ » de la nature, la raison sert en outre à faciliter la satisfaction des besoins vitaux : « [...] reason cannot be divorced from self-preservation, from the satisfaction of human needs (*Bedürfnisse*)²⁷ ». Puisque la nécessité vitale de satisfaire les besoins humains est à la racine de la pulsion d'autoconservation dans laquelle s'origine génétiquement la raison, nous pouvons avancer que toute la dialectique nature-raison telle que nous la déploierons ici est en dernière analyse ancrée dans le problème matériel et vital de satisfaire les besoins humains. Les besoins sont le moteur vital de la médiation de la nature par le travail pratique et théorique et, par suite, le prisme à travers lequel la nature est expérimentée par le sujet historique.

La raison peut donc être considérée comme un « morceau de nature » (*ein Stück Natur*), dans la mesure où elle est le produit d'une médiation de la nature interne du sujet archaïque (la pulsion d'autoconservation et ses besoins vitaux) par la nature externe (expérimentée comme effrayante). Comme le résume Adorno : « En émergeant [de la nature] de façon éphémère, la raison est à la fois identique à la nature et non identique à elle, dialectique par définition²⁸ ». En effet, la nature produit une raison qui s'y opposera et la médiatisera en retour, de telle sorte que *la nature médiatise la raison et que la raison médiatise la nature*. Si la médiation de la raison par la nature occupe le premier moment de la dialectique de l'*Aufklärung*, le second moment qui le suit met en scène le renversement de ce rapport, à savoir la médiation de la nature par la raison à travers le travail social historique, théorique et matériel. Ainsi, la raison *est* nature, sans être *seulement* nature, et la nature *est* raison, sans être *seulement* raison²⁹. Une analyse détaillée du naturalisme dialectique et critique d'Adorno, déjà impliqué par le stade présent de l'analyse, suivra en troisième partie.

23. HF, p. 124.

24. MM, p. 327. Voir aussi DR, p. 83, 91, 333 ; SO, p. 303 ; HF, p. 237 ; TP, p. 335.

25. DN, p. 181, 148, 147, 25.

26. DR, p. 23.

27. ID., *Problems of Moral Philosophy*, dir., Thomas Schröder, trad. Rodney Livingstone, Cambridge, Stanford University Press, 2002, p. 94. Aussi, MM, p. 210-211.

28. DN, p. 225.

29. *Problems of Moral Philosophy*, p. 103.

II. PREMIÈRE NATURE ET PRIMAT DE L'OBJET

Une question difficile se présente toutefois : quelles sont les déterminations originaires de ces natures internes et externes ? Puisqu'elles semblent être les conditions de possibilité matérielles de l'émergence de la rationalité et, par suite, de leur propre médiation par celle-ci, elles semblent à *première vue* devoir être pensées par Adorno comme relevant d'une nature pure ayant été pour le sujet archaïque immédiatement donnée. C'est l'idée éminemment problématique d'une telle nature non socialement médiatisée que le concept de « première nature » (*erste Natur*) désigne et qu'il nous faut dès maintenant clarifier. Cela nous permettra de mettre à l'épreuve les critiques formulées par Vogel et Habermas à l'égard du concept adornien de nature et que nous avons évoqué en introduction.

Ce concept est d'abord problématique parce qu'Adorno se méfie de tout « fétichisme de la nature³⁰ », c'est-à-dire de toute perspective tendant à abstraire la nature des médiations historiques qui la déterminent. Il s'en méfie d'une part pour sa naïveté non dialectique, c'est-à-dire pour son incapacité à penser la médiation réciproque entre la nature et la raison ou, en termes marxistes, entre la nature et le travail³¹. En effet, souligne-t-il : « [...] toute expérience de la nature recèle à proprement parler l'ensemble de la société. Non seulement celle-ci développe les schémas de la perception, mais elle établit à l'avance, par contraste et ressemblance, ce qu'on appellera à chaque fois *nature*³² ». Ce à quoi se référerait le concept de « première nature » semble ainsi n'être aux yeux d'Adorno que la projection de déterminations sociohistoriques, projection qui s'ignore comme telle et que la critique révèle dans son ingénuité. C'est ce que suggère la seule définition de la première nature que fournit Adorno : « [...] by primary nature I mean in the first instance no more than the elements, the objective elements that the experiencing consciousness encounters without his experiencing them as things he has himself mediated³³ ». Désignant en réalité pour Adorno ce que le sujet *croit* (faussement) ne pas médiatiser, le concept de première nature critique le fait de prendre pour naturel et immédiat ce qui est en réalité historique et médiatisé.

D'autre part, c'est le potentiel idéologique³⁴ d'un tel appel à une « première nature » qui inquiète Adorno : « Faire appel à la nature [...] n'est jamais rien d'autre

30. TE, p. 112.

31. Adorno mobilise parfois le vocabulaire marxiste qui fait de la catégorie pratique du travail le point de jonction de la médiation réciproque de la nature et de la société, ce qui indique qu'Adorno intègre toujours, lorsqu'il parle de médiation de la nature, de sa médiation *théorique et pratique*. Voir ID., *Kant's 'Critique of Pure Reason'*, California, Stanford University Press, 2002, p. 172 ; ID., « Aspects », dans *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, p. 34.

32. TE, p. 104. Pour les nombreux passages où se révèle cette méfiance, voir ID., *Introduction to Sociology*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 64-65 ; HF, p. 121-122 ; E, p. 119-120 ; TE, p. 102, 104 ; ID., « *Thèses sur le besoin* », Paris, Payot, 2011, p. 125 (désormais TB).

33. HF, p. 122.

34. Est idéologique tout discours dissimulant la domination et l'antagonisme social afin de les parfaire et de les pérenniser. Voir MM, p. 84 : « Cela fait partie du mécanisme de la domination que d'empêcher la connaissance des souffrances qu'elle engendre ».

qu'une manière de masquer frustration et domination³⁵ ». Supposer la possibilité d'une nature qui ne soit pas dominée et qui serait élevée au statut d'une norme ou d'un refuge pacifié permettant d'échapper aux vicissitudes d'une société contradictoire risque toujours de dissimuler pour Adorno la trace indélébile et l'action retorse de la domination³⁶.

Malgré ces méfiances, Adorno utilise le concept de première nature à quelques reprises³⁷. La question que nous devons ainsi nous demander est la suivante : *pourquoi conserver, malgré ces méfiances, un concept de « première nature »* ? Nous défendons que l'utilisation du concept n'est ni idéologique ni non dialectique dans la mesure où la « première nature » est à comprendre comme un concept *négatif et critique* nécessaire dans le cadre du matérialisme dialectique d'Adorno. En effet, Adorno conceptualise certes le devenir génétique du sujet rationnel comme le fait d'une médiation réciproque des pulsions naturelles et de l'activité humaine sociohistorique, ce qui rend leur départage impossible. Toutefois, il n'empêche qu'un donné pulsionnel naturel est supposé négativement par Adorno chez le sujet archaïque comme « ce » qui aurait permis l'émergence en elle de la rationalité. Similairement, certes l'environnement matériel du sujet est pensé par Adorno comme le produit d'une médiation réciproque entre l'action du sujet et la pression de cet environnement matériel menaçant. Néanmoins, il n'empêche encore une fois qu'un donné naturel est supposé par Adorno « au fond » de cet environnement médiatisé, comme substrat matériel permettant sa médiation.

Ainsi, si pour Adorno le processus historique civilisationnel est simultanément un processus *naturel*, et si le sujet est de même « une partie de l'histoire de la nature³⁸ », c'est parce que la médiation sociale de la nature n'épuise pas son objectivité matérielle comme telle. Deborah Cook souligne dans le même ordre d'idées que la nature peut être dite « immédiate » dans la stricte mesure où le terme « immédiat » réfère à quelque chose qui, même s'il est médiatisé, subsiste comme condition de possibilité matérielle de la médiation³⁹. Comme le souligne Adorno, toute médiation suppose ultimement un « quelque chose » immédiat et objectif « dont on ne peut pas se débarrasser par son concept⁴⁰ ». Similairement, le travail matériel n'est concevable que dans sa relation à une nature qui lui est irréductible et qui en est la « condition⁴¹ ». Ainsi, bien qu'il ne faille tomber dans un réalisme naïf qui fétichise la nature en l'abstrayant faussement de ses médiations sociales, le fait subsiste qu'« on a besoin d'un moment ontologique » qui ne soit pas « absorbé » sans reste par la médiation et qui, par extension, recèle des possibilités irréductibles à sa médiation ac-

35. TB, p. 125.

36. Voir DR, p. 220 ; TE, p. 100 ; Sven Anders JOHANSSON. « Why Art ? The Anthropocene, Ecocriticism, and Adorno's Concept of Natural Beauty », *Adorno Studies*, 3, 1 (2019), p. 68.

37. Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, Band 8, p. 319 ; Band 13, p. 387 et 487 ; IHN, p. 43 ; DN, p. 279, 283 ; TE, p. 98, 340 ; HF, p. 122.

38. P, p. 193.

39. COOK, *Adorno on Nature*, p. 40.

40. DN, p. 138.

41. « Aspects », p. 31, 34.

tuelle⁴². Par conséquent, si la nature n'est jamais simplement *donnée* dans ses déterminations positives dans la mesure où elle est socialement médiatisée, elle n'est pas pour autant simplement *construite* par ces médiations⁴³.

De telles réflexions sur la nécessité pour Adorno de conserver un concept négatif et critique de première nature s'éclairent dès qu'on se tourne vers l'idée du « primat de l'objet », présentée dans la *Dialectique négative* et par laquelle Adorno thématise explicitement sa version du matérialisme dialectique⁴⁴. Notre thèse est ici que la *Dialectique de la Raison* de 1944 présuppose déjà, du point de vue de l'interaction nature-raison, l'idée matérialiste d'un « primat de l'objet », explicité dans la *Dialectique négative* de 1966. Le « primat de l'objet » désigne le fait qu'on ne peut pas « évacuer en pensée l'objet du sujet [...] mais on peut évacuer le sujet de l'objet⁴⁵ ». Autrement dit, il signifie que le sujet ne serait *rien*, c'est-à-dire qu'il ne pourrait exister, sans une objectivité matérielle préalable et déterminée (la « nature »). Inversement, c'est uniquement dans le cadre d'une réflexion sur la *déterminité* de l'objectivité que le sujet est nécessaire pour l'objet⁴⁶.

Cette thèse matérialiste du primat de l'objet possède chez Adorno au moins deux aspects distincts. D'abord, il désigne de manière critique le primat de la totalité sociale de la société capitaliste avancée sur l'individu. Nous laissons cet aspect de côté. Ensuite, et c'est ce qui nous intéresse ici, il possède une dimension *génétique* qui réfère au primat de la première nature matérielle et négative sur la raison et l'activité humaine⁴⁷. Ce primat génétique de la nature nous révèle que, pour Adorno, bien que la médiation sociale et historique de celle-ci nous bloque aujourd'hui tout accès à une première nature non médiatisée, cette médiation de la nature ne saurait pour autant évacuer la nécessaire préséance génétique d'une « première nature » matérielle, objective, pensée négativement et en tant que telle indéterminée pour nous⁴⁸.

C'est pourquoi Adorno s'autorise de l'utilisation du terme « nature » malgré le fait qu'elle soit toujours médiatisée par le travail ou pensée par rapport à lui. Le supprimer unilatéralement serait incohérent avec son matérialisme dialectique, qui pense la raison et le travail comme dérivant d'un primat génétique de l'objet. D'un côté, c'est la société qui est première dans l'expérience immédiate, dans la mesure où on n'accède à la nature qu'à travers la médiation sociale. De l'autre côté, c'est la nature

42. DN, p. 147-148.

43. Andrew BOWIE, *Adorno and the Ends of Philosophy*, Cambridge, Polity, 2013, p. 87 ; Simon JARVIS, *Adorno : A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, p. 47 ; COOK, *Adorno on Nature*, p. 35, 40. Comparer HF, p. 122 et *Introduction to Sociology*, p. 64-65.

44. DN, p. 146-156 ; SO, p. 306-308.

45. DN, p. 146.

46. DN, p. 146-147.

47. DN, p. 148 ; Theodor W. ADORNO, *Philosophische Terminologie : Zur Einleitung. Band 2*, trad. Rudolf Zur Lippe, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 171-172. Voir aussi Anke THYEN, « Dimensions of the non-identical », dans Simon JARVIS, éd., *Theodor Adorno : Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. 4, New York, Routledge, 2007, p. 207 ; COOK, *Adorno on Nature*, p. 13-14, 31, 83.

48. NELSON, « Revisiting the Dialectic of Environment », p. 124 ; VUILLEROD, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, p. 77.

qui est première d'un point de vue génétique⁴⁹. Afin de conserver ce second aspect qui rend compte des médiations sédimentées dans la réalité et l'expérience immédiate, il faut donc conserver la puissance discursive matérialiste d'un concept négatif de nature. Une pensée authentiquement matérialiste, dialectique et critique nécessite un concept de nature *négatif* qui permet de reconnaître la médiation génétique de la raison par la nature sans toutefois sombrer dans l'illusion de pouvoir accéder à celle-ci dans son état pur. C'est la complexité dialectique de cette nécessité théorique qu'ignorent Vogel et Habermas dans leur interprétation erronée du concept adornien, soi-disant fétichisant, de nature.

La dialectique de l'*Aufklärung* fait donc implicitement usage d'un concept génétique, *négatif* et *matérialiste*, de première nature. Ce concept désigne négativement, à savoir sans les déterminer positivement et en reconnaissant leur nécessité génétique, la première nature du complexe de pulsions duquel aurait émergé la raison et l'environnement matériel du sujet archaïque qu'il aurait expérimenté sur le mode de la peur. Ainsi, si « la question de savoir ce qu'est la nature comme élément absolument premier [est] trompeuse⁵⁰ », il n'empêche qu'Adorno a besoin d'un concept négatif de première nature afin d'élucider génétiquement et d'un point de vue matérialiste l'éveil de la rationalité et de sa compulsion à la domination. Ces premières natures, la matérialité vivante du corps et de l'environnement, sont ainsi négativement déterminées comme condition de possibilité matérialistes et génétiques de la rationalité et, éventuellement, de la domination qui doit conjurer pour le sujet la peur de la nature.

III. LE NATURALISME DIALECTIQUE ET CRITIQUE D'ADORNO

Il est maintenant possible, sur la base de cette brève incursion dans la *Dialectique de la Raison*, de reconstruire le naturalisme inédit implicitement déployé par Adorno. Nous défendons ici que la *Dialectique de la Raison* présuppose un naturalisme *dialectique* et *critique*⁵¹. Nous référons ici au « naturalisme » d'Adorno plutôt qu'à son « matérialisme » parce que ce dernier terme peut référer à deux types distincts de primat de l'objet. Adorno introduit notamment la différence entre ceux-ci dans *Philosophische Terminologie*, où il distingue entre « matérialisme social » et « matérialisme scientifique ». Tandis que le premier réfère au primat de l'objectivité sociale sur l'individu, le second renvoie quant à lui au primat de la nature sur la raison,

49. Bernstein opine semblablement quand il qualifie la nature de « material substratum » ou de « condition of possibility of cultural elaboration » (BERNSTEIN, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, p. 189-192).

50. DN, p. 280.

51. Nelson préfère parler d'un matérialisme « non reductive, non eliminative and experimental ». Cook, de « critique ». Vuillerod utilise le terme « naturalisme historique » et Ziegelmann, « naturalisme critique ». Le syntagme « naturalisme dialectique et critique » nous semble contenir toutes ces dimensions relevées par les commentateurs. NELSON, « Revisiting the Dialectic of Environment », p. 107 ; Deborah COOK, « Adorno's Critical Materialism », *Philosophy & Social Criticism*, 32, 6 (1 September 2006), p. 719-737 ; VUILLEROD, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, p. 17 ; Robert ZIEGELMANN, « Naturalisierung als Kritik. Die andere Seite von Adornos Idee der Naturgeschichte », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 69, 6 (2021), p. 1004.

lequel nous occupe ici⁵². Nous utilisons le terme « naturalisme » afin de signaler que notre analyse porte uniquement sur ce second sens du primat de l'objet.

Ce naturalisme est dialectique parce que, comme la dialectique de l'*Aufklärung* nous l'a enseigné, la raison s'est « développée génétiquement, à partir de l'énergie pulsionnelle » et de la « vie animale » du sujet⁵³. La raison est donc génétiquement enracinée dans une « première nature » toujours-déjà médiatisée et qui est pour cette raison pensée négativement par Adorno. Or, comme nous l'avons brièvement évoqué, ce même enracinement génétique entraîna en retour, par le développement de la raison et du travail, une domination des natures internes et externes grâce à laquelle la raison s'aliéna de plus en plus de la nature. La séparation nature-raison ne peut être comprise que dialectiquement, à savoir comme un moment du procès de leurs médiations réciproques — et donc de leur unité dialectique⁵⁴. Le procès civilisationnel est donc structuré par une dialectique entre raison et nature : la nature médiatise la raison, et la raison médiatise la nature. Elles sont tout autant séparées qu'unies, l'une renvoyant d'elle-même à l'autre, sans pourtant s'y réduire⁵⁵.

Ce naturalisme dialectique peut en outre être qualifié de *critique*. Premièrement, il permet de prendre conscience du fait que la domination de la nature par la raison est une expression de sa peur de la nature et qu'elle est, par suite, en continuité avec celle-ci. Il permet ainsi de réfléchir la médiation de la raison apeurée et dominatrice *par* la nature, et donc de penser la raison *comme* nature — niant au passage toute anthropologie idéaliste⁵⁶. Ce faisant, il révèle la non-identité de la raison à elle-même, qui en tant qu'instrument de l'autoconservation, échoue à se libérer de la domination qui est « un pur rapport nature⁵⁷ » dans la mesure où elle est causée par l'enracinement du sujet dans la nature. Toutefois, le fait de réfléchir la médiation de la nature par la raison comme découlant de la médiation de la raison par la nature n'opère pas seulement la prise de conscience de la non-identité de la raison à elle-même. La raison prend aussi conscience de la non-identité de la nature à elle-même, à savoir du fait que la nature participe réciproquement de la raison parce que celle-ci la médiatise par son travail théorique et pratique. Voyant la nature en soi, la raison se voit en la nature.

C'est l'érection d'un tel jeu spéculaire qu'ouvre le naturalisme dialectique d'Adorno. Grâce à lui, la raison peut commencer à réfléchir la possibilité de transformer sa médiation de la nature — puisque celle-ci lui apparaît maintenant comme étant de toute façon toujours partiellement le produit de son travail. Avec la réflexion de la raison sur son propre processus naturel-historique, la conscience dialectique se dégourdit. Le sujet prend conscience du fait qu'une médiation alternative de la nature est possible. Ce dévoilement de la non-identité de la nature à elle-même permet donc

52. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, 171-172.

53. DN, p. 181, 25.

54. DN, p. 225 ; BOWIE, *Adorno and the Ends of Philosophy*, p. 93.

55. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, p. 103.

56. DN, p. 59-60.

57. DN, p. 144.

de briser toute naturalisation de la présente médiation de la nature par la raison. La médiation elle-même est alors ouverte à être critiquée et repensée, dans sa configuration immédiate comme dans ses potentialités. Dans le contexte de crise environnementale qui est le nôtre, c'est évidemment à ce travail de critique et de transformation que nous devons nous attaquer, armés de toutes les ressources que la théorie critique peut nous offrir.

En éveillant le sujet à la non-identité de la nature et de la raison à elles-mêmes, un tel naturalisme dialectique fonctionne comme « critique immanente », c'est-à-dire qu'il critique les concepts de nature et de raison comme étant non identiques à eux-mêmes. La nature, comme nous l'avons vu, n'est pas que nature, éternelle et nécessaire, elle est aussi raison — et donc possibilité de transformation. De la même manière, la raison n'est pas que raison, maîtresse de soi et réflexive, elle est aussi nature — pulsion psychosomatique aveugle. Ainsi, ce naturalisme dialectique fracture la fausse identité des concepts de nature et de raison qui ont l'apparence, du point de vue de l'expérience immédiate, d'être identiques à eux-mêmes, séparés l'un de l'autre. Ce que brise ainsi le naturalisme original d'Adorno, c'est la fétichisation de la nature comme pure « première nature » non socialement médiatisée, et de la raison comme absolument souveraine et séparée de la nature. Dans la mesure où cette perspective dialectique déploie le jeu de miroirs permettant de voir toute raison comme nature et toute nature comme raison, le naturalisme dialectique d'Adorno fait prendre conscience des médiations nature-raison là où elles étaient préalablement ignorées. Par extension, il permet de les réfléchir de manière critique, c'est-à-dire avec l'intérêt de les transformer.

CONCLUSION

Nous avons vu au cours du présent article que loin de proposer un concept de nature qui l'abstrait des médiations sociales qui la déterminent, comme le soutiennent Vogel et Habermas, on peut retrouver implicitement chez Adorno une conception dialectique et critique du rapport entre la nature et la raison. Nous avons d'abord fourni une interprétation de la dialectique de l'*Aufklärung* comme mettant en jeu ce rapport dialectique à travers l'histoire (section 1). Ensuite, nous avons révélé comment ce rapport dialectique suppose implicitement l'utilisation d'un concept négatif et matérialiste de première nature (section 2). Enfin, nous avons reformulé le rapport nature-raison dans les termes d'un naturalisme dialectique et critique (section 3). Ce chemin nous a permis, espérons-nous, d'éclaircir certains aspects du concept adornien de nature. Celui-ci doit toujours être saisi soit de manière dialectique et critique, dans ses médiations avec la raison et le travail humain, soit de manière négative, c'est-à-dire comme condition de possibilité matérielle et génétique de sa propre médiation.

Il convient enfin de souligner l'originalité et la pertinence contemporaine du naturalisme dialectique critique d'Adorno pour penser aujourd'hui les rapports nature/société. Le cadre théorique d'Adorno peut fonctionner comme correctif critique par rapport à deux positions théoriques unilatérales, souvent défendues aujourd'hui :

le constructivisme social⁵⁸ et le monisme naturaliste⁵⁹. Tandis que ceux-ci, par aversion pour le dualisme, tendent soit à réduire la nature à sa médiation sociale (constructivisme), soit à réduire la société à sa médiation naturelle (monisme naturaliste), le naturalisme dialectique d'Adorno évite tout réductionnisme à un des deux termes et, par suite, toute potentielle rechute dans une *prima philosophia*⁶⁰. Si la force du constructivisme est de ne pas sombrer dans une fétichisation de la nature, sa faiblesse est toutefois de prétendre pouvoir se passer de tout concept de nature, même négatif. Il tend par suite à négliger non seulement le fait que « la raison est un moment de la nature⁶¹ », mais aussi plus généralement à tomber en deçà du matérialisme et à porter le flan à l'anthropocentrisme. Autrement dit, s'il est au fait de la médiation de la nature par la raison, il échoue à rendre sérieusement compte de la médiation de la raison par la nature⁶². De l'autre côté, si la force du monisme naturaliste est de souligner la médiation de la raison par la nature, sa faiblesse réside dans le fait qu'il néglige la médiation inédite de la nature par la raison. Il tend notamment à enjamber la séparation historiquement instituée entre le naturel, devenu le substrat objectif de la domination rationnelle, et le social. Par suite, il risque d'une part de fermer les yeux sur le processus historique effectif de maîtrise rationnelle croissante de la nature déployée par la raison et, d'autre part, il risque toujours de réduire la responsabilité spécifique des humains dans la transformation des processus naturels⁶³. En bref, la séparation nature/société, doit-il être précautionneusement souligné, n'est pas plus une vérité ontologique qu'une simple illusion théorique. Elle est une réalité sociale et historique que la théorie peut réfléchir et critiquer — mais qu'elle doit d'abord, pour ce faire, reconnaître.

Finalement, nous escomptons avoir montré la pertinence du modèle conceptuel adornien pour non seulement penser certaines causes de la présente crise environnementale, mais aussi pour penser ne serait-ce que la possibilité d'y remédier. L'apprentissage auquel nous mène Adorno est qu'il est nécessaire de briser l'illusion selon laquelle la raison et la nature seraient soit unilatéralement séparées (dualisme),

58. Noël CASTREE, *Making Sense of Nature*, London, Routledge, 2013 ; Jedediah PURDY, *After Nature : A Politics for the Anthropocene*, Cambridge, Harvard University Press, 2015 ; VOGEL, *Against Nature*.

59. Donna HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1990 ; Bruno LATOUR, *We Have Never Been Modern*, trad. Catherine Porter, Cambridge, Harvard University Press, 1993 ; Diana COOLE, Samantha FROST, *New Materialisms : Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press, 2010. Il serait vain d'espérer pouvoir fournir ici des définitions précises et charitables permettant de regrouper tous les types de constructivismes et de monismes sous deux uniques bannières. Nous les présentons ici de façon sciemment caricaturale afin d'isoler rapidement la position adornienne. Une étude approfondie serait requise pour vérifier si les divers types de constructivisme et de monisme tombent ou non sous la critique de la perspective dialectique d'Adorno.

60. COOK, *Adorno on Nature*, p. 23-24.

61. DN, p. 225.

62. Selon Steven Vogel, ce serait la position de Lukács, à laquelle John Bellamy Foster associe erronément Adorno. Georgy LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, p. 130 ; VOGEL, *Against Nature*, p. 13-50 ; John Bellamy FOSTER, *Marx's Ecology*, New York, Monthly Review Press, 2000, p. 245, 249 ; Alfred SCHMIDT, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994, p. 99-100.

63. MALM, *The Progress of This Storm*.

soit unilatéralement indifférenciées (monisme) afin de critiquer et de rendre possible la transformation de leur interaction actuelle.

◆ note critique

DELEUZE, GUATTARI ET LE NOUVEAU TESTAMENT

Sébastien Doane

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

En un an, trois livres ont été publiés dont l'objectif est de lire le Nouveau Testament à partir de concepts développés par Gilles Deleuze et Félix Guattari (D&G). Les philosophes français du 20^e siècle ont inspiré des travaux dans de multiples disciplines, allant de l'exploration de la post-postcolonialité en Inde à la comptabilité¹, mais les études bibliques n'avaient pas encore emboîté le pas. Par leurs monographies respectives, Bradley H. McLean, Manuel Villalobos Mendoza et Stephen D. Moore ouvrent la voie à de nouvelles manières de lire les textes bibliques². Cette note critique présente chacun de ces livres pour évaluer la pertinence de cette approche novatrice. Au premier abord, les concepts de D&G paraissent étranges et hermétiques, mais cette étrangeté rend possible une défamiliarisation avec les textes bibliques afin de les aborder au moyen de questions pouvant générer des expériences de lecture originales.

I. « LA MACHINE » ET LE CHRISTIANISME ANCIEN

Le livre de McLean, *Deleuze, Guattari and the Machine in Early Christianity : Schizoanalysis, Affect and Multiplicity*, manifeste une grande rigueur dans la volonté d'être fidèle aux concepts développés par D&G. Si le titre vise le christianisme nais-

1. Buchanan Ian K. GEORGE VARGHESE, N.Y. MANOJ, *Deleuze, Guattari and India : Exploring a Post-Postcolonial Multiplicity*, Abingdon, Routledge, 2022 ; Niels Joseph LENNON, *Accounting, Representation and Responsibility : Deleuze and Guattari Perspectives*, Abingdon, Routledge, 2021.

2. Bradley H. McLEAN, *Deleuze, Guattari and the Machine in Early Christianity : Schizoanalysis, Affect and Multiplicity*, London, Bloomsbury, 2022, 252 p. ; Manuel Villalobos MENDOZA, *Bodies Without Organs in the Gospel of Mark*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2022, 184 p. ; Stephen D. MOORE, *The Bible after Deleuze : Affects, Assemblages, Bodies without Organs*, Oxford, Oxford University Press, 2023, 293 p.

sant en général, une bonne partie de l'ouvrage porte directement sur le Nouveau Testament.

L'émergence du christianisme a souvent été animée par la recherche d'une origine perdue organisée par un regard historique qui tente de replacer les « faits » dans un récit linéaire. McLean propose un nouvel éclairage par l'utilisation des concepts de D&G qui refusent les logiques arborescentes et universalistes pour y substituer une philosophie rhizomatique, soulignant les relations expansives de réseaux interreliés et interdépendants. Cette approche ouvre une place importante pour les transformations et les discontinuités en contraste avec les modèles généalogiques de l'histoire. McLean décrit le rhizome en botanique comme un champignon qui n'a pas de structure centrale et qui, par extension, permet de concevoir les relations hétérogènes reliées temporairement. « The “rhizome” concept helps us theorize the “in-betweenness” between bodies. In a “rhizome”, there are no independent entities but only temporary, ad hoc organizations, which are historically manifested as struggles and adaptations between heterogeneous components » (p. 6).

Le titre de ce livre convie ses lecteurs à voir les groupes de chrétiens à partir du concept de machine de D&G. « Christ machines that coupled and exchanged flows with other machines of widely ranging registers, intensities and magnitudes : synagogues-machines, kinship-machines and benefaction-machines [...] » (*ibid.*). Les « christ groups » sont cartographiés comme des agencements hétérogènes ayant des éléments discursifs, comme des lectures, des homélies ou des enseignements éthiques, et des éléments non discursifs, comme les corps des disciples et les pratiques itératives (p. 79).

Chacun des dix-huit courts chapitres permet d'explorer un concept de D&G en relation avec un texte néotestamentaire ou un aspect du christianisme primitif. En exergue, des traductions bibliques inspirées par D&G donnent à penser. Par exemple : « I commend to you our sister Phoebe, a deacon of the *Christ machine* in Cenchreae [...] Greet also the *Christ machine* that meets in their house [...] and all the *Christ machines* send their greetings to you » (Rm 16, p. 11). Comment fonctionnent ces machines ? Quelles autres machines sont couplées avec elles et quels types de flux s'échangent ?

Les autres concepts développés au fil des chapitres incluent le désir, les multiplicités, le corps sans organes, la dynamique entre territorialisations et déterritorialisations, molaire et moléculaire, la stratification, les agencements, l'affect, le devenir-femme, le devenir-animal et la machine de guerre. Parmi les textes bibliques commentés, on retrouve surtout des lettres de Paul et des extraits d'évangiles, mais aussi quelques textes extra-bibliques. Souvent, un chapitre tourne autour d'un verset qui donne l'occasion d'explorer les concepts de D&G et voir la résonance possible entre ces concepts et ce verset. Les avantages sont nombreux puisqu'en quelques pages l'auteur donne à penser sur plusieurs plans : bibliques, théoriques, historiques et philosophiques. Côté biblique, un des désavantages de cette procédure vient de la concentration sur un verset sans tisser de liens avec son contexte littéraire d'origine.

Comme exemple, le chapitre seize porte sur le devenir-animal du Christ à partir de l'exorcisme de l'esprit impur nommé Légion en Mc 5. McLean souligne d'abord l'importance du concept de D&G du devenir-animal pour lutter contre une séparation ontologique entre des corps humains et la nature. Il délimite deux principes du devenir-animal : la contagion d'une meute et l'alliance avec un individu anomal. Dans le cas de Jésus, son lien avec les disciples s'établit par une contagion et par des ruptures avec les relations familiales. Il trace le rapport entre le corps du Christ et celui des démons pour montrer les multiplicités qui se forment dans les processus de déterritorialisations et reterritorialisations.

He entered into his « becoming-animal » when he formed a multiplicity with a legion of demons (Mk 5.1-14). His body was *reterritorialized* into a legion of demons, while the legion of demons undergoes a *reterritorialization* : being dispossessed of the body of the demoniac, the legion of demons is *reterritorialized* into another body, a herd of swine, transporting Christ's power in the process (p. 173).

McLean remet en question l'exégèse classique reposant sur un modèle communicationnel pour lequel l'intention de l'auteur constitue la vérité du texte qui doit être retrouvé par le travail exégétique. Pour lui, cette pratique exégétique vient avec des présupposés et des biais si importants que les résultats sont toujours douteux (p. 114-115).

McLean souligne que les concepts de D&G ouvrent des espaces pour des discours non universalistes et non coloniaux qui facilitent la collaboration avec des investigations interreligieuses.

II. LES CORPS SANS ORGANES EN MARC

Avec *Bodies Without Organs in the Gospel of Mark*, Manuel Villalobos Mendoza offre une exploration de diverses scènes de l'Évangile selon Marc à partir des concepts de D&G³. Le titre met l'accent sur celui des corps sans organes qui est appliqué à Jésus dans le premier chapitre. Il cite *Milles plateaux* pour définir ce concept : « The BwO is “the unformed, unorganized nonstratified, or destratified body and all its flows : subatomic and submolecular particles, pure intensities, prevital and prephysical free singularities” » (p. XII). Jésus est présenté comme promoteur du corps sans organes par opposition à sa famille (Mc 3 ; 6) et dans l'établissement d'une famille alternative égalitaire de disciples.

Le deuxième chapitre traite du devenir-animal de Jésus à l'occasion de son baptême (Mc 1,9-11), de son rapport aux animaux sauvages en Mc 1,12-13 et de la connexion avec le coq à sa mort (Mc 13,32-35 ; 14,27). Ce chapitre commence par la description de l'expérience personnelle de l'auteur qui attendait le cri du coq dans la nuit de Noël annonçant la naissance de Jésus. Ce genre d'anecdote permet d'entrer dans un rapport subjectif où l'expérience vécue donne une résonance particulière au texte biblique commenté. Le troisième chapitre tourne autour du figuier en Mc 11,12-14 qui est présenté comme une figure positive, une invitation à Israël de faire l'expé-

3. M.V. MENDOZA, *Bodies Without Organs in the Gospel of Mark*.

rience de la déterritorialisation des institutions. Le quatrième chapitre s'intéresse au jeune homme nu qui s'enfuit lors de la passion (Mc 14,51-52) comme un exemple pour suivre Jésus à la manière d'un *effeminatus*. Le cinquième chapitre présente la requête de Joseph d'Arimathie pour obtenir le corps de Jésus comme une responsabilité éthique. Enfin le dernier chapitre se centre sur les femmes au tombeau vide, figures du peuple à venir. « Jesus dwells as a poet, his BwO allows free access of other bodies to the Divine, he sows and engenders the seed of hope, love and compassion to all. But only those such as Mary Magdalene, Mary, the mother of James, Salome and the effeminatus neaniskos, who renounce any form of power and privilege, became the people-yet-to-come » (p. 167).

De manière générale, les ruptures et les transgressions des hiérarchies et des institutions sont fortement soulignées, ce qui va de pair avec la dynamique de l'œuvre de D&G. Ceci génère cependant parfois des commentaires qui paraissent antijudaïques puisque les pratiques de libération associées à Jésus sont mises en opposition avec un judaïsme monolithique et sclérosé qui cadre mal avec la complexité et la pluralité du judaïsme du Second Temple. Le prisme offert par D&G permet à Mendoza de s'intéresser à un animal comme le coq, à une plante comme le figuier et à l'aspect efféminé de l'homme nu chez Marc. Le regard est attiré vers le non-humain et le non-masculin. Si le titre et l'introduction soulignent l'importance de D&G, au fil des pages, on voit que ces philosophes n'ont pas nécessairement plus de place que les études de genre, l'herméneutique écologique et d'autres approches. Il y a parfois un flottement entre un intérêt historique et littéraire qui pose certains problèmes épistémologiques. Par exemple, l'auteur traite de Jésus en Marc 3 pour se demander comment Jésus a vécu le rejet de la part de sa famille, comment cela l'a affecté dans son corps (p. 9), ce qui présuppose que l'épisode en Marc relate un événement historique.

Les concepts de D&G génèrent une liberté interprétative chez Mendoza, mais cet auteur semble aussi prendre certaines libertés par rapport aux philosophes. Par exemple, il traite fréquemment de symbolisme (notamment le figuier stérile symbolisant Israël) alors que D&G proposent justement de ne pas verser dans les interprétations symboliques. Dans une recension de ce livre, McLean souligne d'autres éléments qui ne semblent pas cohérents avec la philosophie de D&G⁴. Mendoza s'appuie sur la théorie de l'idéologie étatique d'Althusser dans son chapitre trois alors que ce n'est pas une catégorie d'analyse de D&G. McLean souligne aussi que le devenir-animal chez D&G n'a rien d'une imitation d'un animal, ce que l'on retrouve pourtant dans la description d'un Jésus qui parle, écrit et se sent comme un coq selon Mendoza (p. 57). Bref, le livre de Mendoza propose des lectures originales de Marc, mais il ne s'agit pas d'un bon outil pour comprendre les concepts de D&G.

4. Bradley H. McLEAN, « Review of Manuel Villalobos Mendoza Bodies without Organs in the Gospel of Mark », *Review Biblical Literature* (5 mai 2023), https://www.sblcentral.org/API/Reviews/1001503_72456.pdf.

III. LA BIBLE APRÈS DELEUZE

J'ai découvert Deleuze et Guattari comme cadre de lecture de la Bible avec les livres précédents de Stephen D. Moore⁵. Auteur prolifique, Stephen Moore a toujours été à l'avant-garde de l'usage de théories critiques au sein des études du Nouveau Testament. Il a participé au développement du *Reader-response*, des études des masculinités, du post-colonialisme, du posthumanisme et maintenant du para/post/dé-constructuralisme, des appellations étranges pour nommer une porte de sortie pour les interprétations centrées — pour ne pas dire confinées — au texte biblique.

The Bible after Deleuze : Affects, Assemblages, Bodies without Organs propose une excellente introduction pour s'initier à la pensée de Deleuze ainsi que cinq chapitres qui développent autant de thèmes reliant Deleuze et le Nouveau Testament, avec une attention particulière au Jésus des synoptiques⁶.

Les concepts élaborés par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Milles Plateaux* ont une très grande place dans ce livre : assemblages, devenirs, rhizome, Corps sans organes, (re)territorialisation, tête-chercheuse, visagété, etc. Ces concepts sont reconnus comme complexes et hermétiques, mais le livre de Moore permet au lectorat de s'y initier sans trop s'y perdre. Les nombreuses citations de divers textes de Deleuze ou de D&G permettent un réel contact avec les théories des philosophes. Il faut s'habituer à la singulière façon qu'a Moore de citer Deleuze. Il insère à mi-phrase, en retrait et en caractères gras,

we will not look for anything to understand in it. We will ask what it functions with, in connection with what other things it does or does not transmit intensities, in which other multiplicities its own are inserted and metamorphosed⁷...

une citation qui reste extérieure à la phrase et qui nous force à lire la citation et relire la phrase de Moore à quelques reprises. Ce qui confère un effet d'étrangeté qui renouvelle l'attention des lecteurs.

Un attrait majeur du livre de Moore réside dans sa justification de l'intérêt pour les théories de D&G dans les études bibliques. L'exégèse suit encore largement Schleiermacher, en tentant de recréer le message d'un auteur biblique à travers la recherche de son contexte d'origine. Moore présente les théories de Deleuze comme un projet antiherméneutique dans lequel l'important n'est pas une question de sens, de logos (*What does it mean ?*), mais une question de production d'effets à examiner de manière pragmatique (*What does it do ?*). L'important n'est pas de demander quel est le sens de tel ou tel passage biblique, mais plutôt quelles sont les fonctions de cette machine littéraire ? À quoi peut-elle être branchée ? Quels sont les affects

5. Stephen D. MOORE, *Gospel Jesuses, and Other Nonhumans : Biblical Criticism Post-poststructuralism*, Atlanta, SBL, 2017 ; ID., « What Am I Reading When I Read My Bible ? », dans K. Jason COKER, Scott S. ELLIOTT, dir., *Bible and Theory : Essays in Biblical Interpretation in Honor of Stephen D. Moore*, Lanham, Lexington Books, 2020, p. 177-221.

6. S.D. MOORE, *The Bible after Deleuze : Affects, Assemblages, Bodies without Organs*.

7. Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *A Thousand Plateaus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 4, cité par MOORE, p. 24.

qu'elle produit ? (p. 21-22). Moore illustre ceci par le rapport de Paul au récit de la crucifixion de Jésus : « Avec le Christ, je suis crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi... » (Ga 2,19⁸). Pour lui, ce verset est un exemple d'une intensité affective ressentie par Paul par rapport à la crucifixion de Jésus. Dans ce verset, Paul ne recherche pas la signification de cet événement, il décrit ce qu'il ressent dans son corps.

Ainsi, la lecture d'un texte est conçue comme une pratique extratextuelle dans laquelle les énoncés des machines textuelles que sont les livres sont branchés avec des machines sociales qui procèdent à la lecture. À l'inverse d'une herméneutique qui s'intéresse au texte comme un objet solide, Moore et Deleuze invitent à expérimenter la lecture comme un flux liquide dans lequel Bible et lecteur sont constamment en mouvement jusqu'à devenir indistinguables lorsqu'ils évoluent ensemble dans une zone d'indiscernabilité. « A perpetually becoming Bible read by a continuously changing reader cannot be an "object" distinguishable from a "subject". Neither of us are solid enough for that ontological standoff. Neither of us are set-in-stone objects ; neither of us are substantial subjects. We meet midstream in a transpersonal medium of floating objects » (p. 74).

Parmi les nombreux apports de ce livre, Moore distingue le rapport entre le concept d'affect chez D&G et chez Brian Massumi, le traducteur anglophone de *Milles plateaux*. Moore retourne aussi vers Spinoza — une des inspirations de Deleuze et de l'exégèse — pour discuter du rapport au corps, aux affects et aussi à la Bible.

Le premier chapitre travaille la notion de texte selon Deleuze pour décrire comment lire un texte biblique avec ce théoricien. Le deuxième explore les corps incorporels, des représentations de corps, virtuels mais bien réels qui faisant partie de divers agencements. Le chapitre trois porte sur le sexe. Si Foucault a théorisé un concept discursif des genres et Butler un concept performatif des genres, Moore souligne un concept virtuel de la sexualité qui se démultiplie pour donner une multiplicité radicale qui « queer » Jésus. L'avant-dernier chapitre étudie la racialité en poursuivant le lien entre Jésus et la machine de visagité de D&G. Le dernier chapitre porte sur le thème de la politique en branchant la présidence de Donald Trump, la pandémie et le livre de l'Apocalypse. Le livre tient comme un ensemble, mais chaque chapitre tient comme un article en soi.

Lire le Nouveau Testament avec Moore et D&G permet de théoriser l'expérience de lecture. Les textes du Nouveau Testament sont des machines immensément puissantes qui produisent des transformations dans les mondes extratextuels d'hier et d'aujourd'hui. Penser avec D&G permet de penser les connexions entre les textes et les auditeurs en chair et en os qui sont affectés dans leurs corps par l'événement qu'est l'acte de lecture. Si Moore montre un engagement très intense avec les théories de D&G, il n'entreprend que peu de discussions avec d'autres travaux en études bibliques.

8. Moore réfère fautivement à ce texte comme Ga 3,19 à la p. 23.

IV. LIRE LA BIBLE AVEC DELEUZE, UNE EXPÉRIENCE À POURSUIVRE ?

Les trois livres présentés restent accessibles, même s'ils utilisent des concepts complexes et jouent avec ceux-ci pour lire des textes bibliques de manière créative. La lecture des livres de Moore et de McLean est très profitable pour lire directement les textes de D&G par la suite.

Il est intéressant de noter que ce sont des auteurs anglophones et hispanophones qui se tournent vers des philosophes français pour inspirer leur recherche. D'ailleurs, Moore et McLean offrent des comparaisons entre la traduction en anglais et les versions originales des livres de D&G. Il serait dommage que la recherche francophone en études bibliques ne participe pas à ce regard vers des théoriciens français.

Les livres de Mendoza, McLean et Moore gagneraient sans doute à dialoguer avec d'autres auteurs qui abordent les textes bibliques à partir des perspectives similaires. La sortie rapprochée des trois livres a empêché qu'ils soient en discussion directe, mais les prochains travaux qui portent sur D&G et la Bible ne peuvent plus se faire dans un vacuum. Le risque est que « lire la Bible avec D&G » reste une option originale, mais indépendante du monde des études bibliques.

Cette approche novatrice plaira certes aux personnes qui aiment interroger la Bible à partir de théories philosophiques contemporaines comme les publications du journal *The Bible and Critical Theory*. Mais, est-ce que l'exégèse comme discipline est ouverte au virage proposé par ces auteurs ? Les chercheurs orientés vers une analyse historique des textes bibliques seront sans doute peu intéressés par cette démarche, bien que le livre de McLean tende une main vers une manière novatrice d'aborder l'histoire du christianisme. De même les personnes qui travaillent la Bible dans une démarche synchronique telle que déployée au sein du RRENAB (Réseau de recherche en narrativité et Bible) seront déstabilisées par cette manière créative d'analyser les textes bibliques en relation avec les mondes des lecteurs. Lire la Bible avec Deleuze permet d'explorer des résonances, des intensités et affects qui circulent entre textes et lecteurs et non de trouver le sens d'un texte. Bref, ce mouvement invite à repenser autrement ce qu'est la Bible, comment théoriser l'acte de lecture et comment lire la Bible en contexte académique. Personnellement, j'espère que l'intersection entre les théories philosophiques récentes et les études bibliques offrira des voix supplémentaires dans la polyphonie de l'interprétation biblique. Cependant, il faudra que ces types de travaux sortent de la marge pour interagir avec le reste de la discipline.

◆ recensions

Stephen P. AHEARNE-KROLL, **Oxford Handbook of the Synoptic Gospels**. New York, Oxford, Oxford University Press, 2023, XVIII-608 p.

Le « problème synoptique » est l'une des questions les plus importantes dans l'histoire de l'exégèse du Nouveau Testament. Nous avons trois textes (Mt, Mc, Lc) si proches l'un de l'autre qu'il y a certainement une dépendance littéraire entre eux. Or, force est de constater que la recherche actuelle n'est pas parvenue à établir un consensus quant à l'explication du processus de formation de ces textes. Ainsi, les hypothèses sont maintenant formulées avec une conscience plus vive des imprécisions dans ce qui peut être déduit des sources qui nous sont parvenues à travers les siècles. Comme l'indique la conclusion du premier chapitre de John Kloppenborg au sujet de l'historiographie de cette question, « the Synoptic Problem has not been solved, nor is it likely to be solved short of other discoveries » (p. 21). Alan Kirk qualifie « d'impasse » l'état des recherches en critique des sources au sujet du problème synoptique (p. 116). Or malgré ces constats négatifs, les discussions se poursuivent par ce volume et permettent de mieux comprendre ces évangiles.

La première partie du livre explore les approches traditionnelles de la question synoptique et propose des alternatives récentes comme l'intérêt pour la mémoire, les médias anciens ou l'oralité pour comprendre la relation entre les trois évangiles. Cette section offre notamment deux chapitres sur l'oralité et la performance écrits respectivement par Alan Kirk et Lee Johnson. Ils soulignent que la frontière entre l'oralité et l'écriture dans la culture qui a produit les évangiles est perméable. Johnson indique que le « Jésus historique » est inatteignable et que l'intérêt devrait maintenant se porter sur un processus plus large pour rendre compte des manières dont les premiers chrétiens ont compris qui était Jésus (p. 130). Presque toutes les contributions gardent une orientation historique bien que Michal Dinkler examine les textes synoptiques à partir d'une approche narrative, « New Formalism ».

De manière générale, l'ouvrage témoigne d'une prise de conscience que la recherche réalisée à partir des textes reconstruits des évangiles tels que le NA28 doit être désormais mise de côté au profit d'un travail direct sur les manuscrits. Le chapitre de Brent Nongbri sur les travaux réalisés sur les manuscrits montre la complexité des comparaisons entre les évangiles synoptiques puisque le texte original de chacun des évangiles est impossible à établir avec certitude. De plus, des efforts d'harmonisation entre les évangiles par les copistes précèdent les plus anciens manuscrits que nous avons (p. 171-172). Il est donc impossible d'être certain si, par exemple, les versions les plus anciennes de l'évangile de Luc dont nous disposons ne transmettent pas une tradition qui a été modifiée pour ressembler un peu plus aux deux autres synoptiques. La contribution de Matthew Larsen met en lumière différents présupposés de la recherche : voir l'auteur d'un évangile comme un individu (alors que la production de ces textes est sans doute plus complexe), les textes des évangiles comme des livres complets (alors que les manuscrits anciens sont toujours des fragments), ou encore les évangiles comme des publications définitives (alors que chaque évangile a été diffusé à divers moments dans diverses versions) (p. 176-178). Larsen invite donc la recherche à voir les évangiles comme le fruit d'un processus textuel en cours (p. 186).

RECENSIONS

La deuxième partie du collectif propose des thèmes transversaux qui sont explorés en comparant leur traitement dans les trois évangiles et aussi en comparaison avec d'autres textes provenant des contextes grecs, juifs ou romains : le sacrifice et la souffrance (C. Moss), la violence (S. Rol-lens), le pouvoir (M. Pèpard), l'économie (T. Blanton), les voyages (T. Marquis), la nourriture (S. Al-Suadi), la santé (M. Henning), l'espace sacré (K. Wnell), l'histoire (E.-M. Becker), l'escha-tologie (R. Whitaker), la résurrection (A. Somov), l'évangile (J. Garroway), le judaïsme sectaire (J. Kampen), les Gentils (M. Zetterholm), les Écritures d'Israël (S. Docherty), les femmes (S. Myers), le genre (J. Reno et S. Ahearne-Kroll) et le corps (S. Moore). De manière générale, les thématiques ont été retenues puisqu'elles sont au cœur de développements récents dans le domaine. Les thèmes plus classiques comme la christologie ou la sotériologie ne sont pas directement commentés. Alors que les méthodes d'analyses sont généralement assez classiques, le chapitre de Stephen Moore sur le corps se démarque par son regard « para-poststructuraliste » inspiré des théories de Gilles Deleuze. Il s'intéresse au processus symbiotique des devenirs des corps incorporels des textes synoptiques, en tant que représentations, des corps des lecteurs et du corps collectif des communautés de lecteurs (p. 581).

Cette collection de 30 chapitres montre à la fois les limites des approches traditionnelles sur la question de la dépendance littéraire entre les évangiles selon Matthieu, Marc et Luc, et de nouvelles avenues pour la recherche autour de ces évangiles. Il n'y a pas de chapitres spécifiques portant sur chacun des trois évangiles puisque l'option éditoriale est de placer l'accent sur les relations complexes entre ces textes. Dans l'ensemble, il s'agit d'une ressource importante pour ce champ d'études.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Olivier ARTUS, Sophie RAMOND, **Penser les défis contemporains avec la Bible hébraïque. Une éthique du bien et du mal.** Paris, Odile Jacob, 2022, 234 p.

Cet ouvrage est écrit dans un style accessible par deux professeurs possédant une large expérience dans le domaine de l'exégèse. Les auteurs se donnent pour objectif de donner à penser sur des enjeux éthiques actuels à partir de textes bibliques. Le prologue méthodologique présente une approche qui ne cherche ni « recettes » ni « vérité immédiate » et évite d'instrumentaliser ces textes pour plutôt mettre l'accent sur la pluralité de discours au sein même des traditions bibliques : « [...] la pluralité et le phénomène de réécriture qui les caractérisent en font un réel lieu d'émergence de l'esprit critique » (p. 20). Le processus interprétatif qui se poursuit aujourd'hui prend donc racine dans le processus interprétatif déjà commencé dans le processus d'écriture des textes bibliques.

Au fil des pages, les enjeux tels que le bien et le mal, la violence, la finitude humaine, la justice sociale et le rapport à l'environnement sont abordés par l'exploration de divers textes bibliques de la Bible hébraïque. L'analyse est menée de manière assez classique, comme en témoigne son attention aux contextes historiques de production ainsi que l'adoption d'une perspective canonique mettant en dialogue divers textes bibliques reliés par un thème commun. L'actualisation prend la forme d'un court dialogue informel entre les auteurs à la fin des chapitres. La description des textes bibliques et leur remise en contexte sont très bien développées. En revanche, l'actualisation reste souvent très générale et très courte. Heureusement, le travail sur les textes bibliques est suffisamment riche pour que les lecteurs puissent aussi s'en inspirer pour penser les défis contemporains.

Le chapitre sur la question écologique écrit par Sophie Ramond est particulièrement pertinent à l'heure où ce champ de recherche prend de l'ampleur. Il montre très bien la diversité de positions

possibles dans le rapport entre l'humain et le reste de la création dans les textes bibliques tels que Genèse 1-2, les Psaumes 8 et 104, Job 38-41 et Isaïe 28. Cette réflexion invite à voir que l'humain n'est pas au centre du cosmos ; que les actions humaines ont des conséquences sur celui-ci ; que les humains ont une responsabilité pour la sauvegarde de la planète et qu'il y a une imbrication dans les enjeux sociaux et environnementaux. Je note une tension entre Artus qui récusé le terme « anthropocentrisme », qu'il juge non conforme à la tradition biblique (p. 200), et Ramond qui traite de textes bibliques qui permettent de penser l'humain autrement qu'au centre de la création. Le problème de l'anthropocentrisme du christianisme occidental comme source de la crise écologique actuelle a été souligné par Lynn White dans un article de 1967, qui est largement repris dans les discussions académiques du rapport entre Bible et écologie¹. L'accusation d'anthropocentrisme est trop importante me semble-t-il pour être simplement récusée. Si ce livre propose un regard critique un peu faible sur ce point, les propositions de Ramond permettent de montrer qu'il y a une diversité de manière de traiter du rapport entre les humains et le reste de la création dans la Bible.

Les auteurs ont fait le choix de travailler sur les textes bibliques plus facilement recevables dans la culture actuelle en omettant les textes bibliques violents, misogynes ou xénophobes. Par exemple, on parle de violence en commentant la responsabilité de Caïn dans le meurtre de son frère et non des récits où Dieu est le personnage violent. Somme toute, ce livre permet de découvrir la polysémie des textes bibliques. L'analyse biblique est très bien menée, mais les réflexions éthiques concernant les défis contemporains auraient pu être plus explicites et plus précises.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Shelley L. BIRDSONG, Hyun Chul Paul KIM, J. Cornelis de VOS, dir., **Reading Gender in Judges. An Intertextual Approach**. Atlanta, SBL Press (coll. « Resources for Biblical Study », 103), 2023, x-323 p.

Comme son titre l'indique, l'ouvrage collectif *Reading Gender in Judges : an Intertextual Approach*, valorise une lecture intertextuelle du Livre des Juges à partir des études de genres.

Le projet, qui réunit une quinzaine de textes, se justifie bien : d'une part, comme l'ont observé les éditeurs-trices dans le chapitre introductif, l'absence de cohérence thématique dans le Livre des Juges rend nécessaire sa lecture en parallèle à d'autres textes de la Bible hébraïque (p. 1-2). Il résulte de cette lecture intertextuelle un jeu d'échos entre les récits bibliques à la fois riche et stimulant devant être davantage étudié. D'autre part, il est bien connu aujourd'hui que le Livre des Juges, par ses féminicides et ses excès de violences genrés, a longtemps été l'un des plus importants champs de bataille féministe dans sa lutte contre les interprétations bibliques androcentriques ainsi que dans son effort de réappropriation des figures féminines violentées, injuriées, voire oubliées de la Bible. En queue de comète de ces travaux, l'approche par le genre privilégiée dans le présent volume entend poursuivre une lecture *against the grain* du Livre des Juges (p. 3-4), mais aussi élargir cet horizon de lecture en s'intéressant simultanément aux femmes, aux hommes et à tout personnage de ces récits échappant aux traditionnelles frontières binaires du genre (p. 3). Renversant à plusieurs reprises les attentes genrées stéréotypées, le Livre des Juges s'impose donc naturellement comme un lieu privilégié pour creuser ces potentialités interprétatives. La discussion autour du

1. Lynn WHITE, Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 155, 3767 (1967), p. 1203-1207.

Livre des Juges n'a cessé de croître au fil des dernières années², il est aisé de voir comment la rencontre d'approches intertextuelles et du genre redynamise la recherche dans le domaine.

Outre sa présentation des différents articles composant le livre, le chapitre introductif permet de circonscrire les limites conceptuelles et méthodologiques de l'ouvrage. Deux définitions fonctionnelles pour le *genre* et l'*intertextualité* sont ainsi proposées afin de naviguer confortablement à travers la collection d'essais. Déclarant d'entrée de jeu que « gender is neither static nor permanent. It is performed » (p. 5), l'approche du genre des éditeurs·trices est à situer dans le sillage des travaux de Judith Butler, bell hooks et Caryn Tamber-Rosenau. Par-delà les facteurs purement biologiques, le genre est le résultat du croisement et de la co-extensivité de nombreux enjeux comme la race, l'ethnicité, la complétude corporelle, l'âge, la condition socio-économique, la religion ainsi que plusieurs autres facteurs. Il résulte, dans l'expression de genre, une certaine fluidité (p. 5-7). De son côté, l'approche intertextuelle valorisée dans le cadre de cette collection d'essais est inséparable du travail effectué en amont par Julia Kristeva. Ayant laissé une trace indélébile en étude biblique, l'intertextualité tel que développée par Kristeva soutient que « any text is constructed as a mosaic of quotations ; any text is the absorption and transformation of another³ ». Cette relation n'en est toutefois pas une de dépendance. Plutôt, Kristeva souligne la dynamique conversationnelle entre les textes qui s'interprètent mutuellement afin de produire sens et signification. Appliquée à la Bible hébraïque, cette conversation peut aussi bien se jouer entre différents livres bibliques, qu'entre différents chapitres ou avec toute littérature exogène (contemporaine ou ancienne). Une bibliographie composée des textes phares de ces deux approches accompagne également chacune de ces définitions, un complément qui est bienvenu et qui permet, une fois la lecture achevée, de poursuivre les discussions amorcées au sein de l'ouvrage.

Si la qualité des contributions de *Reading Gender in Judges : an Intertextual Approach* atteste de la fécondité du croisement des approches de genres et de l'*intertextualité*, certains textes se démarquent des autres. Ainsi, à défaut de pouvoir revenir sur chacun des quinze articles du collectif, il sera question désormais de présenter deux chapitres qui, par leur ambition, la finesse de leur analyse ou encore leur originalité, s'élèvent du lot.

L'un des textes ayant réussi un tel tour du chapeau est à repérer dans celui de Susan E. Haddox intitulé « Bizarro Genesis : an Intertextual Reading of Gender and Identity in Judges ». Haddox y propose une exploration synchronique convaincante du Livre des Juges — et particulièrement de ses enjeux d'identité et de genres — à la lumière du Livre de la Genèse (p. 19-33). Croisant habilement les récits de Lot et ses filles (Gn 19) avec celui du Lévite et sa femme (Jg 19), le récit d'Abraham et Isaac (Gn 22) avec celui de Jephthé et sa fille (Jg 11), et finalement le récit de Juda et Tamar (Gn 28) avec celui de Caleb et Akhsa (Jg 1), Haddox découvre une tension inhérente entre les deux livres bibliques qui ne peuvent — une fois la lecture de l'article achevée — se lire indépendamment. Si tel est le cas, c'est parce que, toujours selon Haddox, le Livre des Juges procède à une certaine relecture des récits génésiaques tout en opérant trois renversements de fond et de forme en ce qui a trait aux questions d'identité et de genres (p. 19). Elle relève ainsi différents stratagèmes narratifs à l'œuvre dans les récits de la Genèse établissant le critère généalogique et la notion d'héritage comme fondements de l'identité israélite. Elle souligne ensuite comment le Livre des Juges, de son côté, reconfigure ces paradigmes narratifs alors que les conflits liés à la propriété et à la sou-

2. Kelly J. MURPHY, « Judges in Recent Research », *Currents in Biblical Research*, 15, 2 (2017), p. 179-213 ; Kenneth M. CRAIG, « Judges in Recent Research », *Currents in Biblical Research*, 1, 2 (2003), p. 159-185.

3. Julia KRISTEVA, « Word, Dialogue and Novel », dans Leon ROUDIEZ, dir., *Desire in Language : A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York, Columbia University Press, 1980, p. 66.

veraineté y deviennent des thèmes récurrents. Dans le contexte de ces préoccupations territoriales, Haddox suggère que la construction de l'identité israélite subit une transformation, s'éloignant des critères purement généalogiques, tels qu'observés dans la Genèse, pour englober d'autres facteurs tels que l'allégeance communautaire et le dévouement envers l'alliance divine. La représentation genrée des différents personnages agirait ultimement, dans le contexte de cette transformation, comme un baromètre illustrant l'état de la nation. En effet, alors que la majorité des victimes des péripécies étudiées par Haddox en Genèse sont de genre masculin, celles de Juges font état de victimes exclusivement féminines : un constat effrayant sans pour autant être surprenant⁴. Enfin, l'ouverture vers une analyse diachronique, en fin d'article, permet d'envisager de poursuivre la recherche entamée par l'autrice à l'aune d'un possible contexte de rédaction postexilique des deux livres bibliques (p. 33). Somme toute, il s'agit donc d'un article concluant permettant d'apprécier l'étonnante synergie opérant entre deux livres bibliques pourtant bien éloignés.

Par sa proposition et ses réflexions plus « méta », la contribution de Gregory T.K. Wong, « Synchrony versus Diachrony - Reader versus Author centered : Shall the Twain Ever Meet », se distingue tout autant du reste de la collection de textes. Clôturent le livre, le chapitre de Wong se permet de raviver un court instant l'une des plus vives tensions au sein des études bibliques, soit celle entre les adeptes d'une lecture dite synchronique et ceux d'une lecture dite diachronique dans un effort de conciliation (p. 264, 275-276). Cet exercice se déploie à partir de deux récits d'obligation et d'enlèvement présents en Juges 11 et 21, soit ceux de la fille de Jephté et de l'enlèvement des femmes pour les Benjamites. Alors que le premier de ces récits appartient au noyau deutéronomique, les experts considèrent davantage le second comme un ajout tardif⁵ (p. 272). Ces deux données sont importantes pour le reste de l'analyse de Wong alors qu'il cherche à repérer des liens de filiation ou de dépendance entre les deux récits qui partagent, à première vue, bien peu en commun sinon quelques connivences thématiques (p. 264-265). Si la promotion d'une lecture conjointe synchronique-diachronique n'est pas nouvelle, l'exploration de Wong est rafraîchissante puisqu'il se penche sur des textes peu étudiés conjointement. Il conclut son article en soulignant l'apport concret des lectures diachroniques qui permettent de mettre en lumière les allusions bibliques intra et intertextuelles et de déterminer quelques états de dépendance possibles entre ces textes (p. 271), mais également la contribution des lectures synchroniques qui permettent de mettre en relation des textes éloignés, ouvrir le dialogue entre eux et ainsi faire advenir de nouvelles voies interprétatives (p. 275-276). Enfin, le positionnement stratégique de cet article en fin de livre permet, rétroactivement, de revenir sur la somme des articles consultés et d'en apprécier toute la complémentarité des angles favorisés par les différents auteurs et autrices. Il s'agit d'un article fort, contemporain et cherchant à dépasser certaines limites méthodologiques fréquemment rencontrées en études bibliques.

Plus globalement maintenant, *Reading Gender in Judges : an Intertextual Approach* est appréciable pour plusieurs raisons. Déjà, l'ouvrage collectif ratisse large et réunit, sous une même couverture, de nombreux spécialistes aux confessions ainsi qu'aux champs d'expertise variés. Il en

4. Pour aller plus loin dans la représentation symbolique de la condition de femme comme miroir des affaires d'États en Israël ancien, voir : Susan NIDITCH, *Judges : a Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press (coll. « The Old Testament Library »), 2008, p. 191, 194 ; Tammi J. SCHNEIDER. « Achsa the Raped Pilegeš and the Book of Judges », dans Elizabeth A. MCCABE, dir., *Women in the Biblical World : A Survey of Old and New Testament Perspectives*, Landham, University Press of America, 2009, p. 43.

5. J. Alberto SOGGIN, *Le Livre des Juges*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire de l'Ancien Testament », 5b), 1987, p. 300 ; Robert G. BOLING, *Judges*, New Haven, Yale University Press (coll. « Illustrated Edition »), 2005, p. 294.

RECENSIONS

résulte une collection d'essais personnalisée, intuitive et étonnamment cohérente. L'un des apports les plus substantiels du livre concerne le choix des textes et des péripécies bibliques étudiés. Délaissant dans la majorité des cas les grandes trames narratives du Livre des Juges comme celles de Déborah, Jaël et de Samson, un soin particulier est porté aux microrécits de Juges et en particulier à ses « petits personnages » trop souvent oubliés : l'analyse des personnages féminins non nommés au chapitre 5 d'Elizabeth H.P. Backfish en est un bon exemple (p. 71-89).

Un aspect plus critiquable du livre, dans son ensemble, est néanmoins à repérer dans l'attention quasi exclusive portée par les différents spécialistes aux personnages féminins. L'approche par le genre privilégiée par les éditeurs-trices et la section réservée aux études sur les masculinités dans le chapitre introductif laissent présager davantage d'études sur les masculinités dans le Livre des Juges. Or, il n'en est rien. Seulement deux textes abordent des personnages masculins, soit Abimélech (chapitre 9) et Jonathan (chapitre 13), sans pour autant puiser dans le giron des études sur les masculinités qui est pourtant en pleine effervescence. La question de la fluidité observable dans les performances de genres évoquées en introduction a elle aussi été remise, mises à part quelques exceptionnelles mentions (chapitres 3, 4 et 11). Cependant, ce fut presque toujours en lien à des personnages féminins comme Akhsa et Déborah et jamais avec des personnages masculins. Pourtant, les éditeurs-trices remarquent bien, en introduction, que le Livre des Juges déborde de personnages uniquement genrés et outrepassant les attentes de genres (p. 7). Un travail est certainement à poursuivre en ce sens.

Dans l'ensemble, *Reading Gender in Judges : an Intertextual Approach* propose donc une série de textes spécialisés contribuant significativement à la recherche en ce qui a trait au Livre des Juges et à la manière dont le genre est représenté, construit et interprété en son sein. Cet angle d'approche, couplé avec la perspective intertextuelle du livre, conduit nécessairement à une relecture inusitée de personnages et de récits bien connus des Juges qui remettent en question les interprétations traditionnelles de ces passages en plus d'ouvrir et poursuivre la discussion sur les dynamiques de pouvoir et la subversion des normes de genres qui s'y jouent.

Olivier ROY-TURGEON
Université de Montréal

Carl CASSEGARD, **Toward a Critical Theory of Nature, Capital, Ecology and Dialectics**. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, Bloomsbury Academic, 2021, VIII-245 p.

L'ouvrage de Carl Cassegard (Université de Göteborg, Suède) s'inscrit dans les débats contemporains examinant les rapports contradictoires qu'entretiennent les sociétés capitalistes avancées avec la nature. Contrairement aux approches éco-marxistes dominantes qui puisent principalement chez Marx leur appareil conceptuel critique et leurs intuitions normatives, Cassegard tente de fournir les linéaments d'une « théorie critique de la nature » s'inscrivant dans le sillage de l'École de Francfort — et d'abord et avant tout de l'œuvre de Theodor W. Adorno. L'objectif central de cette reformulation écologiste de la Théorie critique est, suivant Cassegard, de critiquer les formes sociales réifiées qui régulent, tant d'un point de vue matériel que cognitif, l'interaction que les sociétés capitalistes avancées maintiennent avec leurs environnements naturels (p. 6).

L'introduction du livre nous apprend vite que l'idée d'une théorie critique de la nature s'occupe de trois thèmes principaux, tous les trois hérités de l'œuvre d'Adorno. D'abord, elle y reprend la thématique du geste théorique critique comme devant dissoudre l'illusion de naturalité attribuée à la réalité sociale. Fidèle à la méthodologie des théoriciens critiques de la première génération de l'École de Francfort, elle s'affaire à produire une critique immanente de la « seconde nature »

réifiée, apparaissant comme naturelle et nécessaire, qu'est devenue la manière spécifiquement capitaliste d'interagir avec la nature (p. 9). Ensuite, l'introduction présente succinctement le « matérialisme critique », tiré d'une lecture d'Adorno, qui convient selon l'auteur le mieux pour poursuivre cet objectif critique (p. 11). Enfin, cette théorie critique de la nature s'inspire du concept d'expérience négative d'Adorno afin d'interpréter la catastrophe climatique comme l'expression historique de la contradiction entre, d'un côté, la manière sociale d'agir et de penser (le « concept ») et, de l'autre côté, la réalité objective qui résiste à celle-ci (« l'objet ») (p. 13). L'idée d'une théorie critique de la nature repose ainsi sur le trépied théorique suivant : critique des formes sociales capitalistes réifiées, matérialisme critique et expérience négative.

Après avoir élucidé l'idée d'une théorie critique de la nature, l'auteur explicite comment il utilise le concept difficile de « nature ». Il montre à cet effet comment le matérialisme critique d'Adorno se distingue sur cette question d'autres approches marxistes (p. 19) et comment il se fonde dans la thèse matérialiste du « primat de l'objet » et dans le concept dialectique de « nature-histoire ». Deux concepts distincts de nature ressortent de cette introduction conceptuelle. D'abord, la thèse du primat de l'objet implique un concept de nature comprise comme *matière*, c'est-à-dire comme objectivité irréductible qui fait irruption et peut toujours entrer en contradiction avec la manière subjective de la médiatiser. Ensuite, un concept de nature comprise comme construction sociale, c'est-à-dire comme *forme* ouverte à la détermination changeante dans le temps.

Le livre se divise en trois grandes parties. La première, qui s'étend des chapitres deux à six, s'affaire à déplier les fondements théoriques ci-haut présentés. Le deuxième chapitre est sans doute le plus pédagogique et utile pour le lecteur qui se demande ce que peut faire la démarche matérialiste du marxisme pour penser la crise environnementale. Le chapitre est en effet consacré à la distinction et à la discussion des ressources et limites des trois types de matérialismes qu'on peut retrouver dans la tradition marxiste, à savoir le matérialisme causal (Engels), le matérialisme pratique (Gramsci, Lukacs) et le matérialisme critique (Adorno, Marcuse, Horkheimer). Un tableau synthétique est notamment fourni, qui résume les points forts et les points faibles de chaque version du matérialisme (p. 45). Le jeune chercheur s'y référera avec profit.

Le chapitre trois est consacré à l'analyse des concepts de primat de l'objet et de nature-histoire sur lesquels se fonde le matérialisme critique. En plus d'explicitier son approche générale d'Adorno, laquelle se caractérise par un rejet de la vision de celui-ci comme d'un pessimiste quiétiste, l'auteur élucide ces concepts en adressant des problèmes souvent soulevés par les commentateurs d'Adorno. Il répond notamment au reproche fait au Adorno de la *Dialectique de la Raison* de rabattre la critique de la domination de la nature à la seule critique du processus transhistorique qu'est l'*Aufklärung* et par suite d'ignorer le rôle spécifique du capital dans la domination de la nature (p. 73). Enfin, il montre de manière convaincante comment le matérialisme critique permet à la théorie critique de la nature de se positionner comme une troisième voie entre les positions unilatérales que sont le réalisme naïf et le constructivisme social — ce qui fait l'originalité et la pertinence de ce type de matérialisme.

Le chapitre quatre prend pour point de départ le reproche selon lequel Adorno ne relierait pas suffisamment la domination de la nature avec le développement historique du capitalisme. Afin de remédier à cette lacune, Cassegard mobilise le *Concept de nature chez Marx* d'Alfred Schmidt (1962), qui fut l'élève d'Adorno à Francfort. S'ensuit une discussion critique de l'ouvrage phare de Schmidt, qui fût la première étude poussée sur l'enjeu du rapport à la nature chez Marx. Ayant soulevé la pertinence de la lecture de Schmidt du métabolisme nature-société chez Marx, Cassegard fait néanmoins mention de réserves quant à son utilisation de la catégorie transhistorique de « travail

RECENSIONS

concret », qui échoue à saisir, elle aussi, l'interaction spécifiquement capitaliste de la société avec la nature (p. 97).

C'est pour tenter de comprendre dans des termes plus concrets et précis pourquoi cette interaction est délétère que le cinquième chapitre se penche sur la théorie de la valeur de Marx. L'auteur commence par rappeler les binarités marxiennes de valeur d'usage/d'échange, travail concret/abstrait, richesse/valeur, et rappelle les sources de la valeur économique selon Marx, à savoir le travail humain et les conditions naturelles. L'auteur défend ensuite la thèse que le processus de valorisation capitaliste a cela de particulier que bien qu'il dépende des conditions naturelles biophysiques, non seulement il ne les conçoit pas comme contribuant à la production de valeur, mais il dissimule positivement leur importance (p. 106). Le chapitre offre aussi une discussion des critiques écologistes prononcées à l'égard de la théorie de la valeur marxienne.

Enfin, le chapitre six aborde la question du rapport qu'une théorie critique de la nature devrait entretenir avec les sciences naturelles, qui ont été conçues, dans la tradition marxiste occidentale, soit comme étant réifiantes et donc idéologiques, soit comme étant les seules approches épistémiques pouvant dire quelque chose sur la nature. La question qui se pose alors est de savoir quel rapport une théorie marxiste, dialectique et écologique, devrait entretenir avec l'étude scientifique de la nature. L'auteur discute à cet effet des lacunes des positions de Lukacs, Bloch, Steven Vogel et John Bellamy Foster, pour ensuite défendre la pertinence de la méthode de la « constellation », qu'Adorno a repris et développé sous l'influence de Benjamin (p. 124).

La seconde partie du livre, recouvrant les chapitres sept à dix, entreprend de situer le projet d'une théorie critique de la nature par rapport aux courants théoriques de l'éco-marxisme de John Bellamy Foster et Paul Burkett (chap. 7), de l'Écologie-monde de Jason W. Moore (chap. 8), du nouveau matérialisme de Jane Bennett et de l'ontologie orienté vers l'objet (*Object-oriented ontology*) de Timothy Morton (chap. 9). Dans le chapitre sept, l'auteur critique la tentative de John Bellamy Foster de réactualiser l'idée, d'abord formulée par Engels, d'une dialectique de la nature, mais dans des termes moins déterministes et mécanistes. La thèse que Cassegard défend est que Foster se révèle incapable de montrer comment une dialectique centrée sur la praxis humaine pourrait être étendue à la nature, ce qui est pourtant nécessaire pour avoir une unité méthodologique entre l'étude de la transformation de la nature et celle de la transformation historique (p. 147).

S'ensuit au chapitre huit la discussion de l'Écologie-monde de Jason W. Moore, qui se caractérise par son articulation de la critique écologique marxienne de la forme-valeur avec le monisme ontologique typique des courants posthumanistes. Cassegard défend la pertinence de la théorie de la valeur que Moore promeut tout en critiquant comme un échec sa volonté de se positionner dans un monisme relationnel (p. 165). Enfin, le chapitre neuf souligne les similitudes qu'il y a entre le matérialisme vitaliste de Jane Bennett, l'ontologie *object-oriented* de Morton, et le matérialisme critique d'Adorno. Si les deux premiers ont raison de souligner que la nature est bien plus active que le matérialisme mécaniste classique ne l'a laissé entendre, ils ont le défaut de négliger l'agentivité spécifique du capital dans l'interaction sociale avec la nature et par suite de tomber dans une attitude naïve d'acceptation non critique du monde (p. 184).

Finalement, la troisième partie, constituée du chapitre dix, aborde les questions suivantes : vers quelle perspective réconciliatrice avec la nature la théorie critique de la nature mène-t-elle ? Et permet-elle de penser concrètement comment la faire advenir ? Se positionnant encore contre la perception d'Adorno comme incapable de fournir une vision d'un monde post-capitaliste et empêchant de penser la possibilité d'une praxis signifiante, Cassegard concentre d'abord son argument sur la présentation de passages où Adorno explicite ce dont aurait l'air une société réconciliée avec la na-

ture. À cet égard, il relève qu'Adorno est resté fidèle, comme Schmidt, Benjamin et Marcuse, à l'idée marxienne qu'une société communiste dans laquelle la production est librement déterminée par des travailleurs associés permettrait de régler le métabolisme société-nature selon des termes réconciliateurs. Toutefois, l'essentiel de son propos est ici que le matérialisme critique ne mène pas à un cul-de-sac normatif parce qu'il permet de penser les conditions sous lesquelles le développement d'une subjectivité critique, individuelle et collective, est possible (p. 188).

En plus d'écrire de manière limpide et succincte, Cassegard fait preuve d'une maîtrise impressionnante des débats internes à la tradition écosocialiste (sur la théorie de la valeur, la dialectique et le matérialisme) et des débats que celle-ci entretient avec les divers « nouveaux matérialismes » d'inspiration poststructuraliste. Le lecteur appréciera le traitement mesuré des enjeux problématiques soulevés par la *Dialectique de la Raison*, et en général l'approche érudite mais non dogmatique de l'œuvre d'Adorno.

En somme, cet ouvrage est une ressource essentielle pour tous les chercheurs mus d'un intérêt pour les enjeux théoriques, pratiques et stratégiques soulevés par le rapport contradictoire qu'entretiennent les sociétés capitalistes avec leurs conditions naturelles. La perception du lecteur quant aux ressources que contient la tradition marxiste occidentale pour penser les tenants et aboutissants de la crise environnementale, comprise comme crise du capital, s'en voit nettement enrichie et complexifiée. Cet ouvrage fait définitivement partie des meilleurs travaux, avec ceux de Deborah Cook et d'Andrew Biro, s'étant écrits sur Adorno et l'écologie.

Dominic ROULX
Université Concordia, Montréal

Bruno DUMONS, dir., **Les congrégations féminines missionnaires. Éducation, santé et humanitaire : une histoire transnationale (XIX^e et XX^e siècles)**. Roma, Viella s.r.l. (coll. « Il libri di Viella », 433), 2022, 498 p.

Bruno Dumons, directeur de recherche au CNRS et membre du Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA), propose un imposant ouvrage sur l'action missionnaire des congrégations religieuses féminines en éducation, en santé et sous l'angle humanitaire. Les dix-neuf chercheurs qu'il dirige posent ainsi leur regard sur une large palette de congrégations actives sur tous les continents, permettant ainsi un survol transnational bénéfique.

L'ouvrage débute par un avant-propos de Sarah A. Curtis, « Invisible No More ! », qui rappelle avec justesse que les effectifs féminins déployés en terre de mission dépassaient largement ceux des communautés masculines actives sur les mêmes territoires et qu'elles ont souvent su — mieux que les hommes d'ailleurs — tisser des liens profonds avec les populations locales. Elizabeth A. Foster poursuit avec une introduction générale, intitulée « The Rich, Complex Histories of Catholic Missionary Women in the Modern World ». Elle souligne deux problèmes concrets ; d'abord, les difficultés récurrentes d'accès aux archives missionnaires pour les chercheurs, mais aussi leurs disséminations dans les fonds de nombreuses petites congrégations régionales. Cela a d'autant un impact sur l'analyse historique, que les chercheurs n'ont souvent pas facilement les moyens de parcourir de longues distances entre ces pôles archivistiques. Cela mène donc à des monographies congréganistes de grande valeur, mais qui ne permettent pas toujours de poser un regard global sur l'action missionnaire. Alors ne serait-ce que pour répondre à cette remarque, un tel ouvrage collectif permet justement de combler ce problème.

RECENSIONS

Le livre est divisé en trois grandes sections qui regroupent successivement l'Europe, le Proche-Orient et l'Afrique septentrionale (première section), les Amériques (deuxième section) et l'Asie ainsi que l'Océanie (troisième section).

Les six contributions de la première partie offrent un panorama qui donne le ton de l'ouvrage. Le texte de Christian Sorrel, « Une trajectoire transnationale. Les Sœurs de Saint-Joseph de Chambéry et l'éducation (1856-1939) », permet d'emblée de saisir « le processus de mondialisation et de romanisation du catholicisme contemporain » (p. 48-49) et « montre [la] belle capacité d'adaptation aux contextes locaux » (p. 49) de religieuses qui sont de véritables agentes autonomes de changement et de fines négociatrices, au sein de la sphère sociale, avec les clercs et les détenteurs du pouvoir civil.

Le texte suivant, « Representing Catholic Missions in the English Press. Education, Professionalism and Internationality (1950-1970) », celui de Carmen M. Mangion, pointe avec justesse les stratégies médiatiques utilisées par une congrégation hospitalière afin de soutenir la plausibilité de sa mission auprès du public en général, de ses donateurs et des différents ordres professionnels qui ne voyaient pas toujours « les bonnes sœurs » comme des actrices de la modernité.

On retrouve un peu de cette dynamique dans le texte de Norig Neveu, « Les sœurs de Nazareth et le développement de l'assistance aux réfugiés palestiniens en Jordanie (1948-1960) ». Ces religieuses européennes et palestiniennes se retrouvent à devoir constamment négocier leur place et leur identité, à tenir compte des rites pratiqués par les différentes dénominations chrétiennes et à maintenir les fondements de leur mission dans des contextes politiques et religieux explosifs. Un beau texte sur une réalité rarement présentée.

On reste dans la sphère proche-orientale avec le texte « Éduquer et soigner à l'heure des rivalités impériales (1880-1940). Les Franciscaines missionnaires d'Égypte dans la vallée du Nil », d'Annalaura Turiano. L'historienne rappelle les nuances à retenir à propos du lien entre l'impérialisme, le colonialisme et le religieux. S'ils vont souvent de pair comme vecteurs de « civilisation », du moins, dans les premières décennies des missions, le processus d'intégration des religieuses allochtones dans les communautés locales transforme les rapports de domination en des liens de collaboration et de respect. L'intégration de recrues locales, la mise en place d'organisations laïques socio-caritatives et la prise en charge d'institutions musulmanes dans une durée plus longue que celle de l'emprise des puissances impériales sur l'Égypte démontrent la capacité d'un modèle missionnaire féminin autonome qui définit ses propres modalités de déploiement et de développement. Ce sont à des conclusions relativement similaires qu'arrive Valentina Fusari dans « Le missionarie e la cura degli italo-eritrei. Maternage socioculturale in Eritrea durante e oltre il colonialismo », avec toutefois le bémol que toutes les sources ne sont pas encore accessibles et que la réalité locale de l'Érythrée, de même que des nuances spirituelles et apostoliques du côté des congrégations italiennes impliquées dans le processus, apporte des nuances.

La section se termine par l'étude « Les sœurs soignantes au Maghreb (XIX^e-XXI^e siècles) » de Claire Fredj, sur l'installation des congrégations religieuses en Afrique du Nord. Elle livre un portrait statistique, chronologique et descriptif précis. De facture classique, le texte n'en deviendra pas moins un incontournable pour quiconque se livrera à des études conceptuelles et thématiques plus novatrices sur le même sujet, dans cette région.

La deuxième section qui traite des Amériques débute avec le texte de Matthieu Brejon de Lavergnée, « Female Religious Empires. A transnational Network of Nursing Nuns in the Atlantic World (late 19th-early 20th Centuries) ». Grand spécialiste des Filles de la Charité et fin connaisseur du déploiement transatlantique de cette célèbre congrégation hospitalière française, Brejon de La-

vergnée démontre avec finesse le processus de la professionnalisation des religieuses infirmières des deux côtés de l'Atlantique, mais dans une chronologie plus précoce du côté des États-Unis. On note de même que l'autonomie laissée aux missions dépend aussi des perceptions des actrices et des dirigeantes sur chacune des sociétés d'insertion, ses peuples et leurs degrés de proximité civilisationnelle avec la France. Cette très belle étude qui en appelle d'autres, notamment sur les dimensions de contrôles et de race, mérite le détour. Seule petite ombre, on se demande bien pourquoi, un historien français la rédige en anglais dans un ouvrage largement composé dans la langue de Molière.

Marion Robinaud, dont le nom est malheureusement mal typographié dans le haut des pages de son essai, « Religieuses, savoirs et activités parascolaires dans les pensionnats autochtones canadiens (1880-1962) : transformations et continuités », propose aussi un survol stimulant du rôle et des perceptions des religieuses dans les établissements du Nord canadien et de leurs interactions avec les enfants des Premières Nations. Ce faisant, elle constate dans son étude un glissement de la religieuse « auxiliaire » et « collaboratrice » à la religieuse « missionnaire » (p. 267). Sans jamais en cacher les visées assimilatrices, le ton et l'angle du texte de Marion Robinaud permettent d'apporter des nuances sur les interactions entre les religieuses et leurs pupilles autochtones, en plus de fournir des pistes intéressantes sur les processus d'inculturation et d'acculturation.

De son côté, Catherine Foisy pose un regard comparatif sur les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception et les sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Anges dans le texte « De continuités et de ruptures : éducation, formation et pastorale dans le champ missionnaire féminin québécois ». Elle note que ces congrégations n'ont pas épargné les investissements financiers et humains sur le plan de la formation et afin de répondre aux attentes de l'Église. Néanmoins, loin de se limiter à maintenir des formes de plausibilité classiques pour les œuvres, les congrégations se sont adaptées aux besoins locaux, aux appels du concile Vatican II et ont su déléguer aux laïcs les œuvres qui se perpétuent avec le souci de maintenir la dignité humaine et la justice sociale.

Les trois textes qui suivent sont parmi les plus intéressants du recueil et partagent comme terrain d'enquête l'Amérique du Sud. Les autrices Paula Leonardi et Agueda B. Bittencourt nous plongent dans les villes brésiliennes, dans « Les religieuses dans le paysage urbain du Brésil du XX^e siècle », tandis qu'Alexandrine De La Taille-Trétinville s'intéresse aux confréries caritatives chiliennes, dans « Au-delà de la mission éducative : les Dames du Sacré-Cœur dans la charité chilienne. La confrérie des Douleurs (XIX^e-XX^e siècles) ». Enfin, Susana Monreal s'intéresse, dans « Des sœurs soignantes aux religieuses enseignantes, d'Albi au Rio de la Plata. le long parcours des Sœurs dominicaines de Sainte-Catherine de Sienne », à l'agentivité et aux décisions des religieuses de cette congrégation en Uruguay. Il se dégage des trois textes des bilans nuancés sur le catholicisme au féminin pratiqués dans ces pays. Dans les trois cas, on peut clairement identifier une dynamique de réinvention propre à ces femmes consacrées et l'apport constant de religieuses étrangères. D'abord de souches européennes dans les premières décennies d'implantation, le texte laisse voir qu'elles proviennent désormais d'Asie et d'Afrique, ce qui n'est pas sans démontrer la dynamique nouvelle de la mission et des identités poreuses de ces « migrantes sans frontières » (p. 375).

La dernière partie du livre comprend trois études. Dans « Les congrégations féminines missionnaires en Asie du Sud-Est : état des lieux et perspectives (XIX^e-XX^e siècles) », Marie de Ruyg brosse un solide tableau de cette présence missionnaire dans les anciennes colonies françaises, anglaises et néerlandaises, ainsi qu'aux Philippines. C'est un survol précis et précieux pour quiconque veut se faire une idée globale de la présence des femmes consacrées dans cette partie suivante. Le titre de l'étude de Cindy Yik-Yi Chu, « The Sisters of the Sacred Heart as Early Pioneers of Globalization. Education in China with Special Reference to the Years from 1925 to 1927 », résume bien

RECENSIONS

la portée de son texte : comprendre la dimension transnationale d'une congrégation qui maximise des effectifs venus d'horizons variés afin d'optimiser sa mission au cœur de l'Empire du Milieu. Enfin, Jessi Munro propose un magnifique portrait d'une figure française qui m'était totalement inconnue, la Lyonnaise Suzanne Aubert, dans « *"Ka matutu taku mate. I am quite recovering"* : Suzanne Aubert and her Rongoa. The Meeting of Cultures in Healing in Nineteenth-century New Zealand », qui témoigne d'une agentivité hors norme. Doté d'une curiosité scientifique, ethnologique et culturelle insatiable, son apport apparaît unique dans l'histoire des missions néo-zélandaises. À une époque où on ne lit souvent que des charges agressives et unidimensionnelles à propos des missions, ce texte est un modèle de nuances. Enfin, dans le texte « Sacrifice, Heroism, Professionalization and Empowerment. Colonial New Guinea in the Lives of German Religious Women (1899-1919) ». Katharina Stornig creuse avec finesse, sous l'angle textuel et iconographique, la construction faite des missions en Nouvelle-Guinée, dans des revues religieuses allemandes. Grâce aux publications missionnaires, les donateurs et le public en général sont les témoins de la capacité des Sœurs du Saint-Esprit d'ériger, dans les îles lointaines, un nouveau pôle de civilisation. Les récits de leurs sacrifices et des conversions nourrissent une vision du monde attendue qui trouve paradoxalement un ancrage surprenant dans les foyers catholiques de l'époque.

Dans la postface, le dernier mot revient à Marianne Thivend qui parle des sœurs missionnaires comme des travailleuses qui désiraient soigner et réparer. Au-delà des critiques, je le répète, très justes faites à propos des processus d'acculturation forcée et des écarts de certaines religieuses, il est bon de se souvenir de cela. Cet ouvrage collectif est un apport significatif à l'historiographie francophone des missions, mais mérite un lectorat encore plus large, car il offre un panorama comparatif unique. Félicitons son directeur et ses rédacteurs et souhaitons-en une large diffusion.

Dominique LAPERLE

Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie, Montréal

Mireille ESTIVALÈZES, **La fin de la culture religieuse. Chronique d'une disparition annoncée.**

Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (coll. « Matière à pensée »), 2023, 348 p.

Dans une récente publication intitulée *La fin de la culture religieuse : Chronique d'une disparition annoncée*, Mireille Estivalèzes élabore une réflexion interdisciplinaire à la fois rigoureuse et critique sur l'état actuel de l'enseignement de la culture religieuse dans les écoles québécoises. Estivalèzes, une éminente spécialiste en histoire et sociologie des religions, positionne son ouvrage au carrefour des sciences de l'éducation, de la sociologie et de la philosophie politique.

La première partie de ce livre se propose d'examiner de manière exhaustive les différentes critiques formulées à l'encontre du défunt programme d'Éthique et Culture religieuse (ECR) instauré au Québec en 2008. Estivalèzes identifie trois principaux groupes d'opposants : ceux qui s'opposent sur des bases religieuses, ceux qui avancent des arguments nationalistes, et ceux qui se placent dans une perspective laïque et féministe.

L'étude s'engage à retracer l'histoire de ces discours critiques en prenant en compte la multiplicité des acteurs impliqués. Estivalèzes aborde la complexité des stratégies discursives utilisées par ces groupes, ainsi que leurs diverses mobilisations médiatiques et juridiques. Cette démarche vise à comprendre comment certains de ces discours ont eu une influence sur la politique éducative et, en particulier, sur les décisions du ministère de l'Éducation.

L'ouvrage cherche aussi à mettre en lumière le rapport ambivalent qu'entretient la société québécoise avec la religion. D'un côté, il y a un attachement historique à la religion catholique, qui a

joué un rôle essentiel dans l'identité et la survie du peuple canadien-français. De l'autre, une hostilité teintée de rancœur existe à l'égard de cette même tradition religieuse et de ses institutions.

Estivalèzes adopte comme prisme d'analyse les conceptions variées de la liberté de conscience, de la liberté de religion et de la laïcité. Elle montre comment ces notions sont au cœur des débats contemporains non seulement au Québec, mais aussi dans d'autres sociétés démocratiques. Elle examine ainsi les définitions divergentes de la laïcité, oscillant entre un principe garantissant le pluralisme et une vision émancipatrice visant à libérer les citoyens du poids des traditions religieuses.

Enfin, la première partie de l'essai aborde le rôle des médias et de la sphère politique dans la propagation des critiques du programme ECR, en éclairant des phénomènes actuels préoccupants. Estivalèzes, mentionne notamment la rhétorique conspirationniste, le rejet de l'expertise scientifique, le primat de l'indignation sur la réflexion, et la tendance à la polarisation et à l'instrumentalisation des opinions publiques.

La seconde partie ambitionne de dévoiler les mécanismes internes de l'élaboration des programmes d'enseignement. Estivalèzes prend pour objets d'étude deux *curricula* : le programme d'Éthique et Culture religieuse (ECR) et celui de Culture et citoyenneté québécoises. Ce choix méthodologique permet une analyse nuancée des jeux d'influence, des critères politiques et pédagogiques, ainsi que de la mise en application desdits programmes.

Estivalèzes commence par une critique acerbe du manque de transparence et de délibération citoyenne dans l'élaboration du programme de Culture et citoyenneté québécoises. Elle souligne à quel point ce déficit peut être problématique. Ce constat sert de toile de fond à une étude plus large des réalités de terrain liées à l'enseignement de ces matières. Estivalèzes pointe, entre autres, les défis liés au non-respect du volume horaire dédié à ces cours, la concurrence avec d'autres disciplines et l'attribution de l'enseignement à du personnel non qualifié. Ces difficultés pratiques révèlent un fossé entre les intentions pédagogiques et leur réalisation concrète.

Le cœur de cette seconde partie réside dans une interrogation fondamentale sur le rôle de l'école dans la société contemporaine. Estivalèzes pose une question cruciale : l'école doit-elle demeurer un lieu de transmission de la culture humaniste, ou doit-elle plutôt évoluer pour prioriser le développement de compétences pragmatiques adaptées aux exigences du monde moderne ? Ce questionnement est articulé autour de l'examen du programme de Culture et citoyenneté québécoises, qui intègre une pluralité de thématiques allant de l'éducation à la sexualité, à la sensibilisation aux changements climatiques, en passant par la santé mentale et l'utilisation responsable des technologies numériques.

Estivalèzes souligne la tendance pédagogique qui privilégie des contenus plus techniques aux dépens d'une éducation plus traditionnelle centrée sur la culture religieuse et humaniste. Cette tendance, argue l'auteure, pourrait conduire à une transformation radicale du projet éducatif sous-jacent à l'école. Le programme ECR devient ainsi un point focal pour discuter de ces mutations et de leur adéquation avec les besoins et les attentes de la société québécoise contemporaine.

Le livre d'Estivalèzes se distingue par sa capacité à contextualiser ces tensions dans une trame historique plus large. Elle y analyse également la manière dont ces discours ont été instrumentalisés à des fins politiques, notamment par le ministère de l'Éducation, dans un processus marqué par un déficit de transparence et de consultation des experts du domaine. Ce faisant, l'auteure ne se limite pas à une critique des discours, mais conteste également les procédures et mécanismes démocratiques sous-jacents à la réforme des programmes éducatifs.

RECENSIONS

Cela étant dit, je perçois le titre comme étant quelque peu sensationnaliste. Il semble annoncer que la culture religieuse disparaîtra de la société, alors que le livre démontre seulement qu'elle disparaît des écoles primaires et secondaires, ce que nous savions déjà depuis trois ans.

Une auteure qui souligne avec raison l'importance d'une connaissance de la réalité sur le terrain devrait s'abstenir d'énoncer des spéculations dont on peut estimer que leur force suffit à salir le travail des enseignants qui ne pensent pas comme elle, et ne peut justifier qu'on les fasse en disant seulement « on peut se demander » : « Plusieurs de ces critiques, chantres d'une laïcité antireligieuse, sont des professeurs de philosophie au collégial. Au vu de leurs écrits, on peut se demander quelle est l'attitude qu'ils adoptent sur le plan professionnel en tant qu'enseignants, et comment ils s'assurent de respecter la pluralité des positions philosophiques des penseurs étudiés, de même que la diversité des convictions de leurs étudiants, sans assener leur propre vérité subjective » (p. 158). De plus, la présentation des auteurs des discours critiqués est parfois enrobée d'attaques *ad personam* : elle raconte une anecdote sur l'attitude de l'un lors d'une rencontre au Salon du livre (p. 139), elle soupçonne les propos d'un autre d'être un règlement de compte personnel (p. 156). Estivalèzes aurait dû s'en tenir à la critique de leurs discours et ne pas commettre elle-même ce qu'elle reproche aux autres de faire.

L'auteure a également tendance à beaucoup critiquer le « littéralisme » en termes de lecture des textes sacrés. Ce « littéralisme », qu'elle affirme percevoir dans *La face cachée du cours éthique et culture religieuse*, un ouvrage collectif dirigé par Daniel Baril et Normand Baillargeon auquel j'ai participé⁶, serait selon elle coupable d'anachronisme. Je suis incertain quant à la manière dont l'auteure utilise le concept de « littéralisme », ce qui rend difficile l'évaluation de sa critique. Je présume que le littéralisme pourrait poser problème si l'on envisage les textes bibliques comme des narrations historiques avérées, une position anti-moderne déplorable qui est celle des fondamentalistes. Toutefois, remettre en question ces récits en tant qu'exemplaires pour la jeunesse, comme le fait l'ouvrage *La face cachée du cours éthique et culture religieuse*, ne requiert pas nécessairement une contextualisation des valeurs de l'époque. Bien que les actions éthiquement sous-optimales puissent apparaître relativement moins sévères si elles étaient socialement acceptées dans leur contexte historique, cela ne les absout pas de leur caractère éthiquement problématique⁷.

De plus, Estivalèzes caricature parfois la position de ses adversaires. Par exemple, elle écrit : « [...] certains scientifiques, comme Richard Dawkins, discréditent la foi et jugent que l'adhésion à la théorie de l'évolution, et plus largement à la démarche scientifique, exige de choisir l'athéisme » (p. 166). Estivalèzes caractérise Dawkins comme athée militant, mais sa posture personnelle est plus nuancée et je ne l'ai jamais vu affirmer que l'adhésion à la démarche scientifique « exige de choisir l'athéisme⁸ ». En somme, l'auteure s'engage dans la même démarche rhétorique qu'elle dé-

6. François DOYON, « Les vertus antiphilosophiques du cours ECR », dans Daniel BARIL, Normand BAILLARGEON, dir., *La face cachée du cours Éthique et culture religieuse*, Montréal, Léméac, 2016, p. 67-87.

7. La philosophie a toujours été une critique des systèmes religieux, insistant sur la rationalité comme critère d'évaluation (Hans-Georg GADAMER, *Interroger les Grecs : Étude sur les présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal, Fides, 2006, p. 178). Si on accepte cette idée de la philosophie critique de la religion, on doit proposer un cours qui commence par présenter la religion (composante *culture religieuse*), mais qui fait tout de suite intervenir sa critique, du moins en ce qui concerne les prescriptions comportementales des religions (composante *éthique*). Le cours aurait pu être fait ainsi, dans l'entrecroisement des composantes plutôt que dans leur stricte distinction. Mais encore, ça implique d'enseigner la critique des religions, ce que les idéateurs du cours refusaient.

8. « Je ne peux pas en être certain mais je pense que Dieu est très improbable, et je mène mon existence en me fondant sur le présupposé qu'il n'existe pas » (Richard DAWKINS, *Pour en finir avec Dieu [The God*

nonce chez tous ceux qu'elle critique, à savoir la présentation sélective de données afin de corroborer une hypothèse préconçue.

Enfin, considérant son expertise en la matière, l'auteure aurait dû offrir une meilleure vue d'ensemble de la place de la religion dans la société. Par exemple en faisant la comparaison avec la France, où la laïcité appliquée au niveau préuniversitaire était plutôt stricte, mais où le phénomène religieux est resté très discuté à l'université et dans la société.

Malgré tout, *La fin de la culture religieuse : Chronique d'une disparition annoncée* est un ouvrage important qui, à l'instar d'une capsule temporelle, consigne les principaux arguments du débat ayant entouré l'apparition du cours d'ECR il y a plus d'une quinzaine d'années. Les arguments avancés par l'auteure étaient d'actualité quand le cours d'ECR est apparu, mais en 2023 le paysage religieux québécois a beaucoup changé, avec de moins en moins de jeunes qui sont croyants. On espère qu'une chronique actuelle suivra bientôt.

François DOYON
Université Laval, Québec

Mireille ESTIVALÈZES, **La fin de la culture religieuse. Chronique d'une disparition annoncée**, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (coll. « Matière à pensée »), 2023, 348 p.

Dans *La fin de la culture religieuse : Chronique d'une disparition annoncée*, Mireille Estivalèzes propose une interprétation critique et bien informée de la courte histoire du programme Éthique et culture religieuse dans les écoles du Québec. En effet, à peine douze ans après son instauration aux niveaux primaire et secondaire, le ministre de l'Éducation annonce en 2020 une révision en profondeur du programme, avant de dévoiler, presque deux ans plus tard, « [...] le projet d'un nouvel enseignement intitulé Culture et citoyenneté québécoise, pour remplacer le cours ECR » (p. 9). Ce sont précisément les raisons de cette décision, qu'elle qualifie de politique, que l'auteure cherche à exposer dans les deux parties de cet ouvrage.

La première partie, intitulée « Un objet d'enseignement qui dérange », est consacrée à l'étude de l'opposition que rencontre le volet culture religieuse du programme, et ce, avant même sa mise en place dans les écoles. Selon la typologie employée par Estivalèzes, cette opposition est formulée au nom d'arguments de nature religieuse, de nature nationaliste et enfin de nature laïque et féministe. Révélatrices du rapport ambivalent des Québécois à la religion, les critiques adressées au programme ECR nous informent davantage, selon l'auteure, « [...] sur les inquiétudes et les peurs de ses détracteurs que sur ce que le programme lui-même est réellement » (p. 13). Par ailleurs, les dénonciations du programme ECR par les acteurs des camps nationaliste, laïque et féministe illustrent bien, selon elle, certains travers de notre époque, à savoir « [...] la montée en puissance de la militance qui tend à se substituer à l'analyse scientifique, la logique complotiste, de même que la polarisation des débats » (p. 199).

Avant d'examiner l'opposition multiforme que rencontre le programme ECR et pour tenter d'en donner des clés de compréhension, Estivalèzes propose une analyse du concept de laïcité et de diverses conceptions de la liberté de conscience et de la liberté de religion. L'auteure explique que la nécessité d'une telle analyse tient au fait que ces conceptions conduisent à des manières fondamentalement différentes — voire opposées — de comprendre la laïcité et ses visées, à savoir, d'un

Delusion], trad. Marie-France Desjeux-Lefort, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 59). Voir aussi John BINGHAM, « Richard Dawkins : I can't be sure God does not exist », *The Telegraph* (24 février 2012).

côté « [...] la garantie du pluralisme des convictions des citoyens et, de l'autre, [...] une visée émancipatrice de la laïcité à l'égard du poids des religions pour ces mêmes citoyens » (p. 14). En ce qui concerne le Québec, Estivalèzes n'hésite pas à dire que sur le plan légal, au cours des dernières années, l'on assiste au passage d'une conception implicitement ouverte de la laïcité, dans laquelle s'inscrivait le programme ECR, à une conception de plus en plus antireligieuse de celle-ci (voir p. 81-82 et p. 214-215).

Dans la deuxième partie du livre, intitulée « Naissance, vie, fin et transformation d'un programme », Estivalèzes invite en quelque sorte les lecteurs à entrer dans les coulisses de l'élaboration des programmes ECR et Culture et citoyenneté québécoise. L'on y apprend que le processus ayant mené au programme récemment annoncé aurait été déterminé par une logique de sondage de popularité et marqué par la précipitation et le manque de transparence, pour ne nommer que quelques expressions employées par l'auteure (p. 206, 248).

En somme, les propos d'Estivalèzes ne sont pas tendres à l'égard du gouvernement actuel et de son ministre de l'Éducation, celui-ci en venant à adhérer, « [...] sans aucun recul critique, aux discours critiques laïques et féministes, considérés comme les plus virulents, du programme ECR, confirmant par le fait même, s'il en était encore besoin, que tout le processus de consultation présentée comme *citoyenne* relevait d'une mascarade » (p. 276). L'enjeu de la proximité idéologique du gouvernement avec des groupes et des mouvements hostiles à toute présence de la religion dans la sphère publique s'avère donc être un thème récurrent de cette deuxième partie. On y découvre, en dernière analyse, la raison principale de la fin de la culture religieuse dans les écoles du Québec.

Dans cet ouvrage important et opportun, l'auteure fait un effort considérable pour situer l'enjeu de l'enseignement scolaire de la culture religieuse à l'intérieur d'une problématique plus large, en matière d'éducation bien sûr, mais aussi en ce qui concerne la gouvernance dans les sociétés libres et démocratiques. Cependant, malgré le fait qu'elle annonce clairement que sa réflexion sur le concept de laïcité est essentiellement tributaire du paradigme français, je ne peux que regretter la minceur voire l'imprécision de sa réflexion sur la question de la liberté religieuse, de même que sur l'héritage du christianisme en ce qui concerne la laïcité et la manière de concevoir la place de la religion dans la sphère publique.

D'abord, dans les deux pages qu'elle consacre aux libertés de conscience et de religion dans l'enseignement de l'Église catholique (p. 32-34), Estivalèzes semble passer à côté du véritable changement de perspective qui est opéré lors du concile Vatican II. En effet, le Concile ne change pas tant la manière dont l'Église conçoit les libertés en général, mais opère plutôt un développement de sa doctrine sur les responsabilités du pouvoir civil en matière religieuse. De l'obligation de l'État de protéger la « vraie religion » avant le Concile, on passe avec *Dignitatis Humanae* à l'obligation qui lui revient de protéger le droit de tous à la liberté en matière religieuse dans la sphère sociale et civile, un droit dont l'objet est une immunité ne pouvant être limitée que pour des motifs bien précis d'ordre public, qui sont extrinsèques à la religion (voir *Dignitatis Humanae* 2 et 7).

Une imprécision analogue survient, à mon avis, dans l'examen de la question de l'affinité entre christianisme et laïcité (p. 170-172). Sans entrer dans le détail, je dirais simplement qu'une supposée séparation quasi ontologique entre ce qui relève du « politique » et ce qui relève du « religieux », conduit facilement à l'exclusion indue des perspectives croyantes des processus de construction de l'ordre social commun à tous. Ainsi formulée et avec de telles conséquences, une telle séparation ne saurait être considérée comme une donnée fondamentale du christianisme.

Cela étant dit, l'intérêt majeur de cet ouvrage, il me semble, réside dans l'expertise de Mireille Estivalèzes, à la fois théorique et acquise sur le terrain, en matière d'enseignement scolaire de la

culture religieuse. L'auteure ne cache pas son attachement au programme Éthique et culture religieuse, qu'elle considère comme un projet éducatif original pouvant favoriser la reconnaissance de l'autre et la poursuite du bien commun (p. 10). Cela explique sans doute, au moins en partie, l'âpreté de ses critiques envers certains opposants au programme, ainsi qu'à l'endroit du gouvernement qui semble leur prêter une oreille trop attentive.

Il me semble que cette chronique, avec les limites qu'elle comporte, représente un exercice de qualité qui permet de consigner une page — un peu sombre, sans doute — de l'histoire récente du Québec. L'ouvrage soulève également plusieurs questions fort importantes, notamment en ce qui concerne les visées de l'éducation et, de manière générale, les processus de délibération publique dans les sociétés profondément pluralistes. Il pourra donc intéresser les lecteurs de tous horizons. Enfin, la lecture de ce livre semble incontournable pour les personnes qui ont participé de près ou de loin aux réflexions, débats et litiges entourant le programme Éthique et culture religieuse.

Jean-François LAPIERRE
Université Laval, Québec

Janling FU, Carol MEYERS, Cynthia SHAFER-ELLIOTT, ed., **T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel**. London, New York, Dublin, T&T Clark, Bloomsbury Publishing, 2023, XXI-616 p.

Que mangeait-on dans l'Israël ancien ? Comment préparait-on cette nourriture ? Quelles sont les fonctions de l'alimentation dans les textes bibliques ? Ce livre de 31 chapitres offre un excellent tour d'horizon de la nourriture en Israël ancien et dans la Bible hébraïque. La première, et plus brève, partie du volume délimite le contexte environnemental et socioéconomique de ce thème. La deuxième section s'intéresse à la production de la nourriture avec des chapitres sur l'élevage d'animaux, la consommation d'animaux sauvages, les produits céréaliers, les olives, les raisins, les autres fruits, noix et légumes ainsi que les épices. Cinq chapitres traitent des méthodes de préparation et de préservation des aliments. La quatrième partie du collectif décrit les rapports culturels à l'alimentation en lien avec les fêtes, la mort, la faim, le genre et l'identité israélite notamment dans sa démarcation par rapport aux Cananéens. La dernière section regroupe des réflexions sur les textes anciens et l'art en regroupant des chapitres sur l'iconographie, les sources épigraphiques, le vocabulaire de l'alimentation ainsi que des synthèses du rapport à l'alimentation dans les diverses sections de la Bible hébraïque.

La nourriture est bien entendu fondamentale à la vie humaine. Étudier le rapport à l'alimentation permet de voir les valeurs et les pratiques d'une communauté. Ce collectif permet un regard plus profond sur un sujet qui traditionnellement était abordé surtout par les aspects religieux des sacrifices et des lois alimentaires.

Une des forces du livre se trouve dans l'apport multidisciplinaire important qui y est déployé. Les études bibliques croisent notamment l'archéologie et l'ethnographie. Le rapport au porc est un enjeu important qui revient dans quatre chapitres. L'étude archéologique des restes d'ossements d'animaux vient avec d'importantes questions méthodologiques. Les données demandent toujours à être interprétées et les biais des chercheurs jouent un rôle dans leurs interprétations. Max Price indique que les tabous médiévaux et modernes concernant la consommation du porc dans le judaïsme et l'islam ont été projetés de manière anachronique sur les royaumes d'Israël et de Judas (p. 423). Un débat émerge entre, d'une part, Faust et Lev-Tov, qui voient un lien important entre le rapport au porc et la délimitation des identités Israélites et Cananéennes et, d'autre part, Sapir-Hen et ses collègues qui relativisent l'importance d'un tel lien. Max Price propose une voie moyenne, celle

RECENSIONS

d'une évolution allant d'une « non-consommation passive » (l'élevage de porc était peu développé, mais pas explicitement interdit), à un « évitement actif » ethnopolitique de la consommation du porc propagé par une forme de dégoût.

Le chapitre de Carol Meyers sur le rapport entre l'alimentation et le genre est particulièrement intéressant. Les experts s'entendent sur le fait que les femmes s'occupaient de la grande majorité des tâches reliées au repas de leur famille. Ce chapitre permet de prendre conscience du temps et de l'énergie qui devaient être déployés pour rendre le grain mangeable, une différence majeure entre notre monde et celui de la Bible. Par exemple, Meyers estime qu'une femme devait mouler le grain pendant deux à quatre heures par jour, et cela chaque jour, pour sustenter une famille de deux adultes et quatre enfants (p. 387).

Dans l'ensemble, il s'agit d'une excellente contribution pour comprendre les divers aspects de l'alimentation dans les textes bibliques et les sociétés qui les ont composés. Il restera toujours un bon nombre d'incertitudes qui rendent impossible un portrait précis de la culture culinaire des Israélites, mais ce collectif est un bon tremplin pour la poursuite des recherches.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Jérôme GOSSELIN-TAPP, **Refonder l'interculturalisme. Plaidoyer pour une alliance entre les peuples autochtones et la nation québécoise**, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2023, 177 p.

Depuis l'échec des négociations constitutionnelles canadiennes, la philosophie politique normative portant sur le renouvellement des relations entre Allochtones et Autochtones a progressivement délaissé la perspective institutionnelle des années 1990⁹ pour penser la décolonisation sous l'angle de la transformation « par le bas » de la société. Avec ce tournant, les discours normatifs ont de plus en plus pris pour objet l'action politique individuelle et les mouvements sociaux, mettant à l'avant-plan la problématique de l'alliance entre les différents individus et entre les luttes des différents groupes militants¹⁰. L'originalité de *Refonder l'interculturalisme* réside dans sa tentative d'explorer la problématique de l'alliance tout en retournant à un langage normatif s'appliquant aux structures institutionnelles de la société québécoise.

Jérôme Gosselin-Tapp opère cette reconceptualisation de l'alliance en éclaircissant et en élargissant le modèle de l'*interculturalisme*, cadre normatif qu'il voit émerger de la quête d'autodétermination nationale du Québec depuis 1960. Les objectifs centraux du livre sont les suivants. L'auteur vise d'abord à éclairer la spécificité philosophique et historico-politique du modèle québécois en le distinguant du multiculturalisme : cette spécificité réside, selon l'auteur, dans l'exercice et la conceptualisation de droits non seulement individuels, mais aussi proprement *collectifs*. Ensuite, même si jusqu'à aujourd'hui, l'interculturalisme a surtout été mobilisé pour penser la gestion de la diversité religieuse et ethnoculturelle, l'auteur montre que l'importance qu'il accorde aux droits collectifs permet d'étendre son champ d'application aux relations entre nations autochtones et québécoise. À titre de nations minoritaires au sein du fédéralisme canadien, ces dernières ont des besoins particuliers liés à leurs droits collectifs à l'autodétermination, dont l'interculturalisme aide à penser la

9. Voir James TULLY, *Public Philosophy in a New Key. Volume I : Democracy and Civic Freedom*, Cambridge, CUP, 2008, p. 235-238.

10. Voir Lynne DAVIS, dir., *Alliances. Repenser les relations entre Autochtones et non-Autochtones*, trad. D. Poliquin, Montréal, PUM, 2018.

conciliation. Enfin, cette conciliation est articulée au sein d'une proposition politique concrète : les traités modernes négociés dans un rapport de nation à nation sont présentés par l'auteur comme une stratégie permettant d'accroître l'autodétermination interne des nations québécoise et autochtones en matière de protection environnementale. Par ce *Plaidoyer* aux dimensions multiples, Gosselin-Tapp participe ainsi à moderniser le nationalisme québécois pour l'aider à faire face aux « défis du XXI^e siècle » (p. 5).

Le livre comporte six chapitres. Le premier chapitre opère une généalogie historico-politique de l'interculturalisme et dégage le fil rouge reliant la loi 101 à la crise des accommodements raisonnables : contre les tendances assimilatrices d'un multiculturalisme fondé sur les droits individuels, les nationalistes québécois n'ont cessé d'affirmer leurs droits collectifs en tentant de les équilibrer avec les droits des individus appartenant à d'autres groupes minoritaires. Ce faisant, le Québec est cependant « tombé dans le piège de la recolonisation » (p. 29) face aux peuples autochtones, dont l'opposition au Livre blanc, entre autres luttes, exprimait pourtant un rejet du multiculturalisme analogue au sien.

Une fois dégagées les racines de l'interculturalisme, ainsi que sa convergence apparente avec les luttes autochtones, le deuxième chapitre dégage les fondements *conceptuels* de l'approche québécoise. Si les différentes variantes du multiculturalisme diffèrent quant au fondement normatif adopté, elles partagent la prémisse selon laquelle l'individu est « la seule source valide de revendications morales » (p. 47). En cas de *conflit* avec les droits collectifs, cet individualisme moral implique alors que les « droits individuels, étant donné leur rôle fondateur, se voient accorder la primauté sur les droits différenciés par le groupe » (p. 48). Pour sa part, l'interculturalisme admet autant le collectivisme moral que l'individualisme moral. C'est cette spécificité philosophique du modèle québécois, perdue dans les débats académiques eurocentrés, qui le rend plus apte à répondre aux besoins des minorités nationales en contexte québécois.

Le troisième chapitre se tourne ensuite vers les critiques autochtones des institutions canadiennes pour dégager leurs recoupements avec les critiques interculturalistes du multiculturalisme. D'un côté, les théoriciens de la résurgence rejettent les politiques de reconnaissance de l'État colonial, dont les politiques multiculturalistes, car elles sont des « cadeaux empoisonnés offerts par le gouvernement canadien afin de saboter leur quête d'autodétermination » (p. 64). De l'autre côté, les penseurs de la « réconciliation » (p. 61) critiquent l'exigence, formulée de façon récurrente dans les jugements de la Cour suprême et les traités modernes, de concilier les droits autochtones avec la souveraineté *de facto* de la Couronne. Ces critiques éclairent la nécessité de sortir du cadre institutionnel actuel en cheminant vers un « fédéralisme par traités » (p. 69) négocié sur une base égalitaire de nation à nation. Ces négociations profiteraient autant au Québec qu'aux peuples autochtones, car elles permettraient de contourner l'inertie constitutionnelle canadienne en plaçant les pouvoirs acquis sous la protection constitutionnelle de l'article 35(1).

Cette articulation des projets d'autodétermination peut toutefois paraître improbable si on présume que « la souveraineté territoriale, pour être effective, doit être exclusive » (p. 80-81). Le quatrième chapitre déconstruit cette prémisse via le dialogue avec les traditions politiques autochtones autour de l'autonomie territoriale. Du côté québécois occidental, on conçoit cette dernière à travers le prisme de la « souveraineté-possession » : être souverain signifie exercer une autorité *exclusive* sur son territoire, ce qui implique que l'autonomie territoriale soit un jeu à somme nulle. Par contraste avec ce rapport abstrait au territoire, les conceptions traditionnelles exprimées par les nations autochtones sont fondées dans le maintien de relations concrètes avec le territoire, lesquelles sont source d'obligations et de responsabilités. Gosselin-Tapp nomme « souveraineté-protection » (p. 93) la conception de l'autonomie territoriale émanant de ce rapport enraciné au

territoire. L'hypothèse explorée au sixième chapitre est que les traités modernes rendent possible d'exercer « de manière concomitante » (p. 81) ces deux formes de souveraineté.

Avant d'arriver à cette proposition politique, le cinquième chapitre se penche sur la justification philosophique de l'approche enrichie de l'interculturalisme comme « modèle d'alliance » (p. 97). En s'inspirant des écrits tardifs de Rawls, l'auteur montre comment la reconnaissance de la « cooriginarité de la liberté des Anciens et de la liberté des Modernes » (p. 102) doit nous amener à ne pas « souscrire exclusivement au collectivisme moral ou à l'individualisme moral » (p. 106), mais à reconnaître autant les droits des individus que les droits des corps collectifs qui fondent l'existence citoyenne des individus. Cette conception libérale républicaine de l'interculturalisme nous oriente ainsi vers la recherche d'un équilibre entre les différents droits collectifs et individuels. Cet équilibre doit être dynamique, contextuel, renégocié et fondé sur la reconnaissance réciproque entre les groupes et individus.

C'est au sixième chapitre que Gosselin-Tapp rassemble enfin les différents fils de l'argument pour montrer comment, en pratique, les revendications québécoises et autochtones à l'autonomie territoriale peuvent être conjuguées au sein d'une alliance dont l'objet principal est la protection environnementale. Pour répondre aux ingérences actuelles du gouvernement canadien en la matière, l'auteur propose d'adopter une *Charte québécoise de l'environnement* qui opérerait une réforme du Bureau d'audiences publiques sur l'environnement (BAPE) de manière à accorder plus d'autorité à ce dernier face au gouvernement québécois ainsi qu'une plus grande représentativité aux nations autochtones. Parallèlement, la *Charte* exprimerait l'ouverture à négocier des traités dans un rapport de nation à nation, lesquels fourniraient simultanément une assise constitutionnelle aux pouvoirs gagnés de part et d'autre. Selon l'auteur, cette solution reviendrait à harmoniser les conceptions occidentale et autochtones de l'autonomie territoriale, car elle accroîtrait la « souveraineté-possession » (face à Ottawa) du Québec tout en conférant plus de pouvoir aux nations autochtones pour réaliser « leur autodétermination d'une manière qui reflète » leur conception relationnelle de la « souveraineté-protection » (p. 140-141).

En définitive, *Refonder l'interculturalisme* est un livre pertinent, dont la qualité principale est d'ouvrir des pistes de réflexion philosophiques et stratégiques qui recentrent les débats sur la décolonisation autour des structures institutionnelles fondamentales du Québec. Devant la complexité de la situation à laquelle il répond, le *Plaidoyer* allie l'analyse conceptuelle et empirique pour mobiliser une pensée actuelle et consciente de la trajectoire historique dans laquelle elle s'inscrit. Cette force pourrait toutefois être vue comme une faiblesse par les spécialistes disciplinaires : la multidimensionalité de l'analyse appelle de nombreuses questions d'approfondissement sur les plans historique, politique et philosophique que l'auteur ne peut formuler dans l'espace de ce court *Plaidoyer*.

Nous nous permettons cependant d'émettre deux réserves. Premièrement, l'argument général repose sur l'idée selon laquelle les nations autochtones et québécoise ont des intérêts communs en raison de leur statut partagé de minorités nationales au sein du Canada. Or, bien que cette idée ne soit pas affirmée naïvement par l'auteur, elle aurait pu être problématisée davantage. En effet, Gosselin-Tapp reconnaît explicitement que la quête d'autodétermination du Québec s'est historiquement effectuée « aux dépens de l'autonomie des nations autochtones » (p. 29), ce qui a créé des asymétries de pouvoir importantes — d'où la prudence exprimée initialement : « Je souhaite simplement ouvrir un horizon philosophique où leurs intérêts peuvent possiblement se rejoindre » (p. 15). Néanmoins, il semble qu'au fil de l'argumentation, l'auteur baisse progressivement la garde, au point d'affirmer vers la fin que les intérêts du Québec et des nations autochtones « se rejoignent la plupart du temps, dans le contexte politique canadien » (p. 121). Selon nous, une plus

grande attention aurait pu être portée à la matérialisation institutionnelle des asymétries de pouvoir entre Québécois et Autochtones au cours de l'histoire récente, ce qui aurait permis de problématiser de façon plus convaincante la convergence d'intérêts initialement déduite d'une *analogie* de statut vis-à-vis d'Ottawa. Par exemple, à l'aune du développement d'un État francophone dans les 50 dernières années, l'auteur aurait pu se demander si la « fragilité linguistique » (p. 33) vécue par la nation québécoise aujourd'hui est véritablement commensurable à celle des peuples autochtones qui ont subi jusqu'à tout récemment l'entreprise génocidaire des Pensionnats (dont plusieurs étaient opérés en français).

La question de l'autonomie territoriale nous semble elle aussi impliquer une conflictualité plus grande que l'auteur ne le laisse paraître. Sur le fond, la proposition de l'auteur de négocier des traités modernes exempts de la clause d'« extinction » nous semble reformuler une vision déjà exprimée dans les années 1990 à laquelle nous n'avons rien à opposer¹¹. Notre réserve concerne plutôt la conceptualisation de ces traités comme une conciliation entre deux formes de souveraineté territoriale. Effectivement, cette solution *conceptuelle* nous semble être une fausse piste dans la mesure où elle ouvre sur une vision du rapport de nation à nation où l'autonomie territoriale des peuples autochtones s'accomplit en gagnant plus de pouvoirs en matière de « protection environnementale » et où l'État québécois conserve quant à lui un ensemble de prérogatives exclusives liées à sa « souveraineté-possession » — prérogatives qui, telle la « propriété » des ressources naturelles, sont pourtant nécessaires à l'exercice d'une réelle autodétermination dans le cadre d'une économie capitaliste. Puisque nous sommes d'accord avec l'idée de l'auteur selon laquelle l'autodétermination de différentes nations peut être réalisée à travers des juridictions *partagées* et non seulement *exclusives*¹², il nous semble crucial de dépasser cet horizon de la *consultation* des peuples autochtones autour d'activités économiques autorisées par l'État québécois en élargissant le champ des juridictions partagées au-delà des frontières suggérées par la distinction conceptuelle entre *souveraineté-protection* et *souveraineté-possession*.

On ne doit pas pour autant abandonner le modèle de l'interculturalisme. Ces nuances nous amènent plutôt à conclure ceci : une prise en compte plus sérieuse de la conflictualité *latente* des « besoins empiriques particuliers » (p. 14) du Québec et des nations autochtones devrait nous amener à réduire les efforts consacrés à démontrer *conceptuellement* l'affirmation selon laquelle les différentes quêtes d'autodétermination ne sont pas incompatibles. Cela inviterait à accorder plus d'attention aux conditions empiriques de l'alliance et aux « sacrifices » (p. 117) devant être consentis par le Québec afin de respecter pleinement les droits collectifs des peuples autochtones.

Olivier SAMSON
Collège Jean-de-Brébeuf, Montréal

Éric LALIBERTÉ, Michel O'NEILL, dir., **Pèlerinage, marche pèlerine et marche de longue durée au Québec**. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2021, XXI-330 p.

Cet ouvrage était nécessaire pour faire le point sur la situation actuelle des études pèlerines au Québec. La quatrième de couverture est sans équivoque et mentionne que « le dernier tour d'horizon sur la question a été publié il y a 40 ans, en 1981 ». Pour actualiser les connaissances de la recherche

11. Pour des doutes quant aux promesses de ces processus, voir Pierrot ROSS-TREMBLAY, Nawel HAMIDI, « Les écueils de l'extinction : les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale », *Recherches amérindiennes au Québec*, 43, 1 (2013), p. 51-57.

12. Voir J. TULLY, *Public Philosophy*, p. 276-287.

RECENSIONS

sur le pèlerinage, les auteurs ont organisé un colloque thématique de deux jours intitulé « Les études pèlerines québécoises : où en sommes-nous depuis 1976 ? », lors du 1^{er} congrès biennal de la Société québécoise pour l'étude de la religion, tenu en ligne — Covid oblige — les 22 et 23 avril 2021. Ce livre en constitue les actes.

Éric Laliberté et Michel O'Neill sont les directeurs de cet ouvrage. Laliberté est doctorant en théologie à l'Université Laval, où il se spécialise en études pèlerines en plus d'être intervenant dans le milieu pèlerin. O'Neill, quant à lui, est un sociologue et professeur émérite de l'Université Laval qui a déjà abordé auparavant le fait religieux alors qu'il s'intéresse à l'évolution des communautés religieuses et le pèlerinage.

Le collectif se compose de dix-sept textes divisés en trois parties. Tous tentent de répondre à la question centrale : où se situent la recherche et la pratique sur le pèlerinage en 2021 ? La première partie, intitulée « Les études pèlerines : éléments du contexte national et international », regroupe cinq textes qui font un tour d'horizon du contexte actuel des études pèlerines d'ici et d'ailleurs. La deuxième partie, « Études pèlerines québécoises », rassemble sept articles présentant des travaux universitaires récents. Enfin, la troisième partie, « Pratiques pèlerines québécoises », présente en cinq articles différents aspects de la pratique pèlerine.

L'introduction évoque l'évolution sémantique du terme « pèlerinage ». S'il garde son sens originel d'un déplacement d'une personne vers un lieu sacré, il se charge dorénavant de tout déplacement à la poursuite d'un idéal. Ainsi, au côté des pèlerinages religieux retrouve-t-on désormais des pèlerinages séculiers aussi multiples que diversifiés.

Guy Laperrière ouvre de belle façon la série d'articles en faisant le pont entre le colloque de 1976, auquel il a participé, et le colloque de 2021. Dans son article, il présente de son point de vue les changements dans le champ d'études du pèlerinage depuis quarante ans. De son côté, George Greenia, fondateur de l'Institut de Pilgrimage Studies de l'Université William & Mary, présente la situation des études pèlerines dans le monde. La journaliste française Fabienne Bodan présente quant à elle une succession de pèlerinages existant dans différentes parties du monde. Il appert que plusieurs d'entre eux ont pris comme modèle le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle. Éric Laliberté réfléchit au « paradigme Compostelle » et tente de dégager du modèle de Compostelle l'esprit, la manière de penser et de dire l'expérience pèlerine. Dans son article, Michel O'Neill situe la marche pèlerine québécoise dans le phénomène pèlerin depuis 1989. Pour s'écarter d'une conception uniquement religieuse, O'Neill utilise le terme de « marche pèlerine » au lieu de pèlerinage.

La deuxième partie s'ouvre avec l'article de l'anthropologue Suzanne Boutin. Elle parle de la frilosité qu'elle a rencontrée autant au niveau des pèlerins, des organisateurs et du milieu universitaire à propos de ses travaux. Le théologien André Brouillette aborde quatre axes de recherche qui motivent ses travaux. D'abord, le thème du pèlerinage chez Ignace de Loyola puis celui de l'élaboration d'une théologie du pèlerinage sont des avenues riches en perspectives. De son côté, Matthew R. Anderson traite de la territorialité du pèlerinage et de son utilisation comme procédé de décolonisation. Roger Parent parle dans son article de la conception de son documentaire, *De Sherbrooke à Brooks*, qui présente un corridor migratoire méconnu entre la ville de Sherbrooke, au Québec, et la municipalité de Brooks, en Alberta. Dans sa contribution, Karine Boivin, professeure-chercheuse au Département des sciences de l'activité physique de l'Université du Québec à Trois-Rivières, aborde le programme de recherche qu'elle a mis en place sur les changements physiologiques et biomécaniques chez les personnes qui marchent au long cours. Martin Bellerose, professeur à l'École de théologie évangélique du Québec, se penche sur les sources du terme « pèlerin » et sur l'importance de l'hospitalité dans celui-ci. Le dernier texte de la deuxième partie, celui de Ma-

thieu Boisvert, professeur au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, s'intéresse aux pèlerinages hindous. Il montre comment ceux-ci participent à des réseaux sémantiques qui construisent un imaginaire national permettant de baliser le territoire indien.

L'ancien recteur du sanctuaire Notre-Dame-du-Cap, M^{gr} Pierre-Olivier Tremblay, entame la troisième partie en proposant de réfléchir à la manière dont le sanctuaire peut constituer un acteur dans la dynamique pèlerine. L'anthropologue Jean-Marc Darveau présente l'évolution de l'Association du Québec à Compostelle depuis sa création le 28 octobre 2000. Il en retient la mutation de la démarche pèlerine notamment au niveau de la durée passée sur le Chemin et les intentions qui motivent le pèlerin ou la pèlerine. Lisette Maillé, mairesse de la municipalité d'Austin en Estrie, retrace la création du Circuit, un itinéraire pèlerin qui traverse huit municipalités de la MRC de Memphrémagog et fait le bilan des trois premières années d'existence du projet. Le directeur adjoint et responsable des programmes de Rando Québec, Grégory Flayol, aborde le rôle joué par l'organisme Rando Québec dans l'encadrement de la marche de longue durée au Québec. Enfin, Dominic Leclerc, cinéaste, et Alexandre Castonguay, acteur, livrent un texte en duo qui réfléchit sur l'aspect artistique du pèlerinage avec, comme trame de fond, le film *Alex marche à l'amour*, réalisé par Leclerc en 2013.

Dans la conclusion, Éric Laliberté et Michel O'Neill nuancent le postulat de départ. Il n'y a pas eu un désert aussi aride qu'anticipé entre le colloque de 1976 et celui de 2021. La diversité disciplinaire — aussi étonnante soit-elle de prime abord — correspond à la manière dont sont menées les études pèlerines dans le monde et montre, surtout, que le phénomène pèlerin ne peut se réfléchir de manière exclusive. Ils remarquent, enfin, que les études pèlerines au Québec francophone ont évolué en vase clos lorsque comparées aux études pèlerines effectuées au Canada anglais.

Malgré quelques coquilles, dont une dans le nom de l'auteur signant la préface — Jean-Philippe Perreault et non Jean-Pierre —, l'ouvrage pose une solide base pour qui veut s'initier à ce qui se fait en études pèlerines québécoises à l'heure actuelle. C'est aussi — et on le comprend aisément à travers le choix des textes — le premier jalon d'un Chemin intellectuel qui s'annonce particulièrement stimulant. L'exigence éditoriale d'inclure les raisons qui mènent les auteurs à étudier le pèlerinage ouvre une fenêtre rarement ouverte sur les intérêts qui mènent — consciemment ou non — les chercheurs vers des thématiques de recherche.

Pierre-Louis MONGRAIN
Université Laval, Québec

Timothy LEWIS, **The Poetics of Matthew 1. The Five References to Mothers and Other Patterns**. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2023, 136 p.

Ce livre porte sur le premier chapitre de l'Évangile selon Matthieu à partir d'un intérêt pour la paternité de Joseph et des autres pères de la généalogie de Jésus. Il s'ouvre en promettant que les lecteurs vont « découvrir quelque chose d'extraordinaire » (p. xi) qui, selon l'auteur, n'a pas été travaillé avant lui. Malgré cette formulation un peu prétentieuse, il est vrai que la caractérisation de la paternité et des structures patriarcales en Mt 1 est un sujet fécond et curieusement sous-étudié pour un texte qui présente Jésus comme le descendant d'une quarantaine d'hommes. L'auteur réfère bien à une dizaine de travaux précédents, mais uniquement pour tenter de souligner son originalité. Après le troisième chapitre (sur les dix que compte le livre), il n'y a pratiquement plus de discussion avec les autres chercheurs.

La thèse centrale du livre est que Mt 1 est un texte patriarcal qui critique le patriarcat pour ouvrir une possibilité différente « d'être père ». Ainsi cet évangile aurait été compris par un lecteur

RECENSIONS

de l'Antiquité comme une attaque du patriarcat (p. XII). La méthode préconisée est synchronique, notamment par une attention à la structure du texte. L'auteur met beaucoup d'effort pour distinguer ce qui est dans le texte biblique et ce qui n'y est pas. En effet, l'histoire de l'interprétation de Mt 1 est particulièrement marquée par de nombreux présupposés de lecture qui sont habilement déconstruits dans ce livre. Cela dit, la prétention de l'auteur à poser des « texts based questions » ne va pas de soi. Même avec une grande attention portée au texte biblique, les questions proviennent bien du lecteur qu'il est. Sur le plan méthodologique, les études de genres auraient pu donner un ancrage théorique important. Par exemple, les études des masculinités sont à peine mentionnées et le concept de patriarcat au cœur du projet n'est jamais défini et n'est pas situé par rapport à la critique féministe qui l'a développé.

La grande majorité des interprétations proposées sont pertinentes. Par exemple, l'auteur souligne avec justesse que l'héritage davidique attribué à Jésus en Mt 1 comporte une critique de cet héritage (p. 22). Le parallèle entre Judas en Genèse 38,24-26 et Joseph en Mt 1,18-25 est particulièrement intéressant. Dans les deux cas, il s'agit d'une histoire d'un homme qui découvre qu'une femme est enceinte sans connaître l'origine de l'enfant. Si Judas prend une décision rapide, sévère et publique, la réponse de Joseph est quant à elle privée, discrète et mesurée. La paternité des deux est marquée par la surprise et révèle un passage vers la reconnaissance d'un héritier qu'ils n'attendaient pas. L'auteur souligne que les patriarches associés aux cinq femmes de la généalogie sont au cœur de paternités non planifiées.

Le court épilogue oriente le regard vers l'ensemble de l'Évangile selon Matthieu pour des indices d'un recadrage du patriarcat dans cet évangile qu'il situe en l'opposant au féminisme. « In Matthew, we do not find a modern western kind of feminism in which the women are raised up to have the same kind of powers and privileges as those possessed by the free men. Instead, there is a demoting of human patriarchy by challenging the desire for patriarchal powers and privileges » (p. 131). La mise en parallèle du premier et dernier chapitre de Matthieu montre le passage d'une généalogie linéaire vers une mission « adelphi-lateral » donnée aux « frères de Jésus » pour une extension horizontale.

L'ensemble est un livre facile à lire avec plusieurs courts chapitres qui explorent Mt 1 avec un angle d'approche intéressant. Malheureusement, le travail reste déconnecté des importantes analyses du patriarcat en études féministes et des travaux sur la question des masculinités. La thématique de la paternité en Matthieu pourrait donner lieu à des réflexions herméneutiques en lien avec les conceptions contemporaines des paternités ou des manières chrétiennes « d'être père », mais l'auteur se limite à discuter du texte biblique.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Daniel MARGUERAT, **Paul de Tarse : L'enfant terrible du christianisme**. Paris, Éditions du Seuil, 2023, 560 p.

L'analyse de la vie et de l'œuvre de Paul de Tarse, ce passionné de l'ordre, a engendré des débats passionnés et parfois virulents depuis plus de deux millénaires. Friedrich Nietzsche, dans sa critique acerbe, décrit Paul comme un « dysangéliste », et un « génie dans la logique inexorable de la haine ». Michel Onfray, une figure éminente de la philosophie contemporaine française, présente dans ses travaux de philosophie populiste une interprétation de Paul de Tarse comme un nihiliste radical. Onfray remet en question la possibilité qu'un autre individu aussi névrosé ait jamais engendré une transformation intellectuelle, idéologique et philosophique d'une telle ampleur, aux conséquen-

ces aussi délétères. En effet, il est indéniable que les textes souvent ambigus de Paul ont été utilisés pour appuyer des attitudes misogynes, homophobes et esclavagistes.

Dans son ouvrage intitulé *Paul de Tarse : L'enfant terrible du christianisme*¹³, le théologien suisse Daniel Marguerat s'efforce de déconstruire ces préjugés en prenant en compte de l'ensemble du contexte culturel, historique et rhétorique des écrits pauliniens. Il décrit Paul sous un angle plus humain et souligne sa résilience physique extraordinaire, manifestée par les diverses épreuves corporelles qu'il a endurées, incluant trois flagellations romaines, des épreuves que seuls quelques individus auraient pu survivre. Marguerat nous encourage à transcender la figure du théologien Paul pour comprendre l'homme dans toute son humanité, avec ses épreuves, ses luttes et ses tribulations.

L'auteur tente notamment de réfuter l'accusation de misogynie qui colle à Paul depuis des siècles. Il affirme que Paul a établi une égalité intrinsèque entre hommes et femmes dans le culte chrétien ! Cela serait notamment démontré par le fait que les femmes de l'église de Corinthe ont été autorisées à prier et prophétiser, des fonctions traditionnellement réservées aux hommes. Cependant, Paul insistait sur le fait que les femmes devaient se voiler lors des rituels, conformément aux normes de l'époque qui voulaient que les femmes mariées se voilent en public. Selon Marguerat, la position de Paul était que le voile est un signe de l'autorité de la femme, plutôt que de sa subordination. Les femmes qui retiraient leur voile étaient considérées comme se détachant de la relation avec leur mari et rejetant leur identité sexuelle. Pour Paul, l'égalité ne signifiait pas uniformité, et il s'opposait à l'indifférenciation sexuelle. Marguerat affirme également que l'ordre de Paul que les femmes « se taisent dans les assemblées » devrait être interprété dans le contexte des problèmes spécifiques de l'église de Corinthe à l'époque, et non comme une interdiction générale aux femmes de parler. L'objectif de Paul était de maintenir l'ordre et l'édification de la communauté dans les cultes. En conclusion, Marguerat affirme que Paul n'était pas misogyne ou antiféministe, mais qu'il cherchait à établir une forme d'égalité entre les sexes dans un contexte sociétal qui ne le permettait pas naturellement. Il négociait entre les valeurs chrétiennes émergentes d'égalité et les normes sociales préexistantes de la société méditerranéenne antique. L'ordre romain, tolérant à l'égard des croyances religieuses, déteste en effet le désordre. Aux soupçons dont les chrétiens étaient l'objet, Paul n'a pas voulu ajouter celui d'être un ferment de troubles sociaux.

Marguerat note que dans le contexte des écritures pauliniennes, l'homosexualité est abordée, de manière allusive pour la féminine, explicitement pour la masculine, caractérisée comme « l'infamie d'homme à homme » (Rm 1,26-27). Dans un cadre décontextualisé, cette affirmation est souvent invoquée par les défenseurs de l'hétérosexualité. Il convient néanmoins de souligner que Paul n'élabore pas un discours détaillé sur la moralité sexuelle, mais utilise plutôt un cliché de la morale juive, qui manifestait une aversion envers l'homosexualité.

L'apôtre parle de « rapports contre nature », mais il est important pour Marguerat de rappeler qu'à l'époque antique, le concept de « nature » faisait généralement référence à une norme culturelle. Cet argument est donc spécifique à une culture donnée et ne prétend pas à l'universalité. Par exemple, dans la controverse sur le voile des femmes à Corinthe, Paul qualifie de « contre-nature » le fait pour un homme de porter les cheveux longs (1 Co 11,14). De plus, il est important de noter que les cultures antiques n'associaient pas nécessairement l'homosexualité à l'identité personnelle innée, mais plutôt à un choix éthique librement consenti. Paul ignorait tout ce que nous savons aujourd'hui sur l'homosexualité.

13. Le sous-titre est une reprise du titre d'un article du n° 123 novembre-décembre 1999 de *Le monde de la Bible*.

L'argumentation de Paul sur l'homosexualité est davantage plus rhétorique que théorique : Paul ne théorise pas sur l'homosexualité en tant que telle, mais l'inclut dans le contexte plus général des perturbations causées par la rupture de la relation avec Dieu (Rm 1,18-32). Sa thèse fondamentale, comme il l'énonce en Rm 1,16-17, est que l'Évangile est la puissance salvatrice de Dieu pour quiconque croit. Lorsque Paul parle de l'inclusion des individus dans le Christ, il proclame qu'« il n'y a plus ni juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3,28). L'implication est que l'accueil en Christ est inconditionnel, sans limitations liées à la religion, au statut social, ou au sexe. Par conséquent, une lecture attentive de Rm 1,26-27 suggère que ces versets ne sont pas nécessairement adaptés pour justifier une position antihomosexuelle.

L'intensité de la cruauté manifestée par Saul dans ses persécutions, notamment son implication dans l'assassinat brutal de Stéphane, attestée non seulement par Luc mais aussi par le fait que les vêtements de la victime ont été déposés à ses pieds, évoque une âme fanatique. Saul révèle certains traits de caractère à la fois indéniablement surprenants et admirables, en particulier sa vigueur, sa détermination et son sens prononcé de l'organisation. Cependant, il est également possible d'entrevoir en lui des traits plus sombres, rappelant ceux d'un agent de police dans l'acception la plus péjorative du terme. Après tout, Saul a endossé un tel rôle durant la première moitié de sa vie, ayant été investi par le Sanhédrin du pouvoir d'arrêter et de condamner à mort.

L'ardent fanatisme qui caractérise la première partie de la vie de Saul peut, selon mon interprétation, être expliqué par sa posture en tant que fervent défenseur de *l'ordre*. Il n'a pas initialement persécuté les chrétiens en raison d'une adhésion idéologique ou d'un attachement à la Torah, mais parce qu'ils perturbaient l'ordre établi. Ainsi, son fanatisme pourrait être perçu comme une manifestation de rigidité face à tout désordre ou déviance par rapport aux normes de son temps et de sa société. Dans cette optique, ses tendances apparentes à la misogynie et à l'homophobie, discernables dans certains de ses écrits, peuvent être envisagées comme une extension de cette obsession pour *l'ordre*. Dans les sociétés antiques, où les rôles de genre étaient rigoureusement délimités, toute infraction à ces normes était généralement perçue avec méfiance et réprobation. Parallèlement, l'homosexualité était souvent stigmatisée en raison de sa non-conformité aux normes hétérosexuelles prévalentes. Ainsi, l'attitude inflexible de Saul envers ces déviances sociales pourrait être interprétée comme une manifestation de son engagement envers l'ordre établi.

C'est dans ce contexte que je considère l'interprétation de certains aspects des écrits de Paul par Marguerat comme étant excessivement optimiste. Bien qu'il soit indéniable que Paul ait parfois préconisé l'égalité, il a plus fréquemment soutenu des principes de soumission et de discrimination en faveur de l'ordre établi. Quant à la réfutation des accusations de misogynie et d'homophobie, l'auteur donne l'impression de chercher à sauver les meubles du Titanic.

Cela dit, il faut reconnaître que de l'ouvrage de Marguerat, avec ses sections concises qui s'imbriquent en une cadence presque romanesque, émane un attrait particulier. Sa représentation de Paul inspire une réévaluation de l'homme à l'origine des épîtres, invite à une étude plus exhaustive d'une personnalité atypique qui est souvent mal interprétée. Marguerat remet en question les idées d'influenceurs comme Nietzsche, qui avait une vision très sombre de Paul. *Paul de Tarse : L'enfant terrible du christianisme* pourrait être utilisé comme une base pour d'autres recherches et pourrait provoquer de nouvelles discussions dans le monde académique. En revisitant *l'homme qui devint Paul*, Marguerat contribue à une herméneutique renouvelée des écrits de l'apôtre des incirconcis.

François DOYON
Université Laval, Québec

Pierre PRIGENT, en collaboration avec Gabriella ARAGIONE et Claude MOURLAM, **Que faire de l'Ancien Testament ? Marcion et Origène répondent**. Lyon, Éditions Olivétan, 2022, 180 p.

Ce livre de vulgarisation scientifique a un titre prometteur et surprenant : *Que faire de l'Ancien Testament ?* Une longue introduction (p. 9-26) de Gabriella Aragione fait le point sur la notion d'hérésie dans le christianisme primitif, en s'appuyant notamment sur les travaux d'Alain Le Boulluc, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. I^{er}-III^e siècle*, Paris, 1985. Pierre Prigent a transformé ce qui a tout l'air d'être des conférences en deux chapitres, l'un consacré à Marcion, l'autre dédié à Origène. Dans la première partie (p. 29-92), l'auteur présente Marcion, en passant très vite sur sa vie, jugée légendaire, et en présentant sa propre opinion sur la reconstruction de l'œuvre marcionite, telle qu'elle est élaborée par A. von Harnack, *Marcion, l'évangile du dieu étranger*¹⁴. Dans la deuxième partie (p. 95-142) sur Origène, après une biographie, vient une présentation du débat autour de l'accusation d'hérésie que l'on a portée contre Origène dans les siècles qui ont suivi sa mort. Suit une courte réflexion sur la question de la liberté chez Origène et sa façon de lire les Écritures. Le livre se termine par une postface (p. 145-173) où Claude Mourlam compare la méthode exégétique d'Origène sur les livres de Josué et Genèse aux tendances modernes de l'interprétation des mêmes passages et propose un regard critique sur la façon de faire d'Origène.

Commençons par saluer la volonté de vulgarisation des auteurs. Nous manquons de tels ouvrages et la volonté de s'adresser à un public plus vaste que celui des seuls spécialistes est un effort louable et indispensable. De là vient la difficulté de faire un compte rendu d'un tel ouvrage pour le spécialiste d'Origène que nous voudrions être. Telles ou telles inexactitudes qui vont indisposer le savant ne comptent guère à côté d'une prose accessible et parfois enjouée qui permet au grand public de connaître un moment clé de l'histoire de la lecture de la Bible, dans les débuts du christianisme. Nous avons aussi trouvé de-ci de-là quelques passages inspirants, comme l'affirmation que, loin de vouloir annuler l'Ancien Testament, Marcion « non seulement connaît bien l'Ancien Testament, mais lui reconnaît souvent une réelle autorité » (p. 55). La citation antisémite d'Adolf von Harnack qui en 1921, dans son *Marcion*, voulait supprimer l'Ancien Testament dans le protestantisme moderne est une perle, triste et sombre, qui montre l'aveuglement de toute une génération de savants : « Mais depuis le XIX^e siècle, conserver encore [l'Ancien Testament] dans le protestantisme comme document canonique est la conséquence d'une paralysie religieuse et ecclésiale » (p. 52). Elle a le scandaleux mérite de poser la question de l'Ancien Testament dans le christianisme.

Notre regret de lecteur est de ne pas avoir trouvé de réponse construite et argumentée, même en conclusion, à la question que pose le titre « Que faire de l'Ancien Testament ? », mais simplement une multitude de microréponses éparpillées au cours de l'ouvrage. Affirmer en conclusion (p. 172) que l'interprétation d'Origène n'est « visiblement jamais en porte-à-faux avec les interprétations que peut susciter une exégèse moderne » n'est pas répondre à la question. D'abord, on sera surpris de cette affirmation de Claude Mourlam, comme si l'exégèse historico-critique était l'alpha et l'oméga de toute interprétation du texte. Si on doit lui reconnaître d'avoir permis un réel progrès dans la compréhension de la Bible en la remettant dans son contexte historique, cette méthode a le grave inconvénient de rendre totalement étranger le lecteur à la Bible hébraïque, qui ne devient plus qu'une collection d'histoires du passé sans lien avec le lecteur. La force d'Origène est justement qu'il part du lecteur, de son progrès spirituel, et qu'il donne une leçon de vie dans son interprétation biblique. Certes, il le fait en recourant à l'allégorie, chose qui finit par faire du texte un simple prétexte... Mais ne doit-on pas reconnaître aussi l'aboutissement absurde de l'*estranagement* du texte

14. Adolf von HARNACK, *Marcion, l'évangile du dieu étranger*, Leipzig, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1924 (trad. fr. 2003).

RECENSIONS

biblique qui est produit par la critique historique moderne ? Elle peut conduire parfois, à force d'érudition plus ou moins exacte, à la conclusion qu'on n'a plus rien à faire de l'Ancien Testament, chose paradoxale dans le protestantisme qui revendique pour seule autorité la *Scriptura sola*... Cette enquête reste donc quelque peu superficielle, surtout que les analyses sur Marcion et Origène tournent souvent au catalogue : catalogue des passages (de l'Évangile de Luc et des 10 épîtres pauliniennes) que Marcion aurait gardés ou supprimés, liste des erreurs supposées d'Origène, etc. Nous craignons que le lecteur qui ne serait pas savant ne se lasse « de suivre ces recherches austères » (p. 91) et surtout sans grand rapport avec le titre...

On restera enfin parfois sceptique sur la qualité de l'information que Pierre Prigent met à la disposition du lecteur. Passons sur une amusante coquille où Marcion devient Marion (p. 80). On trouve plusieurs inexactitudes qui laissent un peu perplexe le lecteur savant : Tertullien est présenté (p. 31) comme ayant exercé la fonction d'avocat à Rome alors que l'unité des deux Tertullien, le chrétien et le juriste, est plus que controversée. L'auteur se demande où Tertullien va « trouver ses connaissances précises du montanisme » (p. 73) alors que c'est justement « de 207-208 que l'on date les premiers témoignages de l'adhésion de Tertullien au montanisme, années où se situe la rédaction du premier livre du *Contre Marcion*¹⁵. » Nous doutons fort que Clément d'Alexandrie ait dit (p. 36) dans ses *Stromates* VI, 3, 13, 1 (?) que « la création est une nature mauvaise tirée d'une matière mauvaise ». Et effectivement, il s'agit dans les *Stromates* III, 3, 3, 12 d'une affirmation marcionite : « Les gens de Marcion [supposent] qu'une nature mauvaise [a été tirée] d'une matière mauvaise et qu'elle est venue à l'être du fait du juste démiurge ». C'est pour cela qu'ils s'abstiennent de mariage. Ce n'est donc pas l'opinion de Clément, mais bien celle de Marcion. Pierre Prigent est également partisan de l'idée dissidente que la traduction grecque de la Bible hébraïque s'appellerait « Septante » parce que les traducteurs juifs auraient achevé leur travail au bout de 72 jours (p. 137) et il va même jusqu'à rajouter cette information absente dans le texte (p. 101) du *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon, alors qu'Irénée défend manifestement l'opinion courante que c'est parce que les traducteurs étaient soixante-dix. Pierre Prigent ne connaît manifestement pas le traité *De la prière* (15, 1) d'Origène dont nous préparons une nouvelle édition critique, où Origène dit qu'on ne doit pas prier le Fils, en tant qu'il n'est pas Dieu au même titre que Dieu le Père. Cela aurait dû le conduire à nuancer l'affirmation : « Pourtant toute l'œuvre [d'Origène] confesse la divinité du Christ » (p. 124). Plus globalement, nous regrettons que pour Marcion et pour Origène, l'auteur n'ait pas eu recours à l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne. Des origines à 451*, Paris, 2016-2020, dirigée par Bernard Pouderon et al., où il aurait trouvé au tome 2, p. 703-725 une belle synthèse d'Enrico Norelli sur Marcion et surtout au tome 3, p. 173-325 l'excellente monographie de Gilles Dorival sur Origène, qui fera date dans l'histoire de la recherche. À la fin de cette recension, nous souhaitons que ces critiques de détails ne fassent pas oublier l'intérêt de l'ensemble du livre.

Christian BOUDIGNON

Université d'Aix-Marseille, Centre P.A. Février (CNRS, TDMAM, UMR 7297)

Christopher B. ZEICHMANN, **Queer Readings of the Centurion at Capernaum. Their History and Politics**. Atlanta, SBL Press (coll. « Bible and its Reception », 5), 2022, 324 p.

Christopher B. Zeichmann enseigne au Emmanuel College de l'Université de Toronto et à l'Université Ryerson. Il a suscité un nouvel intérêt pour les interprétations des récits de la guérison miraculeuse du serviteur du centurion de Capharnaüm avec *Queer Readings of the Centurion at Caperna-*

15. Claudio MORESCHINI et Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature ancienne grecque et latine*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 399.

um : Their History and Politics, publié en 2022 par SBL Press. Cette monographie s'inscrit dans un courant de recherche biblique s'orientant vers les interprétations queers des textes sacrés en proposant un regard neuf sur le récit de la guérison de l'esclave du centurion de Capharnaüm — un récit qui a fait l'objet de diverses interprétations homoérotiques depuis les années 1950. Zeichmann explore les interprétations du texte en les mettant en relation avec les différents discours sexuels, politiques et théologiques de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle. Le thème central de l'ouvrage est la manière dont les interprétations contemporaines des textes anciens sont influencées par le contexte socioculturel dans lequel elles se développent. Comment les lectures queers de la guérison du serviteur du centurion ont-elles évolué avec le temps ?

Divisé en 5 chapitres, le livre est essentiellement une recension chronologique et critique des écrits qui retracent l'évolution de la tension entre les interprétations homoérotiques et hétéronormatives de l'épisode de la guérison du παῖς du centurion qui se termine par une tentative de répondre à la question de savoir si le centurion a eu des relations sexuelles avec le garçon que Jésus a guéri.

Le chapitre 1 examine les interprétations homoérotiques du centurion de Capharnaüm à travers le prisme des lectures homophiles, une approche principalement européenne conçue pour analyser le désir homosexuel sans le pathologiser ou le considérer déviant. Dans le contexte des discussions sur la légalité des relations homosexuelles, la figure du centurion a été utilisée pour influencer le débat sur l'âge du consentement. Des liens entre l'interprétation homophile du centurion et la pédérastie ont été explorés, notamment en France entre les années 1960 et 1980, une époque où plusieurs intellectuels et écrivains français militaient activement pour l'abolition de l'âge minimal du consentement sexuel¹⁶. Toutefois, cette analyse ne saurait être interprétée comme suggérant que les individus homosexuels sont prédisposés à la pédophilie. L'auteur dénonce l'usage erroné et préjudiciable de ces discussions par des discours antihomosexualistes, en particulier chrétiens, et l'impact négatif que certains intellectuels cherchant à déstigmatiser la pédérastie ont sur le discours public. Finalement, le chapitre 1 critique le manque de réactivité du monde universitaire aux cas d'abus sexuels sur enfants impliquant d'éminents biblistes, que l'auteur ose nommer.

Le chapitre 2 explore la transition des lectures homophiles vers des lectures homosexuelles du centurion de Capharnaüm, mettant en évidence la façon dont ces interprétations, enracinées dans le contexte anglophone, ont évolué pour s'aligner sur les politiques d'assimilation et de respectabilité. Vers le tournant du millénaire, ces lectures ont été motivées par des enjeux tels que la légalisation du mariage pour tous et l'inclusion de soldats ouvertement homosexuels dans les forces armées. En réponse, des interprétations hétéronormatives ont nié toute dimension homoérotique dans la relation entre le centurion et le παῖς. Ces réfutations s'appuient souvent sur la conviction que les Juifs s'abstenaient de toute relation homosexuelle. Le chapitre conclut que ces débats reflètent les tensions entre la reconnaissance fluctuante des individus queers par l'État et la persistance de l'homophobie.

Le chapitre 3 explore la réception géographique et culturellement spécifique de l'exégèse homoérotique de la guérison du παῖς du centurion, notant son écho principalement en Amérique du Nord, en Europe de l'Ouest et dans certaines régions anglophones de l'Océanie, tandis qu'elle suscite peu d'intérêt dans des régions comme l'Amérique latine, l'Europe de l'Est, l'Afrique et

16. Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Roland Barthes, Francis Ponge, Philippe Sollers, Jack Lang, Bernard Kouchner, Louis Aragon, André Glucksmann, François Châtelet et bien d'autres encore, de Félix Guattari à Patrice Chéreau ou Gabriel Matzneff, ont signé une tribune pour défendre trois hommes incarcérés pour avoir abusé sexuellement des mineurs de moins de 15 ans (*Le Monde*, « À propos d'un procès », 26 janvier 1977).

l'Asie, ainsi que parmi les interprètes de couleur, les femmes et les personnes non binaires. Cette différence est attribuée à des héritages coloniaux et patriarcaux qui rendent problématique la représentation d'un officier militaire, supposément impliqué dans une relation avec un enfant, comme modèle de disciple chrétien. L'article suggère que les interprétations supersessionnistes, qui présentent Jésus et le centurion gentil comme supérieurs aux Juifs de leur époque, sont un problème courant dans le développement des traditions herméneutiques minoritaires, notamment les interprétations queers de la Bible.

Le chapitre 4 explore la marginalisation de l'interprétation homoérotique de la guérison du $\pi\alpha\iota\varsigma$ du centurion dans le domaine des études bibliques universitaires, malgré son approbation dans les sphères non universitaires. Cette marginalisation est attribuée à la dominance des « travaux de l'ombre » — des recherches réalisées en dehors du cadre universitaire conventionnel, souvent par des autodidactes ou des personnes ayant une modeste formation en études bibliques. Les auteurs de ces travaux sont souvent perçus comme manquant de crédibilité en raison de leur absence de qualification formelle et de leur incapacité à maîtriser les langues anciennes. En outre, leur militantisme, qui consiste à déduire des implications normatives directement de leurs analyses exégétiques, est généralement mal perçu par l'université, qui préfère une interprétation plus objective et impartiale. L'auteur examine la tension entre les interprétations activistes et scolastiques de la Bible, en mettant un accent particulier sur l'exemple de l'interprétation homoérotique de la guérison du $\pi\alpha\iota\varsigma$ du centurion. Il constate qu'au-delà de l'université, les recherches non institutionnelles ou « de l'ombre » peuvent avoir une influence importante, notamment grâce à leur visibilité médiatique et leur réception par les communautés religieuses. Cette dynamique renforce l'image de l'érudit désintéressé et contribue à l'inertie universitaire, au détriment d'une analyse plus profonde des implications sociales et politiques de l'interprétation biblique.

Au chapitre 5, l'auteur présente son analyse personnelle de la péricope. Selon lui, l'analyse des récits de la guérison du $\pi\alpha\iota\varsigma$ du centurion dans les Évangiles offre un terrain fertile pour l'exploration des implications de l'esclavage sexuel dans l'Empire romain, ainsi que des attitudes juives et chrétiennes primitives à l'égard de cette pratique. En particulier, le texte examine la question complexe de la possibilité d'une interprétation homoérotique de ces récits, en tenant compte de l'ambiguïté intrinsèque des termes et des contextes impliqués. L'interprétation de la péricope est ardue en raison de l'emploi du terme grec $\pi\alpha\iota\varsigma$, qui peut désigner tant un enfant, un esclave ou un partenaire sexuel plus jeune dans un contexte homoérotique. L'usage de ce terme dans les Évangiles n'est pas clairement défini et donne lieu à une pléthore d'interprétations, ce qui crée une ambiguïté considérable quant à la nature exacte de la relation entre le centurion et le $\pi\alpha\iota\varsigma$. Un point de discord particulier réside dans l'usage par Luc du terme grec $\epsilon\upsilon\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ pour qualifier le $\pi\alpha\iota\varsigma$ du centurion. Bien que ce terme soit souvent traduit par « cher » ou « précieux », ce qui pourrait suggérer une certaine proximité affective, une analyse lexicographique suggère que $\epsilon\upsilon\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ pourrait plutôt signaler l'importance ou l'honneur associé au rôle du $\pi\alpha\iota\varsigma$ pour le centurion, en raison de ses accomplissements en tant qu'esclave. Les attitudes envers l'esclavage sexuel, selon l'auteur, variaient parmi les Juifs et les premiers adeptes du Christ Jésus. Les écrits juifs antiques semblent largement reconnaître la pratique et soulignent que l'homosexualité existait même au plus haut niveau de la société juive (selon Flavius Josèphe, le roi Hérode le Grand et son fils Alexandre ont eu des relations sexuelles avec des eunuques de la cour).

Les attitudes des premiers adeptes du Christ Jésus étaient plus nuancées. Paul est souvent indifférent à la question des relations sexuelles avec les esclaves. Par exemple, Paul assume avec désinvolture la disponibilité sexuelle des esclaves dans son interprétation allégorique d'Agar en Ga 4,21-5,1, ainsi que la bassesse de la progéniture qui en résulte. En 1 Th 4,3-8, Paul demande aux hommes

de Thessalonique de trouver un exutoire sexuel non marital, une catégorie de partenaires sexuels qui pourrait inclure les esclaves. L'auteur note que des exégètes ont soutenu que Paul lui-même avait eu des relations sexuelles avec Onésime, l'esclave dont il est question dans l'épître à Philémon. Plusieurs autres textes chrétiens anciens traitent les esclaves comme des partenaires sexuels légitimes. Les Actes d'André 17-21 décrivent, avec une approbation implicite, la chrétienne Maximilla qui entre dans la chasteté en forçant son esclave Euclia à avoir des rapports sexuels avec son mari à sa place. Clément d'Alexandrie décourageait les hommes chrétiens de montrer de l'affection sexuelle envers des esclaves en présence de leur femme (Paed. 12,84). L'analyse des Évangiles réalisée par l'auteur révèle des récits divergents de la relation entre le centurion et le *παῖς*. L'Évangile de Jean dépeint une relation patrifiliale dépourvue de connotations sexuelles, tandis que l'Évangile de Luc présente le *παῖς* comme un esclave de rang élevé qui n'a probablement pas de responsabilités sexuelles envers le centurion. En revanche, l'Évangile de Matthieu et le Document Q, plus anciens, présentent des récits plus ambigus, où le statut précis du *παῖς* et la nature de sa relation avec le centurion sont moins clairement définis. Il convient selon l'auteur de noter que la nature exacte de la relation entre le centurion et le *παῖς* dans les Évangiles est l'objet de nombreuses interprétations et demeure incertaine. Toutefois, la possibilité d'une interprétation homoérotique ne peut être définitivement exclue.

L'ouvrage est bien organisé et offre une exploration détaillée de la tension entre les interprétations homoérotiques et hétéronormatives de l'épisode du centurion à Capharnaüm. L'auteur construit habilement son argumentation en recensant une série d'écrits exposant différentes lectures de ce texte, en examinant la dynamique entre les interprétations homophiles et homosexuelles, et en analysant les enjeux politiques et sociaux sous-jacents. Les arguments de l'auteur sont clairement présentés et soutenus par des preuves approfondies. Toutefois, l'auteur aurait pu davantage se concentrer sur la discussion des implications théologiques de ses conclusions.

L'auteur analyse une grande diversité de textes anciens et s'appuie sur moult travaux universitaires pour soutenir ses interprétations. Son approche peut sembler trop insistante dans sa volonté de mettre de l'avant les lectures homoérotiques du texte, mais l'ouvrage constitue indéniablement un apport pertinent à l'exégèse biblique. L'étude des herméneutiques homoérotiques du centurion de Capharnaüm jette un nouvel éclairage sur une péripécie qui a souvent été abordée d'un point de vue anachroniquement puritain. L'ouvrage de Zeichmann ne se contente pas de revisiter les textes bibliques, mais s'efforce également de démystifier chronologiquement la manière dont ces textes sont reçus et interprétés à travers différents contextes culturels et historiques. L'un des principaux atouts de l'ouvrage réside en effet dans l'excellent travail de recension et de critique d'une variété de lectures du texte qui fait apparaître les enjeux sociaux et politiques complexes influençant ces interprétations.

Queer Readings of the Centurion at Capernaum : Their History and Politics de Zeichmann est une étude qui met en lumière la manière dont les interprétations de ce texte ont évolué au fil du temps et ont été façonnées par les discours sexuels, politiques et théologiques contemporains. Au-delà de son importance pour les études bibliques et queers, le livre de Zeichmann apporte une contribution significative à notre compréhension de l'histoire de l'interprétation et de la manière dont les interprétations sont influencées par leur contexte culturel et historique. Cet ouvrage ouvre la voie à de nouvelles recherches sur l'histoire des interprétations queers de la Bible et sur l'influence des discours contemporains sur ces interprétations. Il soulève en outre des questions dérangementantes sur l'éthique de l'interprétation, en particulier lorsqu'il s'agit de questions de sexualité et de pouvoir. Comment pouvons-nous aborder la Bible en tant que parole de Dieu tout en soulignant les dynamiques de pouvoir en jeu ? Comment éviter de romancer ou d'idéaliser des relations qui étaient

RECENSIONS

probablement fondées sur la coercition et l'inégalité ? Ce sont des questions que la toute première monographie sur l'histoire de l'interprétation queer de ce passage biblique controversé nous oblige à confronter.

François DOYON
Université Laval, Québec

◆ ouvrages reçus à la rédaction

-
- AHEARNE-KROLL, Stephen P., ed., *Oxford Handbook of the Synoptic Gospels*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2023, XVIII-608 p.
- ARNOLD, Matthieu, DAHAN, Gilbert, NOBLESSE-ROCHER, Annie, dir., *Le livre des Lamentations*, Ekha, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio divina », « Patrimoines », « Études d'histoire de l'exégèse », 20), 2023, 186 p.
- BERTRAND, Dominique, *Patristique et spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 417 p.
- BOURDIN, Bernard, GUÉNIFFEY, Patrice, MAIRE, Catherine, dir., *Le « gallicanisme » : une singularité française ?*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 233 p.
- BOURGUET, Daniel, éd., *Le moine Philémon de Gaza médite l'Évangile de Matthieu*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Veillez et priez »), 2023, 350 p.
- BURGUN, Cédric, dir., *Accompagner le départ d'un membre de sa communauté. Approches canoniques et pluridisciplinaires, avec le concours de la Faculté de droit canonique*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 142 p.
- COBO, Jesús Iglesias, *Al encuentro de Narciso. La aportación de M.-J. Le Guillou para el anuncio del Evangelio en el cambio de época*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Dissertationes theologiae », 44, « Series Le Guillou », 23), 2023, 479 p.
- COSTA DE BEAUREGARD, Marc-Antoine, *L'Offrande du Fils. La souffrance transfigurée*, préface de Bertrand Vergely, suivi de *La Croix de la Mère de Dieu. Méditations sur la Semaine sainte*, de Serge Boulgakov, traduction inédite du russe par Irène Sovère, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 313 p.
- DOMINI, F^r Paul (François Mermet), *L'herméneutique de la foi dans la pensée et l'œuvre de J. Ratzinger-Benoît XVI. Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 305 p.
- EON, Philippe, *FINI pas FINI. Éléments de philosophie seconde*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Inter-Sophia »), 2023, VIII-209 p.
- ESTIVALÈZES, Mireille, *La fin de la culture religieuse. Chronique d'une disparition annoncée*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (coll. « Matière à pensée »), 2023, 348 p.
- GABRIEL, Fikri, *Le génocide des Syriques et le Vatican (1890-1920). Volume 2. L'attitude du Vatican face au Seyfo*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 321 p.
- GABRIEL, Frédéric, IOGNA-PRAT, Dominique, RAUWEL, Alain, dir., *Dictionnaire critique de l'Église. Notions et débats de sciences sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023, XLII-1425 p.
- GRYSON, Roger, *Césaire d'Arles. Commentaire de l'Apocalypse de Jean*, introduction, texte, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 636), 2023, 300 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- HUMBRECHT, Thierry-Dominique, *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2023, 321 p.
- ICARD, Simon, *L'Apocalypse janséniste. Port-Royal et la défense de la vérité*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 246 p.
- KATSOS, Isodoros C., *The Metaphysics of Light in Hexaemeral Literature : Philo of Alexandria to Gregory of Nyssa*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 2023, XI-248 p.
- KONRADT, Matthias, *L'évangile selon saint Matthieu*, traduit de l'allemand par Philippe Nicolet, Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », I bis), 2023, 503 p.
- LACROIX, Roland, MOLINARIO, Joël, dir., *L'initiation chrétienne, quel avenir ? Les cinquante ans de l'Ordo initiationis christianae adultorum. Actes des Assises internationales du catéchuménat tenues à l'ISPC (Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique)*, Theologicum, Institut Catholique de Paris, du 5 au 7 mai 2022, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 266 p.
- LALO, Jean-Xavier, *La postérité spéculative de la constitution Dei Verbum du concile Vatican II. De Dei Verbum à Verbum Domini*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 822 p.
- MASSONNET, Jean, *L'épître aux Hébreux*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Mon ABC de la Bible »), 2023, 163 p.
- MESZAROS, Thomas, dir., *Crises et simulations. Exercices, apprentissages, modélisations, gestion et anticipation des crises dans l'espace francophone*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 484 p.
- MOREL, Isabelle, dir., *Le processus synodal, un chemin d'évangélisation. Actes du XI^e colloque international de l'ISPC tenu à Paris, du 27 février au 1^{er} mars 2023*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 232 p.
- MUIZON, François de, *Une anthropologie personnaliste du don. Recherches aux sources philosophiques et théologiques de l'éthique sexuelle, conjugale et familiale*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 422 p.
- PIETRI, Luce, *Grégoire de Tours. Les miracles de saint Martin*, texte latin de B. Krusch (MGH), introduction, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 635), 2023, 300 p.
- POUDERON, Bernard, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate I*, introduction, texte critique, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 633), 2023, 550 p.
- POURKIER, Aline, *Épiphanie de Salamine. Panarion. Tome I. Livre I (Hérésies 1 à 25)*, introduction, texte grec révisé, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 631), 2023, 550 p.
- QUESNEL, Michel, *Paul et l'agir chrétien. Une morale sans commandements ?*, Paris, Médiaspaul Éditions, 2022, 153 p.
- RICHELLE, Matthieu, *2 Rois 2,19-13,25. Le cycle d'Élisée*, Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Commentaire de l'Ancien Testament », VIIb-1), 2023, 398 p.
- RIZZOLIO, Marc, *Formation de caractère et communauté de foi chez Stanley Hauerwas. Une réflexion théologique pour le pentecôtisme en France*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 357 p.
- ROCHFORT, Pierre-Yves, *Hilary Putnam et la question du réalisme*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Logique de la science »), 2022, XI-139 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

ŠKUBAL, Petr, *Exégèse en mutation. Calvin et ses pairs commentent les Prophètes au temps de la Réforme*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « ThéologieS »), 2023, 355 p.

SUGIRTHARAJAH, R.S., ed., *The Oxford Handbook of Postcolonial Biblical Criticism*, New York, Oxford University Press, 2023, XII-773 p.

TERRIER, Mathieu, *Le guide du monde imaginal. Présentation, édition et traduction de la Risāla mi-thāliyya (Épître sur l'imaginal) de Quṭb al-Dīn Ashkevarī*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses », 198, série « Sources et documents », 03), 2023, 546 p.

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Volume 79 (2023)

TABLE DES ARTICLES

Castro Orellana, Rodrigo	
Théologie politique et pouvoir pastoral.	
Foucault contre Agamben.....	3, 333
Certain, Théo	
Loi naturelle, révélation et droit des femmes dans le <i>De Cive</i>	
de Thomas Hobbes : un mariage malheureux	1, 3
Ciocan, Cristian	
Witnessing as an Existential Phenomenon.....	1, 21
Colombo, Agustín	
La spiritualité comme liberté : à propos du rapport	
entre expérience et action chez le dernier Foucault	3, 391
Liminaire. Michel Foucault et la théologie politique.	
Un rapport problématique.....	3, 327
Dalissier, Michel	
L'évolution philosophique de Sartre dans <i>Qu'est-ce que la littérature ?</i>	1, 45
Darsigny-Trépanier, Laurence	
Séductrice ou meurtrière ? La femme de Proverbes 7	
lue sous un angle féministe.....	2, 139
Gómez Algarra, César	
Le site du dernier dieu. Le <i>Dasein</i> , entre l'humain et le divin	3, 411
Kabera, Alexandre	
Le concept d' <i>Ubuntu</i> et la guérison du paralytique en Mc 2, 1-12	2, 161
Lazrak, Ostiane	
Foucault, Cassien et le paradoxe monastique	3, 369
Leclercq, Jean	
Liminaire. Michel Foucault et la théologie politique.	
Un rapport problématique.....	3, 327
Mathieu, Pierre	
Le désir de l'être chez Yves Girard	2, 179
Roberge, Michel	
Jean 6, 25-71 et le modèle gréco-romain du discours délibératif.....	2, 199
Rocha, Andre	
La théorie de la vérité dans la <i>Logique</i> de Clauberg	1, 73
Roux, Dominic	
Le concept de nature chez Adorno	3, 435
Senellart, Michel	
<i>Oikonomia</i> et <i>regimen</i> . À propos d'une critique	
de M. Foucault par G. Agamben.....	3, 355

Serra Pérez, Manuel Alejandro	
La « virtus essendi » de Thomas d'Aquin entre ses interprètes	2, 237
Valdivia Fuenzalida, José Antonio	
Pourquoi la démonstration fait-elle progresser la connaissance ?	
Le cas de Thomas d'Aquin et de l'al-Ghazālī latin.....	1, 87
Vecoli, Fabrizio	
Extrême humilité : la ἐξουδένωσις dans le monachisme primitif	1, 113
Vlad, Marilena	
La logique de la lumière chez Pseudo-Denys l'Aréopagite	2, 257

TABLE DES NOTES CRITIQUES

Doane, Sébastien	
Deleuze, Guattari et le Nouveau Testament.....	3, 451

TABLE DES RECENSIONS

Ahearne-Kroll, S.P.	
<i>Oxford Handbook of the Synoptic Gospels</i> (S. Doane).....	3, 459
Ameling, W., Cotton, H.M., Eck, W., Ecker, A., Isaac, B., Kushnir-Stein (†), A., Misgav, H., Price, J., Weiß, P., Yardeni, A., dir.	
<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume IV : Iudaea/Idumaea, Part 1 : 2649-3324 et Part 2 : 3325-2978</i> (E. Crégheur).....	2, 279
Artus, O., Ramond, S.	
<i>Penser les défis contemporains avec la Bible hébraïque. Une éthique du bien et du mal</i> (S. Doane).....	3, 460
Azarnouche, S., éd.	
<i>À la recherche de la continuité iranienne. De la tradition zoroastrienne à la mystique islamique. Recueil de textes autour de l'œuvre de Marijan Molé (1924-1963)</i> (P.-H. Poirier)	2, 285
Birdsong, S.L., Kim, H.C.P., Vos, J.C. de, dir.	
<i>Reading Gender in Judges. An Intertextual Approach</i> (O. Roy-Turgeon).....	3, 461
Boulnois, M.-O.	
<i>Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien. Tome IV (Livres VIII-IX)</i> (P.-H. Poirier).....	2, 299
Cassegard, C.	
<i>Toward a Critical Theory of Nature, Capital, Ecology and Dialectics</i> (D. Roulx).....	3, 464
Chapot, F., éd.	
<i>Les récits de la destruction de Jérusalem (70 ap. J.-C.) : contextes, représentations et enjeux, entre Antiquité et Moyen Âge</i> (P.-H. Poirier)	2, 278
Crossley, J., Myles, R.J.	
<i>Jesus : A Life in Class Conflict</i> (F. Doyon)	2, 307
Doniger, W.	
<i>After the War. The Last Books of the Mahabharata</i> (D. Dion-Carrier).....	2, 309

TABLES DU VOLUME 79 (2023)

Dumons, B., dir. <i>Les congrégations féminines missionnaires. Éducation, santé et humanitaire : une histoire transnationale (XIX^e et XX^e siècles) (D. Laperle).....</i>	3, 467
Durst, M., Rocher †, A. <i>Hilaire de Poitiers. Lettre sur les synodes (P.-H. Poirier).....</i>	2, 297
Estivalèzes, M. <i>La fin de la culture religieuse. Chronique d'une disparition annoncée (F. Doyon)</i>	3, 470
<i>La fin de la culture religieuse. Chronique d'une disparition annoncée (J.-F. Lapière).....</i>	3, 473
Fu, J., Meyers, C., Shafer-Elliott, C., ed. <i>T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel (S. Doane).....</i>	3, 475
Gardner, I. <i>Mani's Epistles. The Surviving Parts of the Coptic Codex Berlin P. 15998 (P.-H. Poirier).....</i>	2, 288
Gippert, J., Macé, C., ed. <i>The Multilingual Physiologus. Studies in the Oldest Greek Recension and its Translations (J.I. von Kodar).....</i>	1, 131
Gosselin-Tapp, J. <i>Refonder l'interculturalisme. Plaidoyer pour une alliance entre les peuples autochtones et la nation québécoise (O. Samson)</i>	3, 476
Hengel, M., Schwemer, A.M. <i>Die Urgemeinde und das Judenchristentum (P.-H. Poirier)</i>	2, 280
Ildefonse, F. <i>Le multiple dans l'âme. Sur l'intériorité comme problème (M. Gibot)</i>	2, 312
Kynes, W., ed. <i>The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible (S. Doane)</i>	1, 132
Laliberté, É., O'Neill, M., dir. <i>Pèlerinage, marche pèlerine et marche de longue durée au Québec (P.-L. Mongrain).....</i>	3, 479
Larsson, G., éd. <i>The Legacy, Life and Work of Geo Widengren and the Study of the History of Religions after World War II (P.-H. Poirier)</i>	2, 286
Lewis, T. <i>The Poetics of Matthew 1. The Five References to Mothers and Other Patterns (S. Doane).....</i>	3, 481
Lieu, S.N.C., Morano, E., Pedersen, N.A., éd. <i>Manichaica Taurinensia (P.-H. Poirier)</i>	2, 290
Litwa, M.D. <i>Carpocrates, Marcellina, and Epiphane. Three Early Christian Teachers of Alexandria and Rome (P.-H. Poirier).....</i>	2, 281
Lorenz, P.E. <i>A History of Codex Bezae's Text in the Gospel of Mark (P.-H. Poirier).....</i>	2, 275

Luciani, D., dir. <i>Des animaux, des hommes et des dieux. Parcours dans la Bible hébraïque</i> (K. Saint Jean)	2, 315
Macchi, J.-D. <i>La Bible à l'épreuve des sciences humaines</i> (S. Doane)	1, 133
Macé, C., Mühlenberg, E., Muthreich, M., Wulf, C., éd. <i>Corpus Dionysiacum III/1. Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistola ad</i> <i>Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli. Homilia (BHL 2187)</i> (P.-H. Poirier)	2, 304
Marguerat, D. <i>Paul de Tarse : L'enfant terrible du christianisme</i> (F. Doyon)	3, 482
Martin, A., Morales, X. <i>Athanase d'Alexandrie. Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien</i> <i>et aux Africains</i> (P.-H. Poirier)	2, 294
Nodet, É. <i>Flavius Josèphe. Les Antiquités juives. Volume IX : Livres XX et</i> <i>Autobiographie</i> (P.-H. Poirier)	2, 277
Phillips, D. <i>Dadisho ' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome I (Première</i> <i>partie) ; Id., Dadisho ' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome II</i> <i>(Deuxième partie, questions 1-178) ; Id., Dadisho ' Qatraya. Commentaire sur</i> <i>le Paradis des Pères. Tome III (Deuxième partie, questions 179-291)</i> (P.-H. Poirier)	2, 302
Prigent, P., Aragione, G., Mourlam, C. <i>Que faire de l'Ancien Testament ? Marcion et Origène répondent</i> (C. Boudignon)	3, 485
Vanspauwen, A. <i>In Defence of Faith, Against the Manichaeans. Critical Edition and Historical,</i> <i>Literary and Theological Study of the Treatise Adversus Manichaeos, Attributed</i> <i>to Evodius of Uzalis</i> (P.-H. Poirier)	2, 292
Villeroché, L. de <i>L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en</i> <i>sacramentaire</i> (B. Almeida)	2, 318
Wallraff, M. <i>Die Kanontafeln des Euseb von Kaisareia. Untersuchung und kritische Edition</i> (P.-H. Poirier)	2, 296
Zeichmann, C.B. <i>Queer Readings of the Centurion at Capernaum. Their History and Politics</i> (F. Doyon)	3, 486

Les numéros épuisés peuvent être commandés, en tout ou en partie, sous forme de photocopies, de microfilms ou de microfiches, aux endroits suivants :

Bibliothèque nationale du Québec
1700, rue Saint-Denis
Montréal (Québec) H2X 3K6

Micromedia Limited
Box 502, Station S
Toronto (Ontario) M5M 4L8

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, Michigan 48103, USA

Maquette de la couverture : Madeleine Richard

