

◆ table des matières

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT	Dieu, arbitre « non arbitraire » ?	333
SYLVAIN CAMILLERI	L’Absolu entre phénoménologie et religion. À partir de Reinach	347
DIANE DENIS	Esther Rochon et la littérature migrante. Rencontre entre l’imaginaire québécois, la pensée bouddhique tibétaine et le féminisme	361
EMMANUEL FALQUE	Après la mort de Dieu et la mort de l’homme. Dialogue avec Nietzsche	377
ALPHONSE D. NIANE	« <i>HUMAN LIFE MATTERS !</i> » : le cri de la <i>νιοθεσία</i> dans la septième Homélie du <i>De Beatitudinibus</i> (<i>Beat. 7</i>) de Grégoire de Nysse	397
MICHEL ROBERGE	La <i>Paraphrase de Sem</i> (NH VII, 1), le <i>Codex manichéen de Cologne</i> et la polémique antibaptismale	419

NOTES CRITIQUES

GUILLAUME ST-LAURENT	Peut-on vivre l’Absolu ? Étude critique sur le phénoménisme ontologique de P.S. Blouin	451
----------------------	---	-----

Recensions	473
-------------------	------------

L.E. CORSO DE ESTRADA, *Cicerón. Sobre las Leyes* (V. Cervera Novo), **473**. — P.-S. FILLIOZAT, M. ZINK, éd., *Mythes d’origine dans les civilisations de l’Asie* (A. Couture), **475**. — A. GOUNELLE, *Théologie du protestantisme. Notions et structures* (J. Richard), **478**. — F. HADJADI, *À moi la gloire* (M. Scribe), **481**. — B. HAM, *Plotin. Traité 30. III, 8. Sur la nature, la contemplation et l’Un* (R. Dufour), **482**. — C.A. LABRECQUE, dir., « Parle à la terre et elle t’instruira ». *Les religions et l’écologie* (S. Doane), **485**.

Tables du volume 77 (2021)	489
-----------------------------------	------------

DIEU, ARBITRE « NON ARBITRAIRE » ?

François-Xavier Amherdt

Faculté de théologie
Université de Fribourg, Suisse

RÉSUMÉ : *La constellation sémantique autour de la notion d'arbitrage paraît paradoxale : d'un côté, le terme d'« arbitre » désigne celui ou celle qui, en sport par exemple, permet, par son impartialité et sa mise en œuvre des lois du jeu, qu'une rencontre se déroule sans heurts. D'un autre, des décisions sont dites « arbitraires » précisément lorsqu'elles ne correspondent pas à l'observation des règles établies. À travers son expérience personnelle de 45 années d'arbitrage de football, l'auteur, prêtre diocésain et professeur de théologie, propose une exégèse de la figure de Dieu comme « arbitre des nations » selon Isaïe (2,1-5), qui valorise la fonction arbitrale en tant que servante de la réconciliation, à condition d'échapper à tout arbitraire. Sur le terrain comme dans l'existence, si le premier est comme le reflet de la seconde.*

ABSTRACT : *The semantic constellation around the notion of arbitration seems paradoxical : on the one hand, the term "referee" refers to the one who, in sport for example, allows, by its impartiality and its implementation of the laws of the game, that a meeting takes place smoothly. On the other hand, decisions are called "arbitrary" precisely when they do not correspond to compliance with established rules. Through his personal experience of 45 years of refereeing football, the author, a diocesan priest and professor of theology, offers an exegesis of the figure of God as the "arbiter of nations" according to Isaiah (2:1-5), which values the arbitral function as a servant of reconciliation, on condition of escaping all arbitrariness. On the ground as in existence, if the former is like the reflection of the latter.*

I. GENRE LITTÉRAIRE : UNE ANALOGIE QUI DONNE À PENSER

Le présent essai n'a pas la prétention d'offrir une démonstration scientifique ni exégétique stricte de la thèse qu'il défend : le Dieu des Écritures juives et chrétiennes, que le prophète Isaïe présente dans un oracle eschatologique comme « l'arbitre de peuples nombreux » (Is 2,4), échappe par nature à toute forme d'« arbitraire » et il peut donc jouer le rôle de « paradigme analogique » à l'exercice de l'ensemble des fonctions dirigeantes ou judiciaires au service de la société comme du peuple des baptisés¹.

1. La totalité de mes réflexions dans cet article s'appuient sur mon récent ouvrage, *Le sport*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (coll. « Ce que la Bible dit sur... »), 2020, et spécialement sur son chapitre 8, « Les lois du jeu », p. 73-81. Il s'agit dans ce petit livre d'une exploration biblique qui investit les articulations possibles entre les mondes des disciplines sportives et de la Parole, avec cette question interpellante : Pourquoi donc le sport est-il devenu « la religion universelle du XXI^e siècle » (selon l'intitulé de la plaquette que j'ai publiée en 2004, *Le sport*, Namur, Fidélité [coll. « Que penser de... »]) ?

Comme toute analogie théologique, la part de non-correspondance avec l'essence de Dieu l'emporte largement sur les rapprochements qu'il est possible d'établir. Jamais aucun arbitre de football ou de hockey ne pourra avoir la prétention de parvenir à reproduire, ne serait-ce que de façon lointaine et imparfaite, l'être arbitral totalement impartial et vivifiant du Seigneur². Il n'en reste pas moins que l'analogie « donne à penser », pour faire écho à ce que Paul Ricœur dit du symbole³, et que le parallèle entre l'arbitrage des nations par le Seigneur de l'Ancien Testament et celui des compétitions sportives peut servir d'outil herméneutique stimulant, original, séduisant et intéressant⁴.

II. STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE : *LOCUS THEOLOGICUS* PERSONNEL

Je me suis d'ailleurs moi-même risqué dans cette ligne avec mon recueil de commentaires pétris de métaphores sportives, *Dieu est arbitre*⁵, en tenant compte bien sûr de leur relativité par rapport au seul vrai coureur, champion et couronné qu'est le Christ, ainsi que le disaient déjà Paul (1 Co 9,15b-18) et les Pères de l'Église⁶. J'y fais jouer mes années de pratique de l'arbitrage jusqu'au plus haut niveau helvétique avec des perspectives catéchétiques et homilétiques de vulgarisation des Écritures pour nos contemporains.

L'article qui suit s'inscrit dans la prise en compte de ce *locus theologicus*, décisif pour l'exercice de mon ministère de prêtre et ma réflexion de théologien pratique, car comme l'arbitre, sur glace ou sur le terrain, la fonction presbytérale vise à la (ré)conciliation des personnes en jeu, et l'une des missions théologiques consiste à dégager les enjeux éthiques d'une activité humaine, telle celle du sport, si prisée aujourd'hui⁷. J'y ai tant appris sur la nature humaine, ses zones d'ombre et de violence, sa capacité

-
2. À propos de l'épistémologie de l'analogie, voir parmi de très nombreuses publications l'ouvrage dirigé par Jean-Louis SOULETIE, *Nommer Dieu. L'analogie revisitée*, Namur, Paris, Lessius (coll. « Donner raison - Théologie »), 2016.
 3. Voir à ce sujet mes deux thèses réunies en un volume, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Cerf ; St-Maurice, Saint-Augustin (coll. « La nuit surveillée »), 2004.
 4. Pour des parallèles entre le sport et la foi en général, voir Arnaud BOUTHÉON, *Comme un athlète de Dieu : manifeste sportif et chrétien*, Paris, Salvator, 2017.
 5. *Dieu est arbitre. Le sport comme parabole. Méditations bibliques et billets d'actualité*, St-Maurice, Saint-Augustin, 2001.
 6. Cf. Marie-Hélène CONGOURDEAU, « Du bon usage des métaphores sportives », *Communio*, 31, 1 (2006), p. 25-38.
 7. À propos des enjeux éthiques du sport, mes considérations s'inspirent notamment de Fabrice DELSAHUT et al., *Sport et religion*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009 ; Dominique BODIN et al., *Éthique et sport en Europe*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2011 ; Laurence MUNOZ et al., *L'Église, le sport et l'Europe : la Fédération internationale catholique d'éducation physique (FICEP) à l'épreuve du temps (1911-2011)*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; Philippe SARREMEJANE, *Éthique et sport*, Paris, Sciences Humaines, 2016 ; Delphine GARDES, dir., *L'éthique en matière sportive. Journée d'études du 11 décembre 2014, Institut national universitaire Jean-François Champollion*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2016 ; COLLECTIF, *Le sport, Transversalités*, 149 (avril/juin 2019).

d'accomplissement et de dépassement⁸, ses aptitudes à œuvrer en équipe. Mes attitudes pastorales et pédagogiques en ont été très profondément marquées quant à la loi de la jungle et de la compétition qui préside aux relations interpersonnelles dans l'univers de l'entreprise, de la politique, de l'université, de l'association, de la famille, etc., mais aussi pour ce qui concerne l'aptitude à donner le meilleur de soi-même comme dans le stade⁹.

Mon texte cherche donc, par une relecture herméneutique existentielle de mon expérience de 45 années, à dégager quelques traits innovants du visage du Dieu scripturaire, anti-tyrannique et serviteur des multitudes, et ainsi à susciter le désir de refléter la manière d'être divine dans des contextes immanents, sportifs ou non¹⁰.

III. UNE VISION ISAÏENNE À SION-JÉRUSALEM

Commençons donc par la vision du prophète Isaïe qui attribue au Seigneur les qualificatifs de « juge » et d'« arbitre des nations¹¹ ».

Il arrivera dans les derniers jours que la montagne de la Maison du Seigneur se tiendra plus haut que les monts, s'élèvera au-dessus des collines. Vers elle afflueront toutes les nations et viendront des peuples nombreux. Ils diront : « Venez ! montons à la montagne du Seigneur, à la Maison du Dieu de Jacob ! Qu'il nous enseigne ses chemins, et nous irons par ses sentiers. » Oui, la loi sortira de Sion, et de Jérusalem, la parole du Seigneur. Il sera juge entre les nations et l'arbitre de peuples nombreux. De leurs épées, ils forgeront des socs, et de leurs lances, des faucilles. Jamais nation contre nation ne lèvera l'épée ; ils n'apprendront plus la guerre. Venez, maison de Jacob ! Marchons à la lumière du Seigneur (Is 2,1-5).

Vivement ce jour où le *shalom*, la paix dans sa plénitude, rassemblera tous les peuples ! Où les croyants de toutes les traditions religieuses deviseront de concert avec les non-croyants. Où les pays de l'hémisphère Sud partageront le même repas plantureux avec ceux du Nord. Et où Pelé pourra jouer avec Maradona, ainsi que le champion brésilien a confié qu'il en rêvait, dans son message d'amitié à l'adresse de son rival argentin de toujours, au moment du décès de ce dernier à la fin de 2020.

8. Cf. l'ouvrage anthropologique et sociologique d'Isabelle QUEVAL, *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, NRF, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 2004.

9. Selon le titre du document du DICASTÈRE POUR LES LAÏCS, LA FAMILLE ET LA VIE, « Donner le meilleur de soi-même » ou les défis du sport à la lumière de l'Évangile, *La Documentation catholique*, 18 janvier 2019. Voir également dans *Lumen Vitae*, 74, 4 (2019), les contributions d'Isabelle PRIAULET, « Du dépassement de soi au dépassement du soi dans la perspective de la conversion écologique » (p. 369-380) ; et de Gilles LECOCQ, « De la recherche de l'excellence à la tentation de l'excès. Le meilleur de soi-même peut-il s'incarner dans le pire de soi-même ? » (p. 381-392).

10. Ma relecture rejoint à bien des égards les considérations du professeur honoraire d'éthique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, Denis MÜLLER, *Le football, ses dieux et ses démons. Menaces et atouts d'un jeu dérégulé*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le champ éthique », 49), 2008, auquel a succédé à Lausanne en théologie pratique Olivier BAUER, ancien professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, codirecteur avec Jean-Marc BARREAU du collectif *La religion du Canadien de Montréal*, Anjou, Fides, 2009 ; et auteur en 2011, chez Bayard-Canada, à Montréal, du livre *Une théologie du Canadien de Montréal*.

11. Voir notamment les *Cahiers Évangile* n° 23, Jésus-Maria ASURMENDI, *Isaïe 1-39*, Paris, Cerf, 1978 ; et n° 142, Dominique JANTHIAL, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, Cerf, 2007.

Ce sera à Jérusalem, affirme l'oracle eschatologique du premier Isaïe au début de son livre, la cité dont le nom hébreu signifie justement « ville (*ier*) de la paix (*shalom*, au duel, pluriel de deux éléments) ». Jérusalem est au duel précisément parce que la communion, élaborée ici-bas dans la douleur et les combats, anticipe la Jérusalem céleste descendant d'auprès du Seigneur, lorsque seront établis les cieux nouveaux et la nouvelle terre (Ap 21,1-2), au-delà de la crise écologique et du dérèglement climatique, dans une participation cosmique au salut universel.

J'y aspire de toutes mes forces. Comme plusieurs, j'y œuvre à mon humble mesure. Cela adviendra à Sion, la colline où est bâti le temple. Or, — et je n'ai pas à en tirer une quelconque gloriole —, je suis moi-même originaire de Sion en Valais, Suisse, le siège de mon diocèse. Cela se réalisera lorsque Dieu sera l'arbitre de tous les peuples. Or, j'exerce la fonction d'arbitre de football depuis 1976 (dont cinq années en ligues supérieures suisses), comme celles d'inspecteur et d'instructeur (formateur) de collègues. En bon Helvète, je suis également passionné de hockey et j'échange régulièrement avec des confrères juges de glace valaisans.

IV. LE TERRAIN OU LA GLACE : UN MICROCOSME « UTOPIQUE »

Que demander de mieux ? Le Seigneur réunira les peuples par-delà les séparations continentales, les races, les religions, les multitudes infinies, les 144 000 selon le livre de la Révélation, soit 12, le chiffre de la plénitude des alliances anciennes, fois 12, la totalité des apôtres nouveaux, fois 1 000, le nombre de l'immensité. Dieu brisera les épées et les lances, il en fera des socs et des faucilles pour la moisson d'éternité. Il cassera les guerres, enfin, y compris celles qui s'installent avant ou pendant les Jeux olympiques¹², pour installer les ennemis dans la demeure du paradis définitif, sans plus de distinction de provenances, de conditions ni de convictions. Alors vraiment, « les derniers seront les premiers » (cf. Mt 20,16), tous seront sur le podium de la vie, selon des perspectives inapplicables aux compétitions actuelles. Alors finalement, « heureux ceux qui pleurent pour avoir perdu, ils seront consolés dans la gloire partagée », selon une béatitude « renversante », comme le sont toutes celles du Nouveau Testament, qui ne paraît, il est vrai, guère susceptible de motiver les champions d'aujourd'hui...

Être prêtre du Christ, être baptisé en Jésus prophète, roi et serviteur, être disciple-missionnaire, selon le vocabulaire de l'exhortation *Evangelii gaudium* (n° 120) au sein de l'Église « catholique »-universelle, c'est essayer de travailler à ce que commence déjà à survenir ce Royaume instauré par le Fils de Dieu, où l'essentiel est de participer parce que tous remportent la victoire, où l'Évangile de l'amour l'emporte sur la haine, le respect sur la violence, le pardon sur les conflits. Chacun là où il évo-

12. Comme les boycotts diplomatiques lors des derniers JO d'hiver de Pékin, la déclaration tonitruante de l'axe Chine-Russie le jour de leur ouverture le 4 février 2022, les injonctions politiciennes indues du gouvernement communiste à l'adresse des athlètes, afin de réduire au silence toute expression engagée.

lue, dans sa Jérusalem terrestre, en Amérique du Nord comme en Europe et en toutes les parties du globe.

En rassemblant des joueurs et des athlètes des quatre coins de la planète, en les soumettant aux mêmes règles reconnues par l'ensemble des partenaires, les disciplines sportives anticipent à leur manière, certes symbolique et imparfaite, cet horizon ultime de réconciliation. L'espace d'un moment, les adversaires parviennent à jouer ensemble, le loup cohabite avec l'agneau, la panthère rivalise de grâce avec le chevreau, la vache et l'ourse tendent vers le même but, le jeune enfant s'amuse avec la vipère (cf. Is 11,6-8)¹³. Au point que certaines parties (de ping-pong ou de foot) entre des pays en guerre ont pu servir de préludes diplomatiques pour de timides rapprochements, comme entre l'Iran et les USA, ou entre les deux Corée¹⁴. Sur le terrain, dans la patinoire, il n'y a plus de Noirs ou de Blancs, de républicains ou de démocrates — j'allais ajouter de Québécois ou Canadiens anglophones, de Suisses alémaniques ou romands, de Haut-(germanophones) ou Bas-Valaisans... Le petit rusé peut triompher du grand puissant. L'équipe de 2^e division peut sur un match battre en coupe le champion national.

Le terrain de sport et la glace constituent en quelque sorte comme un « monde en miniature » et aucun spectacle, toutes catégories confondues, ne rassemble autant de personnes que le 100 mètres des Jeux olympiques d'été, la finale du tournoi de hockey des JO d'hiver ou la finale du Mondial de football, surtout si le Canada ou la France y gagnent..., petit clin d'œil helvétique¹⁵.

V. LOIS OU ANARCHIE

Par conséquent, dans cet univers sportif souvent impitoyable, comme sur la route, comme dans la vie, comme dans la Bible, il convient que des règles soient établies afin que la coexistence aussi harmonieuse que possible soit assurée. Sans règlement de la circulation, la cacophonie du trafic s'installe et les pseudo « convois de la liberté » anti mesures sanitaires bloquent les accès aux cités. Sans les décrets votés par le Parlement, le régime de l'anarchie l'emporte, selon lequel les puissants écrasent (encore davantage qu'en temps normal) les plus faibles. Sans arbitrage juridique ou politique, c'est le règne de l'arbitraire qui prédomine : sans garde-fous consti-

13. Pour ces dimensions sociétales positives, vertueuses, humanisantes et bénéfiques des activités sportives, qui ne gommant bien sûr pas le racisme, le nationalisme, le dopage, la violence des *hooligans*, les conflits sociaux, la corruption, la tricherie, le poids de l'argent, la soumission aux autorités, les imbrications avec la politique qui y règnent également, etc., voir entre autres Michaël ATTALI, dir., *Le sport et ses valeurs*, Paris, La dispute, 2004 ; Henri HÉLAL, Patrick MIGNON, coord., *Football, jeu et société. Les cahiers de l'Institut national du sport* (INSEP), 25, Paris (1999).

14. À propos des rapports entre la conduite des affaires mondiales et le football, voir notamment, du directeur de l'Institut des relations internationales et stratégiques (l'ARIS), Pascal BONIFACE, *La terre est ronde comme un ballon. Géopolitique du football*, Paris, Seuil (coll. « L'épreuve des faits »), 2002.

15. Du point de vue ethnologique, à propos du « phénomène football », voir les ouvrages de Christian BROMBERGER, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin* (avec la collaboration d'Alain Hayot et Jean-Marc Mariottini), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995 ; et ID., *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Paris, Pocket (coll. « Agora », 258), 2004².

tutionnels, le pays est livré aux caprices du tyran, la population abandonnée à la fantaisie du despote, la majorité du peuple soumise au bon vouloir d'un petit groupe, les minorités opprimées par une poignée d'oligarques issus de l'ethnie dirigeante, le bas peuple écrasé au gré du bon vouloir de quelques individus.

Quand règne l'arbitraire, la réalité en arrive à être purement et simplement niée, les exigences de l'observation scientifique bafouées, l'objectivité battue en brèche. Les sentences iniques pleuvent, les options artificielles déconnectées du réel se multiplient, les conventions antérieures sont bafouées.

Seule la présence d'une instance arbitrale, reconnue par les différentes parties et désignée démocratiquement et légalement, parvient à rétablir l'ordre. Sans arbitre, c'est le chaos. L'arbitre apparaît comme le garant de l'équité. Tel est le premier paradoxe : supprimez l'arbitre, et l'arbitraire occupera le terrain¹⁶.

Car, pour qu'une « rencontre » de football ou de hockey — quel terme évocateur — puisse avoir lieu, il faut des arbitres. À leur manière, ceux-ci servent le « beau jeu », ils favorisent le *fairplay* et protègent les chevilles des avant-centres contre les tacles ravageurs des stoppeurs, ou les ailiers contre les charges en pleine bande, bâton levé. À sa manière, l'arbitre, ce serviteur ô combien « inutile » (cf. Lc 17,10), que presque jamais personne ne félicite et qui ne gagne jamais rien, sinon éventuellement l'estime des acteurs en présence, contribue à faire avancer le royaume. Quelle satisfaction que de mener à son terme une partie entre deux antagonistes réputés comme hargneux ou sempiternels rivaux : un derby footballistique Inter/AC Milan, un « clas-sico » Real/Barcelone, un affrontement Olympique de Marseille/Paris-St-Germain ou une confrontation entre les Canadiens de Montréal, les Capitals de Washington, les Flames de Calgary, les Maple Leafs de Toronto ou le Wild du Minnesota !

Inversement, laissez se dérouler un Allemagne-France au foot, un Canada-Russie ou USA au hockey, sans directeur de jeu, et vous aurez quelques morts, ou en tout cas plusieurs blessés. Puisque même avec un arbitre, le gardien german Schumacher a pu « tamponner comme un bulldozer » l'attaquant français Battiston sans se faire expulser à la Coupe du monde ! Car les êtres humains sont ainsi faits, dans leur imperfection constitutive, capables du meilleur comme du pire, qu'ils ont besoin de règles du jeu, de « commandements et observances », préciseraient les deux Testaments, pour continuer à « rester libres » (cf. Ga 5,1). Et il est nécessaire que les arbitres, juges de touche ou de ligne, les fassent appliquer de manière aussi impartiale que possible, sans quoi la violence déferle. « Heureux les affamés et assoiffés de justice », chante la béatitude centrale dans le premier discours du nouveau Moïse, sur une autre montagne, dans le premier évangile (Mt 5,6)¹⁷.

16. Pour un regard théologique juridique et canonique, voir à ce propos Jean-Paul BETENGNE, « Église et sport : quelle pertinence ? », *Studia canonica*, 42, 2 (2008), p. 383-392.

17. *Le foot et la fureur*, s'intitulait déjà le dossier d'*Esprit*, 8 (août-septembre 1985), avec des essais de Patrick MIGNON, Alain EHRENBURG et Georges VIGARELLO ; *Sport : Spiel und Kampf (Sport : jeu et combat)* : ainsi se présentait le titre du numéro de la revue internationale pour la praxis de l'Église (catholique) *Diakonia*, 36, 4 (2005) ; la première partie du numéro 225 de *Concilium, Le Sport* (1989), dénommée « Sport et société », posait les questions majeures de leur relation (Klaus HEINEMANN, p. 17-25), des rapports entre

VI. RÈGLES ET LIBERTÉ

Les arbitres, comme les juges en tous domaines, font ainsi office de repères de ce droit à la justice pour tous, surtout pour les joueurs les plus fragiles physiquement et les plus artistes, contre les « mastodontes » ou les tricheurs.

Car tel est le deuxième paradoxe — qui n'en est pas vraiment un : c'est grâce aux règlements que la liberté en société parvient à se déployer. C'est par le biais des lois du jeu que les équipes peuvent se montrer créatives ; dans un autre registre, c'est grâce au Canon des Écritures que des interprétations infiniment variées peuvent advenir : la clôture du Canon sert de point de référence obligé à la créativité, illimitée parce que normée.

De façon similaire, du fait d'un code universellement admis, le match peut avoir lieu, le scénario à chaque fois inédit peut se dérouler, « le manu-scrit » (au handball ou au tennis), le « pédu-scrit » (au football ou à ski), ou les deux (au hockey) toujours unique, peut advenir. C'est ce qui fait la différence entre une partie de football ou de hockey et une représentation théâtrale ou le scénario d'un film. Bien sûr, le spectateur qui découvre la pièce ou le résultat du tournage pour la première fois a l'impression de vivre quelque chose d'inédit pour lui. Reste que le canevas de ce à quoi il assiste a été préétabli et il pourrait en connaître le dénouement à l'avance s'il se renseignait auprès de l'auteur, de l'éditeur, du producteur ou du critique qui a déjà pu avoir accès à l'œuvre en avant-première. Ce qui n'est absolument pas le cas pour une rencontre sportive. Personne ne sait avant la descente de ski, la compétition de volley-ball, la partie de soccer ou le match de hockey sur glace qui va en être le vainqueur ! En cela résident d'ailleurs la fascination de la compétition et l'intérêt des milliers-millions-milliards de spectateurs¹⁸.

Pour que le championnat puisse se dérouler correctement, il convient donc qu'un règlement soit institué antérieurement, que les participants y adhèrent, qu'il ne soit pas modifié en cours de route par les Fédérations et que des arbitres en assurent l'application convenable. Et pour ce faire, le directeur de la partie doit intervenir contre les infractions. Son coup de sifflet sanctionne ce qu'il est convenu d'appeler, de manière significative, des « fautes » comme un « penalty », voire des punitions ; il distribue même des cartons jaunes et rouges, des « avertissements » et des « excommunications », il prononce des expulsions temporaires ou définitives. Mais c'est dans la mesure où les règles sont observées que l'opposition peut demeurer pacifique et la violence, encadrée et canalisée. Exactement comme avec la Torah. Sans loi, pas de

les disciplines sportives et les contradictions sociétales (John COLEMAN, p. 29-42), du conditionnement de la violence chez les supporters (Günther PILZ, p. 43-56) et de la présence du sexisme (Nancy SHINABAGAR, p. 57-67). Voir aussi Serge LANDES, « Le "sport" : toujours trop », *Communio*, 31 (2006), p. 39-55 ; Romain SUBTIL, « "En pleine lucarne !" Entre fraternité et violence, le stade », *Christus*, 247 (2016), p. 324-329.

18. Voir dans ce registre Patrick MIGNON, *La passion du football*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; et Jérôme BUREAU, Jules CHANCEL, dir., *L'amour foot. Une passion planétaire*, Paris, Autrement (coll. « Mutations-Poche », 17), 1993. Mes références demeurent majoritairement footballistiques, vu mon expérience personnelle.

match, pas de liberté vitale. « C'est moi le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude : Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi » (Ex 20,1-3). L'arbitre incarne la loi sans laquelle l'anarchie se répand. Sans les prescriptions du Seigneur libérateur, le peuple délivré retombe dans l'esclavage. L'histoire d'Israël le montre à chaque page.

Les règlements footballistiques et « hockeyistiques » fonctionnent à l'exemple des commandements moraux. Les règles du jeu font jaillir la créativité. La loi se place au service de la liberté, elle encadre le « libre arbitre » pour le bien de tous. C'est là le troisième paradoxe : Si le « libre arbitre » est total, cela tue la possibilité de l'exercer vraiment. Car le libre arbitre absolu n'existe pas, il est une illusion des Lumières : la volonté ne peut jamais s'orienter ni se décider sans aucune contrainte, elle est toujours déterminée par des données qui la précèdent et qu'elle n'a pas totalement choisies (sexe et genre, contexte socioculturel précis, éléments génétiques, etc.). C'est dans la mesure où elle y adhère librement qu'elle est apte à transformer ce qui peut apparaître dans un premier temps comme des contraintes et qu'elle devient pleinement libre, d'une liberté d'adhésion. C'est de ce type que peut se réclamer la liberté du footballeur et du joueur de hockey !

VII. DE L'ARBITRAIRE À LA CHARTE DE L'ARBITRAGE

Mais, me direz-vous, l'arbitre peut lui-même tomber dans l'arbitraire et changer le cours d'une partie. Combien de fois des équipes, dirigeants ou spectateurs s'en prennent à la figure arbitrale, comme ayant tué leur élan libre, leur espoir. Au point que certains directeurs de jeu se voient couverts d'insultes, suite à une seule décision considérée par tout un peuple comme injuste. N'est-on pas loin alors du Seigneur « arbitre des nations » ? Le sport n'en vient-il pas à exacerber la hargne et la haine, les oppositions rivales ou raciales, plutôt qu'à les canaliser ? Et n'est-ce pas précisément celui qui est établi par les instances dirigeantes pour rendre la sentence, réguler la confrontation et trancher le différend qui, au contraire, suscite par sa partialité les pires réactions de violence ?

C'est là qu'intervient la charte éthique de l'arbitrage pour éviter l'arbitraire. Elle s'inscrit dans la visée des valeurs chrétiennes véhiculées par le meilleur des activités sportives¹⁹. Bien sûr, l'erreur reste humaine et les joueurs eux-mêmes en commettent une multitude, ce qui peut ouvrir un boulevard pour l'adversaire. Évidemment, aucune convention de justice arbitrale ne supprimera totalement les désaccords ni les imperfections. Reste que c'est à l'aune d'une telle charte de justice vers laquelle il est

19. Voir sur cette thématique, en plus des références déjà mentionnées en n. 7, plusieurs numéros de revues théologiques : « Sport, éthique et religion », 3^e partie, de J. COLEMAN, G. BAUM, dir., *Le sport, Concilium*, 225 (1989), p. 95-154 ; *Sport und christliches Ethos. Gemeinsame Erklärung der (deutschen) Kirchen zum Sport (Sport et éthique chrétienne. Déclaration commune des Églises allemandes sur le sport)*, Bonn, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Reihe « Arbeitshilfen », 8), 1990 ; COLLECTIF, *Sport et foi chrétienne, Fêtes et saisons*, 418 (oct. 1991) ; COLLECTIF, *Sport : des valeurs en jeu, Croire aujourd'hui*, 134 (mai 2002) ; *Sport : Spiel und Kampf, Diakonia*, 36, 4 (2005) ; COLLECTIF, *Le sport, un exercice spirituel, Christus*, 247 (juillet 2013) ; R. LACROIX, dir., *Sport, développement de soi et foi chrétienne, Lumen Vitae*, 74, 4 (2019), p. 361-480.

appelé à tendre que la performance d'un arbitre est évaluée. En tant que directeur de jeu ou inspecteur d'arbitres, j'ai pu en faire l'expérience abondamment : la grille d'analyse et de supervision de la prestation arbitrale, au hockey comme au foot, ne comporte que des points d'attention qui visent à évacuer autant que faire se peut toute forme d'arbitraire.

Parcourons-la donc en guise de considérations finales, dans la prise de conscience que ce qui vaut pour un *referee* dans le stade s'applique sans autre, *mutatis mutandis*, pour le *fairplay* évangélique de tout baptisé, à l'image de l'impartialité dans l'Esprit, j'en suis de plus en plus persuadé. Dis-moi comment tu arbitres et je te dirai quel chrétien — ou croyant d'une autre tradition ou être humain — tu es.

VIII. L'ART DU DISCERNEMENT ET DE LA JUSTICE

Tout d'abord, le *flair*, la vista, le discernement. L'art de l'arbitrage, notamment de football ou de hockey, est celui du discernement, ce qui ne peut que réjouir les lecteurs d'une revue théologico-philosophique comme celle que vous parcourez en ce moment. Dans certaines disciplines, l'influence des arbitres sur le résultat final est restreinte, tels le volley-ball, vu le nombre élevé de points marqués, ou le cyclisme, car les juges y interviennent rarement, à part en cas d'incidents ou de dopage. Par contre, une seule décision du trio arbitral au football ou au hockey peut faire basculer une partie (but annulé, hors-jeu, *penalty*). Et le problème — ou plutôt ce qui rend passionnant l'exercice de cette fonction —, c'est qu'il n'y a pas d'« objectivité absolue », comme c'est le cas pour les lignes de tennis (et également pour les lignes délimitant les tiers de la patinoire) : soit la balle (ou la rondelle) est en deçà ou sur la ligne, soit elle est au-delà. Et s'il y a une fois une erreur dans l'un des trois/cinq sets d'une partie tennistique, cela va rarement déterminer le résultat final.

En arbitrage de hockey et de foot, tout est question d'interprétation : le ballon est-il allé à la main, ou le bras vers la balle ? La poussée coupable s'est-elle produite en dehors ou à l'intérieur des seize mètres ? Le bâton a-t-il fait tomber intentionnellement l'adversaire ? L'attaquant se trouvait-il déjà dans la zone du gardien au moment du tir victorieux ? La fameuse *VAR* (*Video Assistance Referee*), introduite depuis la Coupe du monde de foot de 2018 en Russie, sur imitation de la vidéo au hockey, ne résout d'ailleurs rien. L'arbitre a beau regarder cinq fois la même scène, il lui est parfois extrêmement difficile de déterminer si l'intention du joueur était punissable ou non. Et devant le même événement, sur dix directeurs de jeu, quatre décrètent le coup de pied de réparation et six indiquent le dégagement du gardien aux six mètres ; trois donnent but et sept non.

C'est d'une fonction éminemment herméneutique (à la Paul Ricœur) que sont investis l'arbitre principal et ses deux acolytes, avec leurs collaborateurs en coulisses. Par exemple, dans la règle du hors-jeu footballistique si complexe qu'elle a profondément évolué ces dernières années, à plusieurs reprises même, le principe demeure toujours identique, à savoir que la situation doit être évaluée au moment du départ de la passe : le joueur est déclaré en position de hors-jeu s'il se trouve plus proche de la ligne de fond adverse que l'avant-dernier défenseur, dans la partie de terrain de

l'équipe défendante. Mais c'est désormais aux juges de ligne de déterminer si l'attaquant incriminé participe volontairement ou non à l'action et s'il se trouve dans l'axe de l'action ou non. Lorsque les ralents de la télévision nous tracent une ligne (fictive) de hors-jeu, sur laquelle chacun des juges de touche doit se maintenir — en restant donc constamment en mouvement —, cela ne suffit donc évidemment pas pour établir si le joueur en question doit être signalé en position fautive. Le *linesman* ne doit lever son drapeau que si l'attaquant concerné est estimé par le trio prendre véritablement part à la phase de jeu. Il doit même dorénavant attendre l'effet de la passe pour notifier sa décision, ce qui explique pourquoi, dans certaines situations, l'assistant brandit son fanion avec apparemment un temps de retard. Et tout cela doit se juger en quelques fractions de seconde ! De même, la problématique des pénalités au hockey est non maîtrisable et en principe la décision doit être prise sur le vif.

Heureusement que la plupart du temps, dans la vie, le discernement peut s'opérer dans la durée et mettre en œuvre des critères à soupeser avec prudence et patience²⁰. Mais parfois, certaines décisions requièrent une réactivité aussi rapide que celle de l'arbitrage, notamment quand il s'agit de répliquer dans une conversation.

IX. AVANTAGE À LAISSER

À cet égard, il est très intéressant de signaler qu'une autre des rubriques de l'inspection concerne la « règle de l'avantage », à savoir celle consistant à n'intervenir qu'à bon escient, quand c'est indispensable, et à laisser jouer quand c'est faisable, avec, au hockey, la possibilité pour l'équipe bénéficiant d'un avantage de faire sortir son gardien et de disposer d'un joueur de plus, tant qu'elle est en possession de la rondelle. Avec cette aptitude, il s'agit ainsi de favoriser le (bon) joueur sur lequel la faute a été commise, mais qui a été capable de « résilience », qui a réussi malgré le coup « meurtrier » à se relever ou à faire une passe à son coéquipier, quitte à ce que le directeur de la partie revienne plus tard sur l'infraction une fois l'action terminée et attribue après coup l'avertissement ou l'expulsion de rigueur (foot) et prononce bien sûr ultérieurement la pénalité annoncée (hockey). Car sinon, ce serait avantager un défenseur qui pourrait par une faute empêcher qu'un but ne soit marqué, alors que par l'avantage le *goal* peut tout de même être inscrit.

Laisser faire, laisser jouer, laisser passer une irritation, laisser tomber un reproche, laisser la mélodie du Seigneur se déployer : telle est la devise à appliquer au quotidien, que l'évêque de Lugano en Suisse, M^{gr} Valerio Lazzeri, a même choisie pour son épiscopat (« N'empêchons pas la musique de Dieu »)... Car si nous réagissons au quart de tour pour n'importe quelle taquinerie ou devant un quelconque inconvénient, nous donnons raison à l'inopportun. « Faisons tout sans récriminer », dit Paul (Ph 2,14).

C'est sur sa culture du discernement que la prestation du directeur de jeu est d'abord testée. Au fond, n'est-ce pas une question de justice biblique, au sens de la justesse d'adaptation au réel, comme l'est la justesse d'adéquation à la volonté du

20. Voir à ce sujet François-Xavier AMHERDT, dir., *Vers une culture du discernement, Lumen Vitae*, 75, 1 (2020), p. 1-120 ; et Pascal IDE, *Comment discerner*, Paris, Emmanuel, 2020.

Seigneur, à l'exemple de la justesse des cordes d'une guitare qui sonne correctement²¹ ? Est juste, selon Ps 1 ou Jr 17,7-8, celui qui fuit la ruse et la perversion et s'adapte au mieux aux commandements de Dieu. Ce faisant, il choisit la vie plutôt que la mort, ainsi que le répète à l'envi l'ensemble du livre du Deutéronome (cf. Dt 30,15-18).

X. UNE ÉTHIQUE DE DROITURE

C'est la rubrique d'« impartialité » que le questionnaire d'inspection arbitrale désigne ainsi. Est bien noté celui qui prend une ligne dès le début de la partie et s'y tient jusqu'au bout, y compris dans les moments chauds. Qui dit justice dit alors courage de prendre des décisions risquant d'être impopulaires, notamment si elles sont décrétees contre l'équipe locale (surtout s'il y a du public !).

L'arbitre peut se tromper — évidemment — mais il peut en prendre conscience et le reconnaître. Il décrète alors une « balle d'arbitre » (foot) ou un engagement (hockey), en une attitude dont tous les parents et éducateurs peuvent s'inspirer. Reste que parfois, l'arbitre se rend compte après coup de son erreur — il ne peut revenir en arrière et il n'a pas intérêt à chercher à la compenser, ou alors la foule et les membres d'une équipe vont se déchaîner contre lui à cause de l'une de ses décisions-limites, quand bien même le ralenti lui donnerait raison. Dans ce contexte, nous constatons que l'arbitrage constitue une impitoyable école de droiture : même si le cœur profond du directeur de jeu le travaille, après une décision énoncée, rien de pire que de chercher à calmer les esprits en pratiquant de la compensation vingt-cinq minutes plus tard.

L'une des clés, sur la pelouse, sur la glace comme au quotidien, par exemple dans des postes à responsabilités, c'est d'adopter une direction claire et de s'y conformer sans en dévier, de la première à la dernière minute, du premier au dernier jour de la fonction. Certes, les années s'accumulant, le style d'intervention peut évoluer. Mais au sein d'une même partie ou avec les mêmes destinataires, il s'agit vraiment de conserver le même cap. L'arbitre ressemble dans ce cas, je l'ai expérimenté dans ma propre chair — toutes proportions salvifiques gardées —, au « serviteur souffrant » des chants du 3^e Isaïe. Humilié, il ne peut ouvrir la bouche (cf. Is 53,7)²². Insulté, il ne peut aller s'expliquer au micro de l'enceinte. Et c'est ensuite la déferlante sur les réseaux sociaux, jusqu'à des menaces de mort...

XI. AUTORITÉ NATURELLE

Connaissance et application juste des règles, avantage, impartialité, l'arbitre est au fond jugé en fonction de son autorité. Certains en possèdent naturellement, du fait de leur taille et de leur stature. D'autres l'acquièrent en sachant s'imposer par leur

21. Cf. mon récent ouvrage, *Évangile et musique. La pastorale en accords*, St-Maurice, Saint-Augustin (coll. « Perspectives pastorales », 14), 2021.

22. Voir à ce propos le grand classique de Pierre GRELOT, *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 103), 1981.

cohérence et leur compétence, par leur proximité en étant toujours là au bon moment, à côté de l'action litigieuse, l'un n'empêchant bien sûr pas l'autre. Cela requiert évidemment une excellente condition physique, comme toutes les disciplines athlétiques. Mais cela ne suffit pas. Un directeur de jeu aurait beau s'agiter dans tous les coins de la patinoire ou du terrain, s'il lui manque la vision et la capacité de réaction, cela ne lui servira à rien.

L'« autorité » arbitrale revient à permettre à tous les acteurs de donner leur pleine mesure, selon l'étymologie du terme latin *augere*, faire croître. Elle consiste donc en cette aptitude à se faire admettre auprès des joueurs roublards et tordus, spécialistes des mauvais coups, pour les empêcher de nuire et les réduire au silence dès le coup d'envoi s'ils tentent de manipuler à leur profit l'arbitre. L'autorité se tisse aussi de discrétion, car les meilleurs *referees* demeurent indéniablement ceux dont la presse ne parle pas ou que le public ne remarque quasiment pas, qui tels des Jean-Baptiste savent se faire oublier (cf. Jn 3,30) pour que le jeu advienne dans la beauté et la fluidité. Comme un enseignant qui s'efface pour faire grandir ses étudiants, comme un parent qui ne sanctionne son enfant que lorsque cela est nécessaire, pour son bien.

Dans cette perspective, l'arbitre peut même, auprès des juniors par exemple ou dans des tournois amicaux, exercer le rôle d'éducateur du *fairplay*, en amenant les ri-vaux — qui n'en sont pas — à présenter leurs excuses et à se serrer la main ou le gant en cas d'irrégularités involontaires. Quel plus beau terrain de réhabilitation pour des adolescents en difficulté que celui de compétitions à la voile ou de sports collectifs ? Quel plus magnifique lieu de gratuité que des rencontres de bienfaisance au profit de nobles causes ? Pour que règne « la joie du sport », une formule que le pape sud-américain ne renierait pas !

XII. VEILLER

Enfin, dernière caractéristique d'un bon arbitre qui se prévient de tout arbitraire, d'après la grille d'appréciation de celui qui l'inspecte : la vigilance. « Tenez-vous sur vos gardes et restez éveillés ! » (Lc 21,34-36). Telle est l'attitude indispensable des trios arbitraux, au hockey et au football : demeurer concentrés les trois fois vingt minutes effectives, rester attentifs de la 1^{re} à la 90^e minute, et plus, puisqu'il y a désormais, à chaque match, de deux à six minutes de prolongation, et que très souvent, des buts décisifs sont marqués durant ce temps supplémentaire. « Soyez vigilants » : il suffit que le directeur de jeu soit distrait une fraction de seconde, que les juges de touche regardent au mauvais endroit au moment où la passe en profondeur est distillée, pour qu'un incident advienne à ce moment précis. Heureusement qu'en trio, les juges peuvent s'épauler et se corriger mutuellement. Le juge de ligne devrait avoir six yeux au foot (quatre au hockey), deux sur la ligne de touche, deux sur la ligne de hors-jeu, et... deux sur l'action en cours. L'arbitre devrait percevoir ce qui se passe devant, à côté et... derrière lui, à proximité comme au loin.

C'est cette tenue de service qu'il convient de conserver pour éviter l'arbitraire, cette lampe intérieure sans cesse vivace, comme les vierges sages de la parabole es-

chatologique des dix demoiselles d'honneur, en Mt 25,1-13. Cette constance dans la « présence réelle » dont seul Dieu est capable, lui le seul arbitre sans arbitraire !

CONCLUSION

Le sport, le football et le hockey ont-ils envahi notre monde, l'ont-ils saturé jusqu'à la nausée ? Les cœurs et les intelligences, les passions et les émotions, les âmes et les esprits sont-ils désormais remplis jusqu'à ras bord d'images sportives sous prétexte que les athlètes nous feraient rêver — ce qui est parfois le cas ? C'est l'avis du philosophe Robert Redeker, dans son essai percutant et hypercritique, *Peut-on encore aimer le football* ?²³ Il n'empêche que les disciplines individuelles et les sports d'équipes révèlent une multitude d'enjeux existentiels, éthiques et spirituels²⁴. La présence réelle du Christ, le lutteur de Gethsémani (selon l'étymologie du terme « agonie », cf. Lc 22,39-46 et parallèles), est assurée à l'ensemble des compétiteurs, et celle de l'Esprit à chacune des équipes.

La figure arbitrale, appliquée par la prophétie isaïenne à Dieu pour l'établissement de la justice et de la paix entre les nations, trouve des harmoniques supplémentaires si nous l'associons à celle du *referee* au hockey ou au foot : maîtrise du règlement, avantage, impartialité, vigilance, tout cela vaut analogiquement infiniment mieux pour le Seigneur qui est lui-même à l'origine du jeu de la vie et de ses règles épanouissantes. Il est par excellence celui qui jamais ne regarde à la tête des gens et ne fait acception des personnes (Ga 2,6)²⁵. Il nous invite, de même, à ne pas mêler à des considérations de personnes la foi en Jésus-Christ ressuscité (cf. Jc 2,1).

Ainsi, revêtir le Seigneur Trinité de l'attribut d'arbitre impartial, c'est à l'image des réflexions d'Hans Jonas²⁶, nous risquer à élargir de façon novatrice la perception des fonctions et de la nature même de Dieu. Au lecteur de jauger la pertinence de cet essai.

23. Monaco, Éditions du Rocher, 2018.

24. Cf. Jacques MARSAUX, « Pratique sportive et vie spirituelle », *Communio*, 31 (2006), p. 63-74 ; Michèle VALLÉE, « Le sport, sa portée, ses ambivalences. Une lecture spirituelle », *Christus*, 247 (2015), p. 264-271 ; Alain CUGNO, « Ce qui se joue dans le sport. Entre le beau et le vrai », *Christus*, 247 (2015), p. 273-281 ; Marc RASTOIN, « La vie chrétienne comme une course. Pour une couronne impérissable », *Christus*, 247 (2015), p. 302-310 ; Jean-Jacques GUILLEMOT, « Sport et exercices spirituels », *Christus*, 247 (2015), p. 311-316.

25. On pourrait même rapprocher cet exercice divin d'arbitrage d'une conception anti-tyrannique, anti-despotique et foncièrement démocratique de la monarchie bien comprise, à condition que le roi ou la reine, élu par personne et ne dépendant donc pas des pourcentages de voix, signifie par sa seule présence que sa place ne peut être appropriée par des arrivistes ni occupée par des ambitieux de tout acabit.

26. Cf. Hans JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990 ; *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, Paris, Cerf, 2000 ; *Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 2002 ; *Essais philosophiques : du credo ancien à l'homme technologique*, Paris, Vrin, 2013.

L'ABSOLU ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE ET RELIGION

À PARTIR DE REINACH

Sylvain Camilleri

Faculté de philosophie, arts et lettres
Institut supérieur de philosophie
Université catholique de Louvain

RÉSUMÉ : Cet article porte sur les derniers écrits d'Adolf Reinach, brillant disciple de Husserl, rédigés autour de 1917, alors que le philosophe se trouve sur le champ de bataille, quelques mois avant sa mort au même endroit. Ces écrits relèvent pour l'essentiel de la philosophie phénoménologique de la religion et s'articulent plus particulièrement autour de la notion d'Absolu. Reinach est le premier phénoménologue à prendre la question de l'Absolu à bras-le-corps et à considérer celui-ci directement, en dehors de toute incarnation dans une figure particulière : l'ego transcendantal-temporel, l'autre, l'appel, etc. Il le fait en explorant les limites de la perception et en travaillant aux limites de l'expérience. Les réflexions qui suivent retracent les grandes lignes de sa réflexion à ce sujet, démontrant en filigrane les affinités entre phénoménologie réaliste et phénoménologie de la religion.

ABSTRACT : This article focuses on the last writings of Adolf Reinach (a brilliant disciple of Husserl), written around 1917, while the philosopher was on the battlefield, a few months before his death at the same place. These writings are essentially part of the phenomenological philosophy of religion and are articulated more particularly around the notion of the Absolute. Reinach is the first phenomenologist to tackle the question of the Absolute head on and to consider it directly, outside of any incarnation in a particular figure : the transcendental-temporal ego, the other, the call, etc. He does this by exploring the limits of perception and working at the limits of experience. The thoughts that follow go back over the broad lines of his reflection on this subject, showing also the affinities between realistic phenomenology and phenomenology of religion.

Cette étude se propose de passer au crible les quelques pages de l'œuvre d'Adolf Reinach contenant le premier et peut-être le seul vrai essai de problématisation phénoménologique de l'Absolu *en tant que tel*. Du point de vue historique comme du point de vue systématique, Reinach fait en effet œuvre de pionnier : personne avant lui ne s'était intéressé au sujet en phénoménologie, si l'on excepte quelques brèves incursions de Scheler dans le domaine de la philosophie de la religion au sein de quelques textes du début et du milieu des années 1910 — pensons notamment à *Liebe und Erkenntnis* (1915) —, et il convient d'ailleurs de noter que si l'essai de Reinach demeurera à l'état d'esquisse en raison de sa mort prématurée, il aura montré l'exem-

ple à beaucoup de ses jeunes amis de Göttingen — ceux qui en viendront à former le *Bergzabern Kreis* : Stein, Walther, Conrad-Martius, Hering, entre autres¹ — qui appréciaient autant et peut-être même plus les *Übungen* dispensés par lui que les *Vorlesungen* délivrées par Husserl. Il faut pourtant rappeler que c'est en partie sous l'impulsion de ce dernier que Reinach en vient à se pencher sur le sujet, le maître ayant demandé, dans la foulée de la fondation du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1913, à ses collaborateurs les plus proches et les plus doués de se répartir l'investigation des principales ontologies régionales — mais en partie seulement, car Reinach a d'autres raisons de s'intéresser au sujet. Correspondant aux derniers textes du philosophe, les pages qui vont nous occuper ont en effet la particularité d'avoir été rédigées au front (autour de 1917), dans ce qu'il est convenu d'appeler une « situation-limite » de l'existence². Cette indication ne peut ni ne doit être minorée dans la considération de son discours sur l'Absolu. Car si discours ou tentative de discours à son sujet il y a, c'est peut-être que seules des circonstances extrêmes créent l'impérieux besoin d'en parler et, autant que cela soit possible, de se le rendre intelligible. Il conviendra donc de décrire l'Absolu dont parle Reinach dans son lien fondationnel à l'expérience vécue en première personne sans jamais perdre de vue ce contexte particulier qui lui procure cette « densité » de son propre genre.

Cette thématization *ad hoc* de l'Absolu sera précisée dans ce qui suit, mais elle laisse déjà entrevoir comment Reinach se sépare de son maître Husserl tout en lui demeurant fidèle jusqu'à un certain point. La phénoménologie husserlienne, qui cherche à offrir une « science de l'étant en un sens absolu », reconnaît ne vouloir ou ne pouvoir viser qu'un « absolu transcendantal », en d'autres termes la conscience absolue transcendantale³. Elle admet néanmoins que cet absolu-ci n'est pas l'ultime et trouve sa « source originelle » dans un « Absolu véridique » qui, lui, est véritablement l'Absolu le plus ultime qui puisse se concevoir⁴. Seulement, Husserl n'envisage pas d'identifier ce dernier à Dieu, car une telle identification forcerait à sortir du domaine de la phénoménologie pour investir celui de la théologie⁵. Reinach n'est pas entiè-

1. Sur ce cercle, voir l'ouvrage désormais incontournable de J. FELDES, *Das Phänomenologenheim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Nordhausen, Bautz, 2015. Tous les noms cités dépendent de cet essai inaugural de Reinach, lequel conserve d'ailleurs la particularité, par rapport à ses épigones, de nommer l'Absolu avant Dieu, et ainsi de dessiner un chemin qui va du premier au second et non l'inverse, comme c'est le cas chez tous les autres.

2. Pour une biographie de Reinach, on se reportera à K. SCHUHMAN, B. SMITH, « Adolf Reinach : An Intellectual Biography », dans K. MULLIGAN, éd., *Speech Act and Sachverhalt. Adolf Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 1987, p. 3-27. Pour ce qui concerne plus particulièrement la période concernée, voir J.M. OESTERREICHER, *Walls Are Crumbling. Seven Jewish Philosophers Discover Christ*, New York, Devin-Adair, 1952 ; ainsi que B. BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 68-71.

3. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle, Niemeyer, 1913, p. 163 (abrégé *Ideen I*).

4. *Ibid.*

5. En réalité, le problème est plus compliqué que cela, puisque le texte des *Ideen I* suggère que cet ultime Absolu n'est autre que le temps (en effet, immédiatement après avoir suggéré que l'absolu transcendantal n'est pas l'ultime, Husserl écrit : « Par bonheur nous pouvons laisser de côté l'énigme de la conscience du temps... », cf. *Ideen I*, p. 163). Quand bien même on rapprocherait le temps de Dieu ou Dieu du temps, la

rement de cet avis. D'après lui, non seulement l'Absolu peut être identifié à Dieu, mais il doit également être possible de le penser dans le strict cadre de la phénoménologie, aux confins de celle-ci il est vrai, pour peu que l'on considère *l'expérience de l'Absolu* que nous sommes susceptibles de faire à tout instant suivant les événements qui font le cours de notre vie. Une telle entreprise nécessite toutefois de développer une conception de la phénoménologie foncièrement génétique, qui accorde en outre à la matrice de l'affectivité un rôle primordial dans la constitution et l'animation du vécu concerné⁶.

Telle est la condition *sine qua non* d'une phénoménologie de l'ultime Absolu qui ne dérive pas vers la théologie, d'une part, et qui ne se transforme pas en mauvaise métaphysique, d'autre part — ce que Husserl reconnaitra plus tard, peut-être sous l'influence de Reinach, mais surtout, il est vrai, sous celle de Heidegger, qui lui-même entretient une certaine dette à l'endroit de celui qui fut « l'un des rares fermes et grands espoirs de la philosophie contemporaine⁷ ». Nous tenterons de montrer plus loin que si Reinach évite parfaitement le premier des deux écueils tout juste cités, certains éléments laissent à penser qu'il achoppe au second. Avant cela, nous nous proposons de reconstruire dans ses grandes lignes ce discours unique sur l'Absolu rattaché sur la limite interne de la phénoménologie.

I. L'ABSOLU EN QUESTION

L'approche de l'Absolu esquissée par Reinach se présente tout d'abord sous les traits d'une phénoménologie du vécu religieux et, comme il se doit en la matière, c'est à une description de l'expérience en première personne que s'astreint le philo-

réserve husserlienne concernant le glissement possible dans la théologie (même rationnelle) resterait d'actualité. Pour explorer cette question, l'on peut consulter les travaux suivants, pour certains classiques (nous ne retenons que les plus pertinents pour notre réflexion) : S. STRASSER, « Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls », *Philosophisches Jahrbuch*, 67 (1959), p. 130-142 ; F. DASTUR, « Le "Dieu extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », *Archives de Philosophie*, 63, 2, 1 (2000), p. 195-204 (repris dans *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004) ; L.-C. LO, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt, Peter Lang, 2008 ; A. ALES BELLO, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht, Springer, 2009 ; E. HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, 2010 ; K. HELD, « Gott in Edmund Husserls Phänomenologie », dans F. MATTENS *et al.*, éd., *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 723-738.

6. Il peut sembler étrange, voire contradictoire, de parler de la phénoménologie réaliste de Reinach comme d'une phénoménologie génétique et d'une phénoménologie de l'affectivité, surtout lorsqu'on pense à la position qui fut la sienne dans les débats relatifs au tournant de Husserl vers l'idéalisme transcendantal (position qui fut adoptée et prolongée par quasiment tous les membres du cercle de Bergzabern qui ont étudié auprès de Reinach lorsque celui-ci assistait Husserl à Göttingen). Nous avons toutefois montré ailleurs (« Husserl, Reinach et l'attitude naturelle », *Phänomenologische Forschungen*, 13 [2013], p. 31-46) que cette position n'est pas si tranchée qu'on voudrait le croire. Nous soutenons par ailleurs que si cette double qualité n'est affirmée nulle part par Reinach lui-même, elle dérive nécessairement de ses derniers travaux concernant le vécu religieux, qui amorçait ainsi une *Kehre* vers une autre phénoménologie réaliste.
7. Voir la nécrologie de Husserl dans *Aufsätze und Vorträge*, éd. T. Nenon, H.-R. Sepp, *Husserliana* XXV, Den Haag, Nijhoff, 1987, p. 196. Sur la dette en question, que nous évoquons à la fin de cet article, nous nous permettons de renvoyer dès ici à notre *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 371-396.

sophe⁸. Il en résulte, d'un côté que l'accent est mis sur l'analyse de la conscience religieuse elle-même, ses formes, ses institutions de sens, sa genèse active comme passive, de l'autre que l'accès phénoménologique à la sphère de l'Absolu présuppose la mise hors-circuit de la religion comprise comme phénomène culturel institué avec son culte et ses dogmes. Dans la même veine, Reinach indique que l'accès précité s'appuie nécessairement sur des expériences qui se manifestent « soudainement⁹ ». Ce disant, il devance et annonce toute une génération en suggérant qu'une phénoménologie de l'Absolu ne peut être qu'une phénoménologie de l'*événemential*, de ce qui a le caractère de l'événement et qui est vécu comme tel par la conscience qui se trouve visée par lui ou qui s'astreint à le viser dès lors qu'il fait irruption dans son horizon. L'événemential sous la forme duquel s'annonce l'Absolu ne se définit pas seulement par la soudaineté. Si tel était le cas, il serait encore possible de confondre l'Absolu avec ce qui n'en est pas, à savoir du Relatif, comme dans l'expérience de cet ami d'enfance que je n'ai plus revu depuis vingt ans et qui a sonné à ma porte hier soir. À côté de la surprise, l'autre condition de la manifestation phénoménologique de l'Absolu est, pour Reinach, l'*énigme*, terme bien sûr à entendre au sens fort. La déclaration de principe à ce sujet est la suivante : « Avant tout : conserver son sens au vécu religieux. Y compris lorsqu'il conduit à des énigmes. Ces énigmes sont peut-être justement pour la connaissance de la plus grande valeur¹⁰ ». Contre toute attente, le sens de la notion d'énigme n'est pas d'abord religieux mais *méthodique* : est énigmatique tout ce qui échappe aux canons de la raison et qui appelle de ce fait une gnoséologie d'un nouveau genre. Mais ce sens est corollairement *existentiel* : est énigmatique ce qui, en tant qu'il est inexplicable par la raison, opacifie mon être au monde et cependant le stimule. Reinach médite sur cet aspect comme suit : « Lorsque nous frémissons devant les profondeurs réputées de l'Être et comparons cette expérience avec ce dont notre connaissance est capable ou incapable, alors nous appréhendons le caractère énigmatique de l'Être pour nous comme quelque chose de nécessaire et de désiré¹¹ ».

Retenons ici que Reinach trace un chemin qui, pour ainsi dire, revient de l'énigme à l'évidence plutôt de renvoyer indéfiniment d'une évidence à une autre. « Toute énigme, écrit-il, présuppose un *datum* » : tout l'enjeu est de s'y ménager un accès, de préparer une remontée, mais une au cours de laquelle on prend bien soin de

8. Sur ce point, il nous semble important de faire référence aux analyses rectificatives proposées récemment par Nicolas de WARREN dans « Husserl's Cartesianism, Anew », *Discipline Filosofiche*, 25, 2 (2015), p. 231-248. L'auteur montre de façon très convaincante que le point de vue de la première personne rejoint, pour la phénoménologie transcendantale, celui de la raison, en sorte que ce point de vue doit être strictement séparé de toute subjectivité psychologique, auquel on le réduit souvent naïvement et sans trop s'en rendre compte. Reinach est sur ce point, nous semble-t-il, en accord total avec Husserl, bien que les textes que nous nous proposons d'examiner explorent une autre dimension de cette raison. Notons par ailleurs que cette précision réduit encore l'écart entre l'idéalisme transcendantal de Husserl et le réalisme de Reinach.

9. Adolf REINACH, *Sämtliche Werke*, Bd. I, *Werke*, éd. K. Schuhmann, München, Philosophia, 1989, p. 593 (désormais abrégé *SW I*, suivi du numéro de la page).

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 602.

ne pas évacuer le *datum* en cherchant à éclaircir l'énigme¹². Ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain, donc. Et le meilleur moyen pour ce faire est de respecter ce que Reinach nomme le « principe de l'attachement inconditionnel aux données¹³ ». Qu'est-ce que donnent, disent ou montrent justement les données au centre de la présente investigation ? Tout simplement qu'avec l'Absolu justement, l'énigme se sublime en *mystère*¹⁴. À ce point, il serait facile d'objecter une poétisation induite du propos. Or, c'est précisément le moment que choisit Reinach pour recentrer son analyse sur le vécu religieux, porte d'entrée vers la mystérieuse énigme de l'Absolu et par là vers l'analyse de ses qualités.

Penser la possibilité d'un vécu absolu de l'Absolu requiert donc d'en passer par le vécu religieux. Mais à son tour ce dernier exige en amont de savoir comment penser le vécu comme tel. C'est à cette fin que Reinach thématise ce qu'il nomme l'« être-ouvert », *das Geöffnetsein*. Il s'agit là encore d'une posture tout à la fois méthodique et existentielle. En fait, elle signifie d'une part que le phénoménologue doit porter son attention sur des attitudes psychiques, d'autre part qu'il doit élargir cette attention à des modalités de l'intentionnalité qui ne se présentent que ponctuellement dans la quotidienneté et que Reinach, dans une allusion à peine voilée à la *Phänomenologie der Gesinnungen* de Pfänder¹⁵, regroupe sous l'appellation d'« orientation *absolue* vers le haut¹⁶ ». Le type de conversion qui se dessine est encore phénoménologique, cependant qu'il relève manifestement plus de l'exercice de la variation eidétique que de celui de la réduction transcendantale. Reinach l'illustre par un exemple parlant, quoiqu'il puisse nourrir le reproche d'un certain manque de rigueur en comparaison des analyses que nous trouvons chez Husserl. Cet exemple est celui du « regard vers le ciel », qui figure la possibilité d'une « hauteur absolue » et qui se voit désigné comme l'expression d'une certaine « piété », qui est donc elle-même synonyme d'ouverture. Soulignons ici ceci de remarquable et pourtant discutable que Reinach en vient, sinon à confondre, du moins à associer étroitement le phénoménologue et l'*homo religiosus*. Il suggère en effet implicitement que le premier a besoin du second pour s'ouvrir à l'Absolu, pour s'y montrer réceptif et ne pas le « manquer » quand il se présente¹⁷.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 609.

15. A. PFÄNDER, « Zur Phänomenologie der Gesinnungen I », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), p. 325-404 (tiré à part en 1913 et en 1922, Halle, Niemeyer) ; « Zur Phänomenologie der Gesinnungen II », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), p. 1-125 (tiré à part en 1916 et en 1930, Halle, Niemeyer). Les deux articles ont été republiés ensemble en 1971 (Darmstadt, WB).

16. *SW I*, p. 596.

17. Sur la (con)fusion entre phénoménologue et *homo religiosus*, nous nous permettons de renvoyer à notre *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, p. 116-118, 250-251, 280-281, 346. Pour une discussion de l'exemple du regard vers le ciel, dans un contexte cependant légèrement différent, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Esquisse d'une phénoménologie des mouvements de l'orant », dans S. CAMILLERI, J.-S. HARDY, éd., *Ens mobile. Conceptions phénoménologiques du mouvement*, Leuven, Peeters, 2018, p. 235-236.

Il faut bien sûr y voir la marque de l'expérience personnelle du philosophe. De même, il convient de lui accorder le bénéfice du doute lorsqu'il soutient que la conversion requise est justement synonyme d'un retour à l'essentiel, « par-delà doutes et détresses¹⁸ », et que l'« être-ouvert », *das Geöffnetsein*, en se divisant en une détermination active, « le s'ouvrir », *das Sich-öffnen*, et une détermination passive, « l'état-d'être-ouvert », *das Geöffnetheit*, permet de voir, de sentir et de connaître d'une certaine façon des choses qui autrement nous restent cachées, à l'image de l'Absolu¹⁹. Il reste toutefois à démontrer plus fermement cette possibilité réelle en décortiquant le vécu qui l'indique formellement, en l'occurrence le vécu religieux.

II. LA « LOGIQUE SPÉCIFIQUE DES VÉCUS RELIGIEUX »

Ouvert à des types de phénomènes, des niveaux de donation et de degrés de phénoménalité hors du commun, le phénoménologue peut plus sûrement tenter d'appréhender ce que Reinach nomme la « logique spécifique du vécu religieux²⁰ ». S'appuyant sur Schleiermacher, le penseur décrit le vivre spécifique de l'expérience fondamentale de Dieu *ex negativo*, en partant de la « finitude de la personne » : prendre connaissance de la nature profonde de ce vivre implique la « conscience de notre faiblesse » qui se manifeste lorsque la « mort » est dans notre proximité et que nous nous sentons « absolument petits », presque insignifiants, « tenant tout entiers dans la main de Dieu » et nous y abritant comme dans le dernier refuge face au déluge²¹. Reinach souligne que cette expérience inouïe n'en repose pas pour autant sur quelque chose de contingent. L'intuition que j'ai de ce qui motive mon expérience m'assure de son caractère « essentiel » au sens phénoménologique-réaliste du terme, c'est-à-dire de l'état de choses (*Sachverhalt*) correspondant ou de la concrétion idéale où s'ancre le vivre subjectif. En d'autres termes, cette expérience ne ressortit nullement à une vue de l'esprit, non plus à un processus constitutif, une donation de sens purement subjective dont la conscience serait l'unique source et l'unique responsable. Elle renvoie au contraire à un *a priori* matériel propre à la sphère religieuse²².

À partir de cette double observation quant à l'amplitude du vivre et son lien essentiel à un *Sachverhalt*, Reinach peut opérer une distinction entre trois instances. D'abord la qualité absolue du vivre, c'est-à-dire la noèse. Ensuite la teneur matérielle ou noème qui est véritablement l'Absolu avec ce grand « A ». Enfin une absoluité formelle ou orientation absolue vers les hauteurs qui traduit le fait même de la corrélation noético-noématique. Commençons par la noèse. La marque du vécu religieux dans son « comment » est l'absoluité de l'expérience, au sens où cette dernière atteint une intensité maximale, qui n'est donc plus susceptible d'accroissement. Exemple : la

18. *SWI*, p. 611.

19. *Ibid.*, p. 596.

20. *Ibid.*, p. 599.

21. *Ibid.*, p. 605 et 600.

22. Sur la conception reinachienne de l'*a priori* et notamment de l'*a priori* matériel, voir son propos des plus clairs dans la conférence « Über Phänomenologie » (1914), dans *SWI*, p. 531-550 (trad. fr. P. Secrétan, *Philosophie*, 21 [1989]).

gratitude que j'expérimente dans le sentiment d'absolue dépendance à Dieu est d'un genre absolument unique, car dans ma relation à l'autre homme, il n'est de gratitude qui ne pourrait être intensifiée. Même lorsque je me dis absolument reconnaissant envers un tel, qui m'a sauvé la vie en me retenant de traverser cette route sur laquelle un poids lourd m'aurait inévitablement écrasé, je sais au plus profond de moi que je ne lui dois pas ma vie et qu'il n'en a pas décidé sciemment à proprement parler ; en sorte que ma gratitude à son endroit n'est pas au degré le plus élevé qui puisse se concevoir²³.

Tant que je peux parler d'une « gratitude-pour-quelque-chose », explique Reinach, le vivre concerné n'a pas le caractère de l'absoluité ; car la gratitude envers Dieu, elle, n'a aucun « pour-quelque-chose²⁴ ». Cela ne veut pas forcément dire que l'expérience en question n'a plus rien d'intentionnelle au sens strict mais plutôt, pour parler avec et comme la phénoménologie française (Emmanuel Lévinas et Jean-Luc Marion notamment²⁵), que nous avons là affaire à une *intentionnalité renversée*. Si le schéma classique veut que la conscience constitue ou donne un sens aux objets, il n'est pas à exclure qu'*a contrario* ces objets constituent ou donnent un sens à la conscience dans une synthèse rigoureusement passive. Reinach, lui, éclaire cette idée en disant, tout simplement, qu'alors je suis, pour ainsi dire, « inondé » par l'absoluité du vivre au lieu de le maîtriser²⁶. Il ne se limite bien sûr pas à l'exemple de la gratitude. Il soutient qu'une même démonstration est possible à partir de l'amour. Dans l'amour comme expérience humaine ou mondaine, il y a toujours et nécessairement du « plus ou du moins » ; ce qui revient à dire que cet amour-ci est habité d'un « éternel manque essentiel²⁷ ». Ce n'est pas le cas de l'amour de Dieu, plus exactement de l'expérience de celui qui a « sombré » dans ce dernier ; car il s'y donne un « remplissement absolu » qui ne laisse aucune place au défaut ou à l'excès²⁸. Reinach ajoute que ce qui distingue un amour de l'autre est que celui pour un homme est inmanquablement soumis à et structuré selon des conditions spatio-temporelles, ce qui n'est pas le cas de l'amour de Dieu. Mais l'on peut alors légitimement se demander si Reinach n'ose pas ici la description d'un noumène au lieu de s'en tenir à celle d'un phénomène. C'est peut-être tout simplement que le phénomène qu'il s'astreint à décrire n'est plus tenu par des paramètres kantien, avant tout parce qu'il abandonne l'idée cardinale d'une constitution subjective et transcendantale des objets et qu'il étend conséquemment la sphère de l'*a priori* à la matière de la connaissance au lieu de la restreindre à la forme de celle-ci.

23. *SW I*, p. 600.

24. *Ibid.*

25. Voir notamment E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 86 et 224 (entre autres références, repérables grâce à la *Levinas Concordance*) ; et l'« Exposé » de J.-L. MARION, dans J. HALPÉRIN, N. HANSSON, éd., *Difficile Justice. Dans les pas d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 53-62 (pour s'en tenir à une occurrence directement reliée à Lévinas).

26. *SW I*, p. 606.

27. *Ibid.*, p. 608.

28. *Ibid.*, p. 606 et 608.

Dans l'expérience religieuse fondamentale telle que je peux la faire en une situation-limite du type de celle dont il a été question plus haut, je prends conscience que *ce que* je vis n'a pas sa source en moi mais dans une essence absolue, séparée et omnipotente qu'on nomme traditionnellement Dieu. Cet Absolu ne dépend pas de moi. Bien au contraire, c'est moi qui en dépends absolument. C'est à travers l'énigme de la finitude humaine que je m'aperçois de ce mystère, tout en réalisant du même coup que ledit mystère ne doit pas son existence à la finitude humaine. Par où l'on voit que Reinach distingue en fait comme deux règnes : celui du monde, où tout fluctue, et celui de l'Absolu, où tout demeure au comble de ce qu'il peut être ou doit être²⁹. Cette distinction semble annoncer celle de Henry entre l'espace du monde et l'espace de la Vie au sens radical, l'Absolu par excellence, qui peut d'ailleurs se confondre avec ce qu'on appelle Dieu ou ce qui en tient lieu³⁰.

Il y a toutefois entre les deux phénoménologues une différence de taille. Outre que Reinach ne condamne pas le monde comme domaine de l'illusion, l'Absolu qui est le sien renvoie, selon l'une des acceptions classiques du mot, à une sphère radicalement séparée, transcendante donc, et non immanente. Entre le règne du monde et le règne de l'Absolu, il existe selon Reinach le « fossé le plus abrupt » et néanmoins une « affinité » d'un genre tout à fait spécial³¹. Bien que l'être humain se tienne dans le Terrestre, il a la capacité de concevoir ou du moins d'appréhender le Supraterrestre et donc l'Absolu. Cette faculté est, d'après Reinach, le « présent le plus précieux dont Dieu nous ait fait don³² ».

Il est donc possible de faire l'expérience d'une teneur absolue. Mais nous sommes pour ainsi dire toujours en retard ou toujours en décalage par rapport à ce dont nous faisons l'expérience. Pourquoi donc ? Précisément parce que c'est quelque chose de relatif qui fait l'expérience de quelque chose d'absolu et qui, pour cette raison, n'en saisit, souvent furtivement, qu'une simple esquisse. Reinach explicite ce décalage dans la formule suivante : « Le poids du vécu n'atteint pas le poids de la teneur du vécu³³ ». Dans l'expérience de l'Absolu et de tout ce qui en relève, le vécu est donc systématiquement en retrait par rapport à ce dont il est le vécu et comme « écrasé » par lui. Reinach maintient cependant que si le vécu est toujours relatif par rapport à ce dont il est le vécu, rien ne l'empêche d'atteindre l'absoluité relativement à lui-même en faisant l'expérience de l'Absolu. Il s'éprouve alors comme un « être pleinement rempli », « transpercé de part en part », et toutes les « strates de sa conscience » sont ainsi « imprégnées » par cette puissance extra-ordinaire qui le saisit. Outre qu'un tel vécu n'est proprement concevable que si le corrélat de la conscience concernée est Dieu lui-même, Reinach note qu'il n'est peut-être accessible qu'au

29. *Ibid.*, p. 608.

30. L'opposition entre « vie » et « monde » est déjà opératoire dans *L'essence de la manifestation* (1963). Elle rejoindra la *quaestio Dei*, au sens bien spécifique que lui donne HENRY, dans la trilogie chrétienne : *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996) ; *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000) ; *Paroles du Christ* (2002).

31. *SW I*, p. 607-608.

32. *Ibid.*, p. 608.

33. *Ibid.*, p. 609.

saint, ou même seulement au « Dieu fait homme³⁴ ». Naturellement, référence est faite au Christ. Nous y reviendrons brièvement plus loin.

Pour le moment, il suffira de remarquer que l'absoluité du vécu dont il est ici question pointe avant tout vers un « lieu » : Dieu est vécu dans une « hauteur absolue » et non dans l'aire du balancement entre le plus et le moins. Ce vécu n'est toutefois pas celui d'un « avoir » mais d'un « viser », c'est-à-dire une orientation absolue vers l'objet absolu — l'Absolu — dans la hauteur absolue ; objet qui est placé là où il est *ontiquement* et non pas seulement *intentionnellement*. Cela peut s'expliquer ainsi : lorsque je me sens empli d'un amour absolu, je ne peux que chercher l'objet correspondant à cet amour qui me traverse dans la hauteur absolue, qui est un lieu radicalement autre que celui où je situe naturellement l'amour que je peux avoir pour un être qui me ressemble et que je sais intuitivement me ressembler.

Reinach le dit à sa manière, certes un peu vague et très personnelle mais non moins parlante : « Le vécu absolu du sentiment d'être-abrité qui envahit celui qui jusqu'alors se déclarait incroyant le conduit à Dieu qui est en même temps — suivant son absoluité — un Dieu trônant dans une absolue hauteur³⁵ ».

Cette affirmation forme le point de départ d'une remarque déterminante à propos du *quid* de l'expérience vécue religieuse, c'est-à-dire de la teneur matérielle ou noème de cette expérience. Tout vécu intentionnel possède une teneur matérielle déterminée. Celle de l'expérience vécue religieuse est qualifiée par Reinach de « passerelle vers le règne de l'Absolu³⁶ ». Là où le jeune Heidegger valorise le vécu intentionnel capable de ne pas se donner d'objet spécifique sinon lui-même dans la question qu'il se pose à lui-même, Reinach soutient au contraire qu'un vécu intentionnel dont la visée se limite au « comment » du vivre et échoue à se relier aux objets qu'il constitue ou qui le constituent est comme inachevé³⁷. Le risque est d'autant plus grand en phénoménologie de la religion que l'objet en question n'est pas quelque chose qu'on puisse dire ou définir simplement ou philosophiquement sans risquer de se perdre en chemin. Ce n'est pourtant pas un simple « pari » qui pousse Reinach à faire de Dieu ce *Gegenstand* ; c'est un « pressentiment » préluant à l'évidence, à la vision de l'essence elle-même, qui me met sur la voie³⁸. Cette *Ahnung* laisse donc entrevoir Dieu ou l'Absolu comme objet phénoménologique, comme ce contre quoi s'appuie mon expérience. Un objet réel parce qu'idéal, existant parce que possible.

III. D'UN DIALOGUE POSSIBLE AVEC MARION ET D'UNE CRITIQUE DE HEIDEGGER

Dire que Reinach s'occupe ici d'explicitier à quelles conditions il est possible de voir l'essence de Dieu a quelque chose de cavalier et ne peut manquer de brouiller

34. *Ibid.*, p. 606, en note.

35. *Ibid.*, p. 607.

36. *Ibid.*, p. 610.

37. *Ibid.*, p. 596.

38. *Ibid.*, p. 589-591 (« Zur Phänomenologie der Ahnungen »).

encore un peu plus la frontière entre le phénoménologue et l'homme religieux que d'aucuns voudraient voir strictement respectée. C'est pourtant bien ce à quoi il s'essaie prudemment. Prudemment, car le philosophe précise encore que, dans la vision eidétique en question, le « Dieu noématique » est toujours donné avec ses principales déterminités objectuelles, c'est-à-dire des prises offertes à la connaissance que nous pouvons avoir de cet objet et qui guident le comportement qu'il induit de notre part. Reinach en cite quatre qui semblent aller par paires : l'existence et la présence, l'omnipotence et l'omniscience. Ce sont là autant de propriétés de l'essence de l'Absolu ou de l'Absolu conçu comme Essence ultime. Plutôt que de tenter d'en livrer une explication détaillée, ce que Reinach lui-même n'a pas souhaité faire ou n'a pas eu le temps de faire, nous nous contenterons de quelques remarques générales sur l'articulation qu'elles dessinent.

L'expérience religieuse est comme une scène au cours de laquelle l'être humain se tourne ou se voit orienté vers l'Absolu. Cependant, il reconnaît non seulement l'exigence d'Absolu inscrite au cœur de tout homme, mais également la nécessité d'y répondre par un comportement adéquat. Dans ce schéma se laisse observer la relation essentielle entre l'objet absolu en tant que tel et la teneur absolue du vécu qui le vise ou qui est visée par Lui. Dans l'expérience religieuse en effet, cette relation fait elle-même l'objet d'une absolutisation. Plus concrètement, cela signifie que dans ma position vis-à-vis de Dieu ou envers Lui sont présupposés être un « au-dessus absolu » et « en dessous absolu » : Il est absolument au-dessus du moi et je suis absolument en dessous de Lui. S'ensuit que seuls certains comportements et les actes qui en découlent sont alors envisageables. L'amour, la confiance et l'abandon sont, par exemple, les attitudes appropriées à ma position de créature *coram Deo*. Tel n'est pas le cas en revanche de la bonté ou de la bienveillance, car elles impliquent une position d'égalité ou de surplomb qui, de fait, n'est pas la mienne devant cet « objet » particulier. Nul n'a mieux développé cette problématique des « comportements personnels absolus » que Kurt Stavenhagen, le disciple de Reinach, dans son enquête sur l'essence de la religion parue en 1925 : *Absolute Stellungsnahmen*³⁹. Mais, exception faite peut-être d'Edith Stein⁴⁰, autre disciple et proche du philosophe, nul ne s'est avancé plus loin que lui dans la tentative de donner forme et consistance à l'Absolu en tant que tel, c'est-à-dire à l'essence de Dieu elle-même.

Consistance d'abord, car, nous l'avons entrevu, l'examen de la teneur matérielle de l'expérience vécue de Dieu révèle rien moins que l'existence de Dieu elle-même au sens précis de sa présence ou de sa présentification à la conscience. La découverte que Dieu est là pour le sujet du vivre religieux coïncide avec le sentiment d'être absolument à l'abri. Il serait facile d'objecter un préjugé : le sujet ne pourrait établir un lien entre son sentiment et l'existence de Dieu que dans la mesure où il aurait déjà confessé quelque chose, même au sens le plus primitif de l'*Urdoxa* husserlienne. Reinach considère pourtant une telle objection comme nulle et non avenue. À ses

39. K. STAVENHAGEN, *Absolute Stellungsnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Erlangen, Philosophischen Akademie, 1925.

40. Nous pensons notamment aux travaux de Stein sur Thomas d'Aquin et Jean de la Croix.

yeux, la perception de la réalité est immanente au sens du vécu⁴¹. Il en résulte que l'existence de Dieu n'est pas doxico-logiquement présupposée puis confirmée par l'expérience religieuse, mais se manifeste comme une séquelle de cette expérience qui, de fait, est le vecteur de la connaissance et même de la certitude que nous pouvons en avoir⁴².

Il resterait bien sûr à déterminer plus exactement le mode d'existence de Dieu, qui serait donc aussi celui de l'Absolu en tant que tel. Reinach ne s'étend pas sur la question et celle-ci est extraordinairement difficile à traiter. Qu'il ne s'agisse pas d'une existence de type réel, empirique ou facticielle au sens classique du terme, tout le monde s'accordera sur ce point. S'agirait-il d'une existence de type apriorique ? Elle serait dans ce cas absolument dépendante du sujet, de ses intuitions sensibles et de ses catégories, et il deviendrait alors compliqué de parler de Dieu ou de l'Absolu *en tant que tel*. S'agirait-il d'une existence de type eidétique ? Certainement, cependant qu'il faudrait préciser qu'elle ne relève pas pour Reinach de la nécessité de la pensée mais de celle de l'état de choses motivant une expérience empathique au sein de laquelle Dieu est « appréhensé » ou « co-perçu » dans l'immanence comme ce Tout-Autre qui est au premier chef condition absolue de cette expérience.

Nous ne pensons pas déroger à l'esprit de la méditation reinachienne en poussant le raisonnement jusqu'à dire que l'existence de Dieu est ici posée à titre de *possibilité* ou, mieux, de « dernière possibilité » — formule à entendre en un sens topologique plutôt que téléologique, c'est-à-dire la possibilité la plus haute plutôt que la possibilité finale. Parler ici de possibilité requiert d'introduire un terme qui ne se rencontre pas en toutes lettres dans le texte, en l'occurrence celui de *phénoménalité*. L'usage de ce terme dans un pareil contexte pourrait paraître galvaudé tant Reinach met l'accent sur l'essence et en fait, si l'on peut dire, la vérité du phénomène. Il n'en reste pas moins que la dimension connotée par le terme de « phénoménalité » a bien une place en creux dans sa réflexion. La preuve vient tout juste d'en être faite à partir des quelques arguments discutant de la présentification de Dieu à la conscience comme pierre angulaire de la certitude de l'existence de l'Absolu en tant que tel. Au risque de le caricaturer, on résumera ce point de la manière suivante : formellement, l'essence révèle l'existence, tandis que matériellement, l'existence révèle l'essence. Entre l'essence et l'existence, plus exactement entre la vision de l'essence et la certitude de l'existence, se manifeste donc une dialectique de la *révélation*. Au point que la question pourrait muter sensiblement pour devenir celle-ci : est-il possible de dire que Dieu apparaît ou que l'Absolu se phénoménalise et, le cas échéant, comment ? Cette double question serait comme le point d'orgue de l'activité de variation et viserait à circonscrire, dans leur possibilité, voire dans leur effectivité, les traits d'une saturation de la saturation de l'intention par l'intuition.

Nous ne nous avancerons pas plus loin dans la problématisation de cette question, car cela impliquerait de penser en détail l'articulation de la phénoménologie de la

41. *SW I*, p. 610.

42. *Ibid.*

religion esquissée par Reinach et de la phénoménologie de la donation mise en œuvre par Marion. Or, assurément, une telle entreprise dépasse de loin l'objectif que nous nous sommes fixé dans cette présentation. Nous nous en tiendrons donc à ceci : d'une certaine façon, Reinach s'emploie déjà à montrer que l'Absolu se donne et comment il se donne comme la « possibilité de l'impossibilité⁴³ ». Mais ce n'est pas tout.

Comme annoncé plus haut, en plus d'avoir cherché à donner consistance à l'Absolu en tant que tel, Reinach s'est également efforcé de lui donner forme. Et il y a ici ceci de remarquable qu'il l'a fait d'une manière qui n'est pas sans évoquer la description marionienne du phénomène de révélation. Les deux phénoménologues s'appuient en effet sur la figure de Jésus-Christ telle qu'elle se présente dans le Nouveau Testament. Aucun n'est véritablement plus disert que l'autre à ce sujet. Pour Marion, faut-il le rappeler, le phénomène du Christ est le phénomène saturé par excellence et le paradigme du phénomène de révélation. D'abord en vertu de sa quadruple saturation. Imprévisible selon la quantité, paradoxal selon la qualité, absolu selon la relation, irregardable selon la modalité⁴⁴. Ensuite en vertu d'un redoublement de cette quadruple saturation par sa faculté d'individuation d'une part et de dépossession d'autre part : m'apparaissant, le phénomène du Christ m'institue témoin en même temps qu'il exige de moi que je m'abandonne à sa volonté⁴⁵. Les choses sont bien moins claires ou « cartésiennes » chez Reinach, mais il vaut tout de même la peine de reconstruire, même approximativement, ce que ses notes recèlent sur ce point.

Le philosophe allemand est en un sens plus direct. Il explique en effet que l'absoluité du vivre religieux s'illustre dans le « vécu de la personne de Jésus-Christ⁴⁶ ». Lorsque le croyant, ou tout individu qui est interpellé par son message, considère la personne même de Jésus-Christ, ce qui relève de conditionnements historiques s'annule en quelque sorte de lui-même⁴⁷. En d'autres termes, les éléments absolutisés à tort par la Tradition révèlent alors leur relativité et apparaissent désormais dans toute leur in-essentialité. Il en est ainsi, car la relation de Jésus-Christ à son Père exemplifie les phénomènes fondamentaux de la dépendance, du se-sentir-abrité et de l'amour, leur donnant du même coup un paradigme absolu⁴⁸. Jésus est le seul être capable de vivre absolument à travers Dieu et de se comporter en conséquence, en l'occurrence de se plier parfaitement à sa volonté. Reinach ne lui dénie pas strictement sa nature humaine, mais il en fait tout de même une exception à l'intérieur même de l'humanité dans la mesure où il s'est sacrifié pour la racheter de ses péchés⁴⁹. Ce faisant, il a enduré la dérélition, le découragement et la souffrance comme aucun homme n'en serait capable. C'est ce qui fait son humanité extrême, mais également ce qui fonde

43. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 328.

44. *Ibid.*, p. 329-335.

45. *Ibid.*, p. 335.

46. *SW I*, p. 600.

47. *Ibid.*, p. 599.

48. *Ibid.*, p. 594.

49. *Ibid.*

sa divinité⁵⁰. Il est ainsi clair que Reinach hésite *in fine* entre Jésus et le Christ. Or, cette hésitation en traduit d'autres : entre un Absolu voué à se médiatiser et un qui ne l'est point, entre un Absolu susceptible de se temporaliser et un qui ne l'est point, entre un Absolu pouvant faire l'objet d'une historicisation et un qui ne l'est point. Reinach ne tranche pas, et nous nous garderons bien de le faire pour lui ou à sa place. Notons toutefois que deux interprétations sont ici possibles.

La première est de dire qu'il n'est pas forcément nécessaire de décider et que l'auto-compréhension de l'expérience vécue de l'Absolu oscille inévitablement entre ces deux pôles, car le sujet, s'il peut bien être les deux dans l'absolu, n'est jamais simultanément phénoménologue et *homo religiosus*. La seconde est d'avancer, par un pas en arrière mesuré, que l'espèce d'aporie à laquelle aboutit la réflexion de Reinach trouve sa source dans un « vice de forme ». Non qu'elle se serait trompée d'objet ou qu'elle l'aurait mal nommé ou mal identifié, mais elle ferait usage, dans le cadre de la méthodologie qu'elle s'est choisie, d'une terminologie inappropriée. Cette interprétation est celle de Heidegger dans un commentaire fragmentaire des esquisses de Reinach peu après la mort de ce dernier⁵¹. Ce commentaire développe une vive « critique des concepts métaphysiques fondamentaux » élaborés par son devancier sur le terrain de la phénoménologie de la religion⁵². Il soutient que Reinach se serait contenté de mettre à profit un « matériau conceptuel tiré de la métaphysique rationaliste », non sans l'avoir préalablement coupé de la « méthode constructive » dans le cadre de laquelle il a été élaboré⁵³. Heidegger n'est-il pas trop sévère lorsqu'il suggère que Reinach aurait plaqué un dispositif factice sur l'expérience vécue au lieu d'en construire un neuf et originaire entièrement issu de cette expérience⁵⁴ ? Si Reinach tend parfois à combiner des réflexions sans grandes précautions, il ne fait pourtant aucun doute que sa phénoménologie de l'Absolu part du vécu et ne manque jamais d'y revenir. Certes, s'appuyer sur des binômes conceptuels classiques ou sur des métaphores spatiales n'est pas forcément le meilleur moyen de transcrire la mobilité de l'expérience. Mais pourquoi ne pas mettre cela sur le compte du travail de pionnier au lieu de donner à penser qu'il se serait facilité la tâche ?

Malgré tout, Heidegger met le doigt sur un point déterminant lorsqu'il écrit que « l'Absolu ne se laisse déterminer que dans chaque sphère particulière du vécu⁵⁵ ». Ce disant, il laisse accroire qu'il n'y aurait rien comme un Absolu en tant que tel. Et pourtant, lorsqu'il poursuit en expliquant que l'Absolu « ne reçoit sa concrétude plénière qu'en se manifestant dans son *historicité* », il ressuscite immédiatement la

50. *Ibid.*, p. 605.

51. M. HEIDEGGER, note intitulée « Das Absolute », dans l'ensemble de textes (1916-1916) repris sous le titre « Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik », dans *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, Bd. 60, éd. M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Frankfurt a.M., Klostermann, 1995, p. 324-327. Pour une analyse complète, nous nous permettons de renvoyer à notre *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, p. 371-396.

52. M. HEIDEGGER, « Das Absolute », p. 325.

53. *Ibid.*, p. 325-326.

54. *Ibid.*, p. 326.

55. *Ibid.*, p. 325.

possibilité d'un Absolu en tant que tel et se paie même le luxe de le nommer. Il s'agirait en l'occurrence de « l'Historique », dont il subvertit totalement le sens, puisque presque tous ses contemporains y voient le paroxysme de la relativité⁵⁶. Reste effectivement que Heidegger refuse catégoriquement de désolidariser cet Absolu des expressions de l'existence et l'inscrit *tout entier* au cœur de celle-ci, comme le ressort contrarié de son dynamisme. Peut-être en écho à Husserl, chez qui « l'absolu ultime et véridique » à la source de l'« absolu transcendantal » est fondamentalement relié à « l'énigme de la conscience du temps⁵⁷ ».

Il est vrai que Reinach devait ne jamais affronter franchement ces deux problématiques — qui d'ailleurs n'en font qu'une — de la temporalité et de l'historicité de l'Absolu. La faute à un platonisme sans doute un peu trop dogmatique⁵⁸. Paradoxalement, c'est pourtant ce « défaut » qui lui aura permis de pousser aussi loin sa phénoménologie de l'Absolu sans la transformer trop rapidement ni trop facilement en une phénoménologie de telle ou telle figure de l'Absolu ou supposée telle. Ce même « défaut » lui aura enfin permis, presque malgré lui pourrait-on dire, de faire la preuve par l'exemple que l'Absolu possède en définitive un certain nombre de raisons que la raison phénoménologique n'a pas.

56. *Ibid.*

57. *Ideen I*, p. 275.

58. Comme on le sait, le platonisme de Reinach fait débat. On trouvera tous les éléments de ce débat dans deux articles récents : K. BALTZER-JARAY, « Adolf Reinach is not a Platonist », *Symposium*, 13, 1 (2001), p. 100-112 ; H. TAÏEB, « Du psychologisme au platonisme : l'évolution de Reinach sur les fondements du droit », *Philosophiques*, 46, 1 (2019), p. 207-227. Cependant, pour la question qui nous occupe, il est quasiment indiscutable que le christianisme de Reinach reste de manière générale platonicien ou du moins platonisant.

ESTHER ROCHON ET LA LITTÉRATURE MIGRANTE

RENCONTRE ENTRE L'IMAGINAIRE QUÉBÉCOIS, LA PENSÉE BOUDDHIQUE TIBÉTAINE ET LE FÉMINISME

Diane Denis

Centre for Buddhist Studies at Rangjung Yeshe Institute
Kathmandu University

RÉSUMÉ : Depuis plus d'un demi-siècle, Esther Rochon compose une œuvre littéraire remarquable. Avec un corpus de travail aussi étoffé, l'esthétique de Rochon exige qu'on s'y attarde davantage. Avec cette intention, cet article montre que celle-ci comporte plusieurs thèmes de l'« écriture migrante » ; et plus important encore, qu'elle est un exemple de « migrance » philosophique marquée par la pensée bouddhique.

ABSTRACT : For over half a century, Esther Rochon has been composing a remarkable literary work. With such a rich body of work, Rochon's aesthetics requires more attention. With this focus, this article shows that Rochon's writing bears many themes of "migrant literature" ; it also places it as an example of "philosophical migration" marked by Buddhist Thought.

Depuis plus d'un demi-siècle, c'est-à-dire depuis 1964, Rochon compose une œuvre littéraire dont l'élégance de l'écriture et la précision se font remarquer ici comme ailleurs¹. Si son travail est traduit en plusieurs langues, elle a aussi reçu au moins neuf prix d'excellence. Certaines critiques la placent même parmi les cinq meilleures écrivaines du Québec. Avec un corpus de travail aussi étoffé et une reconnaissance aussi bien ancrée dans les milieux littéraires, l'esthétique de Rochon exige sûrement qu'on s'y attarde davantage². Ma réflexion porte plus particulièrement sur

1. Pour plus d'information, voir entre autres l'infocentre de littérature québécoise : <http://www.litterature.org/recherche/ecrivains/rochon-esther-407/>.

2. En effet, à ce que je sache, seules deux recherches portent une attention à Rochon parmi d'autres écrivains et écrivaines. Il y a la thèse de doctorat de Sharon TAYLOR, intitulée *Dystopies et eutopies féminines : L. Bersianik, E. Vonarburg, E. Rochon*, déposée en 2002 au Département de langue et littérature françaises à l'Université McGill ; et le livre d'Amy RANSOM, *Science Fiction from Québec : A Postcolonial Study*, Jefferson, McFarland, 2009. Cette dernière étude postcoloniale offre déjà des pistes de réflexion fort intéressantes sur la littérature du Québec, la science-fiction et sur la notion d'exil et de migrance. À cela s'ajoute des commentaires d'ordre social et féministe, politique, théorique ou historique de la part de Bozzetto, Chapdelaine, mais aussi de Nepveu, Pascal, Beaulieu, Bouchard, Lebrun, etc. Voir l'article de Miléna SANTORO, intitulé « L'autre millénaire d'Esther Rochon », *Women in French Studies*, 5 (1997),

la notion de migrance qui s'inspire ici de considérations philosophiques. Cette notion m'aide aussi à réfléchir à cette fameuse question d'identité québécoise d'un point de vue féministe.

En somme, la littérature dite « migrante » se définit par des thèmes liés au déplacement et à l'hybridité³. Et bien que cette forme d'écritures soit souvent associée à des questions liées aux communautés culturelles, tant générales que littéraires, ainsi qu'à l'immigration, je propose ici de l'examiner d'un point de vue thématique et philosophique.

I. ROCHON, L'ÉCRITURE MIGRANTE ET SES THÈMES

Née à Québec, habitant Montréal, Esther Rochon âgée d'à peine seize ans obtient, *ex aequo* avec Michel Tremblay, le Premier Prix, section Contes, du concours des Jeunes Auteurs de Radio-Canada. Suivant un cursus d'études universitaires, elle détient une maîtrise en mathématiques. Membre fondateur de la revue de science-fiction québécoise *Imagine...*, elle a fait aussi partie du collectif de rédaction de la revue *XYZ* et collaboré à plusieurs autres revues, dont *Solaris*, *Fiction*, *La Nouvelle Barre du jour*, *Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme*, ainsi qu'à quelques ouvrages collectifs. Bouddhiste depuis 1980, Esther Rochon a voyagé en Europe, en Inde et au Tibet. Elle enseigne dans le contexte de centres bouddhiques et continue d'écrire et de publier.

Il y aurait beaucoup à écrire au sujet de l'œuvre de Rochon, mais pour cette réflexion, examinons en quoi cette œuvre peut ou ne peut pas être considérée comme appartenant à l'écriture migrante. Et c'est en rapport à un des personnages principaux de la série *Les chroniques infernales* de Rochon, un personnage féminin du nom de Lame⁴, que j'aimerais aborder cette question. Dès le premier roman de cette série, qui

p. 97-105. Voir aussi deux articles de Michel LORD, intitulés « Rochon, l'espace du diamant », *Magazine littéraire* (1986), p. 107-108 ; et « Interview avec Esther Rochon », *Lettres québécoises*, 40 (1986), p. 36-40 ; celui d'Hélène COLAS, Annick CHAPDELAINE, « Entrevue avec Esther Rochon, auteure de *L'épuisement du soleil* », *Imagine*, 28, 6, 5 (1985), p. 69-76 ; l'article d'Elisabeth VONARBURG, « Notes sur Esther Rochon », *Solaris* (sept.-oct. 1985) ; deux autres documents d'Esther ROCHON, « Oser actualiser l'utopie », *Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme*, 6, 2 (1985), p. 66-68 ; et « En hommage aux araignées... et aux femmes... », *Philosophiques*, 21, 2 (1994), p. 441-452.

3. Rappelons ici que l'adjectif « migrant » en rapport à la littérature québécoise apparaît dès 1984 dans un texte d'Émile Ollivier, alors que celui-ci tente de formuler « une conception qui tendrait à éviter la dichotomie culture d'origine/culture d'accueil, pour parler de cultures migrantes, au pluriel », évoquant le mouvement, le déplacement. Voir Émile OLLIVIER, « Quatre thèses sur la transculturation », dans *Cahiers de recherche sociologique (Problèmes d'immigration)*, II, 2 (septembre 1984), p. 76. Notons aussi que c'est en 1987 que Robert BERROUËT-ORIOU, un poète québécois d'origine haïtienne, utilise ainsi l'expression « écritures migrantes » dans un article qu'il publie dans la revue *Vice Versa* intitulé « L'effet d'exil ». Daniel CHARTIER écrit à ce propos : « L'écriture migrante [...] remet en question l'unicité des référents culturels et identitaires » (« Les origines de l'écriture migrante. L'immigration littéraire au Québec au cours des deux derniers siècles », *Voix et Images*, 27, 2 [2002], p. 304). Voir aussi Sherry SIMON, *Hybridité culturelle*, Montréal, L'île de la tortue (coll. « Les élémentaires. Une encyclopédie vivante »), 1999, p. 46 ; voir aussi le mémoire de Karine BÉLAIR, *L'écriture migrante au Québec : l'interculturalisme dans le discours littéraire et politique*, déposé au Département de langue et littérature françaises, Université McGill, en 2010.

4. Le nom « Lame », que le personnage choisit elle-même à la page 21 du premier roman, n'est certainement pas un hasard. Est-ce à l'image de l'épée de la connaissance associée à une déité du bouddhisme tibétain

paraît en 1995, ce personnage se trouve bien malgré elle en perpétuelle migration ; partant d'un monde dit « normal », elle traverse des univers étranges et complexes dans lesquels son propre vécu intérieur et les conditions extérieures conversent, interagissent et s'influencent. Dans cette mouvance, la plupart des thèmes distinctifs de la littérature dite « migrante » sont abordés. À l'aide de la science-fiction, Rochon touche ainsi aux sentiments de déracinement, d'étrangeté ou d'aliénation, de mémoire, de quête d'identité, de chocs culturels, de la nécessité du retour sur soi, de l'amour sous différentes formes, d'adaptation ou de croisement d'influences⁵. Pour donner quelques exemples, prenons d'abord les thèmes de déracinement et d'étrangeté évoqués dans le premier roman justement intitulé *Lame*, alors que celle-ci raconte sa migration par-delà la mort vers un des nombreux mondes des enfers après avoir gaspillé sa vie précédente dans le monde des êtres humains :

Par vie sans espoir, je veux uniquement dire que j'étais dans une situation totalement inutile, et en terre étrangère. Ça me semblait sans issue. Je n'avais aucun contrôle là-dessus. Je ne savais même pas si j'avais le droit d'en parler (p. 127).

L'écriture de Rochon propose ici une littérature de l'expérience ou de la perception. Pour donner un autre exemple, dans ce même roman se trouve un mouvement de migration d'un enfer à un autre. L'expérience de perte de repères se manifeste pour *Lame* lorsque ses manières de faire ne fonctionnent plus et/ou qu'elle ne trouve plus le même filet social. Dans ce contexte, la justice pure et dure est lucidement associée à une forme d'enfer et, l'injustice, associée au fonctionnement des sociétés humaines :

C'est vrai, l'enfer d'où tu viens, est reconnu comme un lieu où règne la justice. Ici, que veux-tu, on fonctionne plutôt comme les mondes extérieurs. Tu n'as aucun contact utile, ma pauvre *Lame* (p. 197).

Rochon n'a pas inventé de toutes pièces les enfers dont elle nous parle, ceux-ci sont explicitement décrits par les traditions bouddhiques anciennes et tardives. Son génie est de les rendre tellement vivants, quasiment palpables. Elle a la faculté de les rendre intelligibles en fonction des processus cognitifs qui les accompagnent. Son personnage, *Lame*, traverse ainsi des lieux infernaux, et bien que ceux-ci soient imaginaires, Rochon fait ici écho à des expériences plus que reconnaissables par le commun des mortels. En ce sens, notons un autre thème, celui de la nécessité d'un retour sur soi qui se lit, entre autres, dans un passage du même roman :

nommée Mañjuśrī ? Est-ce à l'image des moyens habiles qui, combinés à la sagesse, trouvent leur équilibre ? Est-ce l'image du *vajra* qui, comme un diamant, peut couper à travers les matériaux les plus coriaces et, plus spécifiquement suivant les écoles tantriques, la confusion ? C'est du moins ce que ce personnage fait à travers ses périples, elle coupe à travers l'illusion, la confusion, les afflictions mentales y compris les émotions perturbatrices. Viennent encore jouer avec l'image de l'épée, les familles Bouddhas éveillés ou non : *padma*, *ratna*, *karma*, *vajra*, *bouddha*. Disons simplement pour l'instant que dans les enfers mous condamnés à la mollesse de médiocrité — en retrait de toute splendeur —, *Lame* aspire à une force de fermeté, elle se donne donc du courage avec ce nom et c'est ce qui enclenche tout le récit.

5. Thèmes entre autres énumérés dans le mémoire de CHARBONNEAU, intitulé *Exil et écriture migrante : les écrivains néo-québécois*, déposé 1997 : <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/k930c022f>. Voir aussi la thèse de TAYLOR, *Dystopies et eutopies féminines* ; et le mémoire de Karine BÉLAIR, intitulé *L'écriture migrante au Québec : l'interculturalisme dans le discours littéraire et politique*, déposé en 2010 : <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/z603qx86k>, pages consultées le 17 mars 2017.

En somme, il y a deux justices, se dit-elle. Celle des juges crépusculaires porte sur l'ensemble des actes de Vaste : il a mal agi, c'est clair. Cependant, j'ai ma justice aussi, qui ne vaut peut-être que pour moi, mais je n'ai d'autre point de vue que le mien, ultimement. Selon ma justice Vaste m'a surtout fait du bien (p. 92).

En cela, l'« écriture migrante » de Rochon n'est pas issue d'une expérience personnelle ou physique de l'exil, mais d'un autre type de migration. Il y a dans son œuvre une migration que l'on pourrait dire littéraire ou fictive⁶, et un autre type de migration plus subtile, plus insaisissable, liée à la nature même « d'être vivant ».

À la lecture de l'analyse postcoloniale de science-fiction au Québec proposée par Ransom⁷, on trouve déjà là un type de migration, celui de la science-fiction, qui en tant que forme littéraire est considéré en elle-même une écriture de déracinement et d'aliénation⁸. Au Québec, cette forme littéraire permet parfois d'aborder le malaise identitaire québécois⁹. Voilà le type de littérature que l'on pourrait qualifier de fictif. Mais dans la pratique esthétique de Rochon, ce qui est fascinant, c'est d'abord et avant tout la représentation de la condition humaine : inévitablement vouée au mouvement, à la migration, non seulement du fait de sa psychologie, mais par sa nature fondamentale. Dans cette série de « science-fiction », la quête d'identité tout autant que la réalité même de la « migrance » trouve leur raison d'être dans le simple fait d'être vivant, c'est-à-dire de percevoir, de concevoir, de désirer, de nommer...

II. ÉLÉMENTS DE « MIGRANCE » PHILOSOPHIQUE

Plusieurs critiques ainsi qu'un bon nombre de lecteurs et lectrices ont cru lire une influence de morale catholique¹⁰, mais la complexité, la diversité des mondes ainsi que la narration en elle-même ne laissent aucun doute face à l'inspiration principale

6. Les quatre formes de littérature de l'exil de Charbonneau relèvent de la littérature exogène, c'est-à-dire une *littérature produite par des Québécois et québécoises vivant en exil, la littérature de l'exil métaphorique* où l'idée de se sentir étranger chez soi domine (on y retrouve entre autres l'idée du manque, du vide, de la dépossession). Puis, il y a la *littérature de l'exil fictif* qui rassemble les écrits québécois dans lesquels les personnages entreprennent une quête identitaire laborieuse qui les mènera loin de leur pays. Et enfin, il y a la *littérature migrante produite par des néoquébécois et néoquébécoises*. Voir Danielle DUMONTET, Frank ZIPFEL, éd., *L'écriture migrante : une catégorie en devenir. Écriture Migrante/Migrant Writing*, Hildesheim, Georg Olms Verlag (coll. « Passages/Passagen »), 2008. En contraste, l'écriture de Rochon suppose une littérature de l'expérience de l'exil, elle parle de l'exil incessant, intérieur ou même philosophique.

7. Voir A. RANSOM, *Science Fiction from Québec*, p. 31.

8. Devant les diverses définitions de la notion « migrance », notons que CHARBONNEAU, dans sa recherche intitulée *Exil et écriture migrante*, déposée en 1997, propose une typologie qui comprend quatre formes de littérature de l'exil définissant l'écriture « migrante » en fonction des œuvres produites par les écrivains et écrivaines néo-québécois. Cette classification a le mérite d'être claire, mais lorsque, suivant la recherche de RANSOM (*Science Fiction from Québec*), Halen, Nepveu, Chartier, Porra, et bien d'autres encore, posent une distinction entre « littératures migrantes » et « littératures (issues) de l'immigration », des nuances s'imposent.

9. Voir entre autres la vidéo YouTube accessible sous le titre *Entrevue Esther Rochon - Hommage visionnaire 2015*.

10. Voir entre autres une critique de Claude JANELLE, « La vie après l'enfer », *Lettres québécoises*, 79 (1995), p. 32-33.

de Rochon¹¹. Nous y reviendrons, mais disons déjà que son insistance sur le mouvement opérant d'une respiration à l'autre, d'un état d'esprit à un autre ou d'un lieu à un autre, est l'expression d'une « migration » philosophique, c'est-à-dire que l'esthétique de Rochon propose un angle très spécifique, celui de la pensée bouddhique, une pensée venue « d'ailleurs ». Déjà plusieurs chercheuses font ce lien dans leur analyse de l'esthétique de Rochon, comme Taylor dans son travail sur l'utopie et le féminisme¹² ; Chapdelaine dans son travail sur l'identité au féminin¹³ ou encore Ransom dans son travail sur la science-fiction et le post-colonialisme¹⁴. Toutefois, leurs références à la pensée bouddhique restent, à mon avis, trop schématiques, elles laissent planer un soupçon de mystique ou de métaphysique quasi désincarnée. Or, la notion de « migration » en pensée bouddhique est très pragmatique, elle relève de la causalité et se justifie par l'observation de la nature, du corps, des processus de perceptions et de l'influence de ceux-ci sur l'expérience vivante. Dans ce contexte, l'expérience des enfers n'est donc pas tant une question de morale que de processus de cognition et de conditionnements.

11. En voulant signaler l'inévitabilité de l'expérience de souffrance causée par le conditionnement (première noble vérité), le bouddhisme se penche aussi sur la diversité et la complexité des expériences, les plus douloureuses étant imaginées par les enfers. Dans les textes du bouddhisme ancien, le nombre des enfers varie : dix, treize ou deux cent cinquante-six. Selon le bouddhisme Mahāyāna, on compte huit enfers chauds et huit enfers froids, chaque groupe étant entouré de seize enfers moindres. Certains enfers mesurent soixante lieues d'étendue, et il faut des dizaines de décennies pour descendre jusqu'au fond. Dans certains enfers, les êtres souffrent pendant plusieurs centaines de millions d'années. Dans ce contexte, tous ces états de souffrances sont impermanents ou temporaires. Dans une collection de textes appelée *Majjimanikāya*, les tortures des enfers sont aussi abondamment décrites. Il y a la souffrance expérimentée par le feu, alors que certains êtres, attelés à de lourds chariots, parcourent une étendue de flammes et ainsi de suite. Parmi les huit enfers chauds, il en est un où les êtres s'arrachent la chair avec des griffes de métal ; un autre où des éléphants de fer piétinent les victimes, et ainsi de suite. Dans un des enfers froids, la chair éclate et se couvre de plaies ; dans un autre, les lèvres gèlent. Et certaines de ces descriptions se retrouvent dans l'œuvre de Rochon qui, par le jeu de la littérature, ramène ces expériences au commun des mortels. Pour plus d'information, consulter entre autres le site <https://www.universalis.fr/encyclopedie/enfers-et-paradis/4-enfers-et-paradis-bouddhiques/>.
12. La recherche de TAYLOR, *Dystopies et eutopies féminines*, souligne l'influence de la pensée bouddhique dans l'œuvre de Rochon lorsqu'elle reprend les mots de l'auteure : « [L]'exercice dans ce livre [*L'espace du diamant*], dit Rochon, était de présenter sous forme utopique certaines idées sociales de l'organisation bouddhiste à laquelle j'appartiens [...] ». Dans son article, intitulé « Inner and Outer Space in the Works of Esther Rochon », Annick CHAPDELAINE remarque aussi que « [h]er interest in Buddhism led her to become a member in 1980 of Montreal's Dharmadhatu, a Buddhist meditation center. [...] Indeed, the general tendency of science fiction to abide by Western 'outer space' standards is enriched in her writing by her explorations of Oriental 'inner spaces'. This particular blend of scientific precision and metaphysical issues make for the originality of Esther Rochon's work » (dans Anne E. BROWN, Marjanne E. GOOZE, éd., *International Women's Writing. New Landscapes of Identity*, Westport, Greenwood Press, 1995, p. 128-129). Même si aujourd'hui Rochon a pris une certaine distance face à cette organisation bouddhique, son écriture reste fortement influencée par cette pensée.
13. Voir Annick CHAPDELAINE, « Inner and Outer Space in the Works of Esther Rochon ». Dans cet article consacré aux nouvelles d'Esther Rochon, Chapdelaine remarque aussi à ce propos que les personnages de Rochon, « men, women, mutants or extraterrestrial creatures — adapt to what in Buddhist terms is called 'the spontaneity of reality'. It is usually when her creatures are able to live this spontaneity that they discover what is one of Rochon's main themes : the 'center', the first step of a quest enabling them to attain inner peace. This is followed by a striving for outer peace and justice » (*ibid.*, p. 129).
14. Voir Amy RANSOM, *Science Fiction from Québec*.

Dans cette perspective, la manière dont Rochon met en scène la notion de « migration » reflète clairement les propos de certains des plus anciens enseignements bouddhiques issus de traditions orales anciennes de l'Inde et du Tibet¹⁵. Dans ces textes, comme dans l'esthétique de Rochon, c'est la conception de l'être vivant qui se définit en fonction de la migration. Le terme tibétain traduit par l'expression « être vivant » est d'ailleurs *dro wa* (tib. *'gro ba*) qui signifie migrant — traduction plus ou moins littérale du terme sanskrit et pâli *gati*¹⁶ qui vient de la racine *gam* qui signifie « aller, bouger » ; ce qui devient suivant l'usage bouddhique « destination¹⁷ », « errance ». Un être vivant, en sa nature, va et vient, bouge, se déplace, s'adapte, passe d'un lieu à un autre, passe d'une vie à une autre, mais aussi d'une idée à une autre, d'une perception à une autre, d'une émotion à une autre... Somme toute, la nature du vivant est de se retrouver en conversation perpétuelle, à la fois grossière et subtile, avec une situation donnée, un environnement donné, un temps donné. De là, et par déduction, découle l'idée d'une parenté entre tous les êtres migrants, une égalité fondamentale malgré toute apparence.

Mais avant de plonger dans l'idée d'égalité fondamentale, notons qu'avec la migration inhérente au fait « d'être vivant » viennent deux situations : un engrenage (conditionnement), mais aussi une capacité de transformation formidable (libération). Cet engrenage et cette capacité de transformation sont ici associés à la capacité de percevoir, de concevoir comme si en chaque organisme vivant, il y avait à la fois une tendance à reproduire bêtement des comportements et aussi une intelligence fondamentale, un savoir inné qui s'adapte constamment aux situations et aux environnements à la mesure que ceux-ci se présentent aux consciences. Varela, dans ses échanges et dans sa réflexion entre les recherches en neurosciences et la pensée bouddhique, parlera de cette dernière comme d'une éthique/sagesse de savoir-être inhérent à tout organisme biologique. Éthique/sagesse inhérente qu'il faut aussi apprendre à développer¹⁸.

15. Les premiers textes bouddhiques mis par écrit datent probablement du II^e siècle avant notre ère et relèvent d'une tradition orale. Nattier, au cours d'une excellente conférence qu'elle donna sur le sujet en 2017, intitulée « The Proto-History of Buddhist Translation. From Gāndhārī and Pāli to Han-Dynasty Chinese », indique que plusieurs de ces textes ont été couchés par écrit au Sri Lanka en marge de la tradition orale de l'Inde, et que le « bouddhisme » serait un des premiers mouvements spirituels de l'histoire à embrasser l'écrit comme moyen de préservation de leur enseignement. Cet exercice exigea l'invention d'une écriture canonique basée sur les langues vernaculaires qui aboutira ensuite sur diverses formes de *prakrit*. Avec le temps, les textes se multiplieront de façon exponentielle. Plusieurs pays asiatiques accueilleront cette pensée philosophique et contemplative, et continueront à traduire, à commenter et à créer une richesse littéraire toujours en expansion. Cette conférence, organisée par la Tsadra Foundation, est accessible en ligne : *Conferences – Tsadra Foundation*.

16. Il est souvent intéressant de consulter les traducteurs et traductrices des siècles passés. Dans *Le lotus de la bonne loi*, publié en 1852, Eugène Burnouf traduit le terme sanskrit *gati* par « voie », « marche », « mouvement », pour expliquer la transmigration (p. 309). Dans sa traduction du *Laṅkāvatārasūtra* publié en 1932, Suzuki utilise à peu près les mêmes termes.

17. Suivant Robert E. BUSWELL, Donald S. LOPEZ, éd., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 315-316.

18. Dans un dialogue entre science et bouddhisme, VARELA va jusqu'à associer cette capacité inhérente d'adaptation cognitive à une sagesse indissociable de l'éthique. Voir *Ethical Know-How, Action, Wisdom, and Cognition*, Redwood City, Stanford University Press, 1999.

Dans des textes du bouddhisme ancien de l'Inde, la « biologie », telle qu'on l'entend aujourd'hui, n'est pas dans l'ordre des préoccupations, toutefois on y associe l'esprit à la luminosité — le chemin spirituel dépendant essentiellement de la reconnaissance de cet état de fait : soit l'engrenage du conditionnement chez un individu fait son travail de reproduction *ad nauseam*, soit l'individu prend acte de la nature du processus de perception et s'oriente vers un développement hors du conditionnement et du cycle des existences. Dans le *Āṅguttara Nikāya* (A.N. 8-10), on trouve ainsi le *locus classicus* :

Lumineux, *bhikkhu*-s¹⁹, est l'esprit, mais celui-ci est souillé par des taches adventices. Ceux et celles qui ne le savent pas ne comprennent pas cette situation telle qu'elle est réellement ; donc je dis que, pour ces non-initiés, le développement de l'esprit est impossible. Lumineux, *bhikkhu*-s, est l'esprit et celui-ci est dénué de tache adventice. Ceux et celles qui le savent, les nobles disciples, comprennent cela tel que c'est réellement ; donc je dis que, pour ces nobles disciples initiés, il y a un développement de l'esprit²⁰.

L'idée essentielle à retenir ici est que la nature de l'esprit (processus de perception) est la même pour tous, toutefois la connaissance permet un développement menant à la fin d'une simple reproduction automatique de comportements. Et c'est dans cette dynamique que la complexité et la multiplicité des enfers chauds et froids se situent. Les enfers s'expérimentent en fonction des conditionnements considérés comme des « taches adventices » associées ici à des afflictions mentales (sk. *kleśa*), par exemple : désirs insatiables, répulsions réflexes, torpeurs envoûtantes, envies malsaines, jalousies aveuglantes. Toutefois, dans les travaux de Rochon, le processus qui permet à son personnage principal, Lame, de se développer face à des situations à la fois grotesques et bien communes dans les enfers est aussi lié à la notion bouddhique de luminosité²¹, de nature de Bouddha (sk. *tathāgatagarbha*) aussi traduite par

19. Les termes pāli *bhikkhu* et sanskrit *bhikṣu* se traduisent littéralement par « mendiant » et font généralement référence aux membres masculins de la communauté monastique pleinement ordonnés de la tradition bouddhiste du Theravāda ; les moniales sont des *bhikṣuṇī*-s. Suivant plusieurs textes anciens, il n'est pas toujours clair si l'utilisation de ce terme était réservée aux moines ou s'il faisait référence de manière générale à ceux et celles qui écoutaient l'enseignement donné.

20. Traduction originale de l'anglais. *Āṅguttara Nikāya* 8-10, *The Numerical Discourses of the Buddha*, trad. Bhikkhu Bodhi (Somerville, Wisdom Publications, 2012) : « Luminous, bhikkhus, is this mind, but it is defiled by adventitious defilements. The uninstructed worldling does not understand this as it really is ; therefore, I say that for the uninstructed worldling there is no development of the mind. Luminous, bhikkhus, is this mind, and it is freed from adventitious defilements. The instructed noble disciple understands this as it really is ; therefore, I say that for the instructed noble disciple there is development of the mind » (p. 97).

21. La notion bouddhique de luminosité associée à la transformation et au développement vers l'éveil se trouve bien sûr aussi dans plusieurs textes du Mahāyāna ou Grand Véhicule. En particulier notons ici l'*Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā Sūtra* (*Sūtra* de la connaissance par excellence en huit mille lignes) datés par Conze au II^e siècle avant notre ère ainsi qu'à d'autres versions comme le *Pañcaviṃśatisahasrika* (25 000 lignes) qui lui, on le suppose, aurait été mis par écrit entre le I^{er} et le II^e siècle de notre ère. Ainsi, en se référant à la strate la plus ancienne de ce riche corpus des *Prajñāpāramitāsūtra*, on peut lire une instruction donnée par le *bodhisattva* Subhūti à Śāriputra, lui-même disciple du Bouddha : « De plus, lorsqu'un *bodhisattva* ou une *bodhisattvī* chemine en la perfection de la sagesse et la développe, il ou elle devrait le faire sans développer la fierté de la pensée d'Éveil (*bodhicitta*). Cette pensée n'est pas une pensée, puisqu'en sa nature essentielle originale, une pensée est transparente luminosité (*tathā hi tac cittam acittam prakṛtiś cittasya prabhāvarā*) » (*The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, trad. Edward Conze, Bolinas, Four Seasons Foundation, 1973, p. 84). Cette stance est traduite de l'anglais en considérant la possibilité du féminin, avec une consultation du texte tibétain et sanskrit. Voir le travail de ZIMMER-

bonté fondamentale et synonyme d'une sphère illimitée de qualités (sk. *dharmadhātu*). La transformation et la sortie des conditionnements s'expérimentent ainsi lorsque les afflictions mentales (sk. *kleśa*) se révèlent sous forme de sagesse — c'est-à-dire lorsqu'il y a reconnaissance de la situation telle qu'elle est.

En pensée bouddhique, non seulement l'esprit est-il considéré lumineux, mais le sont aussi les pensées qui en sont issues. Dans cette citation de l'*Āṅguttara Nikāya* (A.N. 8-10), la notion de vacuité que représente la négation de l'existence inhérente des taches adventices y est intimement liée. Au quatrième siècle, dans plusieurs textes indiens, cette notion de luminosité naturelle de l'esprit sera décrite comme la nature des phénomènes (sk. *dharmatā*) ; elle sera liée à l'intelligence ou sagesse fondamentale non conceptuelle (sk. *nirvikalpajñāna*), et aussi, comme mentionné précédemment, à une capacité inhérente de voir les choses telles qu'elles sont. C'est dans cette perspective qu'on parle de *tathāgatagarbha* ou de nature de bouddha²². Pour illustrer cette idée, prenons le *Tathāgatagarbhasūtra* (circa III^e siècle), un texte appartenant à la première période du bouddhisme Mahāyāna (I^{er} BCE-IV^e) qui a influencé la composition de traités fondamentaux du bouddhisme tibétain tels que les *Dharmadharmaṭāvivihāga* et *Ratnagotravibhāga*. On peut y lire :

Enfant(s) de bonne famille, la nature des phénomènes est ainsi : qu'ils soient ou non des *Tathāgata* qui se manifestent dans le monde, les êtres vivants sont toujours en essence *tathāgata*²³.

Avec le temps, c'est-à-dire à partir de la période médiane du Mahāyāna (entre le V^e et le VI^e siècle), cette sagesse associée à la notion de nature de Bouddha ou *tathāgatagarbha* se présentera sous multiples formes dont une classification en trois, puis en cinq aspects. Cette dernière présentation s'adaptera rapidement à la tradition tantrique, une branche du bouddhisme Mahāyāna tardif²⁴.

MAN, *A Buddha Within : The Tathāgatagarbhasūtra ; The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, International Research Institute for Advanced Buddhology, Université Soka, 2002.

22. Le terme sanskrit *Tathāgata* est une épithète du Bouddha qui se traduit parfois par l'Ainsi (*tathā*) — allé (*gata*) qui fait référence à sa capacité de voir la réalité telle quelle (l'ainsité). Le terme sanskrit *garbha* est utilisé dans les textes au sens d'embryon, de matrice, de nature ou d'essence.

23. Tib. *rigs kyi bu dag 'di ni chos nyid de / de bzhin gshegs pa rnam byung yang rung ma byung yang rung / sems can 'di dag ni rtag tu de bzin gshegs pa'i snying po yin...* Sk. *eṣa kulaputra dharmāṇām dharmatā / utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sadaivaithe sattvās tathāgatagarbhā iti* (voir ZIMMERMAN, *A Buddha Within*, p. 39-40). Cité dans le *Ratnagotravibhāgavyākhyā* 73.11-12 et paraphrasé dans le *Dharmadharmaṭāvivihāgakārikā* 28).

24. Même si on peut déceler des traces de l'émergence du bouddhisme tantrique autour du III^e siècle, ce n'est qu'autour du VII^e-IX^e siècle que celui-ci prend une place plus importante. Dans le schéma en cinq formes de sagesse qui aurait influencé l'écriture de Rochon, chaque Buddha est dit être doté de qualités bien spécifiques : il y a la famille des bouddhas aussi nommés *Tathāgata*-s représentée par le Bouddha Vairocana et associée au contraire de l'indolence, c'est-à-dire à une sagesse non conceptuelle sans référent, une sagesse toute-englobante à l'image de l'espace ou du ciel ; puis la famille Vajra représentée par le Bouddha Akṣobhya, associée à une sagesse vive et tranchante qui élimine l'ignorance sur le coup (et vlan !) ; ensuite, la famille Ratna, terme qui signifie joyau, représentée par le Bouddha Ratnasambhava et associée à une sagesse de générosité et d'abondance ; et encore, la famille Padma, terme qui signifie Lotus, représentée par Amitābha et associée à la compassion et à la fine perception des choses ou à la discrimination ; et enfin la famille Karma, au sens d'une capacité d'action sans effort, une activité toute-accomplissante, représentée par le Bouddha Amoghasiddhi.

Étant donné que les tantras s'orientent vers la transformation d'afflictions en sagesse, les diverses formes de Bouddha en lien avec le renversement des afflictions sont parfois détectables dans l'œuvre de Rochon. Le nom du personnage principal, Lame, pourrait être associé à la famille Vajra, qui représente la transformation de l'agression en sagesse miroir. Son acolyte, Vaste, pourrait être associé à la famille Tathāgata qui représente la transformation de l'ignorance en une sagesse englobante et sans référence. Cela dit, les comportements des personnages sont plus complexes que cette simple association le suggère. Ce que l'on peut retenir de ce parallèle est surtout l'insistance de Rochon sur le potentiel de transformation.

En ce sens, au Tibet, d'où proviennent très certainement les enseignements qui ont influencé une partie de l'écriture de Rochon, la notion de « nature de Bouddha » deviendra essentielle aux pratiques du Vajrayāna aussi nommées pratiques tantriques. Ce développement de la pensée bouddhique n'est pas de nature sexuelle, elle prescrit plutôt d'employer « le résultat comme la voie ». Cela signifie que dans ces pratiques, on s'entraîne à penser et agir avec le corps, la parole et l'esprit éveillés d'un bouddha. En d'autres mots, dans sa propre vie au quotidien, l'individu s'identifie en tout point au Bouddha dans le but de transformer ses afflictions en sagesse.

Et, à mon avis, c'est sur cette idée du potentiel de transformation inhérent que la complexité narrative de Rochon rejoint la pensée féministe²⁵ ; beaucoup plus d'ailleurs que dans le contenu de l'œuvre en elle-même ou de sa mise en scène de personnages féminins. Il y a dans sa conception de l'être vivant un regard sur la capacité d'adaptation, de cheminement, de développement, de dignité inhérente et inconditionnée ; une capacité de se transformer, de s'éveiller. Voilà, d'un point de vue féministe comme bouddhique, la dignité que l'on doit en tout temps respecter, nourrir, encourager, et mettre en scène (littéralement ou en fiction). L'inévitable « migration » de vivre ne force-t-elle pas une réinvention continue ?

III. LA CONCEPTION DU MONDE, DU TEMPS ET DE L'ESPACE EN LIEN AVEC LA PENSÉE BOUDDHIQUE

À travers les diverses migrations du personnage de Lame, on observe que la notion de « migration » n'est pas simplement une question de processus cognitif et de

25. Il existe de nombreuses théories, perspectives, écoles de pensée, mouvements et organismes féministes. De manière très générale, on peut dire que certaines féministes se reconnaissent comme libérales, radicales, séparatistes, humanistes, éco-féministes, etc. D'autres se différencient par la culture. Il s'agira alors du « féminisme occidental » par rapport à un « féminisme noir », un « féminisme islamique », « féminisme indigène », etc. Le féminisme dont il est question dans cet article se formalise selon le point de vue philosophique qui anime l'œuvre de Rochon, une pensée qui prône la dignité et la libération des êtres humains dans toutes leurs diversités bien sûr, et qui s'étend aussi à celles de la totalité des êtres vivants, visibles et invisibles. Cette forme de pensée s'appuie essentiellement sur la notion d'interdépendance. Ajoutons que le féminisme de Rochon, s'il en est un, ne s'oriente pas vers la notion de droit, c'est-à-dire qu'elle ne remet pas nécessairement en cause les règles qui régissent la conduite des hommes et des femmes en société ni celle de leurs rapports sociaux. L'œuvre de Rochon touche davantage à la notion de responsabilité personnelle liée à la vie de l'esprit — aux sphères d'expériences intérieures et de leur conséquence.

vie intérieure, elle s'inscrit aussi dans une conception du monde bien particulière²⁶. En effet, Rochon nous amène à visiter ces mondes en ne considérant pas seulement le domaine du visible, mais aussi celui de l'invisible tout en jouant sur les paradoxes. Si bien que le nombre de mondes et celui d'êtres vivants dépassent toute conception, tout calcul — ceux-ci s'avèrent être ni finis ni infinis. Entre autres, dans le sixième et dernier roman de la série des *Chroniques infernales* intitulé *Sorbier*, on peut lire :

[...] l'immense diversité des mondes entrain en jeu : comment évaluer correctement le potentiel d'un monde ? (p. 4).

Suivant la cosmologie bouddhique²⁷, on compte ainsi trois mondes : celui du désir, et ceux qui sont associés à des états méditatifs où apparaissent ou non des idées, des images, etc. Ce sont les mondes de la forme et du sans forme avec leur division respective. Dans le monde du désir, on compte cinq ou six autres mondes²⁸ comprenant à leur tour leur division respective. Chaque monde, voire chaque univers, se manifeste en fonction des états d'esprit qui changent sans arrêt²⁹. Plus loin, dans ce même roman, on lit :

D'autres univers, aujourd'hui disparus, s'étaient froissés sur eux-mêmes, ratatinés, puis anéantis [...] (p. 5).

L'étendue d'un univers s'avère difficile à imaginer. Celles de l'espace et du temps s'avèrent tout aussi inconcevables, et suivant la pensée bouddhique, se côtoient tout de même des considérations de type « passé, présent, futur », de type cyclique (sans début ni fin), ainsi que celles de type cognitif (impression). Si bien qu'une expérience s'avère plus ou moins longue selon les conditions, et selon l'état d'esprit

26. Dans l'Abhidharma qui correspond à différentes collections de textes canoniques, la description de la cosmologie donne l'impression d'un ensemble homogène entre traditions anciennes et tardives. En examinant d'un peu plus près, on voit que cette description complexe de l'univers est une synthèse de différentes informations contenues dans les *sūtra*-s, des *vinaya*-s et de leurs commentaires. Ces descriptions ne concordent pas avec les connaissances astronomiques de l'Inde ancienne. Elles ne peuvent donc pas être considérées comme une tentative de représentation réaliste, mais doivent plutôt être considérées comme une manière de parler des processus mentaux. Pour plus d'information, vous pouvez aussi consulter Akira SADAKATA, *Cosmologie bouddhique. Origines et philosophie*, Vannes, Sully, 2002.

27. Voir « cosmologie bouddhique », dans le *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, de Philippe CORNU, publié en 2006. Voir aussi les travaux de Jamgön Kongtrül Lodrö Taye, en particulier le premier de dix volumes du *Trésor de la connaissance* (tib. *shes bya mdzod*), traduit en anglais et intitulé *The Treasury of Knowledge. Book One : Myriad Worlds*, publié en 1995 par Snow Lion Publications, puis en 2003 par Sheyja Khunkyap Dzod Translation Committee.

28. Il y a le *monde des enfers* dans lesquels on dit que l'individu ressent toute chose comme violente sans distinguer si la haine, la colère ou l'agression viennent de l'intérieur ou de l'extérieur. Puis, dans le *monde des fantômes affamés*, il y a un désir insatiable souvent imagé par la faim ou la soif. Dans le *monde des animaux*, rien ne fait sens, ce qui provoque de la peur, de l'anxiété. Dans le *monde des dieux*, il y a un état de félicité, ce qui engendre une forme d'arrogance et/ou de complaisance, mais comme les autres mondes, cet état est impermanent. Dans le *monde des dieux jaloux*, tout est vu à partir de la comparaison, ce qui provoque de l'envie, de la jalousie et de la méfiance. Dans le *monde humain* (parfois inclus dans le monde des animaux), tout s'oriente vers la recherche du plaisir et la fuite du déplaisir.

29. Fabrice MIDAL dit ainsi de ces mondes bouddhiques qu'ils sont « l'un des enseignements les plus profonds et les plus éclairants de la tradition bouddhique pour comprendre l'esprit humain ». Voir <http://www.corps-esprit.net/article-les-six-mondes-du-bouddhisme-par-fabrice-midal-118077629.html>, consulté le 14 janvier 2022. Sur ce même site, on trouve une description inspirée de l'interprétation de Chogyam Trungpa qui est intimement liée à l'inspiration de Rochon. Voir entre autres à ce sujet Chogyam TRUNGPA, *Le mythe de la liberté*, Paris, Points, 2015.

d'un personnage. Dans ces immensités difficiles à mesurer, la notion d'impermanence reste incontournable. Dans le premier roman, on lit :

Lame vécut longtemps en ce lieu intemporel, son corps se creusa et se durcit, sa beauté flamboyante fit place à quelque chose de plus poli (p. 198).

Les multiples impressions de la vie se croisent et s'entrecroisent. Et d'un point de vue relatif, il y a un développement, une progression. En cela, l'impermanence est indissociable des notions d'interdépendance et de causalité. Mais l'expérience vivante ne répond pas seulement au dictat d'une dynamique en trois temps : passé, présent, futur. Dans le deuxième roman intitulé *Aboli*, on peut lire :

La racine du monde est au-delà du temps, répondit Lame. Au-delà des souillures, du vieillot, de l'usure des surfaces. L'incroyablement ancien est parfaitement neuf et plein de vigueur. Il peut être orienté vers le haut ou vers le bas (p. 90).

La notion d'impermanence si essentielle à la pensée bouddhique n'est pas strictement linéaire puisqu'en sa conception même, c'est le processus cognitif qui est observé et mis en scène. En effet, d'où émerge une impression, une pensée, une image, une idée ? Et lorsque celle-ci disparaît, où va-t-elle ? L'expérience vivante ne relève-t-elle pas de l'immédiateté, d'un constant renouvellement ?

IV. L'INTERDÉPENDANCE ET LA CAUSALITÉ

Il faut préciser que, comme dans les anciens textes bouddhiques, les nombreux univers de Rochon comportent immanquablement deux éléments de base : le contenant (sk. *bhājana* ; tib. *snod*) et le contenu ou les êtres vivants (sk. *sattva* ; tib. *bcud*). Dans cette conception du monde, ces deux éléments interagissent en interdépendance, c'est-à-dire que le contenant sert de support pour le contenu qui, lui, est supporté à l'image d'une matrice qui nourrit la vie en son sein. Une idée qui apparaît clairement et bien avant la venue du bouddhisme en Inde³⁰, et qui se retrouve encore dans un texte de l'Inde du IV^e siècle, le *Dharmadharmatāvibhāgakārikā* :

Du moment qu'il y a [des êtres] qui circulent quelque part,
il y a des appuis sur lesquels repose le perpétuel [cycle de migration] ;
[dans cet engrenage], il y a le facteur « êtres vivants » et le facteur « réceptacle » [...] ³¹.

30. Pour ne prendre qu'un exemple, les spécialistes s'accordent sur le fait que le bouddhisme à ses débuts a probablement été influencé par l'école Sāṃkhya, une école de philosophie dualiste et « réaliste » de l'Inde ancienne. Cette école examinait la réalité, c'est-à-dire l'expérience vivante, en distinguant deux principes indépendants : *puruṣa* associé à la conscience (au fait d'être conscient de quelque chose) et *prakṛti* (la matière, la nature, ainsi que le processus physique de cognition — d'où l'idée bouddhique d'êtres vivants et de mondes ; d'environnements et de leurs habitants).

31. Tib. *gang zhig gang du 'khor ba na / de ni kun tu gnas pas ste / sems can khamdang snod kyi khamdang* / [...]. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *saṃkṣiptaṃ yatra yo vāpi saṃsaret / saṃsthā bhājanadhātuh sā sattvadhātus tathāpi ca* //. Qui se traduit par : « En résumé, [disons que] là où un être quelconque circule, c'est sa condition (concrète), le facteur "réceptacle", de même que le facteur "êtres vivants" ». Pour plus d'information sur cette douzième stance du texte, voir ma thèse *Le « Dharmadharmatāvibhāga », texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle, traduction des stances et du commentaire de Mipham, suivie d'un examen minutieux* (wordpress.com), p. 141, 298, 300, 303.

Dans ce contexte, comme chez Rochon, les êtres ne vont pas sans monde ; de même la conscience qui fonctionne en dualité (sujet-objet) ne va pas sans corps ; un corps onirique ne suffit-il pas pour qu'une expérience se fasse ressentir en rêve ? On dit aussi que l'environnement, c'est-à-dire le monde, ne va pas sans l'interaction entre individus, l'idée d'interdépendance reste inéluctable dans le contexte conditionné. Les notions d'impermanence, de non-soi et de vacuité se réconcilient dans l'analyse bouddhique du processus de conscience conditionnée — un mécanisme momentané (impermanent) opérant en une division erronée (vide d'existence inhérente) entre le sujet (moi) et l'objet (l'autre — incluant l'environnement).

Dans le cinquième roman *Or*, par exemple, la conséquence d'états d'esprit antérieurs s'abat soudain sur Lame. Celle-ci prend la forme d'une larve à l'image d'habitudes mentales préalables, celles de l'apathie, de l'inertie, de l'indolence. Devenue sourde, muette, aveugle... et gigantesque, Lame n'a bientôt plus espoir qu'on vienne la délivrer. Son ventre devient alors un monde pour des milliers de fourmis, celui-ci est transformé en dôme, une structure ressentit comme oppressante par Lame, mais interactive et source d'influences :

Les fourmis faisaient régner dans le ventre de Lame une atmosphère huileuse d'objets toujours palpés de la même façon, de situations qui déclenchaient invariablement la même réaction. Maintenant que l'installation de Lame était terminée, les générations se succédaient dans le respect des traditions. Lame commença à absorber ces valeurs (p. 103).

Si un être vivant évolue nécessairement dans un environnement, il est aussi un environnement pour d'autres êtres vivants. Dans cette perspective, l'interdépendance est en quelque sorte la nature de tout ce qui est vivant, c'est aussi une manière de parler de l'absence d'existence figée, fixe ou solide, donc une manière de parler de la vacuité. L'écriture de Rochon, à travers les yeux de personnages comme Lame, rend cette conception bien vivante et dynamique, une conception où vacuité n'équivaut pas au néant, mais au vivant³². C'est ainsi que, dans ce contexte philosophique, l'essentiel est centré sur l'expérience. Cette conception du monde et des êtres, comme le montrent Gethin ou Williams, deux chercheurs dans ce domaine, posent en quelque sorte une correspondance entre psychologie et cosmologie, c'est-à-dire que ce qui est mis au premier plan, ce qui domine, c'est l'état d'esprit³³. Et cette idée est aussi très apparente dans l'écriture de Rochon. Dans *Or*, on lit :

Quand elle adoptait en imagination la forme de son ancien corps, l'ivresse de la haine l'envahissait de nouveau, comme inscrite dans la sensation même d'obésité et de laideur (p. 164).

32. Dans le troisième roman, intitulé *Ouverture*, on peut ainsi lire : « De l'intérieur du mur qui séparait les limbes d'un quelconque néant extérieur venait une source. Du moins, c'est ce qui sembla à Lame. Elle se trouvait avec Fax dans des lieux des plus énigmatiques, dans la doublure d'un monde. C'était une doublure creuse, avec une source qui s'épandait ensuite dans le pré, lui faisant le don d'une eau venue d'à mi-chemin entre le plein et le vide, venue de l'interstice mince et fascinant entre l'interne et l'externe » (p. 179).

33. Les mondes se manifestent sous six formes principales. Il y en a deux qui sont dominés par la peur et l'ignorance, un autre dominé par l'envie et la jalousie, un dominé par le désir-avide, un dominé par l'arrogance ou la complaisance, et un dominé par la colère (froide ou chaude). Cette description n'est pas anodine. Voir Rupert GETHIN, *The Foundations of Buddhism*, New York, Oxford University Press, 1998 ; et Paul WILLIAMS, *Buddhist Thought*, New York, Routledge, 2000.

L'état d'esprit se présente ainsi dans l'œuvre de Rochon en fonction de la force inéluctable de la causalité : tout acte engendre un effet, toute pensée a une conséquence, comme dans un jeu de miroir alors qu'on ne trouve plus la source de l'image. Mais pour Rochon, cette conception de la causalité ne se fait pas sans ironie ni sans humour³⁴. Dans le troisième roman, *Ouverture*, on lit :

La mort est l'un des moyens de transport les moins fiables, ajouta Lame avec amusement. Le plus souvent, on se retrouve ailleurs que là où on veut, en un endroit pire. On a perdu nos bagages en plus (p. 188).

Les causes principales de migration n'y sont pas uniquement liées à des phénomènes extérieurs, mais sont aussi liées à la vie intérieure : le désir égotique lié aux plaisirs des sens qui produit une forme de magnétisme, un jeu d'attirance ; l'aversion ou colère qui peut mener à un état de froideur intellectuelle ou une chaleur réactionnelle plus ou moins intense et donc mener à un sentiment de séparation ; et la stupeur ou l'indifférence qui peut entraîner un état d'esprit indécis, mouvant, indéfini. Ces trois états d'esprit apparaissent clairement dans l'ensemble de cette série, dont ce passage trouvé dans le cinquième roman, intitulé *Or* :

Avec un tel or, qui va plus loin que les débordements des sens, plus loin que la haine déchainée, plus loin que l'indifférence crasse, elle accédait à une nouvelle vision du monde. La richesse n'était plus étouffement, mais possibilité (p. 165).

Ces trois états se manifestent soit sous forme confuse ou sous forme de sagesse. Dans ce même roman, on note la difficulté de discerner l'un de l'autre :

Il est difficile de faire la différence entre la rage et la juste colère, délicat de trancher entre la dépression et le rêve qui la transcende, si on les éprouve soi-même en pleine vulnérabilité. Dans ces zones de solitude brunâtre, si délicates, l'esprit vif, prompt à décider, se sent impuissant. Toute action tonifiante ou purificatrice peut détruire la richesse d'une situation, fût-elle atroce, la simplifier à outrance, l'abaisser à n'être qu'une caricature (p. 1).

Devant cette difficulté, alors que tout peut basculer d'un côté comme de l'autre, la réponse la plus adéquate suivant des enseignements classiques du bouddhisme comme dans l'œuvre de Rochon, se trouve dans l'appropriation du « maintenant » tel qu'il est, dans toute sa spontanéité. Il ne s'agit pas d'étiqueter, mais de demeurer là dans cette voie du milieu insaisissable. Dans le premier roman de cette série, parlant de Lame, on lit :

Elle ignorait si elle était morte ou vive. En un certain sens, cela lui était égal : morte ou vive ne sont que des désignations ; décider laquelle s'appliquait ne changerait rien à son état (p. 1).

D'un point de vue bouddhique, dans la séquence de moments d'expérience, l'acte subséquent de nommer obstrue une perception première de la réalité, mais dans le contexte du cheminement, le fait de nommer peut aussi devenir un instrument de libération. Quoi qu'il en soit, une désignation n'est jamais une représentation de la

34. Dans son livre intitulé *Science Fiction from Québec*, Amy RANSOM note qu'au cours d'un colloque international sur la science-fiction au Québec, qui a eu lieu en Italie en 2000, Bozzetto indique que le discours de Rochon sur la science confronte aussi les idées reçues, en citant cet exemple : « Ce savoir de la science est impérialiste et totalitaire, car unidimensionnel : il tend à s'imposer comme seule référence de la réalité, au point de se confondre, abusivement, avec "la nature des choses" » (p. 68).

réalité, elle ne correspond qu'à un autre mouvement du mental aidé des facteurs mentaux qui engendrent à leur tour une conséquence dans une séquence donnée. En somme, tout acte du corps, de la parole et de l'esprit, a une conséquence sur l'expérience. Alors comment comprendre l'absence d'existence ?

V. LA QUESTION D'IDENTITÉ ET L'ABSENCE D'EXISTENCE DU « MOI » SELON LE BOUDDHISME

Dans cette série de science-fiction, Lame est constamment confrontée à une expérience de dualité : moi en rapport aux autres ; moi en rapport au monde, l'étrangère en rapport aux autochtones ; l'expérience de l'ici et de l'ailleurs, de l'avant et de l'après. On y retrouve ainsi l'idée d'un « soi » psychologique empreint de dualité que l'on nommera ici la subjectivité conceptuelle ou contextuelle. L'identité des personnages relève ainsi à la fois de la géographie, de l'histoire, de l'économie, des systèmes juridiques, sociaux et politiques ; elle comporte des réalités urbaines et régionales, masculines-féminines et autres, de majorité et de minorités, de conformité et de différences³⁵. Et comme dans le bouddhisme, cette subjectivité ne va pas sans problème, ce qui nécessite une réflexion. Dans *Aboli*, on lit :

Malheureusement, le subjectif, ça embrigade. Ça se met en conserve, le subjectif. Les idées reçues sont des maladies contagieuses. [...] Échapper au subjectif en conserve, au subjectif collectif, ça peut mener loin. À la folie évidemment, mais aussi à des trucs plus réjouissants (p. 216).

La question identitaire est appréhendée souvent en fonction des conditions, mais Rochon ici souligne qu'il y a aussi autre chose en l'expérience vivante ; il y a ce que certains textes bouddhiques nomment l'expérience directe ; une expérience non conditionnée et non conditionnante, c'est-à-dire que celle-ci ne s'appuie sur aucun contexte, aucun référent, et qu'elle se renouvelle constamment. C'est ce que Rochon qualifie de réjouissant, à la base de la capacité de transformation formidable. On associe cette expérience à l'intelligence ou bonté fondamentale non conceptuelle qui ne se situe pas dans une subjectivité en conserve ni dans une objectivité figée. Dans le *Dharmadharmaṭāvibhāṅgākārikā*, ce processus de transformation s'illustre comme suit :

De même, la transformation peut être comparée
à l'espace, l'or, l'eau, etc.³⁶

35. Cette esthétique serait peut-être mieux représentée par le travail d'analyse de Clément MOISAN et de Renate HILDEBRAND ? En particulier en ce qui concerne la notion de transculturalité qui fait référence aux dialogues, échanges et influences entre les cultures dans un Québec pluriel. Voir entre autres à ce sujet *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*, Montréal, Nota Bene, 2001.

36. Le terme transformation ici est une traduction approximative et populaire du terme tibétain *gnas yong gyur pa*, et du terme sanskrit *āśrayaparivṛtti* ou *āśrayaparāvṛtti*, qui indique un changement de repère, de paradigme ou, plus précisément, de processus de cognition passant d'une compréhension conceptuelle à une expérience directe sans référence. L'original de cette strophe que l'on soupçonne être sanskrit n'a pas survécu. La traduction tibétaine de cette strophe 57.2, datant de plusieurs siècles, se lit comme suit : *gnas yong gyur pa dper bya na / nam mkha' gser dang chu sogs bzhin*. La reconstitution sanskrite très récente, elle, se lit comme suit : *tulāśrayaparāvṛtter nabhaḥsvarṇajalādayaḥ //*. Ce que l'on traduit par : « ainsi on compare les changements d'appui avec le ciel, l'or et l'eau, etc. ».

Dans ce passage, le conditionnement est illustré par les nuages qui ne sont que passagers dans l'espace du ciel, de même, le minerai mélangé à l'or ; ou les particules flottantes dans l'eau qui viennent à se déposer naturellement, laissant une eau claire et limpide. L'identité contextuelle est empreinte de dualité, elle s'élabore en fonction des conditions, mais elle est dite « illusoire », parce qu'en changement et en renouvellement constant. Dans ce contexte, l'impermanence est ce qui permet de sortir de la « subjectivité en conserve ». C'est ce que Rochon exprime lorsque Lama fait constamment un retour sur elle-même, y compris au savoir du corps. Elle propose là un retour à l'instant, un retour à cette intelligence ou bonté fondamentale, c'est-à-dire à cette capacité formidable de transformation.

Ce retour à l'expérience s'apparente, à mon avis, à l'ouverture vers certaines formes de discours féministes telles que les mentionnent Chapdelaine et Taylor³⁷. Du moins, on peut déjà dire que Rochon inspirée par la pensée bouddhique ne cherche pas à décourager la quête d'identité inhérente à la migration et au féminisme, au contraire, elle cherche à ouvrir tous les possibles pour ne pas simplement produire d'« identité en conserve ». Mais que dire de l'enseignement du « non-soi » ? L'illusion du « moi » d'un point de vue bouddhique n'est pas en lui-même un problème, au contraire, le problème est l'ignorance. Une quête d'identité peut être soit propice (sk. *kuśala*) ou non propice (sk. *akuśala*). Le développement de la sagesse consiste à orienter cette quête vers ce qui est propice, et plus important encore d'arriver à en voir la nature telle qu'elle est. C'est en ce sens que, dans ces romans, Rochon insiste souvent sur l'« absence de limite » comme l'espace qui n'est pas restreint par la présence de nuages, de l'eau qui retrouve sa clarté après un simple décantage, ou encore de la pureté de l'or qui ne se mélange pas au minerai.

*

Au terme de cet exposé, on peut déjà voir que l'écriture de Rochon comporte plusieurs thèmes de l'« écriture migrante » et qu'elle est un exemple type d'une dynamique de « migration » philosophique. Il y a dans son œuvre une migration que l'on pourrait dire littéraire ou fictive et un autre type de migration plus subtile, plus insaisissable liée à la nature même « d'être vivant ». Que ce soit au niveau de la conception des êtres vivants, du monde, des processus de perception, de l'influence du processus de locution sur l'expérience ou de la capacité de transformation, il n'y a aucun doute possible, Rochon puise abondamment dans la littérature ancienne de l'Inde et du Tibet. Son excellente compréhension du sujet fait en sorte que la tradition tibétaine y est à la fois lucidement représentée et mise à profit. Dans cette perspective, la littérature semble ici jouer le rôle de traduction³⁸ comme si la description des

37. Voir Annick CHAPDELAINE, « Inner and Outer Space in the Works of Esther Rochon », dans Anne E. BROWN, Marjanne E. GOOZE, *International Women's Writing. New Landscapes of Identity*, Westport, Greenwood Press, 1995, p. 126-136 ; TAYLOR, *Dystopies et eutopies féminines*.

38. Selon une théoricienne de la traduction du nom de Susan BASSNETT, la traduction, qui est un phénomène grandissant dans nos sociétés, ne se réduit pas à une activité technique mais devient un champ de recherche extrêmement complexe. Voir entre autres <https://conference.tsadra.org/session/what-authority-can-a-translation-claim/>, site consulté le 5 mars 2021.

mondes bouddhiques et ses enseignements s'animaient à travers les yeux d'un personnage comme Lame et qu'ils prenaient tout leur sens en nous faisant miroir. Dans un Québec pluriel, à partir duquel Rochon crée et s'inspire, la question de l'identité est autant une source d'inspiration qu'une source de tension, cette littérature « sapientielle » peut ainsi agir comme un écran sur lequel les lecteurs et lectrices ont l'occasion de se définir, se redéfinir, s'imposer ou du moins, parfois, se reconnaître sans pourtant invoquer une tradition particulière. N'est-ce pas là une des clés du dynamisme apporté au Québec par la littérature en général dont fait partie l'écriture « migrante » dans toute sa diversité³⁹ ? En ce sens, l'esthétique de Rochon répond aux propos de Jauss qui, en 2005, dans son travail sur l'esthétique de la réception⁴⁰, suggère que la lecture en elle-même est indicatrice et occasion de transformation individuelle et sociale. Cette transformation pourrait-elle être comparable à celle du nirvana bouddhique ? Un maître répondrait peut-être que tout dépend des causes et conditions y compris de la motivation, quoi qu'il en soit, l'apport philosophique de Rochon à l'horizon de sens québécois est, à mon avis, propice à une dynamisation de nos savoirs collectifs. Et c'est en fonction d'une capacité inhérente de transformation au-delà des conditionnements qu'un discours féministe peut ici s'élaborer.

39. HAREL écrit ainsi : « Écrire en français pour partager ce sentiment de dépossession, de dépaysement, de recherche acharnée d'un pays perdu qu'on retrouve momentanément en sachant bien qu'on le perdra encore, puisque rien n'est jamais définitivement donné. Car écrire, c'est tenter de rejoindre l'autre dans les lignes. Or, retrouver l'autre au Québec, c'est partager avec nous, Québécois et Québécoises francophones, notre propre blessure d'un pays qui a échoué à devenir pays, notre propre exil » (*L'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ éditeur [coll. « Théorie et littérature »], 1992, p. 60). Dans cette perspective, Rochon écrit (dans Amy RANSOM, *Science Fiction from Québec*) : « Immigrante, je ne l'étais pas, mais déracinée, en un certain sens, oui... Parmi cette multitude d'accents, de coutumes, de milieux déjà établis où j'étais demeurée quelques mois ou quelques années, qu'est-ce qui représentait la norme à suivre ? Mon vrai pays était à l'intérieur de moi-même » (p. 67).

40. Voir Hans Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 2005, p. 142-144.

APRÈS LA MORT DE DIEU ET LA MORT DE L'HOMME

DIALOGUE AVEC NIETZSCHE

Emmanuel Falque

Faculté de philosophie
Institut Catholique de Paris

RÉSUMÉ : *Il y a la mort de Dieu, mais vient aussi la mort de l'homme. L'une et l'autre sont foncièrement liées, au moins chez Nietzsche. Le christianisme devra lui aussi y trouver sa place. Non pas pour déplorer la radicalité du nihilisme contemporain, mais pour le comprendre de l'intérieur et en assurer aussi la relève. Etsi homo non daretur — et si l'homme (et non seulement Dieu) n'était pas donné ? Avec cette interrogation doit surgir un Dieu de la force et de la résurrection, sorte de « sur-Dieu » capable de rivaliser avec le surhomme de Nietzsche. Penser « au fil conducteur du corps » n'est pas seulement renverser le rapport de l'âme et du corps, mais autrement envisager l'incarnation, aussi avec tout ce qu'il y a en nous de passions et de pulsions. Le « Soi » (das Selbst) prend alors le pas sur le « Ça » (das Es), car il ne suffit pas au moi de se tenir comme « un cavalier » sur son cheval (Freud), encore faut-il reconnaître à tout sujet pluriel d'être pour lui-même et en lui-même « comme sur le dos d'un tigre » (Nietzsche). C'est à ce prix, et à ce prix seulement, que notre humanité sera pleinement assumée pour nouvellement créer.*

ABSTRACT : *There is the death of God, but comes also the death of man. Both are fundamentally linked, at least in Nietzsche's thought. Christianity will also have to find its place there. Not in order to deplore the radicalism of contemporary nihilism, but to understand it from the inside and also to ensure its succession. Etsi homo non daretur — what if man (and not only God) were not given ? With this questioning must arise a God of strength and resurrection, a sort of "over-God" capable of rivaling Nietzsche's superman. To think through "the main thread of the body" is not only to reverse the relationship between the soul and the body, but to consider incarnation in a different way, also with all that there is in us of passions and impulses. The "Self" (das Selbst) then takes precedence over the "It" (das Es), because it is not enough for the ego to stand like "a rider" on his horse (Freud) ; it is also necessary to recognize to any plural subject the power to be for itself and in itself "like on the back of a tiger" (Nietzsche). It is at this price, and at this price alone, that our humanity will be fully assumed so that it can create again.*

Il aura fallu annoncer la mort de Dieu pour parler de la mort de l'homme. Et avec la mort de l'homme, la fin du sujet. Mais faut-il aller si vite en besogne ? Ladite « fin du sujet » ne conduit-elle pas en réalité vers un nouvel enracinement — à partir du corps plutôt que dérivé de la conscience ? Penser aujourd'hui la subjectivité exige en effet de faire le détour par la divinité, non pas pour des raisons théologiques

d'abord, mais plutôt philosophiques. Car si tout est affaire « de place » pour parler de Dieu (E. Jünger)¹, tout est aussi affaire « de place » pour parler de l'homme (M. Foucault)². Plutôt que de simple existence (*quid*), de généalogie (*quis*) et même de modalité (*quomodo*) — et de l'homme et de Dieu —, on cherchera donc maintenant leurs *topos* ou le lieu pour encore en parler (*ubi*), sinon en eux-mêmes, au moins dans la culture.

La question en effet se pose. De l'absence de Dieu, à l'absence de l'homme, voire à la disparition du sujet, la conséquence est-elle bonne ? Elle peut certes, et au moins historiquement, s'envisager (de Nietzsche à Foucault compris). Mais elle ne vaut pas en réalité conceptuellement. Car à bien lire le philosophe de Sils-Maria, et pour suivre une orientation qui sera aussi la nôtre, l'enjeu ici n'est pas d'abord celui de la « dé-subjectivation » ou de la « mort du sujet », mais en réalité d'une *autre constitution de la subjectivité*. Plutôt que de détruire le sujet, Nietzsche propose en effet de le soumettre et de l'asservir au corps. Un geste qui ne signifie pas que le sujet soit annihilé, mais qu'il devient au contraire lui-même « autre » ou « sujet » d'un autre — d'une autre instance en lui, au sens où il y est à proprement parler « a(s)-sujetti ». Le « Soi » (*das Selbst*) de la grande raison du corps prend ici le relais du « moi » (*das Ich*) de la petite raison de la conscience — et par là non seulement inverse la relation de l'âme au corps, mais invente un nouveau rapport de forces par lequel l'enchevêtrement des passions et des pulsions dit plus, et peut-être davantage, que les simples prescriptions de la conscience, voire même de l'inconscient.

Des morts de Dieu à ladite mort de l'homme, et de la mort de l'homme au relèvement d'un sujet pluriel déchiffré au fil conducteur du corps et dans un Soi avant moi : tel est le vaste détour qu'il nous faut ici opérer, si tant est que la question de la subjectivité ne puisse pas se départir du cadre dans lequel elle a d'abord été fixée (divinité, égoïsme et corporéité). Peut-être y a-t-il en effet plus radical que le « Ça » (*das Es*) en deçà du « moi » (*das Ich*) chez Freud [*Ça n'a rien à voir*] — à savoir le « Soi » (*das Selbst*) avant « moi » (*das Ich*) chez Nietzsche. Dans la substitution du « Soi » au « Ça » — ou du *Selbst* au *Es* — se joue tout l'écart qui va de la pulsion de mort à la pulsion de vie, ou de l'anorganique à la force créatrice. Un choix de Nietzsche plutôt que de Freud pour parler cette fois de la vie plutôt que de la mort, qui certes ne s'appuie pas sur le possible relais de la pulsion de mort par la pulsion de vie parfaitement démontré par le fondateur de la psychanalyse, mais par là que nous optons ici pour la voie de la créativité (Dionysos) plutôt que de la sexualité (Éros et Thanatos)³.

1. E. JÜNGER, *Dieu mystère du monde* (1977), Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 116), 1983, p. 2 : « Nous vivons à une époque *dépourvue de place* pour parler de Dieu » (nous soulignons).

2. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses* (1966), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 2001, p. 398 : « Une chose est certaine : c'est que l'homme n'est *pas le plus vieux problème* ni *le plus constant* qui se soit posé au savoir humain » (nous soulignons).

3. On considérera donc ce texte comme le pendant d'E. FALQUE, *Ça n'a rien à voir. Lire Freud en philosophie*, Paris, Cerf, 2018.

I. DES « MORTS » DE DIEU

Atteindre l'hypothèse de la fin du sujet ou de la mort de l'homme (Foucault), c'est donc en passer d'abord par la mort de Dieu (Nietzsche), mais en poussant à bout l'hypothèse. Longtemps en effet, et trop peut-être, la philosophie, et y compris la théologie, ont centré leur débat autour de la seule question de la « mort de Dieu », sans y voir l'ultime conséquence — celle de la mort de l'homme ou au moins du « dernier homme ». De cela on ne se lamentera pas, mais on relèvera plutôt le défi. Car s'il est aujourd'hui une revendication, justifiée ou non, de la mort de l'homme, c'est en cela qu'elle épuise en amont toutes les interprétations possibles de la mort de Dieu et qu'elle cherche en aval une figure de l'autre homme, voire du surhomme. À la question de Dietrich Bonhoeffer, « Et si Dieu n'était pas donné ? » (*etsi Deus non daretur* ?), on passera à une nouvelle interrogation à formuler en ces termes pour aujourd'hui : « Et si l'homme n'était pas donné ? » (*etsi homo non daretur* ?). Il n'y a pas là concession à l'humanisme contemporain, mais capacité à relever le défi d'un sujet qui n'est plus premier, sans être néanmoins définitivement détruit ou annihilé.

Au nombre des interprétations des « morts » de Dieu, il y a d'abord celles qui ont immédiatement vu dans la formule de l'insensé du *Gai Savoir* « Dieu est mort » (§ 125), la plus grande annonce inhérente au message chrétien lui-même. Le chrétien est précisément celui qui croit, ou à tout le moins pense, que « Dieu meurt ». La plus haute vérité du christianisme serait ainsi annoncée et corroborée par Nietzsche lui-même. Prophète du Vendredi saint, voire de l'absence de Dieu, le philosophe de Sils-Maria aurait vu l'une des grandes originalités de la religion chrétienne relativement au judaïsme : la possibilité d'un « Dieu qui meurt », et qui même « est mort », au moins en la figure de son Fils. Seul manquerait à Nietzsche d'avoir opéré le retournement dialectique de la mort à la résurrection, et donc du négatif comme le plus haut lieu du positif (cf. les théologies de la mort de Dieu [Vahanian, Hamilton, Buren, Altizer, etc.])⁴.

Vient alors l'autre interprétation de la « mort de Dieu », probablement moins récupératrice et plus subtile cette fois. Celle qui consiste à voir dans la possibilité du « Dieu qui meurt » non pas seulement ni d'abord une vérité du christianisme, mais la fin ou la mort du concept de Dieu plutôt que de Dieu lui-même, la fin du principe, dès lors que celui qui meurt est certes le « Dieu des chrétiens », mais aussi le « Dieu de Platon » et tout principe métaphysique en tant que tel : « ainsi le mot “Dieu est mort” », faut-il dire avec Martin Heidegger dans le fameux « Mot de Nietzsche “Dieu est mort” », « signifie : le mode suprasensible est le sans pouvoir efficient [...]. La Métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme⁵ ». Dieu est donc mort pour Heidegger, mais le Dieu mort marque la seule fin de la métaphysique, quoi qu'il en soit de sa possible

4. Cf. G. VAHANIAN, *Dieu et l'utopie*, Paris, Cerf, 1977, p. 33 : « Ce n'est plus par Dieu, à travers le sacrifice de son Fils que l'homme est sauvé, mais c'est de Dieu même qui meurt en Jésus-Christ, que l'homme doit se sauver ».

5. M. HEIDEGGER, « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” » (1943), dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1980, p. 261-262.

relève dans l'unique dimension neutre du « Sacré », voire du « Quadriparti » — la terre, le ciel, les divins et les mortels⁶.

De là, cela va sans dire, il n'y aura alors qu'un pas pour sauver le christianisme lui-même. Prenant judicieusement appui sur Martin Heidegger, mais à l'époque cette fois où le thème de la mort de Dieu était encore dans toutes les têtes voire sur toutes les bouches (*L'idole et la distance*), Jean-Luc Marion consacrera ainsi la mort de Dieu comme « mort de l'idole » ouvrant sur le salut ou la révélation de l'« icône ». Le Dieu qui meurt n'est en rien « Dieu comme tel », mais le concept que nous avons construit de Dieu, libérant le Fils comme véritable icône du Père, qui non seulement meurt mais aussi ressuscite. La fascination de l'étude est telle ici qu'on ne peut qu'y souscrire, à condition toutefois d'avoir déjà fait profession de christianisme et d'avoir vu dans la Figure du Fils celui qui déjà meurt (en accord avec Nietzsche) et qui ressuscite (en dépassant Nietzsche)⁷.

Troisième interprétation, dont nous avons directement traité par ailleurs, celle appuyée sur Didier Franck (*Nietzsche et l'ombre de Dieu*) : « [...] prononcer la mort de Dieu n'équivaut pas à en annoncer la résurrection. La mort de Dieu [chez Nietzsche] n'est pas celle du Fils qui ressuscite pour siéger à la droite du Père⁸ ». Dits dans nos propres termes, et ceux de *Métamorphose de la finitude* donc : « Seul peut mourir un Dieu vivant⁹ ». Ce n'est pas d'abord le Dieu « des philosophes et des savants » qui meurt (nul n'a jamais vu un concept ou une idole ni vivre ni mourir), mais bien le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », le Dieu « des croyants » (Pascal) précisément ici visé parce que crucifié sur la croix — celui qui est abandonné par les disciples aux pieds du Golgotha, comme celui qui vocifère dans un cri de dérégulation : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27,46). Le mot de Dieu, pour suivre strictement l'autre cri, de l'insensé de Nietzsche cette fois, n'est pas simplement celui du Dieu qui « est mort », mais celui du Dieu qui « reste mort » — annonce des « fossoyeurs qui ont enseveli Dieu » et odeur de « la putréfaction divine » : « Dieu *est* mort, Dieu *reste* mort¹⁰ ». Loin de toute récupération, en mode

6. Cf. ID., « La chose » (1950), dans *Essais et conférences* (1954), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1980, p. 212-215 [Le Quadriparti] : « Rassemblant, la chose retient les Quatre qui sont unis, la terre et le ciel, les divins et les mortels ; elle les retient dans la simplicité de leur Quadriparti, uni de par lui-même » (p. 212).

7. Cf. J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, ch. II, p. 45-105 : « L'effondrement des idoles et l'affrontement du divin : Nietzsche ». En particulier p. 75 [Le Christ : esquisse d'une esquisse] : « Jésus, comme le Christ, qui meurt en croix, offre peut-être la figure indépassable, même pour Nietzsche — surtout pour lui — de l'inesquivable épreuve qu'impose la rencontre, par l'homme, du divin » (nous soulignons).

8. Cf. D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, p. 44-45.

9. Cf. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Cerf, § 10, p. 66-70 (ID., *Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015, p. 214-217) : « Mort de Dieu ou mort du christianisme ? ». Débat serré et développé avec l'ouvrage de Didier Franck repris au ch. IV, p. 89-109 (*Triduum philosophique*, p. 235-251) : « Résurrection et sur-résurrection des corps » (le débat avec Nietzsche). Pour cette confrontation, voire la vive discussion proposée, et provoquée, par Barbara Stiegler, ceci afin de proposer, et quant à elle, la troisième voie du dionysiaque. Cf. B. STIEGLER, « Réceptions de la mort de Dieu », *Critique*, 704-705 (2006/1-2), p. 116-128.

10. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir* (1886), dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1967, Livre III, § 125 [« L'insensé »], p. 137-138 : « N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine ? — les dieux aussi se putréfient ! Dieu *est*

chrétien s'entend, on ne tiendra ni que le Dieu qui meurt est précisément la vérité, ou une vérité, du christianisme (Vahanian), ni que seule meurt l'idole ou le concept de Dieu et qu'ainsi demeure sauve l'icône du Christ (Marion), mais qu'il en va ici de la « mort du Père », voire de la « force de l'Esprit », et non seulement de la « mort du Fils ». En n'atteignant que la deuxième personne de la Trinité, la mort de Dieu ne désigne que le Fils. Et pourtant « Dieu lui-même est mort », chante pertinemment le cantique de Luther¹¹.

C'est ainsi la *puissance même de la résurrection* qui est ici mise au défi au regard de l'autre réquisit de la « force » dans le *Zarathoustra* de Nietzsche. D'où la nécessité — et pour répondre au fameux paralogisme de la force (transformation de la force en faiblesse) — de penser l'Esprit Saint comme « force ressuscitante », et non plus comme seule « unité du Père et du Fils » (schème circulaire latin) ou « don de Dieu au monde » (schème linéaire grec) : « [...] quelle force extraordinaire (*to uperballon egethos tês dunameôs*), le Père a déployé en notre faveur à nous les croyants », écrit littéralement saint Paul dans l'Épître aux Éphésiens ; « [...] son énergie (*energeian*), sa force toute-puissante (*kratous tês ischuos auto*), il les a mises en œuvre dans le Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts » (Ep 1,20). Ou encore, et pour le dire cette fois avec le célèbre Cantique de Zacharie : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, il fait surgir la "force qui nous sauve" (*keras sôtêrias*) » (Lc 1,69).

Au « Sur-homme nietzschéen », on opposera donc et en quelque sorte le « Sur-Dieu des chrétiens ». À cette différence près cependant, et non des moindres, que « la force venue de l'homme ou du Surhomme » (la volonté de puissance) est *délivrée par soi* — Zarathoustra —, alors que « l'autre force venue de Dieu ou du Sur-Dieu » — l'Esprit Saint — est pour le disciple *reçue par un autre*. Ce n'est pas à la force et à l'exercice de sa puissance à laquelle doit renoncer le christianisme, mais à l'*appropriation de la force* ou à l'exercice de *sa propre puissance* comme tirée seulement de soi et non pas de Celui qui l'est, et qui la possède en propre : « ma force et ma puissance (chant), c'est le Seigneur » — *Fortitudo mea, et laus mea Dominus* — psalmodie le Cantique de Moïse (Ex 15,2)¹². Et telle est aussi, philosophiquement traduite cette fois, la grande leçon de Schelling que le croyant s'efforcera de ne pas oublier, en la magnifique et ultime phrase, ou presque, des *Âges du monde* : « Tout peut se communiquer à la créature, à une exception près : avoir en soi le fondement immortel de la vie, être de et par soi-même¹³ ».

mort ! Dieu *reste* mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? » (Nous soulignons).

11. Rapporté par E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, p. 98. En réalité, seconde strophe versifiée par Johannes Ritz en 1641, reprise et commentée plus tard par Hegel dans son article « Foi et savoir » (*Glauben und Wissen*). Cf. E. BRITO, « La mort de Dieu selon Hegel. L'interprétation d'Eberhard Jüngel », *Revue théologique de Louvain*, 17, 3 (1986), p. 293-308. Voir en particulier p. 295-305 : « Le thème hégélien de la mort de Dieu ».
12. *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB), Édition intégrale, Paris, Cerf, 1977, Note « s » à Ex 15,2 : « Le mot traduit par *chant* pouvait avoir, dans l'état ancien de la langue, le sens de *puissance* » (souligné dans le texte).
13. F.W.J. SCHELLING, *Les âges du monde* (1815), Paris, Vrin, 2012, Livre premier (unique livre écrit), p. 226 [S. 343]. À lier au « principe barbare » comme « principe de résistance à la révélation », développé en cette

On l'aura donc compris. Si l'on peut en venir aujourd'hui à requérir une « trinité nietzschéenne » (Dionysos, Ariane et le Surhomme) pour remplacer la « trinité chrétienne » (Père, Fils et Esprit Saint), c'est en cela que la seconde a supplanté la première, cette dernière ayant abandonné sa force qui vient de Dieu précisément (l'Esprit Saint) pour la transférer à l'homme (le Surhomme). C'est en laissant la place, et en laissant de la place, nous l'avons dit (la question *ubi* pour parler de l'homme ou de Dieu), que le christianisme perd en quelque sorte « sa » place, ou « de sa » place. Point n'est question ici d'apologétique ni d'hégémonie. Mais c'est à revenir, ou à développer, une « théologie de la force » dans la pensée chrétienne, qu'elle ne sera pas ou plus intégralement surmontée par la pensée nietzschéenne, et à l'écoute pourtant de ses justes « provocations » pour notre temps : « Avant que la *trinité* déployée par Dionysos, Ariane et le Surhomme se dessine clairement, le *Zarathoustra* décrit une relation triangulaire entre un père (Zarathoustra), une mère (l'humanité) et un fils (le surhomme), préparant les trois places de la *future trinité*¹⁴ ».

C'est donc à avoir oublié la force de Dieu en la confondant avec la faiblesse de l'homme que le christianisme a renoncé à sa puissance (ressuscitante) comme à son fondement (charnel ou corporel). Le vis-à-vis de la pensée de l'Éternel retour et de la résurrection de la chair entend ainsi opposer une force contre une autre force, voire une trinité contre une trinité, selon deux modes différents de la corporéité. L'intérêt et l'enjeu de ce nouveau dialogue avec le nihilisme reviennent alors et d'une part à ne pas « baptiser Nietzsche » ou le récupérer en vue d'un quelconque salut de la christianité (il s'agit de s'y confronter plutôt que de l'assimiler), et d'autre part à reconnaître que de Nietzsche à saint Paul, un véritable corps à corps se joue, par quoi tout commence et se termine chez l'un comme chez l'autre par la corporéité, fût-ce pour autrement l'envisager (corporéité de l'assomption par soi ou du relèvement par un autre)¹⁵. Nietzsche ne critique pas seulement le christianisme, il le purifie. Mais cette fonction cathartique ne revient pas à le faire nôtre, et encore moins à lui tordre le cou comme à la poule à qui on fait mine de lui donner à manger. Elle exige au contraire de reconnaître, et d'avouer, que l'« euthanasie silencieuse du christianisme » étend effectivement et progressivement son ombre sur l'Europe, et que le cri intégral de l'insensé — « Dieu est mort, Dieu *reste* mort » — est bien devenu aujourd'hui le véritable défi de notre christianité. « Mort de Dieu » certes, mais aussi « mort de l'homme », comme l'une des plus grandes conséquences qui peut en être tirée.

II. *ETSI HOMO NON DARETUR ?*

Etsi Deus non daretur ? — « Et si Dieu (d'abord) ne nous était pas donné ? » La formule de Dietrich Bonhoeffer tirée de *Résistance et soumission* est connue. Loin de

même page. Cf. notre contribution : « Principe barbare et Il y a (Maurice Merleau-Ponty et Emmanuel Lévinas) », *Revista Portuguesa de Filosofia* (à paraître).

14. Cf. B. STIEGLER, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005, ch. 8, § 26, p. 196-202 [« Dionysos, Ariane et le Surhomme »], ici p. 196 (nous soulignons).

15. Cf. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude*, § 15, p. 103-109 (ID., *Triduum philosophique*, p. 246-251) : « Un corps à corps phénoménal ».

nier Dieu, elle fait voir qu'il nous faut (en un certain sens) vivre « sans » Dieu sans être « contre » Dieu. Il est, selon le pasteur protestant mort au camp de concentration de Flossenbürg en Bavière, dans le projet même de Dieu de nous laisser vivre sans lui, au moins au sens où il ne saurait être la béquille de ce qui nous manquerait pour exister : « [...] nous ne pouvons être honnête sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde — *etsi deus non daretur* [comme si Dieu ne nous était pas donné]. En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre en tant qu'hommes qui parviennent à vivre sans Dieu [...]. Devant Dieu, et avec Dieu, nous vivons sans Dieu¹⁶ ».

Etsi homo non daretur ? — « Et si l'homme (ensuite) ne nous était pas donné ? » Telle est pourtant, et maintenant, la question qu'il nous faut ici soulever, selon une formulation qui n'est ni de Nietzsche, ni de Bonhoeffer, ni de Deleuze, ni même de Foucault, mais qui nous semble pourtant bien résumer l'enjeu contemporain d'une lecture ou relecture de la subjectivité. Car Dieu étant mort et « restant mort », au moins dans la plus large partie de la culture contemporaine en Occident, on pourrait alors croire l'homme quant à lui bien vivant, et même le seul vivant. Le constat pourtant est inverse. Après avoir survécu à Dieu, et ainsi que Nietzsche l'avait annoncé selon une inéluctable avancée du nihilisme, l'homme lui-même s'est aussi épuisé à exister. Ainsi en viendrait-il, ou en est-il déjà venu, à mourir lui aussi, en cela qu'il aurait été en même façon « inventé », et avec lui tout le fatras d'une égoïté en mal de s'affirmer. La centralité de l'humain se serait tant et si bien substituée à la centralité du divin, que l'idée même d'un centre serait aujourd'hui à contester, en lieu et place où le sujet se serait lui-même institué.

On le sait, cette hypothèse de la « mort de l'homme », en particulier ouverte par Michel Foucault en finale de son ouvrage *Les mots et les choses* (1966), a fait long feu, et les discours théologiques ne l'ont cette fois que peu, ou rarement, prise à partie — y voyant à la fois le décret de la plus radicale négation du principe de la création, et l'entreprise eugéniste d'un humain qui, faute d'être créé, en viendrait maintenant à s'inventer. Pourtant, et par un choc en retour plutôt inattendu, la question d'une fin de l'humain ou d'un certain type d'homme revient en force aujourd'hui avec tous les débats, et toutes les pratiques, autour du « transhumanisme ». Une fin de l'homme est ici, et en même façon, présupposée, voire annoncée, pour que naisse l'hypothèse de l'homme augmenté. Il y a certes loin du transhumain scientifico-technique contemporain au surhomme esthète nietzschéen. Mais l'un et l'autre procèdent néanmoins d'une même souche : l'hypothèse de la mort de l'homme, ou à tout le moins du « dernier homme ».

La question du nihilisme prend donc ici et maintenant le relais de celle de l'athéisme. Non plus uniquement « Dieu est mort, Dieu reste mort », mais l'allé-

16. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité* (nouvelle édition), Genève, Labor et Fides, 2006, p. 366-367. Avec le commentaire d'Arnaud CORBIC, « Dietrich Bonhoeffer, Le Christ, Seigneur des non-religieux », *Études*, 3 (2001), p. 371-382 (en particulier p. 375-376 : « *Etsi deus non daretur* »).

geance finale au dernier homme, et la volonté de s'en contenter : « [...] donne-nous ce Dernier Homme, ô Zarathoustra, criait la foule ; fais de nous ces Derniers Hommes ! Et garde pour toi le Surhumain¹⁷ ! » Il y a en effet plus difficile que l'éventualité d'un monde sans Dieu, voire que la revendication d'un monde contre Dieu, c'est l'hypothèse d'un monde sans l'homme, voire contre l'homme. Et que les chrétiens et les croyants ne vocifèrent pas trop vite contre cette nouvelle déclaration de la « mort de l'homme », comme leurs aînés se sont insurgés contre celle de la « mort de Dieu ». Non pas qu'elle soit vraie, et peut-être est-elle même plus fausse ou totalement fausse, mais en cela que le défi ne saurait pas, là non plus, ne pas être relevé. Car à laisser Dieu mourir au moins dans la culture, mais aussi l'homme, peut-être pourrait-il alors arriver qu'un nouveau mode de l'humanité, voire un autre type de « sujet humain », soit en train de s'inventer. Et l'homme croyant ou confessant ne saurait s'en exempter, ou à tout le moins ne pas lui aussi le penser, au risque à l'inverse de toujours se réfugier dans le seul monde du déjà donné.

Le retour à la fameuse finale de Michel Foucault dans *Les mots et les choses* (1966) impose en effet et non seulement de reconnaître que « l'homme moderne n'est possible qu'à titre de figure de finitude¹⁸ » — ce à quoi nous avons largement fait écho dans *Métamorphose de la finitude*¹⁹ —, mais « qu'une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain²⁰ ». L'homme en effet, et selon Foucault, est une « invention récente », une idée ou une création culturelle plutôt que naturelle, une certaine conception que l'Occident avec sa raison a de lui-même. Une hypothèse qui se tirerait de la petite *Logique* de Kant, datée de 1800, soit quatre ans avant sa mort, où se pose précisément l'ultime question de « qu'est-ce que l'homme²¹ ? » — après la question « que puis-je connaître ? » (*Critique de la raison pure*), « que dois-je faire ? » (*Critique de la raison pratique*), et « que m'est-il permis d'espérer ? » (*La religion dans les limites de la simple raison*). Bref, l'humain serait très exactement, et toujours selon Foucault, une « invention » de la fin du XVIII^e siècle ou du début du XIX^e siècle dont, sinon le XX^e siècle avec ses génocides, mais aussi et peut-être plus encore le XXI^e siècle avec ses modifications génétiques, aurait proclamé ou annoncé la fin²².

Pas davantage alors qu'il ne fallait tomber hier dans une « théologie larmoyante » face à l'hypothèse de la mort de Dieu selon Eberhard Jüngel²³, pas davantage faut-il

17. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883), Paris, Aubier-Flammarion (édition bilingue), 1968, t. I, Prologue, § 5, p. 69.

18. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 323-329 : « L'analytique de la finitude » (p. 329).

19. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude*, p. 35 (Id., *Triduum philosophique*, p. 189). Cité en ouverture de la 1^{re} partie : « Précis de la finitude ».

20. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 398.

21. E. KANT, *Logique* (1800), Paris, Vrin, 2000, p. 25.

22. Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 318-323 [« La place du roi »] : « [...] avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas [...]. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans » (p. 319).

23. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, Introduction, p. 2 : « Aujourd'hui, il faut d'abord entonner une complainte théologique et déclarer que l'entreprise est presque — et pourtant, notamment, seulement presque

alors sombrer aujourd'hui dans une « philosophie pleurante » face à celle, plus contemporaine, de la mort de l'homme. « Retenons nos larmes » implore Foucault dans son texte « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), et « sur la mort de l'homme, il n'y a pas de quoi pleurer », commente Deleuze dans son annexe de son ouvrage intitulé *Foucault*²⁴. Ne pas pleurer n'est pas ni nécessairement « consonner » ni même « approuver », mais à tout le moins accepter de « se confronter », et par là même de « penser ». Et sur ce point il y a peut-être plus dans Gilles Deleuze commentant Foucault, que dans Foucault lui-même. Car ce qu'il y a de plus chez Deleuze, c'est Nietzsche précisément, ou plutôt un autre rapport à Nietzsche. Les deux amis ne le furent pas toujours, nous le savons. Et des raisons philosophiques, et non seulement amicales, ont créé la discorde, et probablement aussi produit la distance. Mais par là, dans leur différence même, ont-ils osé penser, et différemment avancer.

Au nombre de leurs différences, ou mieux de leur différend, on comptera donc et en particulier leur relation à Nietzsche et à son œuvre, l'un le tirant vers l'arrière dans le « généalogique » (Foucault), et l'autre le poussant vers l'avant en vue du « surhomme » (Deleuze). Ce qui revient ainsi à Deleuze, et qui n'appartient pas à Foucault, est d'ouvrir la « mort de l'homme » — la question du « dernier homme » ou celle du nihilisme — sur celle du « surhomme ». Alors que Foucault ne voit en l'homme moderne qu'un ensemble de possibles culturels en charge de s'inventer une humanité, dans un arbitraire qui a certes ici de quoi déconcerter, Deleuze en appelle quant à lui à « une formation de l'avenir » qui donne des raisons sinon d'espérer, au moins de ne pas totalement désespérer : « [...] la question toujours reprise est donc celle-ci : si les forces dans l'homme ne composent une forme qu'en entrant en rapport avec des forces du dehors, avec *quelles nouvelles forces* risquent-elles d'entrer en rapport maintenant, et quelle nouvelle forme peut-il en sortir qui ne soit plus Dieu ni l'Homme ? C'est la position correcte du problème que Nietzsche appelait "le Surhomme"²⁵ ». Avec cette question et son « positionnement correct », nous comprenons que l'avenir de l'humain n'est pas seulement livré à l'arbitraire, voire à l'éphémère en train de s'inventer, mais qu'il entre et joue dans un nouveau « rapport de forces » dont l'homme moderne, philosophe mais aussi théologien, ne saurait si aisément se retirer et s'exempler.

Car il y a certes le « dépli » aux yeux de Deleuze, héritant en cela de sa lecture de Leibniz — les « forces d'élévation à l'infini » qui caractérisent la philosophie au moins depuis le XVII^e siècle. Puis vient ensuite, et selon une voie aussi quant à nous largement empruntée (*Métamorphose de la finitude*), le « pli », ou les « forces de finitude » qui caractérisent le XIX^e et le XX^e siècle. Mais arrive maintenant, ou surgira selon lui, le « surpli », le « nouvel infini créateur » déployé dans la figure du surhomme

— sans issue, avant de lui consacrer curieusement toute son application, sa force et sa raison [...]. La théologie actuelle rend un *son larmoyant* [...]. Dans ce qui suit, on tentera d'opposer à cette *théologie larmoyante* une *théologie pensante* ».

24. M. FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, 63, 3 (1969), p. 101. Cité et commenté par G. DELEUZE, *Foucault* (1986), Paris, Minuit (coll. « Reprise »), 2004, Annexe, p. 131-141 : « Sur la mort de l'homme et le surhomme » (*ibid.*, p. 138).

25. G. DELEUZE, *Foucault*, p. 139.

— au XXI^e siècle ou plus tard : non plus « élévation à l’infini » (dépli) « finitude » (pli), mais cette fois « fini-illimité » (surpli) ; tel est le nouveau « rapport de forces » dans lequel l’homme, aujourd’hui, est censé « entrer en rapport ». Et ce surhomme, ajoute et commente Deleuze selon une suggestion que tout philosophe du chaos ferait bien de méditer, « c’est, suivant la formule de Rimbaud, l’homme chargé des animaux mêmes », « c’est l’homme chargé des roches elles-mêmes, ou de l’inorganique », « c’est l’homme chargé de l’être du langage (de “cette région informe, muette, insignifiante, où le langage peut se libérer”, même de ce qu’il a à dire)²⁶ ».

Le surhomme donc, celui qui veut ou qui voudrait monter au plus haut, est en réalité celui qui descend au plus bas. Lui aussi « va vers les hommes », et déclare « j’aime les hommes », pour suivre le prologue d’*Ainsi parlait Zarathoustra*²⁷. Mais on ne saurait parler d’une kénose du surhomme puisque jamais Zarathoustra ne se défait véritablement de lui-même, contrairement au Fils de Dieu qui, selon l’hymne aux Philippiens, « se vide » (*ekenosein*) de sa divinité pour rencontrer l’humanité (Ph 2,6). Reste que le prophète du surhomme — fût-il certes « trop plein » de lui-même plutôt que « vidé » de lui-même — sait, ou plutôt n’a pas oublié, que rejoindre les hommes n’est pas écraser mais plutôt (se) dépasser. Point n’est question ici de renoncer à sa force mais plutôt l’exprimer — quoique et certes à partir de soi seulement, et non pas d’un autre, ainsi que nous l’avons souligné : « créer ce qui le dépasse, c’est là l’objet de son désir suprême, de toute sa ferveur », déclare Nietzsche contre les contempteurs du corps au sujet cette fois et précisément du « Soi du corps » (*das Selbst*). « Mais à présent il est trop tard », déplore Zarathoustra voyant à quel point l’homme, le vieil homme, le dernier homme survit et bouge encore, faute de faire place et de laisser place au surhomme : « Aussi votre Soi veut-il mourir, ô contempteurs du corps. Votre Soi veut périr, et pour cette raison vous êtes devenus les contempteurs du corps. Car vous n’êtes plus aptes à créer ce qui vous dépasse. Et c’est pourquoi vous vous irritez contre la vie et contre la terre [...]. Je ne suivrai pas vos voies, contempteurs du corps. Vous n’êtes pas les ponts qui mènent au Surhumain²⁸ ».

III. AU FIL CONDUCTEUR DU CORPS

On en conviendra ainsi et définitivement avec Gilles Deleuze, au moins pour aujourd’hui : « [...] on défigure Nietzsche quand on en fait le penseur de la mort de Dieu. C’est Feuerbach le dernier penseur de la mort de Dieu [...]. Mais pour

26. Cf. A. RIMBAUD, *Lettre à Paul Demeny* (« Lettre du Voyant »), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2009, p. 255 : « Donc le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l’humanité, des animaux mêmes ; il devra sentir, palper, écouter ses inventions ; si ce qu’il rapporte de là-bas a forme, il donne forme : si c’est informe, il donne l’informe. Trouver une langue ». Commenté par M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 395 ; et repris par G. DELEUZE, *Foucault*, p. 141.

27. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 2, p. 55-57 : « Zarathoustra descendit seul la montagne sans rencontrer personne en chemin. Mais comme il entra sous un bois, il vit soudain se dresser devant lui un vieillard qui avait quitté son ermitage pour chercher des racines en forêt [...]. “J’aime les hommes”, répondit Zarathoustra ».

28. *Ibid.*, 1^{re} partie [« Des contempteurs du corps »], p. 103.

Nietzsche, c'est une vieille histoire ; et comme les vieilles histoires ont pour propre de multiplier leurs variantes, Nietzsche multiplie les versions de la mort de Dieu, toutes comiques et humoristiques, comme autant de variations sur un fait acquis. Mais ce qui l'intéresse, c'est la mort de l'homme²⁹ ».

Qu'on se le dise donc pour acquis. Si Nietzsche n'est pas d'abord, ou pas seulement, le penseur de la « mort de Dieu », de quoi est-il alors le penseur ? Il l'est certes du dernier homme, nous venons de le montrer, et donc de l'homme de la métaphysique classique (l'élévation à l'infini, le dépli) et aussi de l'homme tel qu'il est encore décrit et analysé dans le cadre de la philosophie contemporaine (les forces de la finitude, le pli). Mais il y a un après, ou plutôt un « après de l'après », si l'après désigne encore et toujours le seul dépassement de la métaphysique ou l'horizon de la finitude. Et cet après de l'après se nomme alors « corporéité », « animalité », « chaos » — ou autrement dit « Descente dans l'abîme³⁰ ». Sans aller jusqu'à tenir *stricto sensu* avec Michel Foucault, que « Nietzsche l'a emporté sur Heidegger³¹ », ou encore avec Gilles Deleuze que « Heidegger s'est trop précipité » ou qu'« il a plié trop vite³² », on reconnaîtra néanmoins que la positivité du Surhomme prend à proprement parler le relais du dernier homme, et que c'est par là qu'il convient maintenant de commencer, ou plutôt de recommencer.

On commencera, ou on recommencera donc, mais au fil conducteur du corps cette fois : « Prendre pour point de départ le corps et en faire le fil conducteur, voilà l'essentiel », énonce un célèbre fragment posthume de Nietzsche. « Le corps est un phénomène beaucoup plus riche et qui autorise des observations plus claires. La croyance dans le corps est bien mieux établie que la croyance dans l'esprit³³ ». Loin de « renverser Platon » ou de « mettre simplement le corps à la place de l'âme » — et selon une pure inversion maintes fois dénoncée dans l'interprétation simplifiante de Heidegger sur ce point (au moins en cela que l'âme est un pôle unifié chez Platon alors que le corps est toujours pluriel chez Nietzsche)³⁴ —, Nietzsche fait donc du

29. G. DELEUZE, *Foucault*, p. 138.

30. Cf. E. FALQUE, *Les Noces de l'Agneau, Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris, Cerf, 2011, 1^{re} partie, p. 31-115 (Id., *Triduum philosophique*, p. 393-465) : « Descente dans l'abîme ».

31. M. FOUCAULT, « Le retour de la morale » (1984), dans *Dits et écrits* (1976-1988), Paris, Gallimard, 2001, t. II, n° 354, p. 703 : « Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté ».

32. G. DELEUZE, *Foucault*, p. 121 : « Heidegger s'est trop précipité, il a plié trop vite, ce n'était pas souhaitable ».

33. F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, vol. XI (1884-1885), 40 [15]. Avec la généalogie de la genèse de cette formule dans D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Troisième partie [« Le fil conducteur »], ch. 1, p. 171-183 : « La pluralité des corps ». Avec cette première occurrence chez Nietzsche [*ibid.* [1884], 26 (374)] : « C'est [...] au fil conducteur qu'on avance ».

34. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche I* (1961), Paris, Gallimard, 1971, p. 181 : « [...] selon le propre aveu de Nietzsche, sa philosophie est un platonisme inversé ». Confirmé dans *Nietzsche II* (1961), Paris, Gallimard, 1971, p. 150 : « Que Nietzsche pose le corps à la place de l'âme et de la conscience *ne change rien* à la position métaphysique fondamentale établie par Descartes » (nous soulignons). Avec la juste critique de Barbara STIEGLER, « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? », *Philosophie*, 82 (2004), p. 77-93 : « À la différence de l'ego cogitant, le corps vivant ne peut philosopher qu'en partant de la prodigieuse *diversité* qui l'affecte [...]. Voilà qui, déjà et à soi seul, ne peut plus, comme le prétend Heidegger, "[ne rien changer] à la position fondamentale établie par Descartes" » (*ibid.*, p. 85).

corps un principe d'interprétation, ou mieux de hiérarchisation. Se demander si « la philosophie jusqu'alors n'aurait pas absolument consisté en une exégèse du corps et un malentendu du corps³⁵ », ou encore affirmer avec audace que « c'est le corps qui philosophe (*der Leib philosophirt*)³⁶ », imposent alors non pas de penser *le* corps, mais de penser *à partir* du corps. Il ne s'agit pas là d'un renversement, mais plutôt d'un nouveau point de vue — celui qui prend pour point de départ la maladie plutôt que la santé, le sujet assujéti plutôt que le sujet agissant, le désordre ou l'autre ordre du corps plutôt que sa prétendue destruction ou désorganisation (on sait qu'un cancer épouse, contamine et transforme les cellules selon une effroyable logique davantage qu'il ne crée un pur désordre, quoique nous puissions et devions l'interpréter ainsi). Laissant donc de côté la question de savoir « si M. Nietzsche a recouvré la santé », pour suivre l'avertissement de l'Avant-propos du *Gai Savoir* et comme pour dépersonnaliser un débat qu'on aurait tort de ne pas universaliser, il convient de se demander « si la maladie n'était pas ce qui inspirait le philosophe », ou plutôt et plus radicalement, « que deviendra la pensée elle-même, soumise à la pression de la maladie³⁷ ? »

Une telle question n'est pas que jeu de mots ou jeu sur les mots. Car si « c'est le corps qui philosophe » et qui donc est le véritable « sujet », ou si la pensée se transforme « sous la pression de la maladie » (quiconque est « revenu » d'une grave maladie le sait qui se retrouve vivant en profitant davantage de la vie en même temps qu'il en connaît maintenant le caractère hautement éphémère, voire arbitraire), c'est que dans la maladie précisément la santé ne saurait davantage régner, ni s'ériger en principe de domination, voire en gouverneur et en gouvernail du corps. La définition du chirurgien et physiologiste René Leriche (1879-1955) est connue : « la santé c'est la vie dans le silence des organes³⁸ ». Dit autrement, le corps se tait, ou ne parle pas quand pense la pensée, ou à tout le moins quand parle ou croit pouvoir parler la seule conscience. On ne pense pas, ou on n'a pas encore fait l'expérience de « penser au fil conducteur du corps », tant qu'on ne fait que parler du corps, et qu'on n'a pas encore fait l'expérience de laisser parler le corps, parce que parfois se tait la conscience quand crie, dans un bruit assourdissant et au cœur de la maladie, la lutte pour la survie des organes. Le « philosophe médecin » tant désiré par Nietzsche³⁹ n'est pas celui qui nie le point de vue de la maladie, mais qui au contraire « sait » véritablement ce qu'il en est, et en quoi elle « transforme », voire « transfigure », l'existence comme aussi le corps, pour déployer un point de vue qui jusque-là n'avait jamais été envisagé.

Plutôt donc que d'en rester à la question du sens, et de faire de l'angoisse le lieu du surgissement du néant d'où l'homme tire la signification propre de son existence

35. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Avant-propos, § 2, p. 16.

36. ID., *Fragments posthumes*, 1882, 5 [32]. Cité D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 476 (dernière phrase de l'ouvrage).

37. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Avant-propos, § 2, p. 14-15.

38. Cf. O. BÉZY, « Quelques commentaires à propos de la formule célèbre de René Leriche : "La santé c'est la vie dans le silence des organes" », *La Revue Lacanienne*, 3 (2009), p. 47-50.

39. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Avant-propos, § 2, p. 16.

(Heidegger), on dira plus trivialement et de façon encore une fois physiologique et à la suite de l'anatomo-pathologiste Xavier Bichat cette fois (1771-1802), que la vie est ici « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort⁴⁰ ». Citée certes par Gilles Deleuze plutôt que par Friedrich Nietzsche qui l'aurait peut-être trouvée encore trop réactive — car la vie ne « résiste » pas, elle « crée » —, une telle définition du vivant possède au moins le mérite de dire ce qu'il en est *aussi* de l'homme : à savoir non pas uniquement une conscience qui se pose la question du sens, mais d'abord un organisme qui lutte contre sa destruction et qui, pour lui, fait toujours non-sens. Y compris pour Bichat, il n'y a pas de mort naturelle. Toute mort est une « mort violente », non pas uniquement pour celui qui la vit (perspective métaphysique), ou pour les proches qui y assistent (perspective éthique), mais aussi pour le corps lui-même qui de bout en bout se bat contre la destruction, voire la décomposition, et qui, dans cette lutte « dans » la vie qui n'est pas seulement une lutte « pour » la vie, découvre en lui sa propre capacité de résister, voire aussi de créer pour exister (perspective créatrice et organique)⁴¹. Le « fil conducteur du corps » ne revient pas simplement à « suivre un fil » comme on poursuit une « voie toute tracée ». Si « fil d'Ariane » il y a, et on sait combien il compte et il a compté pour Nietzsche — « il m'arrive d'aimer les humains, [Dionysos] faisait allusion à Ariane qui se trouvait là », dicte un paragraphe célèbre de *Par-delà le bien et le mal*⁴² —, c'est en cela seulement que le labyrinthe du corps est ce en quoi je me perds pour ne jamais me retrouver. Quiconque a subi l'épreuve de la désorganisation du corps — ou plutôt de l'autre logique, dite pathologique, de la corporéité — sait pour toujours, et à ne jamais plus en douter, que « c'est le corps qui philosophe », si tant est que l'on puisse ou que l'on doive encore penser.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Car si nous sommes d'abord bien faits de vie instinctive, voire animale, de sorte que « toutes les fonctions organiques d'autorégulation, d'assimilation, de nutrition, d'élimination, d'échanges, sont encore synthétiquement liées, comme préforme de la vie⁴³ », c'est par là d'abord que « rien ne nous est donné comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions », et que « la pensée elle-même n'est que le rapport mutuel de ces instincts⁴⁴ ». Dit autrement, et il convient d'y insister, « partir du corps ou de la physiologie », pour reprendre une autre expression de Nietzsche dans un fragment posthume cette fois⁴⁵, n'est pas tout réduire ou se réduire au corps, bien au contraire. Ou plutôt, pour prévenir l'usage comode des mots « instincts » et « pulsions » qui pourraient bien n'être qu'« une facilité que l'on se donne » ou « de ces mots-écran, de ces mots destinés à cacher pudique-

40. M.F. XAVIER BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800). Cité dans G. DELEUZE, *Foucault*, p. 138.

41. Nous renvoyons sur ce point à E. FALQUE, *Éthique du corps épandu*, Paris, Cerf, 2018, p. 45-51 : « Le corps en lutte ».

42. F. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard (coll. « Œuvres complètes »), 1967, § 295, p. 209.

43. *Ibid.*, § 36, p. 55.

44. *Ibid.*, § 36, p. 54.

45. *Id.*, *Fragments posthumes*, XI, 40 [21].

ment notre impuissance à expliquer⁴⁶ », on reconnaîtra que penser *à partir* du corps, au sens du génitif subjectif où le corps lui-même pense plutôt qu'il n'est pensé, est lui reconnaître un pouvoir d'interpréter, comme aussi de différencier, voire de juger et de hiérarchiser.

Au « jugement dernier de la conscience », si on peut le dire ainsi, Nietzsche substitue donc le « jugement premier » du corps. Loin de tout « phénoménisme du monde intérieur⁴⁷ », le corps n'est pas intime à l'instar de la conscience qui pourrait se nourrir de remords et de culpabilité à l'heure de paraître devant Celui qui devra en décider, mais il est « extime », non pas hors de soi, mais au contraire déporté de la conscience comme si elle ne pouvait le contenir, et encore moins le diriger ou le dominer. Loin de nier la notion de sujet, nous allons y revenir, Nietzsche introduit ici le « Soi » du corps (*Selbst*) en avant et en amont du « moi » de la conscience (*Ich*). Anticipateur de toutes les pulsions freudiennes de vie plutôt que de mort, mais par le biais de la créativité plutôt que de la sexualité (nous l'avons dit), le grand Soi du corps s'élève ici en maître — ou en Sujet absolu — dans la « sujétion » précisément du petit moi de la conscience : « [...] par-delà tes pensées et tes sentiments, mon frère, exhorte Zarathoustra contre les “contempteurs du corps”, il y a un maître puissant, un sage inconnu, qui s'appelle le Soi (*der heiszt Selbst*). Il habite ton corps, il est ton corps⁴⁸ ».

IV. LE SOI AVANT MOI

« “Le moi est haïssable”, le mot de Pascal est connu : vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela [...]. Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait le centre de tout, je le haïrai toujours⁴⁹ ». De célèbres et profondes analyses, et en particulier celles de Jean-Luc Marion, ont su montrer d'une part que si la « haine de soi » sert de départ elle ne saurait constituer un point d'arrivée (*Le phénomène érotique*), et d'autre part que le passage du « je » au « moi » est bien la grande opération de Pascal relativement à Descartes, de sorte que le sujet ne se donne pas au nominatif, mais à l'accusatif, voire au datif (*Le prisme métaphysique de Descartes*)⁵⁰. Mais il y a plus, ou plutôt autrement, dans le rapport à Nietzsche, en particulier dans ce célèbre texte des « Contempteurs du corps » tiré d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. On ne va plus ici du « je » au « moi », ce qui est déjà beaucoup, mais du « moi » au « Soi ». Étant passé du sujet au nominatif (je) au sujet à l'accusatif ou au datif (moi ou à moi), on

46. P. WOTLING, « Sur le sens de la pulsion chez Nietzsche, “Une facilité que l'on se donne ?” », dans J.-C. GODDARD, dir., *La pulsion*, Paris, Vrin, 2006, p. 73-111 (ici p. 94). Repris dans P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion (coll. « Champs Essais »), 2008, p. 193-249 (ici p. 225).

47. F. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1942, trad. G. Bianquis, § 245, p. 272 [1888 (XVI, § 479)].

48. ID., *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{re} partie [« Des contempteurs du corps »], p. 101.

49. B. PASCAL, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, éd. Lafuma, 597 (B-455), p. 584.

50. J.-L. MARION, respectivement *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, ch. II, p. 71-109 : « De chacun pour soi, qu'il se hait » ; et *Le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, ch. V, § 24, p. 343-355 : « L'ego défait et le décentrement du moi ».

passé maintenant au sujet au neutre — selon un cas grammatical absent de la langue française mais hautement présent dans la langue germanique : *das Selbst*, « le Soi ». Par sa possible neutralité, le sujet germanique radicalise la mêmeté ou l'identité du sujet en français, non pas pour le détruire, mais pour le tenir en deçà de toute substantialité, et même de toute identité. Ce qui sera vrai de Freud vis-à-vis de Groddeck (1866-1934) qui « substantie un pronom personnel » — « ça » (*es*) qui devient « le Ça » (*das Es*)⁵¹ —, le fut d'abord de Nietzsche qui en a initié en guise de pionnier le mouvement grammatical, et déporté la question du sujet vers sa neutralité substantivée : « soi » (*selbst*) qui devient « le Soi » (*das Selbst*).

Ainsi le Soi se trouvera-t-il non pas comme l'accusé ou l'appelé d'un autre (à l'accusatif ou au datif d'un nominatif qu'il n'est pas d'abord lui-même), mais le synonyme d'une corporéité neutre qu'il lui faudra sinon s'approprier, au moins reconnaître que par elle, jusque dans son organicité, il lui faut penser : « [...] je suis tout entier corps et rien d'autre, l'âme est un mot qui désigne une partie du corps⁵² ». Que l'âme ne soit qu'un organe du corps, voire un instrument qui pourrait bien davantage l'en détourner qu'y reconduire, est certes une puissante décision qui relativise, ou à tout le moins régionalise, ce qui depuis toujours faisait le centre du moi : la conscience elle-même. Mais il y a plus, et il y a mieux, dans le « je suis tout entier corps » (*Leib bin ich ganz*). Car Nietzsche ne se contentera pas de tenir ou de soutenir à la suite de Feuerbach que « je suis mon corps » au sens où « l'homme est ce qu'il mange⁵³ », mais le « Soi » est ce corps lui-même qui domine la conscience, la « soumet », la « conquiert » ou la « détruit ». De là vient l'incroyable invective dans *Ainsi parlait Zarathoustra* du Soi au moi — ou du Soi avant moi : « [...] le Soi dit au moi (*das Selbst sagt zum Ich*) : “souffre à présent”. Et le moi souffre et se demande comment faire pour ne plus souffrir — c'est à cela que doit servir la pensée. Le soi dit au moi (*das Selbst sagt zum Ich*) : “jouis à présent”. Et le moi ressent de la joie et se demande comment faire pour goûter souvent encore de la joie — c'est à cela que doit lui servir la pensée⁵⁴ ».

Cette célèbre « dictée du Soi au moi⁵⁵ » soumet d'abord le « moi » au « Soi », et donc la « petite raison » (*kleine Vernunft*) de la conscience à la « grande raison » (*grosse Vernunft*) du corps : « [...] tu dis “moi” (*Ich*) et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand, à quoi tu refuses de croire, c'est ton corps et sa grande raison (*dein Leib und seine grosse Vernunft*) ; il ne dit pas mot, mais il agit comme un moi⁵⁶ ». Mais le parallèle entre « le Soi qui dicte au moi de souffrir, et la conscience

51. P.-L. ASSOUN, *Freud et Nietzsche* (1980), Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1998, p. 106 : « L'intervention lexicale de Nietzsche a eu pour effet de substantiver le pronom personnel [...]. Grâce à l'innovation linguistique de Nietzsche, selon Freud, *es* est devenu *Es* ».

52. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{re} partie [« Des contempteurs du corps »], p. 99.

53. L. FEUERBACH, « Le mystère du sacrifice ou l'homme est ce qu'il mange » (1851), dans *Éthique : l'Eudémonisme*, suivi de « L'homme est ce qu'il mange », Paris, Hermann, 2012.

54. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{re} partie [« Des contempteurs du corps »], p. 101.

55. Nous tirons cette formule du remarquable essai de P. AUDI, *L'affaire Nietzsche*, Paris, Verdier (coll. « Verdier/poche »), 2013 (reprise de la première partie de ID., *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, Paris, Encre Marine, 2004), p. 52.

56. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{re} partie [« Des contempteurs du corps »], p. 101.

qui souffre en se demandant comment ne plus souffrir » et « le Soi qui dicte au moi de jouir et la conscience qui se demande comment continuer à jouir », a ici encore davantage à nous enseigner. Car ce qui importe est moins le commandement ou la prise de pouvoir du Soi sur le moi, ou du corps sur la conscience, que la conscience elle-même qui, en se mettant à distance d'elle-même, veut soit faire cesser le temps (la souffrance) soit le faire durer (la jouissance). En ce sens le corps est, ou serait, le lieu de l'immédiateté, du *pathos* ou du rapport instantané à soi, alors que la conscience est, ou serait, le lieu de la médiation, de la réflexion ou de la mise à distance du soi. Incapable de vivre l'instant présent à l'instar du « oui » de l'enfant, et toujours en mal d'un « ressentiment contre le temps et son il était », le dernier homme doit mourir pour que naisse enfin le surhomme : « [...] le Soi créateur (*das schaffende Selbst*) a créé à son usage le respect et le mépris, il a créé à son usage la joie et la peine. Le corps créateur (*das schaffende Leib*) a formé l'esprit à son usage pour être la main de son vouloir⁵⁷ ».

Ainsi « une pensée se présente quand “elle” veut et non pas quand “je” veux », écrit le philosophe dans *Par-delà le bien et le mal* (en 1886), et pour aussitôt ajouter dans une formule pour le moins centrale pour l'avancée du Soi : « [...] quelque chose pense (*Es denkt*) — mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux “je” (*alte berhümte “Ich” sei*), voilà qui, pour nous exprimer avec modération, est une simple hypothèse, une assertion, en tout cas pas une “certitude immédiate”⁵⁸ ». Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Dire avec Nietzsche que « quelque chose pense » (*Es denkt*) n'est pas dire avec Freud, ou plus encore avec Lacan plus tard, que « ça pense » en moi. Ou disons plutôt que si « ça pense en moi », ce « ça pense » n'est jamais une chose, ou une guise d'un quelque chose, puisqu'il faudra que les logiciens eux-mêmes, poursuit ce même texte, puisse « s'habituer à se passer eux aussi de ce “quelque chose” auquel s'est réduit le respectable “je” du passé⁵⁹ ». Dit autrement, s'il s'agit bien pour Nietzsche de “désubstantialiser” le sujet, en quoi le « Soi » n'est ni le « Moi » ni le « Je », il ne s'agit pourtant pas de le détruire ou de l'annihiler, à l'instar de Michel Foucault par exemple (*supra*) : « Nietzsche ne liquide absolument pas la notion de subjectivité, faut-il dire avec l'exégète Paul Audi [...]. S'il est vrai qu'il a visé à détruire une certaine conception identitaire et substantialiste du sujet, il n'a jamais souhaité pour autant jeter le bébé avec l'eau du bain⁶⁰ ». D'où le fragment posthume du philosophe de Sils-Maria, qui ne fait que confirmer l'assertion : « Le sujet seul est démontrable. Hypothèse — qu'il n'existe que des sujets — que l'objet est une sorte d'action de sujets sur des sujets — un mode du sujet⁶¹ ».

La question alors se pose. Qu'il n'y ait « que des sujets » au pluriel cette fois, ou que « le sujet seul soit démontrable », implique-t-il alors que le corps, c'est-à-dire le

57. *Ibid.*

58. *Id.*, *Par-delà le bien et le mal*, § 17, p. 35.

59. *Ibid.*

60. P. AUDI, *L'affaire Nietzsche*, p. 25.

61. F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, XIII, 9 [106], p. 63. Cité et commenté par P. AUDI, *L'affaire Nietzsche*, p. 25.

Leib, ne soit pour Nietzsche qu'un "corps sujet" — selon l'option pour le moins discutabile de traduire, chez Nietzsche aussi, *Leib* par « chair » plutôt que par « corps » ? En d'autres termes, peut-on si aisément passer de la désubstantialisation du sujet et de sa nécessaire existence comme subjectivation à sa réduction à un pur vécu ou un *Leib* dont la « chair » serait le terme approprié et non pas le « corps⁶² » ? La question certes ici importe, car trop souvent dans le cadre de la phénoménologie contemporaine, et parfois aussi par sa rétroaction sur la pensée nietzschéenne, nous identifions le sujet au corps, et faisons donc du "corps sujet" le paradigme de toute corporéité par crainte de l'identifier à une quelconque objectivité. Edmond Husserl avait pourtant lui-même prévenu. On ne peut pas si aisément « réduire le corps » (*Körper*), ou disons que l'« incorporation » (*Körperlichkeit*) est plus difficile à penser que l'« incarnation » (*Leiblichkeit*). En phénoménologie, la « chair » est plus aisée à connaître que le « corps », ou le *Leib* que le *Körper*, comme chez Descartes « l'âme est plus aisée à connaître que le corps ». Ce qui m'est le plus propre, et le plus proche, m'est toujours le plus accessible⁶³. Mais c'est précisément, et comme de façon rétroactive, une telle accessibilité ou coïncidence de soi avec soi que Nietzsche conteste par le « Soi », ou dans le *Selbst* de la grande raison du corps. Car, « si l'on doit encore ranger la plus grande partie de la partie consciente parmi les activités instinctives », pour suivre à nouveau *Par-delà le bien et le mal*, « et ce jusque dans la pensée philosophique », c'est en cela que le corps lui-même — c'est-à-dire de l'organique qui s'adresse aussi à de l'organique — s'exprime et se traduit dans la pensée philosophique.

Le corps se dit donc et certes en termes de *pathos*, y compris chez Nietzsche, mais un tel *pathos* n'est pas un affect, et encore moins une simple passivité ou auto-affectation de soi avec soi. Le *pathos*, à l'instar du corps et de sa « grande raison », est d'abord « un champ de forces », pour reprendre la définition nietzschéenne du corps telle qu'elle est interprétée par Gilles Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie* : « [...] un milieu nourricier que se dispute une pluralité de forces⁶⁴ ». Ainsi y a-t-il une lutte entre les pulsions, et cette lutte définit-elle le corps lui-même, dont l'agir ne le cède pas d'abord à un pâtre, mais demeure toujours dans l'éternelle tension d'un sujet pluriel : « [...] il ne reste alors pas de "choses", faut-il dire à la suite d'un fragment posthume d'une haute densité, mais des quanta dynamiques dans un rapport de tension avec tous les autres quanta dynamiques [...] — la volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un pathos est le fait le plus élémentaire, d'où ne fera que résulter un devenir, un agir sur⁶⁵ ». Bref, s'il est du *pathos*, voire de l'affect originnaire chez Nietzsche, probablement ne l'est-il pas au sens henrien de l'archi-affectation ou de la pure passivité en guise de totale intériorité, mais au sens proprement

62. Cf. P. AUDI, *L'affaire Nietzsche*, p. 11 : « [...] contrairement à ce que préconisent les nombreuses versions françaises de ce texte, je traduis ici le mot *Leib* non par "corps" mais par "chair", "corps de chair" ou "corps vivant". C'est pour faire remarquer qu'il ne s'agit pas de ce que désigne le terme allemand *Körper* qui renvoie, lui, au "corps" objectif (au corps organique, mais aussi au squelette et même au cadavre) ».

63. Cf. notre contribution : « Peut-on réduire le corps ? », *Archivio di Filosofia*, 83, 1-2 (2015), p. 91-107.

64. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1973, ch. II, 1 [« Le corps »], p. 45.

65. F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, XIV, 14 [79]. Cité et commenté par P. WOTLING, « Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche », dans J.-C. GODDARD, dir., *La pulsion*, p. 109.

nietzschéen du conflit de forces toujours projeté dans une extériorité : « [...] il faut garder à l'esprit cette détermination essentielle de toute la réflexion nietzschéenne, faut-il dire à la suite de Patrick Wotling : "l'agir est tout"⁶⁶ ».

Du *pathos* au *Leib*, la conséquence n'est donc pas nécessairement bonne chez le philosophe de Sils-Maria. Et telle est la raison pour laquelle on tiendra qu'il cherche en réalité peut-être, et déjà, sous le syntagme de « corps », quelque chose d'intermédiaire, ou une zone frontalière, entre le « corps étendu » et le « corps vécu », que nous avons nommé pour notre part « corps épandu » — en cela qu'il demeure animal et biologique dans sa consistance, mais humain et psychique ou regardé comme tel dans sa visée. Que mon corps, ou le corps de l'autre, soit épandu sur un lit dans le sommeil, épandu sur une table d'opération sous anesthésie, ou épandu sur la croix dans un cri de déréliction, c'est toujours ce même corps fait de chair et d'os, d'animalité et d'objectivité, qui est pourtant vécu et visé sur un mode d'humanité, non pas en cela que le second viendrait dépasser le premier, mais plutôt l'assumer, voire l'habiter et le transformer⁶⁷.

Ne pas oublier ce qu'il en est du « vrai corps » y compris dans son organicité, telle est la grande leçon du Soï (du corps) avant toute revendication du moi (de la conscience). Le Soï se tient *avant* moi non pas en cela seulement qu'il le précède, mais aussi qu'il le détermine de part en part. Ce qui ne signifie cependant pas qu'il n'y ait pas de moi ni de sujet — ce que Nietzsche de son côté n'a jamais nié —, mais plutôt que toute subjectivité de la conscience (le moi) provient de sa sujétion par le corps (le Soï), par quoi naît précisément le processus de subjectivation. Le mouvement est inverse, ou plutôt s'inverse. Il n'y a pas la conscience d'un côté et le corps de l'autre, ni simple retournement du rapport de l'âme au corps. Se produit là soudainement dans l'histoire de la pensée, mais aussi dans le cadre d'une réflexion aux limites ou aux confins de la phénoménalité, l'émergence d'une neutralité pulsionnelle qui fait notre humanité, comme aussi notre subjectivité.

CONCLUSION : SUR LE DOS DU TIGRE

Il y aurait alors, et enfin, beaucoup à dire sur la comparaison du « Ça » et du « Soï » — du *Ça n'a rien à voir* que nous avons consacré à Freud, et du *Soï avant moi* dont nous traitons ici à l'appui de Nietzsche. De l'un à l'autre on trouvera évidemment une certaine communauté de pensée, mais le second (Nietzsche) se donne comme premier par rapport à l'autre (Freud). Mieux, il innove une conception du « moi », et donc aussi du « Soï » (*das Selbst*), qui est loin d'être totalement identique à celle du « Ça » (*das Es*). Certes, nombreuses sont les confessions de Freud lui-même qui pense et voit dans le Ça de Groddeck (*Le livre du Ça*) une duplication de la pensée de Nietzsche. Ainsi écrit-il dans une note de *Le moi et le Ça* (1923) que « Groddeck a probablement suivi l'exemple de Nietzsche chez qui cette expression

66. P. WOTLING, « Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche », p. 96 (cf. NIETZSCHE, *Éléments pour la généalogie de la morale*, I, § 13).

67. Cf. E. FALQUE, *Éthique du corps épandu*.

grammaticale est tout à fait courante pour désigner ce qui, dans notre ère, est impersonnel, et, pour ainsi dire, soumis à la nécessité de la nature⁶⁸ ».

Mieux, et parce que le père de la psychanalyse le suggère mais sans l'avoir vraiment lu — sachant aujourd'hui qu'il n'a eu qu'une connaissance de seconde main ou par ouï-dire de Nietzsche —, Freud écrit ces mots cette fois directement adressés à Groddeck dans une lettre datée de Noël 1922, et alors en pleine rédaction de *Le moi et le Ça* : « [...] je pense que vous avez pris le Ça (littéralement, non pas associative-ment) de Nietzsche⁶⁹ ». Et Groddeck d'ailleurs de répondre, de façon pour le moins allusive, et à un autre correspondant d'ailleurs : « [...] ce quelque chose qui se compose de conscient et d'inconscient, je l'ai appelé Ça (*Es*) par référence à Nietzsche et pour des raisons de commodité⁷⁰ ». Mais il y a là, et d'abord, une erreur linguistique et philologique, puisque Nietzsche parle explicitement du « Soi » (*das Selbst*) et non pas du « Ça » (*das Es*) dans l'ensemble de son œuvre — excepté dans le « quelque chose pense » (*Es denkt*), mais jamais substantivé ici. Et on affirmera ensuite, quoique le père de Groddeck fût aussi un ami lointain de Nietzsche (il serait allé se recueillir sur sa tombe en 1904), qu'aucune filiation textuelle explicite ne peut être établie de Nietzsche à Groddeck, et encore moins de Nietzsche à Freud — et donc du « Soi » au « Ça ».

L'écart est en effet plus important qu'il n'y paraît, dans les termes certes — « Ça » (*Es*) et « Soi » (*Selbst*) —, mais aussi dans la conception qui y est envisagée. Car chez Freud, et la formule est célèbre tirée de *Le moi et le Ça* (1923), « le moi ressemble, dans sa relation avec le Ça, au cavalier qui doit refréner la force supérieure du cheval, avec cette différence que le cavalier s'y emploie avec ses propres forces et le moi, lui, avec ses forces d'emprunt⁷¹ ». Quoi qu'il en soit donc de l'« écuyer du moi » certes ici déstabilisé, et parfois même emporté par sa monture, il n'en demeure pas moins et en partie le maître du « Ça », fût-ce en usant de la force du cheval que pour mieux le diriger. On le comprend et on le sait, à juste titre d'ailleurs. La psychanalyse dans sa visée thérapeutique désire soigner, et donc fera toujours du « moi » (*das Ich*) l'instance par où il faut passer, quitte à l'enraciner en une structure amorphe, appelée le Ça (*das Es*), en qui il vient s'ancrer⁷².

Mais il n'en va pas du tout de même, et même pas du tout ainsi, chez Nietzsche précisément. Car le moi ou l'égoïsme est à réinitier non pas pour le réintégrer dans la socialité (« aller mieux », dit-on, dans une sphère sociale ou familiale), mais au contraire pour le désintégrer — ou plutôt pour lui donner à proprement parler d'autrement intégrer ou de « incorporer », et cette fois selon sa propre créativité : « Je vous en-

68. S. FREUD, *Le moi et le ça* (1963), Paris, Payot (col. « Petite bibliothèque Payot »), 2010, p. 62.

69. « Correspondance Freud-Groddeck », dans G. GRODDECK, *Ça et moi. Lettres à Freud, Ferenczi et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1977, p. 94. Cité et commenté par P.-L. ASSOUN, *Freud et Nietzsche*, p. 107.

70. G. GRODDECK, « Lettre du 11 juin 1927 à un patient médecin », dans *Ça et moi*, p. 167.

71. S. FREUD, *Le moi et le Ça* (1923), p. 64-65 [OC, XVI, 270].

72. Cf. notre commentaire dans *Ça n'a rien à voir*, p. 123-125 : « Le cavalier du Ça ».

seigne le Surhumain » dicte le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*⁷³, car « l'homme est l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé » précise *Par-delà le bien et le mal*⁷⁴. Ainsi n'ira-t-on pas, ou plus, sur la « monture du cheval » à l'instar du moi en guise de cavalier du Ça (Freud), mais plutôt sur le « dos du tigre » en cela que l'indomptable Soi laissera libre cours aux forces ou aux pulsions du corps par lesquelles la figure de l'homme reste encore à inventer (Nietzsche) : « [...] l'homme repose, indifférent à son ignorance sur un fond impitoyable, avide, insatiable et meurtrier, accroché à ses rêves en quelque sorte *comme sur le dos d'un tigre* », dicte de façon remarquable le jeune professeur et philologue Friedrich Nietzsche à son assistant Carl von Gersdorff dans un texte de jeunesse — « dans ces conditions, y a-t-il au monde un lieu d'où surgirait l'instinct de vérité⁷⁵ ? »

73. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 7, p. 73 : « J'enseignerai aux hommes quel est le sens de leur existence, je veux dire le Surhumain ».

74. ID., *Par-delà le bien et le mal*, § 62, p. 77.

75. ID., *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873), Paris, Gallimard (coll. « Folio plus »), 2009, Prologue, p. 9 [intégré en 1903 dans *Le livre du philosophe*].

« *HUMAN LIFE MATTERS !* » : LE CRI DE LA *YIOΘEΣIA* DANS LA SEPTIÈME HOMÉLIE DU DE *BEATITUDINIBUS* (BEAT. 7) DE GRÉGOIRE DE NYSSE

Alphonse D. NIANE

Faculté Pontificale de Théologie
Université Saint-Esprit de Kaslik, Jounieh, Liban

RÉSUMÉ : *Qu'est-ce que l'homme ? La question s'impose dans un contexte mondial où les atteintes à la dignité humaine connaissent un regain aussi impressionnant qu'inquiétant. Pourtant, l'homme que nous présente l'Évangile, sous le paradigme du Verbe incarné, le Fils Unique de Dieu, est capable de bien. Bien plus, l'homme est créé comme reflet du Bien par excellence, et élevé, sous le régime de la grâce, à la dignité de fils adoptif de Dieu. Le point d'honneur d'un tel statut est, pour l'homme, de montrer, par une incessante production de paix, la dignité qui est la sienne. Notre article se propose d'examiner ces éléments avancés par Grégoire de Nysse en Beat. 7, à la lumière des récentes dénonciations d'atteintes à la dignité de l'homme.*

ABSTRACT : *What is Man ? The issue is developed in a global context where attacks on human dignity are resurging in an impressive and disturbing way. Yet the Gospel illustrates the Man under the paradigm of the Incarnate Word, the One Son of God, as capable of good. Moreover, Man is ultimately created as a reflection of the good ; he is elevated, by grace, to the dignity of the adopted son of God. Man honors this status if he shows its dignity by constantly making peace. This article proposes to examine these elements as they were advanced by Gregory of Nyssa in Beat. 7, in the light of recent denunciations of attacks on human dignity.*

INTRODUCTION

Il y a une manière d'exprimer ses revendications ou d'afficher ses convictions qui peut déterminer la nature des réactions voire orienter la trajectoire des interprétations. C'est le cas du mouvement *Black Lives Matter* (BLM), dont le slogan, formulé dans les mêmes termes, dénonce une certaine forme de « violence institutionnelle dirigée contre les minorités raciales aux États-Unis¹ ». Autour de ce slogan, certains

1. A. CÉLESTINE, N. MARTIN-BRETEAU, « Un mouvement, pas un moment : Black Lives Matter et la reconfiguration des luttes minoritaires à l'ère Obama », *Politique américaine*, 2, 28 (2016), p. 28. Défini comme un mouvement « intersectionnel » et « pluriel », BLM endosse une diversité de combats, qui mettent en

analystes se sont livrés à une véritable parodie littéraire, dont rendent principalement compte deux réactions.

La première reconsidère le slogan par la négative et pose la question : pourquoi la vie des Noirs ne compterait-elle pas ? Un tel questionnement s'entend comme un appel à ne pas se laisser emporter par la vague passagère de l'indignation, face à la violence dénoncée, et à rechercher plutôt les racines profondes du mal. Sous cette première réaction, on retrouve Currie, qui évoque le sentiment d'un trouble intérieur très profond (*increasingly troubled*), à la lecture des événements autour de meurtres d'Afro-Américains dans les années 2000². À son analyse en effet, l'atteinte à la vie des noirs américains, loin d'être un fait ponctuel dans l'histoire des États-Unis d'Amérique, montre « une débâcle sociale plus endémique (*a larger social catastrophe*) », enracinée dans une certaine « déchéance morale (*failure of the moral*) » dont les couches les plus vulnérables de la société américaine sont les victimes privilégiées³. Les bavures policières, généralement pointées du doigt et dénoncées sur pancartes, ne sont, en fait, que la partie visible de l'iceberg et le leurre d'une « conscience américaine endormie (*sleepy american conscience*) » face à une réalité plus préoccupante. Sous le feu de cette réalité, son verdict est sans appel : la menace contre la vie des noirs américains n'est pas plus dans le canon de l'arme du policier blanc que dans celui du noir américain lui-même⁴.

Quant à la seconde réaction, elle tend à retourner la revendication aux envoyeurs, sous cette forme : y aurait-il une vie humaine qui ne compterait pas ? L'enjeu de la question est de « ne pas fausser le débat (*oversimplify the discourse*) » au risque de glisser dans un *color-blind-racism* qui en pervertirait le sens et le détournerait, par conséquent, de ses véritables défis. Dans sa courte analyse, Carney se fait l'écho de cette préoccupation⁵. Selon elle, en effet, le combat engagé par *BLM* ne devrait pas couvrir une stratégie d'*empowerment*⁶ par laquelle on chercherait plutôt à asseoir ses propres convictions⁷. Un tel combat gagnerait sa noblesse en encourageant les uns et

exerger la conflictualité sociale aux États-Unis. Il embrasse, en outre, une pluralité d'organisations unies dans la lutte contre l'injustice raciale jugée « comme un phénomène structurel de longue durée » dans le pays (cf. *ibid.*, p. 26). Le mouvement est né en juillet 2013 à la suite de l'acquittement de George Zimmerman, un policier blanc indexé dans la mort de l'afro-américain Trayvon Martin à Sandord, en Floride, le 26 février 2012. Malgré une condamnation indirecte du verdict par Barack Obama, alors Président des États-Unis, la suspicion d'un énième acte de violence raciste à l'encontre de la communauté afro-américaine n'apaisa la colère des membres de ladite communauté. *BLM* se présente comme le porte-flambeau de cette colère, dont l'une des premières expressions s'est manifestée sous le cri : « Stop killing us ! »

2. E. CURRIE, « Shouldn't Black Lives Matter All The Time ? », *Contexts*, 14, 3 (2015), p. 17-18. L'analyse de Currie évoque expressément la mort de Michael Brown, Walter Scott et Freddie Gay, qui ont causé un mouvement d'indignation fort intense au sein de la communauté noire-américaine respectivement dans les localités de Ferguson, North Charleston et Baltimore.

3. *Ibid.*, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. Cf. N. CARNEY, « All Lives Matter, But So does Race : Black Lives Matter and the Evolving Role of Social Media », *Human & Society*, 40, 2 (2016), p. 180-199.

6. À en croire A. CÉLESTINE, N. MARTIN-BRETEAU, ce terme peut être défini comme « le processus par lequel une personne ou un groupe social acquiert les moyens de renforcer sa capacité d'action » (« Un mouvement, pas un moment », p. 23).

7. N. CARNEY, « All Lives Matter, But So does Race », p. 185.

les autres à débusquer, pour les juguler une fois pour toutes, les facteurs d'oppression qui gangrènent la vie des individus, quelle que soit leur appartenance raciale. En bref, il convient tout simplement de comprendre que ce qui est condamnable, ce n'est pas tant l'atteinte à la vie d'un individu noir que l'atteinte à la vie humaine tout court⁸. McWhorter se fait plus critique dans son analyse, en pointant du doigt la méthode *BLM*. Il ne doute aucunement que le mouvement, sous le prétexte du racisme, cherche « à attendrir le cœur des Américains (*to soften hard-hearted America*) », pour imposer une proposition tout aussi radicale que ce qu'il dénonce⁹.

Dans l'une et l'autre réaction, la préoccupation est, en définitive, la même : il faut éviter que la chaleur de l'émotion, née du caractère dramatique des événements¹⁰, scintille et, telle une étincelle, s'éteigne aussitôt sur une conscience humaine gelée par l'insensibilité et le désir de vengeance. En d'autres termes, il s'agit moins de s'émouvoir de situations ponctuelles de désordre public que de chercher à guérir l'homme, afin que du socle d'un ordre intérieur restauré se bâtisse et se consolide un ordre social où l'homme est considéré en priorité.

L'enjeu est d'autant plus important que, de nos jours, le projet d'un « nouvel ordre mondial » prend de l'ampleur, s'invitant de plus en plus sur les plateformes internationales et dans les stratégies diplomatiques. Notre constat est que, malheureusement, il y est souvent traité en aparté, dans un véritable monologue des puissances¹¹, selon le mécanisme exclusif des affaires et de la diplomatie, et autour d'enjeux économiques et sécuritaires stratégiquement définis par lesdites puissances, à l'écart du reste du monde. Or, dans ce jeu, la mesure du juste, qui place en priorité le bien de l'homme, passe généralement pour secondaire, si elle est encore portée en intérêt.

La question de fond est de savoir ce que peut bien valoir, aujourd'hui, le projet d'un nouvel ordre mondial qui ne place pas au cœur de sa préoccupation l'homme, « sommet (Gn 1) et centre (Gn 2) de la création¹² » ? Il est clair que, tant que les

8. Cf. *ibid.*, p. 186.

9. Cf. J. MCWHORTER, « Black Lives Matter is living in the Past », *The Daily Beast* (28 sept. 2015), p. 1.

10. Les cas de meurtres d'Afro-Américains dénoncés.

11. Le sens que nous prêtons à cette expression peut s'apparenter à celui que J. POUTHIER place sous l'expression « concert des puissances » dans son article justement intitulé « Nouvel ordre mondial ou concert des puissances ? », *Esprit*, 172, 6 (1991), p. 199-205. La métaphore traduit bien l'idée d'un pôle d'États, formé par les grandes puissances économiques et militaires mondiales, qui imaginent un nouvel ordre mondial aligné sur leur propre vision du monde et leur stratégie égoïste de domination, au moment où la majorité des États est laissée à l'écart. Prenant l'exemple de la gestion internationale de la crise du Koweït, dans les années 1990-1991, Pouthier pointe du doigt la posture paternaliste des États-Unis, « tuteurs idéologiques de la coalition » (*ibid.*, p. 201), qui tourne à l'incohérence morale lorsque ces mêmes États-Unis « prétendent défendre hors de leurs frontières des droits qu'ils bafouent chez eux » (*ibid.*, p. 204). Manifestant une meilleure sensibilité pour une société globale d'États, qui progressent sur « des règles librement négociées » (*ibid.*) et assurent la protection des droits humains (*ibid.*, p. 205), Pouthier alerte en ces termes : « La réactivation permanente du concert des puissances ne saurait être une fin en soi et doit être dépassée ; mais la démobilisation des opinions des pays démocratiques à laquelle aboutira à coup sûr le maniement d'une phraséologie sur un Nouvel ordre mondial sans contenu est un risque contre lequel il convient de se prémunir » (*ibid.*).

12. A. BEGASSE DE DHAEM, « La théologie de la filiation de Joseph Wresinski : "L'esprit lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu" (Rm 8,16) », *Nouvelle Revue Théologique*, 1, 1 (2012), p. 44.

nations seront engagées dans une lutte pour la puissance économique et financière, tant que l'attitude de l'homme face à la nature et à son semblable sera guidée par un regard pervers de supériorité et de domination¹³, le jeu habituel des rivalités diplomatiques et stratégiques, ainsi que le sentiment d'injustice, sources de révoltes et de violences, cesseront difficilement de déterminer la nature des relations internationales, des rapports interpersonnels tout court¹⁴.

Cela est bien dommage, car l'homme, non seulement mérite mieux, mais est surtout capable de mieux. C'est du moins la conviction que prône le christianisme, et qui porte l'intérêt de notre étude. Cette dernière porte l'ambition de prendre en prétexte l'actualité que nous venons d'évoquer, pour rappeler l'homme à son ordre premier et le maintenir dans l'équilibre de sa nature. La lecture de *Beat.* de Grégoire de Nysse nous a motivé dans ce sens. L'ouvrage du nysséen en général, *Beat.* 7 en particulier, nous est apparu comme un tremplin de valorisation de l'homme, qui justifie qu'il serve de cadre référentiel pour notre analyse.

Sous la lanterne du cadet des Cappadociens, le regard chrétien sur l'homme se traduit en termes d'extase devant ce qu'il reconnaît comme « cette chose si belle et si grande¹⁵ », ou encore « cette grande et précieuse chose¹⁶ », ordonnée par Dieu au « commandement du monde avant même de venir à l'être¹⁷ ». Chez le nysséen, le sens de l'homme est tellement fort, le souci de la juste mesure de son être tellement présent, qu'ils sont placés, au début de *Beat.* 7, au cœur d'une question cruciale : « τί ἐστὶν ἄνθρωπος; (qu'est-ce que l'homme ?)¹⁸ ». Pour y répondre, Grégoire invoque la grâce de l'adoption (ἡ τῆς υἰοθεσίας χάρις)¹⁹ comme mesure incommensurable de la dimension de l'homme, dont l'envergure se traduit littéralement sous cet étonnement :

C'est à une condition presque aussi glorieuse que la sienne propre (εἰς τὸ ὁμότιμον ἑαυτῷ σχεδόν) que l'amour de Dieu pour l'homme (ὕπο φιλανθρωπίας) conduit notre nature déshonorée par le péché²⁰.

13. Basile de Césarée attire l'attention sur la bonne interprétation du principe du commandement (τὸ ἀρχικόν) lorsque, dans la délibération qui précède l'avènement de l'homme en Gn 1,26, Dieu donne pouvoir à ce dernier sur toutes les autres créatures. Pour Basile, ce principe de commandement ne consiste en rien d'autres que dans la supériorité de la raison (λόγου περιουσίαν). Il fait passer en premier les prérogatives de l'âme (πρῶτα τῆς ψυχῆς τὰ προηγούμενα), qui déterminent l'homme intérieur (τὸν ἔσω ἄνθρωπον), soit l'homme dans son identité véritable (A. SMETS, M. VAN ESBROECK, *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme. Homélie X-XI de l'Hexaéméron*, Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes » (= SC), 160], 1970, p. 180-182).

14. S. HOFFMANN, « Les illusions de l'ordre mondial », *Esprit*, 184, 8/9 (1992), p. 89-90.

15. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 151, 7-8 (trad. J.-Y. GUILLAUMIN, G. PARENT, *Grégoire de Nysse. Les Béatitudes*, Paris, Migne [coll. « Les Pères dans la foi »], 1995, p. 94).

16. *Hom. opif.* II ; PG 44, 132 d (trad. J. LAPLACE, J. DANIELOU, *Grégoire de Nysse. La Création de l'homme*, Paris, Cerf [SC 6], 2002, p. 90).

17. *Hom. opif.* III ; PG 44, 133 d ; trad. SC 6, p. 92.

18. GNO VII 2, 149, 23.

19. Cf. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 151, 28.

20. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 151, 22-23.

Ainsi, au cœur de l'interprétation grégorienne de la υιοθεσία, comme du reste au cœur de toute la doctrine chrétienne²¹, se dévoile la φιλανθρωπία de Dieu, qui dit à la fois l'être de Dieu, la nature et le but de son action. Saint Jean en révèle toute la quintessence lorsqu'il exhorte ses lecteurs en ces termes :

Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour. En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui²².

Notre étude voudrait justement partir de cette φιλανθρωπία divine pour montrer comment elle s'érige en véritable catalyseur de la conception chrétienne de la υιοθεσία, en faisant du bien de l'homme le motif fondamental du mouvement de Dieu vers sa créature²³. L'intérêt de la démarche est de nous mettre sous le feu de la question existentielle « τί ἐστὶν ἄνθρωπος ; » qui, en *Beat.* 7, sert de prétexte à Grégoire pour aborder le thème de la υιοθεσία et le représenter en trois mouvements principaux : pris comme fils (εἰς υἱοῦ τάξιν προσλαμβάνόμενος) par Dieu, l'homme sort (ἐκβαίνει) de sa propre nature pour être conduit, par la philanthropie divine (ὑπὸ φιλανθρωπίας ἄγει), à une gloire semblable à celle même de Dieu²⁴.

Voyons, dans un premier temps, ce que l'actualité de la recherche offre comme éléments utiles à l'orientation de notre analyse.

I. L'ÉTUDE DE L. TURCESCU

Sur le thème de la υιοθεσία chez Grégoire de Nysse, l'étude de Turcescu²⁵ nous semble incontournable. L'auteur fait tout de suite remarquer que le sujet ne fait pas de vagues auprès des théologiens (*underdeveloped*). Toutefois, s'il en est ainsi, c'est moins à cause de la pertinence du thème de l'adoption ou de son incidence dans la théologie de Grégoire de Nysse qu'à cause d'une fréquence assez tacite du terme υιοθεσία dans l'œuvre du nysséen²⁶. En définitive, bien que répondant par la positive à la question que pose son étude²⁷, Turcescu note cependant quelques restrictions. D'une part, soutient-il, υιοθεσία ne compterait pas parmi les images préférées de Grégoire pour illustrer le thème du retour de l'homme vers Dieu ; d'autre part, la théologie de l'adoption ne serait pas aussi élaborée chez le nysséen que chez son prédécesseur,

21. G. JACQUEMET *et al.*, *Catholicisme : Hier, aujourd'hui, demain*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1948, 960 b.

22. 1 Jn 4,7-8.

23. L'étymologie latine du terme « adoption » (*ad*, vers, et *optio*, choix) suggère cette dynamique de mouvement de Dieu portant son choix sur l'homme, pour faire de lui son fils.

24. Cf. GNO VII 2, 151, 11-26.

25. L. TURCESCU, « "Blessed are the Peacemakers, for they will be called Sons of God" (Mt 5,9) : Does Gregory of Nyssa have a Theology of Adoption ? », dans *Gregory of Nyssa : Homilies on the Beatitudes*, Leiden, Brill, 2000, p. 397-406, réflexion sur *Beat.* 7 dans les Actes du Colloque de Paderborn de 1998.

26. Cf. *ibid.*, p. 398.

27. Cf. *ibid.*, p. 397.

Origène ; enfin Grégoire privilégierait plus une *theology of humanity's exile and homecoming to God* qu'une authentique *theology of adoption*²⁸.

Cela dit, nous considérons que l'analyse de Turcescu est moins importante pour l'envergure qu'elle accorde à la théologie de l'adoption chez Grégoire que pour ce qu'elle exprime ladite théologie chez le nysséen. Aussi en relevons-nous trois éléments principaux pour l'intérêt de notre étude.

Le premier, c'est l'enjeu du bien (*the good*) dans l'interprétation grégorienne de la *υιοθεσία*. Il est indiqué, conformément à l'héritage de la tradition plotinienne, comme le point de convergence entre la filiation de nature (*sonship-by-nature*) et la filiation de désir (*sonship-by-will*) qui, respectivement, distinguent la place du Fils de celle des hommes auprès du même Père²⁹. Ce qu'il y'a lieu de retenir en définitive, c'est que l'être-fils se reconnaît dans un désir toujours plus ardent de conformité au Père, considéré comme *supremely good*. Pour le Fils Unique de Dieu, cela est acquis par nature ; quant à l'homme, fils par adoption, c'est un effort moral soutenu³⁰ qui lui fait gravir des échelons supérieurs dans sa marche vers le Bien suprême³¹, restant sauve, bien entendu, la souveraineté de la grâce de Dieu³². D'ailleurs, c'est du domaine de la grâce le fait que l'homme, créé à l'image de Dieu, soit par ce fait rendu capable du désir d'un tel effort dans le bien, qui rend intacte sa dignité de fils de Dieu. Reprenant l'aveu d'Augustin d'Hippone, Begasse de Dhaem le traduit en ces termes :

La condition d'enfant de Dieu est intérieure à la condition humaine qu'elle transcende : plus intime que l'intime de moi-même et plus élevée que les cimes de moi-même³³.

Se pose alors le véritable enjeu de la *υιοθεσία* chez Grégoire de Nysse. S'inscrit-elle tant dans la perspective d'un exil et d'un retour de l'homme vers Dieu, comme le soutient Turcescu, que dans la conscience de sa ressemblance avec Dieu (*ὁμοίωσις θεῷ*) depuis sa création ? Il s'agit moins, ici, d'une contradiction que d'une juxtaposition des deux perspectives. Il est clair, en effet, que l'une n'exclut pas l'autre. Toutefois, notre conviction demeure que, si l'exil est possible, c'est bien parce qu'il est motivé par une conscience préalable d'appartenance et de responsabilité, deux leviers incontournables de la conception grégorienne de la *υιοθεσία*. Que l'homme se résolve à se lever pour retourner chez son Père, l'audace d'une telle décision ne se comprend qu'à la lumière de l'image d'un Père toujours en attente de son fils et qui n'a d'ail-

28. Cf. *ibid.*, p. 402.

29. Cf. *ibid.*, p. 400.

30. Dans ses *Homélies sur le Notre Père*, Grégoire fait recours à deux couples d'adjectifs pour montrer cette dynamique de progrès moral dans le bien, par une conduite irréprochable (voir C. BOUDIGNON, M. CASSIN, J. SEGUIN, *Grégoire de Nysse. Homélies sur le Notre Père*, Paris, Cerf [SC 596], 2018, p. 316) : d'une part, le regard de l'homme fixé sur Dieu, « sans cesse et continuellement (*ἄληκτον καὶ ἀκατάπαυστον*) », lui garantit inéluctablement une vie dans l'action de grâce ; d'autre part, c'est « sans sommeil et sans repos (*ἄσπνός καὶ ἀκοίμητος*) » que le même homme est invité à se maintenir dans le désir d'obtenir davantage (cf. *ibid.*, p. 316, 8-14).

31. Cf. L. TURCESCU, « "Blessed are the Peacemakers" », p. 399.

32. Cf. *ibid.*, p. 400.

33. A. BEGASSE DE DHAEM, « La théologie de la filiation de Joseph Wresinski », p. 40.

leurs jamais cessé de le considérer comme tel³⁴. À la lumière de cette image, il s'agit tout simplement de se rendre compte que la filiation adoptive de l'homme perdue par et dans le péché n'en demeure pas moins une filiation définitivement offerte et toujours proposée, tant la paternité de Dieu demeure stable et permanente. En effet, n'étant autre chose qu'Amour, Dieu est capacité de communication infinie, comme le fait remarquer Bonaventure : « Le Bien ne serait le Bien le plus haut (*summum bonum*) s'il n'était pas la plus haute diffusion³⁵ ».

Un deuxième aspect notable dans l'étude de Turcescu est, sans doute, le paradigme de l'Incarnation. C'est par elle qu'est révélé à l'humanité le Fils par nature, dont l'être éclaire la filiation de l'homme à Dieu, par grâce. À juste titre, Turcescu retient, comme premier élément fondamental de la théologie grégorienne de la υιοθεσία, le fait que l'homme, pour devenir fils adoptif de Dieu, doit impérativement être uni au Christ (*should be joined to Christ*) par une génération spirituelle³⁶. Ici, se vérifie le lien étroit entre les deux leviers « appartenance » et « responsabilité », dont nous avons parlé plus haut. La libéralité de Dieu, qui fait grâce de l'adoption filiale à l'homme en le créant à sa propre image, ne dispense aucunement ce dernier de sa responsabilité dans le soin de cette image. Puisque ce qui est reçu par grâce se donne à contempler dans le Fils par nature, c'est dans l'imitation de cet authentique Fils de Dieu que l'homme se montre véritablement fils du Père céleste. Dans ce sens, la responsabilité de l'homme n'est pas tant une responsabilité vis-à-vis de lui-même qu'une responsabilité vis-à-vis de Dieu, dont il est appelé à porter les marques pour montrer la vérité de son appartenance. Méditant d'ailleurs sur la prière du *Notre Père*, Grégoire ne manque pas de relever cet aspect en termes de cohérence :

Lorsque [le Christ] t'enjoint de dire, dans la prière, que Dieu est ton père, il ne t'ordonne rien d'autre que de devenir semblable au Père céleste, par une conduite digne de Dieu (ὁμοιοῦσθαί σε τῇ θεοπροπεῖ πολιτείᾳ τῷ οὐρανίῳ κελεύει πατρί), comme il l'a d'ailleurs prescrit encore plus clairement par ailleurs, quand il dit : Devenez *parfaits* précisément comme votre Père céleste est parfait³⁷.

Plus haut, il avait déjà tiré les conséquences d'une conduite contraire à une telle exigence, en ces termes :

Donc, si un homme lourd de cœur, comme dit l'Écriture, et qui recherche le mensonge, a l'audace de se servir des mots de la prière, qu'un tel homme sache que ce n'est pas le Père céleste qu'il appelle, mais l'inférieur, qui est le menteur même et se fait père du mensonge qui réside en chacun, lui qui est péché et père du péché³⁸.

34. Nous retrouvons ici le mouvement mis en exergue dans la parabole lucanienne dit de « l'enfant prodigue » (Lc 15,11-32). L'élan de retour du fils vers son père est motivé par la prise de conscience de son être-fils d'un père bienveillant (cf. v. 17-20). Ce que met principalement en exergue une telle prise de conscience, c'est la paternité de Dieu qui ne cesse jamais d'agir comme un Père et qui, dans son attitude de Père, dévoile la valeur du fils.

35. *Itin.* VI, 2-3. Cité par L. LADARIA, « *Tam Pater nemo. Quelques réflexions sur la paternité de Dieu* », *Transversalités*, 3, 3 (2008), p. 110.

36. Cf. L. TURCESCU, « "Blessed are the Peacemakers" », p. 401.

37. *Orat. dom.* 2 ; PG 44, 1145 c ; trad. SC 596, p. 379.

38. *Orat. dom.* 2 ; PG 44, 1141 b ; trad. SC 596, p. 367.

Enfin, le troisième aspect que nous relevons est le caractère dynamique de la *υιοθεσία* chez Grégoire. Certes, un tel aspect pourrait déjà être lié au précédent, tant l'Incarnation est le mouvement de Dieu vers l'homme qui appelle celui de l'homme vers Dieu par l'imitation du Fils Unique. Mais Turcescu relève, en lien évident avec l'Incarnation, l'action de l'Esprit Saint, qu'il considère comme le moteur de l'imitation du Fils par nature. En effet, c'est parce qu'il est habité par l'Esprit Saint que l'esprit du fils adoptif est inéluctablement orienté vers le bien, en imitation du Fils Unique de Dieu³⁹. Ainsi, l'adoption filiale est aussi considérée comme l'action permanente de l'Esprit éveillant, dans l'esprit de l'homme, le souvenir de la bonne patrie, et lui inspirant le désir du bien et du retour à ladite patrie. Même s'il ne mentionne pas explicitement l'Esprit Saint, Grégoire met en exergue cette fonction remémoratrice et inspiratrice de l'Esprit au sein de la communion trinitaire, lorsqu'il écrit :

Le Seigneur, en enseignant à appeler *Père* celui qui est aux cieux, te fait te souvenir de la bonne patrie (τῆς ἀγαθῆς πατρίδος) pour t'inspirer un désir plus fort du bien et te mettre sur la route qui fait remonter de nouveau vers la patrie (ἐπιστήσειέ σε τῇ ὁδῷ τῇ πρὸς τὴν πατρίδα πάλιν ἐπαναγοῦσῃ)⁴⁰.

Que retenir en définitive de ces trois aspects de l'analyse de Turcescu ? Ils nous dévoilent l'action incessante de Dieu en faveur de l'homme, déroulée dans une parfaite synchronisation des Hypostases trinitaires, et révélant à la fois leur unité et leur diversité⁴¹. La filiation adoptive de l'homme s'y révèle comme le fruit de la philanthropie de Dieu qui, comme Père, prend l'initiative de l'adoption et la garantit, comme Fils, endosse notre condition humaine pour nous entraîner dans la sienne propre (*took all that was ours in order to give us in return what is his*), comme Esprit, guide le retour de l'homme vers la maison paternelle.

Voyons à présent comment Grégoire expose sa vision de la *υιοθεσία*, qui porte l'emblème de la philanthropie divine, dans le développement de sa théologie en général, dans le texte de *Beat.* 7 en particulier.

II. SUR LE SOCLE DE LA ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ DE DIEU

Parce qu'elle a à voir avec la vie, l'adoption est aussi une histoire de relation. Dans la perspective chrétienne, elle est surtout cela. Mieux, elle porte la relation à son degré le plus inouï. En effet, en introduisant l'homme dans la vie même de Dieu, non pour le symbole, mais « par une propre participation (*own participation*) de l'homme à cette vie⁴² », l'adoption chrétienne met en lumière la philanthropie de Dieu, son amour de l'homme et pour l'homme. Ici, la relation est tellement étroite, l'impact

39. Cf. L. TURCESCU, « "Blessed are the Peacemakers" », p. 400. De même que pour le Logos, Grégoire reconnaît que le Πνεῦμα est, lui aussi, une οὐσιωδῶς ὑφεστῶσα δύναμις (*Orat. cat.* IV, 4-5 ; E. MUHLBERG, R. WINLING, *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique* Paris, Cerf [SC 453], 2000, p. 158) douée de vie, de volonté et de puissance, « choisissant toujours le bien (πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην) » (*Orat. cat.* II, 26-33 ; SC 453, p. 154).

40. *Orat. dom.* 2 ; PG 44, 1145 a ; trad. SC 596, p. 375-377.

41. Cf. *Orat. cat.* III.

42. Cf. C.A. DECAEN, « Good News, Son, you're adopted ! », *New Oxford Review*, LXXXVI (2019), p. 14 b.

tellement fort que le terme grec par lequel est exprimé le sens de l'adoption — υιοθεσία, composé du substantif υιός (fils) et du verbe τίθημι (établir, admettre, prendre) — dépasse tout entendement ordinaire, toute considération humaine et toute superficialité du regard. Grégoire s'en émeut littéralement lorsque, tentant de se représenter le mystère de la υιοθεσία, il le décrit en ces termes :

À cette chose si belle et si grande, qui n'est accessible ni à la vue, ni à l'oreille, ni à la pensée, l'homme, qui est réputé sans valeur parmi les êtres, lui, la cendre, l'herbe, la vanité, est uni intimement : il est pris comme fils par le Dieu de l'univers⁴³.

Emporté dans l'inouï de cette largesse divine, Oger de déduire :

Faire la théologie de l'adoption, ce sera donc la voir comme Dieu la voit, la situer dans le plan de Dieu, dans les perspectives chrétiennes⁴⁴.

Cette œillère qui favorise la contemplation d'une théologie de la υιοθεσία selon le plan de Dieu, Grégoire la propose en *Beat. 7* sous trois niveaux d'interprétation principaux.

1. Υιοθεσία comme affirmation de la paternité responsable de Dieu

Le premier niveau auquel nous fait accéder Grégoire, dans l'interprétation du concept de υιοθεσία, porte à la contemplation de la paternité responsable du Père. À travers l'affirmation εις υιού τάξιν παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων προσλαμβανόμενος⁴⁵, le nysséen nous révèle essentiellement deux choses sur Dieu⁴⁶ : d'une part, c'est lui qui prend l'initiative en attirant l'homme à lui (παρὰ τοῦ θεοῦ προσλαμβανόμενος) ; d'autre part, il assume sa responsabilité de Père, justement en agissant *paternaliter*, c'est-à-dire selon la paternité. Pour Grégoire, cela se justifie par le fait que le Père assume, à l'égard de l'homme, l'acte de reconnaissance qui élève ce dernier à la dignité de fils (εις υιού τάξιν), avec toutes les conséquences liées à ce statut. C'est du moins la lecture qui peut se faire de l'axiome suivant :

θεοῦ υιὸς γενέσθαι =
τοῦ πατρὸς τὸ ἄξιωμα σχεῖν ↔ τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν κληρονόμος γενέσθαι⁴⁷

Entre autres remarques que nous pouvons faire sur cet axiome grégorien, il y a la récurrence des termes liés au substantif πατήρ. Il s'agit du substantif génitif singulier τοῦ πατρὸς et de l'adjectif génitif pluriel πατρικῶν rattaché au substantif τῶν ἀγαθῶν. Si devenir fils de Dieu (θεοῦ υιὸς γενέσθαι), c'est à la fois revêtir la dignité du propre père (τοῦ πατρὸς τὸ ἄξιωμα σχεῖν) et devenir héritier de tout bien paternel (τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν κληρονόμος γενέσθαι), c'est la figure du père qui, en défini-

43. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 151, 7-12 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 94-95.

44. J. OGER, « Théologie de l'adoption », dans P. PESCATORE *et al.*, *Perspectives chrétiennes sur l'adoption*, Paris, Fleurus (coll. « B.I.C.E. - Études et documents »), 1962, p. 81-109, ici p. 83.

45. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 151, 11-12. L'on pourrait littéralement traduire ainsi : « Attiré vers l'ordre de fils par le Dieu de toute chose ».

46. Comme le rappelle L. LADARIA (« *Tam Pater nemo*. Quelques réflexions sur la paternité de Dieu », p. 96, n. 5), dans les premiers siècles du christianisme, comme du reste dans le Nouveau Testament, l'on parle généralement de Dieu en référence au Père. Grégoire s'inscrit clairement, ici, dans cette perspective.

47. Cf. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 151, 17-20.

tive, est mise en exergue et indiquée comme le substrat de l'identité du fils, la clé de lecture de tout l'axiome. Deux arguments plaident en faveur de cette considération, en *Beat.* 7.

Dès le début de l'homélie, d'une part, Grégoire montre que la question sur l'homme — τί ἐστὶν ἄνθρωπος ; — ne peut être dénouée et comprise qu'à la lumière de la question sur Dieu : ὁ δὲ θεὸς τί⁴⁸ ; En outre, contrairement à la définition de l'homme qui mobilise un nombre important de répondants à la lumière de l'Écriture — γῆ καὶ σποδός, χόρτος, εἰκόδς χόρτω, ματαιότης, ταλαιπωρία⁴⁹ — Dieu, lui, est simplement ἄφραστος τε καὶ ἀνεκφώνητος⁵⁰, deux adjectifs qui traduisent l'indicibilité de sa nature. Pour dire Dieu, Grégoire nous oriente, non sur le terrain de la nature, mais sur celui de l'opération. Dieu se laisse connaître en ce qu'il fait. Or ce qu'il fait, c'est le bien (τὸ ἀγαθόν), au point que sa nature fait corps avec cette action : il est tout simplement ὁ Ἀγαθός⁵¹. Sur le terrain de l'action divine, les mots ne manquent point à Grégoire pour exprimer la nature de Dieu, au premier rang desquels sa responsabilité paternelle envers l'homme :

Il appartient à Dieu de donner la vie (τὸ ζῶοποιεῖν) aux hommes ; à Dieu de conserver (τὸ συντηρεῖν) par sa providence ce qui existe ; à Dieu d'accorder libéralement (τὸ χαρίζεσθαι) nourriture et boisson aux êtres qui ont reçu en partage la vie charnelle ; à Dieu d'être bienfaisant (τὸ εὐεργετεῖν) à l'égard de celui qui est dans le besoin ; à Dieu de rétablir (τὸ ἐπανάγειν) dans son état premier, en lui rendant la santé, la nature que la maladie avait altérée [...]⁵².

Dans un second temps, l'action de prendre pour soi (προσλαμβάνω) l'homme comme fils est définie comme la prérogative exclusive du Père. Elle rend non seulement compte de la responsabilité assumée de Dieu envers l'homme, mais dit aussi et surtout ce qu'est Dieu lui-même comme l'affirme Hilaire de Poitiers : « Dans le terme de *Père*, [Dieu] a [...] un nom pour sa nature⁵³ ». Le lien entre ces deux dimensions, c'est la communicabilité de Dieu, expression la plus haute de sa philanthropie paternelle. En effet, si Dieu ne peut se dire sans être Père, sa paternité est l'expression d'« une relation à quelque chose (τὸ πρὸς τί)⁵⁴ ». Elle montre la capacité de Dieu de se sortir hors de soi-même, de se donner, d'entrer en relation avec l'homme. Grégoire parle d'une relation si étroite (ὁμολογία) qu'elle existe pour combler ce qui manque à la nature humaine, tout en rendant manifeste la grandeur de la philanthropie divine⁵⁵. Dans son *Orat. Cat.*, il décrit une situation si pitoyable (ἐλεεινῶς) et si malheureuse (ἄθλίως) de l'homme, qu'elle entraîne la descente (κατάβασις) de Dieu dans son his-

48. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 150, 3.

49. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 149, 25-150, 1.

50. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 150, 7-8.

51. Cf. *Hom. opif.* 12 (SC 6, p. 132) ; 16 (SC 6, p. 156).

52. *Orat. cat.* XII ; trad. SC 453, p. 211.

53. *Trin.* II, 6 (trad. P. SMULDERS, M. FIGURA, J. DOIGNON, G.M. de DURAND [1908], M. CHARLES, G. PEL-LAND [1999], *Hilaire de Poitiers. La Trinité : Livres I-III*, Paris, Cerf [SC 443], p. 226).

54. *Contr. Eunom.* II ; PG 45, 524 b ; R. WINLING, W. JAEGER, M. VAN PARYS, R.P. VAGGIONE, *Grégoire de Nysse. Réfutation de la profession de foi d'Eunome*, Paris, Cerf (SC 584), 2016, p. 207.

55. *Orat. cat.* XV (trad. SC 453, p. 221).

toire. Il s'agit d'un mouvement de libération, expression d'une « pauvreté volontaire (ή ἐκούσιος πτωχεία)⁵⁶ » assumée par Dieu, mais qui n'altère en rien sa toute-puissance. Au contraire, elle l'affirme et la montre comme une puissance paternelle responsable : celle du Créateur, qui a organisé l'univers selon le bien (ὁ τὸ πᾶν ἐν ἀγαθότητι συστησάμενος)⁵⁷ et porte le souci de restaurer la nature humaine déshonorée par le péché (ή ἐξ ἁμαρτίας ἀτιμωθεῖσα φύσις)⁵⁸ dans la grâce première (ή ἐξ ἀρχῆς χάρις)⁵⁹. Ainsi l'explique Grégoire face à l'indignation des Eunomiens. Pour eux, en effet, la toute-puissance de Dieu lui permet de recourir à des options de salut plus dignes qu'une insoutenable compromission dans la chose humaine. Soucieux de rétablir la vérité (ἀντικαταστήναι τὴν ἀλήθειαν), Grégoire leur répond en ces termes :

Si tu retranches de la vie les bienfaits qui viennent de Dieu (τὰς θεόθεν γινομένας εὐεργεσίας), tu ne saurais plus dire à quels signes distinctifs tu reconnais la divinité. Car c'est à partir de ce dont nous bénéficions que nous connaissons le bienfaiteur ; en effet, c'est en prenant en compte ce qui arrive que nous conjecturons par analogie la nature du bienfaiteur. Si donc il est vrai que la philanthropie est une propriété caractéristique de la nature divine (εἰ οὖν ἴδιον γνώρισμα τῆς θείας φύσεως ἡ φιланθρωπία), tu tiens la raison que tu cherchais, tu tiens la cause de la présence de Dieu parmi les hommes (ἔχεις τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ παρουσίας)⁶⁰.

Ce lien entre paternité divine et salut, entendu comme libération de l'homme de ce qui déshonore sa nature, nous découvre, sous le calque de sa transparence, l'autre lien qui lui est parallèle, entre filiation adoptive et libération de l'homme. La manifestation de Dieu dans la chair (ή διὰ σαρκὸς φανέρωσις)⁶¹ sonne en effet l'avènement du Fils qui, pour l'homme, entraîne le mouvement opposé vers Dieu, l'ascension de la filiation vers la paternité. C'est à cette interprétation de υἱοθεσία que nous allons nous intéresser dans le point qui va suivre.

2. Υἱοθεσία comme libération de l'homme

C'est à travers une rhétorique du mouvement, présenté comme un processus de transformation, que Grégoire montre l'enjeu de la υἱοθεσία. En devenant « fils de Dieu », en effet, « l'homme sort de sa propre nature (ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος) », un mouvement qui, aux yeux de Grégoire, affecte l'homme au plus profond de son être : « de mortel il devient immortel (ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ), de périssable impérissable (ἐξ ἐπικλήρου ἀκήρατος), d'éphémère éternel (ἐξ ἐφημέρου αἰδῖος), et en somme, d'homme il devient Dieu (θεὸς ἐξ ἀνθρώπου) ».

56. C'est l'expression par laquelle Grégoire, en *Beat.* 1 (GNO VII 2, 84, 23), exprime l'humilité de Dieu, qui rend possible sa kénose dans la condition humaine (cf. Ph 2,5-7). Pour lui, il s'agit certes d'une limite (τὸ μέτρον) infranchissable, si ce n'est la plus misérable (πτωχότερος) pour Dieu, mais dans laquelle se voit la démesure de sa bonté salvatrice.

57. *Orat. cat.* VI ; SC 453, 176, 54.

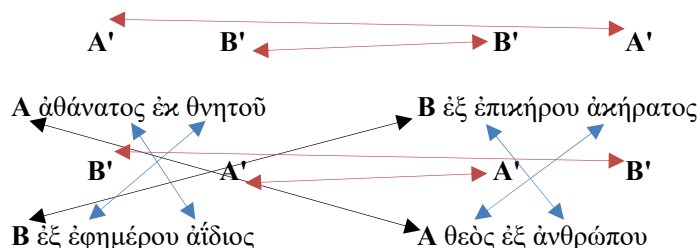
58. GNO VII 2, 151, 23.

59. *Orat. cat.* VIII ; SC 453, 194, 91-92.

60. *Orat. cat.* XV ; PG 45, 48 a ; SC 453, p. 217.

61. Cf. *Contr. Eunom.* II ; PG 45, 505a ; SC 584, 164, 155-156.

Arrêtons-nous d'abord sur la structure de cet ensemble. L'ordre des éléments, indiquant le changement chez l'homme « pris comme fils » par Dieu, est construit sous la forme d'un chiasme à plusieurs symétries. En voici le schéma :



Quelques remarques sur ce schéma : **AB-BA** offre le cadre général de la structure, présentant deux blocs symétriques. En **A**, nous avons un bloc « adjectif substantivé en -ος / préposition ἐκ(ξ) / adjectif substantivé au gén. sing. (ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ - θεὸς ἐξ ἀνθρώπου) ». En **B**, se distingue le bloc « préposition ἐκ(ξ) / adjectif substantivé au gén. sing. (-ου) / adjectif substantivé en -ος (ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος - ἐξ ἐφημέρου αἰδῖος) ». Si, dans le premier bloc, ce qui apparaît comme l'état final ou le but (ἀθάνατος - θεός) est placé avant ce qui apparaît comme l'état premier ou la provenance (ἐκ θνητοῦ - ἐξ ἀνθρώπου), dans le second bloc, on part de la provenance (ἐξ ἐπικήρου - ἐξ ἐφημέρου) pour aboutir au but (ἀκήρατος - αἰδῖος).

Par ailleurs, l'ensemble **A'B'-B'A'** et **B'A'-A'B'** permet de relier, en groupes synonymiques, les adjectifs nom. sing. ἀθάνατος, ἀκήρατος, αἰδῖος, θεός, d'une part ; les adjectifs gén. sing. θνητοῦ, ἐπικήρου, ἐφημέρου, ἀνθρώπου, d'autre part. Dans le premier groupe, ce sont les adjectifs qualifiant l'état premier ou la provenance qui encadrent les deux autres qualifiant l'état second ou le but, tandis que dans le second groupe, ce sont les adjectifs indiquant l'état premier ou la provenance qui encadrent les deux autres indiquant l'état second ou le but.

De ces observations, notre analyse suggère que les conséquences rattachées à l'action de νιοθεσία aient été énumérées et ordonnées par Grégoire dans une perspective du *déjà-là* et du *pas encore*, de l'*être* et du *devenir*. En témoigne la disposition, sur notre schéma, des éléments indiquant l'état premier ou la provenance et des éléments indiquant l'état final ou le but. Tantôt les uns sont placés en avant comme roues motrices commandant le mouvement, tantôt ce sont les autres. Appliquée au concept de νιοθεσία, une telle disposition laisse comprendre que, si l'état de fils adoptif est, dès l'origine, garanti à l'homme par la munificence de la richesse du Maître (ἡ μεγαλοδωρεὰ τοῦ πλουσίου δεσπότης)⁶², il s'agit d'une promesse de parenté (διὰ τῆς συγγενείας κατεπαγγέλλεται)⁶³ vers laquelle l'homme est invité à marcher, en menant une vie effective de fils. Pour rejoindre Grégoire dans son expression allégorique, il s'agit d'une véritable course (δρόμος) dans l'arène de la vertu, qui est aussi l'antre où le vice lâche ses combattants dans une poursuite (δίωξις) effrénée

62. Beat. 7 ; GNO VII 2, 151, 20.

63. Beat. 7 ; GNO VII 2, 151, 26.

derrière le juste⁶⁴. D'où l'exhortation du nysséen à l'endroit de ce dernier : « Courons donc pour atteindre le but (οὕτω δράμωμεν ἵνα καταλάβωμεν)⁶⁵ ».

Grégoire affectionne le langage guerrier, parsemé du vocabulaire de l'adversité et du combat, pour motiver son lecteur, attirer son attention sur la dangerosité de l'ennemi, à savoir le vice, et l'inviter à ne jamais baisser la garde, si du moins il veut le vaincre et s'en libérer. En *Beat.* 2, par exemple, il recommande au chrétien la stratégie de combat de Paul (τοῦ Παύλου τὴν πυκτικὴν) :

Lui-même avançait d'un pas ardent, oubliant ce qui était derrière lui, pugnace et rapide. Il observait l'adversaire, il prenait position, les armes à la main, il lançait le trait non pas au hasard ni dans le vide, mais il visait le point vulnérable de son ennemi, dirigeant ses coups contre la partie exposée du corps⁶⁶.

Toutes les huit béatitudes matthéennes, objet des huit *orationes* du *De Beat.*, sont présentées par Grégoire comme des feuilles de route compilées, chacune, sur les deux versants unis qui la constituent : un prix (τὸ ἐπαθλον) et une épreuve (ὁ ἄθλος). Aussi, le gain du premier est-il conditionné à la confrontation victorieuse au second, comme il en est de la loi de la compétition : « On ne peut gagner autrement à la course, indique Grégoire, qu'en laissant derrière soi (κατόπιν καταλιπόντα ἑαυτοῦ) son concurrent⁶⁷ ». Dans le cas spécifique de *Beat.* 7, « l'artisan de paix (εἰρηνοποιήσης) sera couronné de la grâce de l'adoption (τῇ τῆς υἰοθεσίας χάριτι)⁶⁸ », si et seulement s'il se comporte en faiseur-de-paix (εἰρηνοποιός). Ainsi l'œuvre de paix est-elle indiquée comme l'épreuve à affronter pour s'arroger le gain de l'adoption filiale, ce bien au-delà de toute félicité (ὕπερ πᾶσαν εὐκληρίαν). Derrière l'élan de l'εἰρηνοποιός vers ce but, se dresse, pour le saisir et le disqualifier, la poursuite sans merci de l'ennemi que Grégoire identifie sous le visage de celui qui sème haine (μῆσος), colère (ὀργή), irritation (θυμός), jalousie (φθόνος), rancune (μνησικακία), dissimulation (ὑπόκρισις), le malheur de la guerre (ἡ κατὰ πόλεμον συμφορά)⁶⁹, autant d'affections contraires (τὰ ἐκ τοῦ ἐναντίου συνιστάμενα πάθη) au bien de la paix⁷⁰.

Autre expression de cette dynamique du *déjà-là* et du *pas encore* est le verbe ἐκβαίνει, employé pour exprimer le mouvement de sortie de l'homme de sa propre nature (ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος). Le recours à l'indicatif présent actif est ici très significatif, pour indiquer l'actualité du mouvement, sa valeur crédible au moment même où il se déroule, mais aussi son ouverture au large horizon du temps et de l'espace. En effet, l'actualité de l'action, même si elle rassure par le fait de se dérouler effectivement, n'en cache pas moins une certaine inquiétude pour son aboutis-

64. *Beat.* 8 ; GNO VII 2, 163, 24-164, 6.

65. *Beat.* 8 ; GNO VII 2, 170, 6-7.

66. GNO VII 2, 93, 17-24 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 42.

67. *Beat.* 8 ; GNO VII 2, 164, 1.

68. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 151, 27-28.

69. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 154, 10-11.

70. *Beat.* 7 ; GNO VII 2, 154, 17-18.

sement, exigeant par conséquent une constance renouvelée dans le progrès⁷¹. Ainsi, dire que l'homme sort de sa propre nature est à la fois l'aveu d'un fait vérifiable *hic et nunc*, mais aussi d'un processus ouvert au *devenir*. Voilà pourquoi le prix de l'adoption filiale se gagne dans une dynamique soutenue de libération du vice, un processus de longue haleine qui, à en croire Grégoire, réclame sueur et fatigue (ιδρώς καὶ πόνος)⁷². L'objectif pour l'homme, lancé dans la course de la paix, vers la filiation divine, n'est autre que sa ressemblance avec Dieu (τὸ θεῖον ὁμοίωσις), but de toute vie vertueuse (τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου)⁷³. Ainsi l'affirme Grégoire en conclusion de *Beat. 7* :

Puisque le divin, croyons-nous, est pur, sans mélange et sans forme, quand l'homme, grâce à une telle production de paix (διὰ τῆς τοιαύτης εἰρηνοποιίας), sort de sa disposition double et revient complètement au bien (ἀκριβῶς εἰς τὸ ἀγαθὸν ἐπανέλθῃ), il devient (γεγόμενον), lui aussi, simple, sans forme, et véritablement un, en sorte que le visible devient semblable au caché, et le caché au visible (ὡς ταῦτόν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸ φαινόμενον καὶ τῷ φαινόμενῳ τὸ κεκρυμένον). C'est alors que cette Béatitude prend véritablement toute sa force, et que de tels hommes reçoivent au sens propre le nom de fils de Dieu, eux qui ont été déclarés heureux selon la promesse de notre Seigneur Jésus-Christ⁷⁴.

Ici se pose la question de la nature de cette véritable divinisation de l'homme. S'agit-il tant d'un être-tout-autre de l'homme que d'un mieux-être de ce qu'il est déjà ? C'est à la double considération de la véritable valeur de l'homme et de sa conformation au divin, grâce à l'imitation (μίμησις), que conduit l'enjeu de la divinisation de l'homme en lien avec le concept de *υἱοθεσία*.

3. Υἱοθεσία comme divinisation de l'homme

Le troisième niveau de l'expression grégorienne de *υἱοθεσία*, à partir de l'initiative paternelle de Dieu prenant l'homme comme fils, c'est l'affirmation de la divinisation de l'homme : « d'homme devenu Dieu (θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος)⁷⁵ », atteste en définitive le *nysséen* au sujet de l'homme. Dans ce saut qualitatif improbable qu'il qualifie de véritable parenté (συγγενεία) entre l'homme et Dieu, Grégoire ne voit rien de plus inouï, pour l'homme, que « la promesse [...] d'une gloire semblable (ὁμοτιμίαν τινά) à [celle même de Dieu]⁷⁶ ». Selon lui en effet, c'est dans la logique même de la relation de parenté que « l'homme, qui a été jugé digne de devenir fils de Dieu, [ait] assurément en lui la dignité de son Père (ἔξει πάντως ἐν ἑαυτῷ τοῦ πατρὸς ἀξίωμα), et [devienne] l'héritier de tous les biens paternels (γίνεται τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν κληρονόμος)⁷⁷ ».

71. Le sens du progrès chez Grégoire revêt toujours une connotation de constance dans le bien, et demeure, par conséquent, strictement lié à la vie de vertu. Pour Grégoire en effet, seule la vertu fait progresser l'homme, le vice étant un fardeau qui ralentit sa marche, un facteur de chute voire de déchéance.

72. Cf. *Beat. 1* ; GNO VII 2, 79, 3 ; *Beat. 6* ; GNO VII 2, 145, 14-15.

73. *Beat. 1* ; GNO VII 2, 82, 24-25.

74. GNO VII 2, 160, 21-161, 4 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 104.

75. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 151, 17. Voir aussi *Beat. 3* ; GNO VII 2, 105, 21-24.

76. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 151, 25-26.

77. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 151, 17-20.

Il y a un double intérêt dans la traduction littérale « d'homme devenu Dieu (θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος) », que nous avons privilégiée sur l'affirmation de Grégoire.

3.1. La mesure de la juste valeur de l'homme

Le premier intérêt appelle à éviter toute compréhension mécanique de la transformation dont il est ici question. Dire en effet que l'homme devient Dieu sonne, chez le nysséen, comme un écho qui renvoie à l'origine de l'homme, lorsque le Créateur, faisant l'homme à son image, l'a voulu comme empreinte de sa propre beauté (αὐτὴ τῷ ἀγαθῷ κάλλει χαρακτηρίζεται)⁷⁸. L'enjeu d'une telle origine, dans la réalité actuelle de l'homme, est triple. Elle rappelle d'abord l'homme à la juste appréciation de sa valeur au risque de faire fausse route dans l'orientation de son désir, par ignorance de lui-même, comme le fait remarquer Grégoire :

Il n'est pas possible de désirer ce que l'on ne connaît pas ; notre nature se montre indolente et inerte à l'endroit de ce qu'elle ignore (ἀργὴ καὶ ἀκίνητος ἐπὶ τὸ ἀγνωστόν), à moins de s'en faire une idée pour en avoir entendu parler ou pour l'avoir entrevu⁷⁹.

Elle porte ensuite l'homme à se regarder lui-même (πρὸς ἑαυτὸν βλέπειν)⁸⁰ pour que, prenant conscience de sa véritable grandeur, il découvre les trésors enfouis au fond de lui. Grégoire l'exprime par un discours direct, en *Beat.* 6, comme pour marquer la solennité de sa déclaration :

Il est en toi, dans une certaine mesure, une aptitude à voir Dieu : celui qui t'a formé a déposé en ton être une immense force. Dieu, en te créant, a enfermé en toi l'ombre de sa propre bonté, ainsi que l'on imprime le dessin d'un cachet dans la cire [...]. Rien ne peut ressembler au bien sans être bon. Ainsi, l'homme, en se regardant, verra en lui celui qu'il cherche. Et voilà la joie suprême qui remplit son cœur purifié : il regarde sa propre pureté et découvre dans l'image le modèle⁸¹.

Plus tôt, en *Beat.* 5, le nysséen invitait son lecteur à la même mesure de la dimension de l'homme, en affirmant à son sujet :

Celui qui a fait l'homme à son image a caché les germes de toutes les bonnes actions dans la nature modelée par lui (τῇ φύσει τοῦ πλάσματος ἐναπέθετο)⁸².

Elle met enfin l'homme en route, à la reconquête de son image, par une aspiration constante à ce qui convient à sa véritable nature (τὸ τῇ φύσει καλὸν ἐν ὁρέξει)⁸³, dans la recherche de la vertu et le rejet du vice :

Ne convoite pas ce dont la recherche est sans fin, vaine et dépourvue de sens, comme ceux qui courent après leur ombre [...]. Il faut au contraire tourner son désir vers les

78. *Beat.* 1 ; GNO VII 2, 81, 1-2.

79. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 111, 27-28 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 58.

80. En *Beat.* 1 (GNO VII 2, 85, 8-12), l'expression est utilisée par Grégoire dans le sens inverse, mais pour le même résultat. En effet, l'homme qu'il y invite à se regarder lui-même, au lieu de considérer les autres, est appelé cette fois à la prise de conscience de sa vanité, pour une juste mesure de son être devant Dieu, en toute humilité.

81. GNO VII 2, 143, 4-9.20-23 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 86.

82. GNO VII 2, 129, 4-8.13-16 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 74.

83. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 111, 16-17.

choses dont la recherche constitue un bien pour celui qui les cherche. Celui qui désire la vertu finit par la posséder en lui, au point de découvrir en lui-même l'objet de son désir⁸⁴.

Ainsi, le passage de l'homme, de l'humain au divin, ne saurait être une transformation magique, qui placerait l'homme au même rang que la souveraine divinité, mais plutôt une reconquête dont l'imitation de Dieu est à la fois le principe et le moyen. C'est là le second intérêt sur lequel nous fixe l'enjeu de la *υιοθεσία* chez Grégoire de Nysse.

3.2 *Divin dans l'imitation du Dieu véritable*

Partant du caractère inabordable (*ἀπρόσιτος*) et insaisissable (*ἀπροσπέλαστος*) de la nature de Dieu pour l'homme, Grégoire, en *Beat.* 6, indique deux voies par lesquelles l'homme peut accéder à la connaissance de Dieu. C'est, d'une part, en regardant l'ordre qui émane de la création (*πρὸς τὸν ἐν τῇ κτίσει βλέποντες κόσμον*). À travers cet ordre en effet, se dévoilent l'habileté (*ἡ τέχνη*) de l'artisan, la sagesse (*ἡ σοφία*) du Créateur⁸⁵. Sur le socle de ce regard attentif, d'autre part, la seconde voie que propose Grégoire s'agit d'un questionnement de l'homme sur le pourquoi de son existence (*καὶν τῆς ἡμετέρας ζωῆς τὴν αἰτίαν λογισώμεθα*)⁸⁶. Pour le nysséen en effet, l'ordre de la création est le parterre de la bonté (*ἡ ἀγαθότης*) de Dieu, le lieu où se déploie son plan d'amour (*ἡ ἀγαθὴ προαίρεσις*) pour l'homme⁸⁷. Aussi Dieu se laisse-t-il connaître d'après les actions qu'il opère (*τὸ ἐκ τινος ἐνεργείας τὸν ἐνεργοῦντα*)⁸⁸, actions dont l'homme est rendu participant à double égard. Placé au cœur de la création en qualité de *πρωτότυπος ἐξ ἀρχετύπου*, il est lui-même partie prenante de l'ordre créé, destiné de surcroît à en être à la fois le contemplateur (*ὁ θεατής*) et le maître (*ὁ κύριος*)⁸⁹. Par ailleurs, parce qu'il a été dessiné avec les couleurs qui représentent la beauté de l'archétype, l'homme porte en lui-même cette beauté. Ce langage métaphorique, Grégoire en donne l'explication en ces termes :

Les couleurs en rapport avec sa beauté [de Dieu] sont ici les vertus (*τῶν ἀρετῶν*) qu'il dépose et fait fleurir en son image pour manifester en nous le pouvoir qui est le sien (*ἐν ἡμῖν δεῖξαι τὴν ἰδίαν ἀρχήν*) [...]. C'est avec de pareilles couleurs que l'auteur de sa propre image a dessiné notre nature⁹⁰.

Ainsi la beauté de l'homme, qui rend compte de sa conformité à l'image à laquelle il a été façonné, a tout à voir avec son être intérieur, laboratoire de ses œuvres. C'est de cet être intérieur, en effet, que l'empreinte cachée émerge pour se rendre visible, que la nature originelle s'expose en vertu, que la créature se reconnaît en fils. Il faut dire que, chez Grégoire, création, paternité divine et filiation adoptive de l'homme vont de pair. En effet, Dieu est le Père de l'univers qu'il a créé et, par conséquent de l'homme, sommet de son œuvre. Par ailleurs, parce qu'il a créé l'homme à

84. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 121, 7-10.12-15 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 66.

85. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 141, 1-10.

86. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 141, 11.

87. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 141, 11-15.

88. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 142, 1.

89. *Hom. opif.* II ; PG 44, 133 a ; SC 6, p. 91.

90. *Hom. opif.* V ; PG 44, 137 a.b ; SC 6, p. 96-97.

sa propre image, ce dernier lui est un fils lorsqu'il montre, par sa vie (ἐπὶ τοῦ ἰδίου βίου), le propre de l'action divine (τὸ ἴδιον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας)⁹¹, à savoir le bien.

Chez Grégoire, le socle de la filiation adoptive de l'homme repose sur la conjonction de ces deux éléments : la conscience de l'origine qui motive l'adhésion de l'homme au bien (τὴν τῶν ἀγαθῶν κοινωνίαν)⁹², caractéristique de ce qui est de Dieu. C'est là tout le sens de la μίμησις τοῦ θεοῦ, dont Grégoire fait, en *Beat. 7*, l'indice identitaire distinctif du fils adoptif de Dieu :

L'artisan de paix, écrit-il, est appelé fils de Dieu, parce qu'il imite (ὅτι μιμητὴς γίνεται) le Dieu véritable, qui accorde ces grâces à la vie humaine⁹³.

Ce qui est intéressant, ici, c'est de voir comment Grégoire encadre sa définition du υἱὸς θεοῦ avec les deux éléments dont nous avons fait cas plus haut, les présentant comme les deux faces de la μίμησις τοῦ θεοῦ. D'une part, en effet, le profil de l'εἰρηνοποιός est clairement identifié en celui qui fait en réalité l'œuvre de la puissance divine (θείας ὄντως δυνάμεως ἔργον ποιεῖ)⁹⁴. Cela rappelle bien le vocabulaire mécanique qui accompagne le récit de la création, suggérant que l'être υἱὸς θεοῦ consiste, pour l'homme, à faire œuvre de création comme le Père Créateur, et donc à s'approprier la dignité de son origine. Seulement, l'on peut tout à fait admettre que Grégoire s'inscrive ici dans la ligne de son frère Basile qui, juxtaposant Gn 1,27 et 2,7, distingue les deux verbes πλάσσειν et ποιεῖν. Basile considère, en effet, que le premier est employé pour le corps, tandis que le second l'est pour l'âme :

Dieu a créé l'Homme intérieur et modelé l'homme extérieur (ἐποίησε τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ἔπλασε τὸν ἔξω). Le modelage (ἢ πλάσις) en effet convient à l'argile, la création (ποίησις) à ce qui est à l'image. Ainsi donc, la chair a été modelée, mais l'âme a été créée⁹⁵.

D'où son appel :

Croissez selon l'Homme intérieur, dans la ligne du progrès qui mène à Dieu (αὐξάνεσθε κατὰ ἔσω ἄνθρωπον, κατὰ τὴν προκοπὴν τὴν εἰς Θεὸν οὖσαν) [...]. Telle est la croissance des choses spirituelles, l'acquisition de la piété, l'extension vers le progrès (ἢ τοῦ πλείονος ἔκτασις)⁹⁶.

Ainsi, même si le verbe ποιεῖ employé dans notre texte (*Beat. 7*) suggère l'action, c'est plutôt de l'action en son point de départ dont il est question, pour indiquer que l'imitation n'est possible à l'homme que parce qu'il obéit à un esprit disposé pour s'y faire. Aussi, faire l'œuvre de la puissance divine (θείας ὄντως δυνάμεως ἔργον ποιεῖν), c'est, avant tout, savoir que cette puissance est en soi, en qualité d'image du Créateur. L'homme est capable de bien, parce qu'il est le fils du Père Bon.

91. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 159, 18-19.

92. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 159, 13.

93. GNO VII 2, 159, 14-15 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 103.

94. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 159, 11-12.

95. *In Verba II*, 3 ; PG 44, 280 d ; trad. SC 160, p. 233.

96. *In Verba II*, 5 ; PG 44, 281 c ; trad. SC 160, p. 237.

D'autre part, le même profil qui, cette fois, identifie les υιοὶ θεοῦ⁹⁷, indique ceux dont la vie montre le propre de l'action divine (τὸ ἴδιον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας), en imitation de la θεία φιλανθρωπία. Ici, l'expression τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας nous entraîne dans la dynamique opérationnelle de l'action de Dieu, suggérant que la filiation adoptive de l'homme se déploie sur le terrain de son existence, où l'action de Dieu se manifeste par des choix orientés dans le sens du bien. Dans son *De Bapt.*, Grégoire n'y va pas par quatre chemins, lorsqu'il justifie l'héritage promis aux fils adoptifs en des termes très convaincants : « Nous deviendrons héritiers par pure philanthropie divine (κατὰ τὴν οἰκειάν τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν κληροδοτήσωμεν)⁹⁸. »

Cet aspect de la υιοθεσία, comme imitation de la philanthropie divine, a plusieurs échos dans l'œuvre de Grégoire. Leur point de départ commun, c'est le réalisme de l'Incarnation à travers laquelle le Dieu Un et Trine investit l'histoire de l'homme et la féconde dans l'unité et la diversité des Personnes divines. En *Contr. Eun.* II, la filiation du Fils Unique, Premier-né de la création, est définie comme « la manifestation dans la chair (ἡ διὰ σαρκὸς φανέρωσις) de celui qui existe avant les siècles⁹⁹ ». Une telle manifestation de Dieu, par et dans le Fils Premier-né, devient chez Grégoire la réalité qui informe et éclaire la manifestation dont doivent briller les fils adoptifs dans la chair de leur vie quotidienne, en cohérence avec la souche paternelle à laquelle ils sont rattachés d'une part, en imitation du Fils Premier-né d'autre part, en obéissance à l'Esprit Saint d'autre part encore.

Dans l'*Orat. cat.*, Grégoire part du Prologue de saint Jean (1,12) pour expliquer comment il comprend la filiation adoptive de l'homme et sa parenté avec Dieu :

À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, dit l'Évangile à propos des hommes régénérés. Celui qui est devenu enfant de quelqu'un est en étroite parenté avec son père. Si donc tu as reçu Dieu et si tu es devenu enfant de Dieu, montre par le choix de ta volonté (διὰ τῆς προαιρέσεως) le Dieu qui est en toi, montre que celui qui t'a engendré est en toi. C'est par les marques qui nous font connaître Dieu qu'il convient de faire connaître la parenté avec Dieu de celui qui est devenu fils de Dieu¹⁰⁰.

De manière plus explicite, dans l'*Orat. dom.*, le nysséen met le croyant au défi de la vérité de son appartenance, lorsqu'il ose prononcer la prière du *Notre Père* :

Elle nous apprend, lorsque nous déclarons que celui qui est incorruptible, juste et bon (τὸν ἀφθαρτὸν τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν) est notre père, à montrer la vérité de notre appartenance (ἐπαληθεύειν ἑαυτῶν τὴν ἀγχιστείαν)¹⁰¹.

Sur les traces du Fils, le Premier-né, le nysséen exhorte par ailleurs le néophyte à adopter le mode de vie selon le Christ :

97. Le recours au pluriel n'est pas sans importance. Dans les lignes précédentes, en effet, Grégoire utilise la même expression, mais au singulier.

98. PG 46, 428 b ; trad. P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse. Lettre canonique. Lettre sur la Pythonisse et Six homélies pastorales. Texte grec, GNO III,2, III,5, IX, X,2*, Paris, Cerf (SC 588), 2017, p. 137.

99. PG 45, 505 a ; trad. SC 584, p. 165.

100. *Orat. cat.* XL ; trad. SC 453, 334, 49-57.

101. *Orat. dom.* 2 ; PG 44, 1141 c ; trad. SC 596, p. 369.

Imite Jésus fils de Navé (μίμησαι τὸν Ἰησοῦν τὸν Ναυή), porte l'évangile, comme celui-ci l'arche, quitte le désert, le péché (ἄφες τὴν ἔρημον, τὴν ἁμαρτίαν), franchis (περαιώθητι) le Jourdain, hâte-toi (σπεῦσον) vers le mode de vie selon le Christ, vers la terre qui fait naître des fruits qui donnent la joie¹⁰².

Plus loin, il souligne le lien étroit entre l'être-fils-adoptif et la transformation vers le mieux qui se vérifie logiquement chez le nouveau baptisé :

Recevez le don du Christ dans le loisir et dans la paix, lorsque celui qui reçoit le très haut et incomparable bienfait est inscrit avec plaisir dans le catalogue de ceux qui sont adoptés comme des fils (τῷ καταλόγῳ τῶν υἱοθετουμένων συναριθμεῖται), et que tous les proches de celui-ci ont une immense joie et allégresse de cette transformation vers le mieux (πρὸς τὸ κρεῖττον μεταποίησιν)¹⁰³.

Enfin, l'imitation de Dieu est considérée par Grégoire comme le fruit de la docilité du croyant à la voix de l'Esprit Saint :

Chasse de ta vie le corbeau glouton, donne à la colombe (τῇ περιστερᾷ) l'occasion de voler vers toi, elle que Jésus, le premier, a fait descendre du ciel en figure, elle qui ignore la ruse, est très douce et a de nombreux rejetons, qui lorsqu'elle trouve un homme purifié, comme de l'argent bien travaillé, y établit volontiers sa demeure, réchauffe l'âme comme pour faire éclore des œufs et engendre ses nombreux beaux enfants. Ceux-ci sont les bonnes actions et les nobles paroles, la foi, la piété, la justice, la tempérance, la chasteté, la pureté, ce sont les fruits de l'Esprit (τέκνα τοῦ πνεύματος), nos biens précieux (κτήματα δὲ ἡμέτερα)¹⁰⁴.

En définitive, la divinisation de l'homme chez Grégoire consiste en son retour à la grâce première (ἡ ἐξ ἀρχῆς χάρις), autrement appelée par Basile « la première gloire (τὴν πρώτην δόξαν)¹⁰⁵ » ou encore l'« ancienne constitution (ἡ πάλαι κατάστασις)¹⁰⁶ ». C'est dans cet état que l'homme, image et fils de Dieu, revit dans l'honneur (ἐν τιμῇ)¹⁰⁷ de son origine et de sa filiation adoptive. L'imitation de Dieu, qui en est le moyen, ne consiste pas seulement, pour l'homme, à avoir une disposition d'esprit orientée vers le bien. Une telle disposition est destinée à être le terreau d'une vie pour Dieu¹⁰⁸ que Grégoire, en ce qui concerne le υἱὸς θεοῦ, lie à des actions concrètes :

102. *De Bapt.* 8 ; PG 46, 420 d-421 a ; trad. SC 588, p. 125.

103. *De Bapt.* 15 ; PG 46, 425 a-b ; trad. SC 588, p. 135.

104. *De Bapt.* 9 ; PG 46, 421 b ; trad. SC 588, p. 125-127.

105. *Bapt.* I, 7, 29 ; PG 31, 1537 a ; J. DUCATILLON, *Basile de Césarée. Sur le Baptême* Paris, Cerf (SC 357), 1989, p. 126.

106. *In Verba* II, 7 ; PG 44, 284 d ; SC 160, p. 242.

107. *Bapt.* I, 7, 27 ; PG 31, 1537 a ; SC 357, p. 126.

108. Pour Basile, l'homme rend honneur à l'image de Dieu qui est en lui « en menant une vie pour Dieu (ζῆ τῷ Θεῷ) » (*Bapt.* I, 8, 17-18 ; PG 31, 1537 d ; SC 357, p. 128). Or mener une vie pour Dieu, c'est accomplir les bonnes œuvres (καλὰ ἔργα) comme le recommande le Christ en Mt 5,16, et suivant les recommandations de l'apôtre Paul (cf. 2 Co 5,14-15). Aussi Basile écrit-il : « Or, nous accomplissons chacun de ces commandements si nous avons des pensées dignes de notre vocation céleste (ἄξια τῆς ἐπουρανίου κλήσεως φρονοῦντες), si nous nous conduisons d'une façon digne de l'Évangile du Christ (ἄξιος τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτευόμεθα) et devenons capables de dire en vérité (καὶ δυνηθῶμεν ἀληθεύοντες εἰπεῖν) : "L'amour du Christ nous étroit par la pensée que si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts ; et il est mort pour tous afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux" » (*Bapt.* I, 16, 45-52 ; PG 31, 1553 d ; trad. SC 357, p. 157).

Voilà les actions que sa loi t'impose (νομοθετεῖ) à toi aussi : rejeter la haine (ἐκβάλλειν), faire cesser (καταλύειν) la guerre, disparaître (ἀφανίζειν) la jalousie, chasser (ἐξορίζειν) le combat, détruire (ἀναιρεῖν) l'hypocrisie, éteindre en toi (κατασβεννύειν ἑνδοθεν) la rancune qui consume lentement ton cœur ; pour y faire entrer à leur place (ἀντισταθίνειν) toutes les qualités qui s'y opposent, en supprimant (ὑπεξαίρειν) successivement les défauts contraires¹⁰⁹.

CONCLUSION : LE DÉFI DE LA RESSEMBLANCE POUR RAMENER LE MONDE À SON ORDRE

S'il est une conviction drainée par le flux de notre analyse, et qui éclaire la nature de la relation entre Dieu et l'homme, elle s'ajusterait bien dans la déclaration de Yahvé relayée par le prophète Isaïe en ces termes : « Tu comptes beaucoup à mes yeux, tu as du prix et je t'aime¹¹⁰ ». L'homme a de la valeur pour Dieu ; il est aimé de lui. Sa filiation adoptive (υιοθεσία) est la plus haute expression de cette philanthropie divine. Par elle, en effet, « Dieu nous appelle par grâce à participer, comme le Fils, par Lui et en Lui, à sa nature et à sa vie intime¹¹¹ ».

Notre étude a montré que, pour Grégoire de Nysse, l'homme est non seulement en acte d'une telle participation à la nature et à l'intimité de Dieu, du fait de sa parenté avec le Créateur¹¹², mais il l'est aussi en puissance, lorsqu'il mène une vie de vertu, en imitation de l'amour même de Dieu¹¹³. Une telle imitation de Dieu par l'homme, non seulement montre la vérité de son appartenance divine, mais le conserve aussi dans sa dignité de fils adoptifs et d'héritier du Père Bon. Le texte de *Beat. 7*, qui a servi de feuille de route à notre analyse, met principalement en exergue le défi de la paix considérée à la fois comme rayonnement de la vie du υιὸς θεοῦ et épreuve soumise à l'agrégation du même υιὸς θεοῦ à la dignité de son Père. Grégoire l'exprime à travers un programme de vie concret, requis pour l'homme en des termes bien suggestifs :

Voilà les actions que sa loi t'impose à toi aussi (νομοθετεῖ καὶ σοί) : rejeter la haine, faire cesser la guerre, disparaître la jalousie, chasser le combat, détruire l'hypocrisie, éteindre en toi la rancune qui consume lentement ton cœur ; pour y faire entrer à leur place (ἀντισταθίνειν) toutes les qualités qui s'y opposent, en supprimant (ἀντικαθίσταται) successivement les défauts contraires¹¹⁴.

Grégoire n'est certainement pas notre contemporain, mais son message n'en traverse pas moins les âges pour rejoindre la réalité de notre temps et, l'éclairant de sa lumière, en révéler deux défis étroitement liés.

Le premier alerte la conscience de l'homme sur les risques de le voir sortir de l'ordre intrinsèque à son être. Un tel ordre le distingue, parmi toutes les autres natures

109. GNO VII 2, 159, 21-160, 3 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 103.

110. Is 43,4.

111. G. JACQUEMET *et al.*, *Catholicisme : Hier, aujourd'hui, demain*, 154 a.

112. Cf. *Hom. opif.* III ; PG 44, 133 c-136 a ; SC 6, p. 92-93.

113. Cf. GNO VII 2, 160, 9-10.

114. *Beat. 7* ; GNO VII 2, 159, 21-160, 3 ; trad. Guillaumin et Parent, p. 103.

corporelles, comme celle dont la stature droite, tendue vers le ciel et regardant en haut (πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται καὶ ἄνω βλέπει), exprime à la fois la différence de dignité et la puissance¹¹⁵. Sous ce langage métaphorique, Grégoire entend signifier le rôle déterminant de la raison aussi bien dans la structure de l'homme que dans l'orientation de sa vie, la raison étant, en lui, l'indice et la mémoire de la bonté du Créateur. De fait, haine, jalousie, violence, guerre et autres vices qui leur sont apparentés ne contribuent qu'à dénaturer l'homme, l'éloignant de sa beauté originelle. Grégoire en parle comme d'une dérive pour l'humanité, lorsque la raison qui tient le gouvernail de l'être humain quitte le navire du corps, laissant l'homme à la merci des tempêtes. D'où l'étonnement surpris du nysséen :

Comment avons-nous fait naufrage au milieu du port de notre espérance ? Comment le navire à la riche cargaison, qui a sombré avec son contenu, nous a-t-il laissés nus, nous qui étions riches autrefois ? Où est cette voile éclatante, toujours guidée, tendue par le Saint-Esprit ? Où ce sûr gouvernail de nos âmes, grâce auquel nous traversions sans dommages les vagues hérétiques ? Où est l'ancre inébranlable de sagesse sur laquelle, pleins d'assurance, nous reposions en toute sécurité ? Où est le bon pilote qui dirigeait le navire vers le but d'en haut¹¹⁶ ?

L'image de la montée (ἡ ἀνοδος) si chère à Grégoire, et qui constitue la trame de sa méditation sur les huit béatitudes matthéennes¹¹⁷, est bien expressive de l'idée selon laquelle l'homme se situe au carrefour d'un déjà-là et d'un pas encore. Sa montée doit être guidée par une démarche méthodique, pour lui éviter toute chute l'empêchant de progresser vers les degrés supérieurs¹¹⁸ et favorisant sa déchéance. Basile exprime bien cette dynamique, en la situant déjà dans la perspective même de la création de l'homme. S'appuyant en effet, sur la délibération divine de Gn 1,26, il explique que, si la création a été définitivement acquise à l'homme, c'est à la conquête de la ressemblance avec Dieu que l'homme se trouve engagé en posant son pied sur l'étrier de la vie¹¹⁹.

Cela nous porte à considérer un deuxième défi pour l'homme d'aujourd'hui, à savoir la lutte contre une certaine sclérose humaine, qui consiste à fausser les codes de l'humanité et son histoire. En *Mel.* Grégoire parle des hommes comme des « ἀδελφοὶ καὶ ὁμόφυλοι¹²⁰ » en Dieu, qu'il représente sous la paternité spirituelle de Méléce. Sous la paternité de ce Père, tient-il à noter, il n'est aucun fils qui soit illégitime

115. *Hom. opif.* III ; PG 44, 144 b ; SC 6, p. 106.

116. *Mel.* 2, 25-34 ; trad. A. SPIRA, H. HÖRNER, P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse. Trois oraisons funèbres (Méléce, Flacilla, Pulchérie). Sur les enfants morts prématurément*, Paris, Cerf (SC 606), 2019, p. 49.

117. C'est principalement au début de *Beat.* II (GNO VII 2, 89, 22-90, 7) que Grégoire illustre ce fait, lorsqu'il écrit : « Ceux qui escaladent une échelle, quand ils ont franchi la première marche, prennent la deuxième, la seconde les mène à la troisième, puis la suivante, et ainsi de suite. Si bien qu'en montant progressivement, on s'élève de plus en plus et on finit par atteindre le sommet. Où veut en venir cette entrée en matière ? Les degrés de la béatitude sont comparables aux diverses marches, me semble-t-il, et il est aisé d'en exposer la montée. Celui qui a atteint spirituellement le premier degré des béatitudes, en bonne logique, en entreprend le suivant [...] » (trad. Guillaumin et Parent, p. 39).

118. *Beat.* 4 ; GNO VII 2, 110, 12-13.

119. Cf. *In Verba* I, 16 ; PG 44, 273 a-b ; SC 160, p. 207-209.

120. *Mel.* 3, 14 ; SC 606, p. 50. Trad. : « Frères et de même race ».

(νόθος) ou bâtard (ὑπόβλητος)¹²¹. Aussi reconnaît-il que le visage véritablement formé à l'image de Dieu (πρόσωπον ἀληθῶς ἐν εἰκόνι θεοῦ μεμορφωμένον) ne peut que laisser voir, par sa vie, une charité qui coule de source (ἀγάπην πηγάζουσιν) et, par conséquent, une vie de grâce¹²². En vivant de la sorte, l'homme se départit des tuniques de peau (τοὺς δερματίνους χιτῶνας) qui l'engourdissent, pour s'orner de glorieux vêtements tissés avec la pureté de sa vie (τῇ καθαρότητι τοῦ βίου)¹²³.

À la racine des atteintes à la vie humaine, de nos jours, se cache une certaine forme de méconnaissance de soi, qui affecte dangereusement le regard porté sur l'autre et ouvre à une stéréotypisation gratuite¹²⁴. De manière plus contextualisée, G. Mackin¹²⁵ accuse, dans les profondeurs du phénomène *BLM* — pour revenir à notre prétexte introductif — une politique d'*aesthetic transformation* fondée sur les principes de *cognition* et de *communicability*, qui finissent par légitimer une structure de *racial domination*¹²⁶. Dans cette structure, ce qui se trouve être une fossilisation de la déformation sociale, finit par être compris comme articulation naturelle et normale de la société. L'homme devient dès lors le créateur de l'ordre qui lui convient, au lieu d'être pèlerin dans l'ordre où il se trouve inséré. Or, il apparaît clairement que « l'érosion et la distorsion de la mémoire collective d'un peuple contribuent à la désocialisation¹²⁷ ». Ainsi, lorsque, dans une société humaine, les critères de distinction suivant la race, la classe ou le statut social, le groupe ethnique... fixent les codes de valorisation des individus, l'on perd de vue le principe fondamental qui est au préalable de tout, à savoir l'individu lui-même, en sa simple qualité d'individu. Or ce qui fait la valeur de l'individu au sein d'une société, ce n'est nullement son appartenance raciale, ethnique, voire son statut social, mais bien le fait que, par sa seule présence, il participe de l'essence même de la société dans laquelle il évolue, constituant ainsi un maillon réel de son histoire, une valeur sûre de son essence.

121. *Mel.* 3, 18 ; SC 606, p. 50.

122. *Mel.* 6, 9-11 ; SC 606, p. 56.

123. *Mel.* 9, 11-14 ; SC 606, p. 64-66.

124. N. CARNEY, « All Lives Matter, But So does Race », p. 182, 183, 186.

125. G. MACKIN, « Black Lives Matter and the Concept of the Counterworld », *Philosophy & Rhetoric*, 49, 4 (2016), p. 459-481.

126. Cf. *ibid.*, p. 460-462.

127. C. FLYNN, D. DAMANT, J. BERNARD, G. LESSARD, « Entre théorie de la paix et continuum de la violence : Réflexion autour du concept de la violence structurelle » *Canadian Social Work Review*, 33, 1 (2016), p. 56.

LA PARAPHRASE DE SEM (NH VII, 1), LE CODEX MANICHÉEN DE COLOGNE ET LA POLÉMIQUE ANTIBAPTISMALE*

Michel Roberge

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Cet article examine la polémique antibaptismale par laquelle se termine la Paraphrase de Sem (NH VII, 1), en fonction de ce que nous savons du mouvement baptiste elchasaïte et de ce que nous apprend le Codex manichéen de Cologne. À la lumière de ces sources, on peut formuler l'hypothèse que le jeune Mani a été témoin de la polémique qui a dû s'instaurer entre les membres de la communauté elchasaïte à laquelle il appartenait et ceux qui propageaient la doctrine de la Paraphrase dirigée contre leurs pratiques baptismales. Les controverses suscitées par cet écrit ont pu influencer Mani dans sa décision de quitter sa communauté et dans l'élaboration de sa doctrine antibaptismale, mais aussi, de façon plus générale, dans quelques points de l'élaboration de son système.

ABSTRACT : This paper examines the anti-baptismal polemics with which the Paraphrase of Shem (NH VII, 1) ends, based on what we know of the Elchasaïte Baptist movement and what we learn from the Manichean Codex of Cologne. In the light of these sources, it can be hypothesized that the young Mani witnessed the controversy that must have arisen between the members of the Elchasaïte community to which he belonged and those who propagated the doctrine of the Paraphrase directed against their baptismal practices. The controversies generated by this writing may have influenced Mani in his decision to leave his community and in the development of his anti-baptismal doctrine, but also, more generally, in some points of his system.

Le récit du baptême du Sauveur dans la *Paraphrase de Sem* (ParaSem), premier traité du codex VII des textes coptes de Nag Hammadi (1,1-49,9)¹, se termine par une violente polémique antibaptismale, dont l'importance doit être soulignée, puisque l'auteur y consacre deux pages entières de son traité. Par ailleurs, plusieurs indices, notamment la polémique anti-platonicienne visant le système de Numénios d'Apamée et surtout celui des *Oracles chaldaïques*², nous amènent à situer l'origine

* En hommage à mon collègue, le prof. Paul-Hubert Poirier, à l'occasion de sa retraite.

1. Cf. M. ROBERGE, *La Paraphrase de Sem (NH VII, 1)*, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », Section « Textes », 25), 2000 ; *The Paraphrase of Shem (NH VII, 1). Introduction, Translation and Commentary*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 72), 2010.
2. Cf. M. ROBERGE, *La Paraphrase de Sem*, p. 113-114 ; ID., « La Dynamis dans les *Oracles chaldaïques* et la *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1) », dans L. PAINCHAUD, P.-H. POIRIER, éd., *L'Évangile selon Thomas et*

de ce texte en Syrie orientale, plus précisément à Édesse. De plus, la ParaSem présente un système cosmologique et anthropologique très élaboré, ayant des affinités à la fois avec le système des séthiens et avec celui des valentiniens³, ce qui nous permet de situer sa rédaction à une époque où ces grands systèmes gnostiques étaient bien établis et alors que la polémique contre la Grande Église était à son apogée, c'est-à-dire dans la première moitié du troisième siècle⁴. Le mouvement baptiste d'Elkasai connaissait alors un renouveau grâce à la prédication d'Alcibiade d'Apamée (vers 220). Or le *Codex Manichéen de Cologne* (CMC) intitulé « Sur la naissance de son corps⁵ » nous apprend que Mani, depuis l'âge de quatre ans (CMC, 11-12), a été éduqué pendant vingt ans, entre 220 et 240, dans une communauté elkasaites (CMC, 94,10), située dans la région mésopotamienne, à laquelle son père avait adhéré. On peut dès lors supposer que le jeune Mani a été témoin des âpres discussions qui ont dû avoir cours entre les adeptes de cette secte et ceux qui propageaient la doctrine de la ParaSem dirigée contre les pratiques baptismales elkasaites (I). On peut aussi se demander si les controverses suscitées par ce texte ont pu avoir influencé le jeune Mani dans sa décision de quitter sa communauté et dans l'élaboration de sa doctrine antibaptismale (II), mais aussi, de façon plus générale dans quelques points de l'élaboration de son système (III).

I. LA POLÉMIQUE ANTIBAPTISMALE DANS LA PARASEM

1. L'importance du baptême du Sauveur dans la ParaSem (30,4b-38,28a)

L'analyse de la ParaSem du point de vue du temps *racontant* ou temps du récit⁶ considère la façon dont l'auteur implicite à travers le narrateur omniscient, Derdekeas, raconte les événements selon la durée ou le temps pris pour raconter tel ou tel

les textes de Nag Hammadi (Québec, 29-31 mai 2003). *Colloque international*, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », Section « Études », 8), 2007 ; ID., « La génération des idées dans la *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1). *Oracles chaldaïques*, analogie sexuelle et embryologie », *Laval théologique et philosophique*, 70, 1 (2014), p. 143-172.

3. Cf. M. ROBERGE, *La Paraphrase de Sem*, p. 100-113.

4. Cf. J. QUAISTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1958, p. 200. L'auteur situe les *Philosophoumena* d'Hippolyte de Rome après la mort du pape Calliste, et donc après 222.

5. Cf. *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, aufgrund der von A. HENRICH und L. KOENEN besorgten Erstedition, herausgegeben und übersetzt von Ludwig KOENEN und Cornelia RÖMER (coll. « Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften », Sonderreihe « Papyrologica Coloniensis », XIV), Opladen, Westdeutscher Verlag, 1988, p. 36-39. Traduction anglaise partielle (jusqu'à la p. 99, 8) : *The Cologne Mani Codex (P. Colon. Inv. Nr. 4780) "Concerning the Origin of his Body"*, translated by R. CAMERON and A.J. DEWEY, Missoula, Scholars Press, 1970. Pour une traduction anglaise complète, J.M. et S.N.C. LIEU, « The Life of Mani », dans I. GARDNER, S.N.C. LIEU, éd., *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 47-73. Concordance : L. CIRILLO, *Concordanze del Codex Manichaicus Coloniensis*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2001.

6. Cf. M. ROBERGE, « La gestion du temps dans la *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1). Perspectives apocalyptique et narratologique », dans E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD, T. RASIMUS, éd., *Nag Hammadi à 70 ans. Qu'avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ?* (*Colloque international*, Québec, Université Laval, 29-31 mai 2015), Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », Section « Études », 10), 2019, p. 369-383. Nous avons fait quelques modifications et ajouts au plan proposé dans l'article cité.

événement. Ce point de vue permet de saisir dans notre texte l'importance accordée au mythe des origines (1,16b-23,8) et, dans le temps historique, à l'événement du baptême du Sauveur : près de 9 pages sur 22 (30,4b-38,28a), alors que le récit de la crucifixion s'étend sur à peine deux pages et quelques lignes (38,28b-40,31a) ; le mythe des origines, d'une part, pour sa valeur paradigmatique, puisque l'auteur y met en place une économie du salut fondée sur la distinction entre deux races de sauvés : les noétiques et les pneumatiques ; le récit du baptême du Sauveur, d'autre part, à cause de l'importance accordée à la transmission du Mémorial et du Témoignage, les listes des entités cosmiques que devront réciter les sauvés lors de leur remontée à travers les sphères pour atteindre le lieu de leur repos. De plus, la polémique antibaptismale constitue le point culminant de ce récit qu'on peut diviser en dix épisodes :

1) *Introduction : lien avec l'histoire antécédente* (30,4b-21a). La ParaSem ne retient de la carrière terrestre du Sauveur que le baptême et la crucifixion. Ces deux événements marquent le terme d'une histoire du salut qui a débuté avec le déluge. À partir de ce moment, la Nature essaiera de garder les hommes sous son joug en leur imposant *sa* foi (40,2) par l'intermédiaire de l'archonte mauvais, le démon trompeur (27,19-20) aux nombreux visages, apparu dans l'armature céleste (30,8-12) en usurpant la place du Juste, le Sauveur (27,2-2) Il envoie des démons (28,13-15) à forme humaine (29,17) pour instaurer la foi de la Nature, c'est-à-dire la religion juive sous ses diverses formes : l'alliance et la circoncision (29,15-19 ; 29,33-30,4), la Loi (28,17) et l'enseignement des prophètes (28,18). En d'autres termes, Abraham, Moïse et les prophètes ne seront que des manifestations du dieu de l'Ancien Testament, l'archonte mauvais et la contrefaçon du Juste, qui se manifestera dans la création, afin de garder pour la Nature la puissance de la lumière (30,8-21 ; comparer 28,24-25 ; 29,7-10 ; 30,12-18). En fait, ces manifestations n'auront réussi qu'à bouleverser l'univers entier (30,12b-21a). Le baptême sera la manifestation de la Nature « sous sa forme dernière » (30,6). Sa dernière tentative pour imposer *sa* foi.

2) *L'action des deux protagonistes* (30,21b-31,4a). Le démon (30,22 ; cf. 30,8) se manifestera pour la dernière fois au Jourdain sous les traits de Jean-Baptiste, afin de lier les hommes aux œuvres de la Nature par le baptême. C'est justement ce lien avec le rite impur de l'eau qui « démasquera » (cf. 30,7) l'origine mauvaise de la foi de la Nature. Alors le Sauveur viendra mettre un terme aux œuvres de la Nature en se manifestant avec son corps démoniaque pour tromper la Nature. Le narrateur prend soin de préciser que ce démon s'appelle Soldas, pour le distinguer du démon déjà mentionné, celui qui baptise. Mais afin de faire passer la lumière de l'Esprit (30,33-34) et la lumière de la Foi (30,27-29) sur son vêtement céleste, le Sauveur se servira de son vêtement terrestre (30,31-35), le corps de feu (cf. 39,31-32 ; 44,8-9), démoniaque, qu'il aura revêtu pour tromper l'archonte mauvais.

3) *Révélation du Mémorial et du Témoignage* (31,4b-32,5a). Le récit des événements est ici interrompu pour laisser la place à une révélation qui constitue le centre de gravité du traité et qui vise à remplacer le rite impur du baptême : d'abord la révélation du *Mémorial* de Derdekeas (31,4b-31,13a), puis du *Témoignage de la Foi* (31,13b-32,5a). Ce sont les listes contenant les noms des entités cosmiques qui ont joué un rôle dans la cosmogonie et dont la récitation permettra aux élus de franchir

sans encombre les sphères célestes pour atteindre le lieu de leur repos. Puisque les *noétiques* ne montent que jusqu'à l'Hymen, le lieu de la Foi (35,26-31), leur liste ne comprend que les entités reliées au monde du chaos et à la création. Les *pneumatiques*, en revanche, accèdent au lieu de l'Esprit (35,22-24). Aussi, doivent-ils être munis d'une liste de noms englobant à la fois les entités placées sous l'Hymen et celles situées entre l'Hymen et le lieu de l'Esprit. Au *Témoignage* de la Foi s'ajoute pour eux le *Mémorial* de Derdekeas, appelé aussi le *Témoignage* universel (29,22 ; 42,29 ; cf. Annexe II).

4) *Le sens du baptême* (32,5b-18). Le récit des événements reprend en décrivant la descente du Sauveur dans l'eau comme un *descensus ad inferos*. Le motif sera repris et développé en 36,2-24. Le narrateur donne à l'événement une dimension cosmique et rappelle ainsi la première descente du Sauveur dans le chaos pour y délivrer la lumière de l'Esprit (9,3b-26a) et les descentes ultérieures dans les trois nuages de feu pour y délivrer toute la lumière de l'Étonnement de l'Esprit (14,16b-25a ; 17,5-10 ; 17,20-25) et celle de l'Intellect (18,18b-24a ; 19,4b-13a ; 22,17-25a). Ce récit contient par ailleurs une importante précision concernant le processus d'individuation : les semences lumineuses que revêtira alors le Sauveur auront été semées « dans la création par les vents, les démons et les étoiles » (32,15b-17a). Ce texte renvoie au mythe anthropogonique, en 22,4-9. La nature pourvoit alors les vents et les démons d'organes génitaux : les vents reçoivent une matrice et les démons une « verge impure ». « En effet, sans vent ni étoile, rien ne peut arriver sur la terre » (27,22-27). En effet, par le coït des vents et des démons a été formée l'humanité antédiluvienne (23,9-24,29a), puis l'humanité postdiluvienne (27,34b-28,8a). Ainsi, à travers les générations successives, à mesure que sont engendrés les corps et les âmes, la Nature perd ses semences lumineuses et ses parcelles d'Intellect au profit des élus.

5) *Adresse à Sem* (32,19-27a). Courte exhortation à rejeter tout commerce sexuel à cause de l'impureté attachée au corps (32,21b-25a).

6) *Paraphrase* (32,27b-34,16a). Longue séquence introduite par l'expression : « Voici la paraphrase ». Interprétation des noms contenus dans le *Mémorial* et le *Témoignage*.

7) *Adresse à Sem* (34,16b-35,17a). Exhortation à mémoriser le *Mémorial* ainsi que le témoignage et à rejeter l'union sexuelle. L'encratisme de l'auteur s'exprime ici de façon très explicite (34,21b-22a ; 35,5b-6a).

8) *Enseignement eschatologique* (35,17b-36,1). Le Sauveur révèle à Sem l'existence de trois classes d'hommes : deux races de Sauvés, 1) les *pneumatiques*, ceux qui ont pour racine une *pensée* issue de l'Esprit (35,17b-24a) ; 2) les *noétiques*, ceux qui ont pour racine une *parcelle* issue de l'Intellect-Foi (35,24b-31a) ; 3) enfin ceux qui n'ont rien issu de la pensée de l'Esprit ou de l'Intellect, les *psychiques*, qui seront dissous dans l'Obscur⁷ (35,31b-36,1 ; cf. Annexe III).

7. En raison de l'analogie cosmobiologique, l'assimilation du cosmos à un corps humain était commune à presque toute l'école stoïcienne. Cf. D.E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio State

9) *Seconde description du baptême* (36,2-24). Ici encore, la descente du Sauveur dans l'eau est décrite comme un *descensus ad inferos*. Dans l'enseignement chrétien traditionnel, le récit de la descente du Sauveur aux enfers après sa crucifixion exprimait de façon dramatique et mythique l'effet bénéfique de sa mort sur la croix même pour les personnes déjà décédées. Mais, puisque pour notre auteur l'eau ne peut être purifiée par la passion du Sauveur, étant impure par nature, l'événement salvifique central n'est pas sa crucifixion (38,28b-40,31a), mais son baptême. Toutefois, pour récupérer la lumière qui lui échappe, la Nature cherchera à s'emparer du Sauveur ; elle ne réussira toutefois qu'à crucifier Soldas, le Jésus terrestre. Le Christ céleste remontera dans les sphères emportant avec lui les membres de l'église noétique et ceux de l'église pneumatique. Cependant, les élus auront désormais en main le Mémorial et le Témoignage comme moyen d'assurer leur remontée immédiatement après la mort.

10) *Violente polémique antibaptismale* (36,25-38,28a). Ce rejet absolu du rite baptismal se rattache à une idée fondamentale de tout le traité, l'impureté fondamentale de l'eau, et vise très probablement, comme on le verra, la communauté elkasaité établie à l'époque en Mésopotamie.

2. La polémique antibaptismale dans la ParaSem

2.1. Le texte de la polémique : 36,25-38,28a

36²⁵ Or, beaucoup descendront vers²⁶ les eaux nuisibles par l'action²⁷ des vents ainsi que des démons, ceux qui²⁸ sont revêtus de la chair qui induit en erreur²⁹ et sont enchaînés à l'eau.³⁰ Mais elle, elle appliquera un traitement³¹ inopérant. Elle induira en erreur³² et enchaînera le monde.³³ Et ceux qui font la volonté³⁴ de la Nature, leur part³⁵ [.] . [.] . . [. . .] 37¹ par deux fois au jour de l'eau² et avec les formes de la Nature.³ Aussi, ne leur sera-t-il rien accordé, lorsque⁴ la Foi les renversera⁵ pour accueillir le Juste.

⁶ Ô Sem, il est nécessaire que la Pensée⁷ soit appelée par le Logos, afin⁸ que, dans le lien, la puissance⁹ de l'Esprit soit préservée de l'eau¹⁰ terrifiante. Oui, c'est une bénédiction¹¹ s'il est accordé à quelqu'un qu'il conçoive¹² les choses supérieures et qu'il¹³ discerne le temps qui est ultime¹⁴ et le lien. Car l'eau¹⁵ est un corps infime, et¹⁶ les hommes ne sont pas délivrés, puisqu'¹⁷ils sont liés dans l'eau, comme depuis le¹⁸ commencement la lumière de l'Esprit¹⁹ fut enchaînée.

Ô Sem, ils sont²⁰ induits en erreur par les formes multiples des²¹ démons, à la pensée que, dans²² le baptême de l'impureté²³ de l'eau, cette substance qui est²⁴ sombre, faible, inopérante²⁵ (et) destructrice enlèvera les péchés.²⁶ Et ils ne savent pas²⁷ que c'est issu de²⁸ l'eau et (destinés) à l'eau que sont le lien,²⁹ l'errance, l'impureté,³⁰ l'envie, le meurtre, l'adultère,³¹ le faux témoignage,³² dissensions, pillages,³³ désirs charnels, bavardages,³⁴ colère, amertume,³⁵ in[sultes,.] . [.] 38¹ C'est pourquoi beaucoup d'eau² alourdit leurs pensées.

³ Car moi, je déclare⁴ à ceux qui ont un cœur :⁵ ils doivent quitter le baptême⁶ impur ; et ceux⁷ qui ont un cœur issu de la⁸ lumière de l'Esprit, ils ne doivent pas avoir commerce⁹ avec le frottement impur.¹⁰ Aussi bien, leur cœur ne vacillera-t-il pas¹¹ et ne seront-ils pas maudits ;¹² et l'Eau, par ailleurs, ils ne <lui> rendront pas¹³ gloire. C'est là où est

University Press, 1977 (chap. III, p. 57-90). La Ténèbre (πκακε) joue le rôle d'une entité mâle, d'où notre traduction : l'Obscur.

¹⁴ la malédiction que se trouve la déficience, ¹⁵ et l'aveuglement, il est là où ¹⁶ est la gloire. ¹⁷ En effet, quand ils se mélangent aux mauvais, ¹⁸ ils sont vides dans l'eau ¹⁹ obscure. C'est que, là où on a évoqué ²⁰ l'eau, se trouve la Nature ²¹ avec la formule rituelle, ²² le mensonge et le dommage. Oui, uniquement ²³ dans l'Esprit inengendré, là où ²⁴ s'est reposée la ²⁵ Lumière supérieure, ²⁶ l'eau n'a pas été évoquée, ²⁷ aussi bien ne pourra-t-elle être évoquée.

2.2. Les pratiques visées par ce texte

Ce texte vise très clairement deux pratiques rituelles caractéristiques de la doctrine baptismale d'Elkasai⁸ : les bains thérapeutiques, dans les deux premiers paragraphes et les baptêmes pour la rémission des péchés, dans les deux derniers.

1) Les bains thérapeutiques

« ... lorsque l'un d'eux tombe malade ou est mordu par un serpent, il descend dans l'eau et invoque les noms, qui sont en *Elxai*, ceux du ciel, de la terre, du sel et de l'eau des vents et des anges de la justice, comme ils disent, du pain, de l'huile et prononce ces mots : "Aidez et éloignez de moi cette douleur" » (*Panarion*, XXX, 17,4) (p. 860). « Ils enseignent certaines incantations et des formules pour ceux qui ont été mordus par un chien, pour les possédés du démon et pour ceux qui sont atteints d'autres maladies ... » (*Elenchos*, IX, 14,3 [p. 846] ; voir aussi, *Elenchos*, X, 29,3 [p. 851]).

Pour l'auteur de la ParaSem, ceux qui se soumettent à ces pratiques sont induits en erreur par les vents et les démons qui désirent les garder sous leur pouvoir en les enchaînant à l'eau comme des esclaves. Car l'eau est un « corps infime » et ne peut qu'appliquer « un traitement inopérant (*ἡσπερμα ἡσπερον*) » (36,25-26a). La mention des vents et des démons renvoie clairement au récit de la création de l'humanité : les démons et les vents, ce sont les forces démiurgiques mâles et femelles issues de la fornication des formes de la Nature (21,20b-28a) et dotées d'organes génitaux appropriés (22,4-9a). Leur coït, décrit de façon très crue dans le premier épisode (23,9-30), aboutit à la conception et à l'enfantement de toutes sortes d'impuretés (23,30). Il

8. Nous utilisons la traduction française de L. CIRILLO, « Livre de la révélation d'Elkasai », dans F. BOVON, P. GEOLTRAIN, éd., *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1997, p. 827-872. Concernant Elkasai et son œuvre, la littérature abonde. Nous ne donnons que quelques titres. Pour un état de la question, cf. S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines »), 1998 (p. 287-316) ; ID., « Les elkasaites : états des questions et des recherches », dans P.J. TOMSON, D. LAMBERS-PETRY, éd., *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 158), 2003, p. 209-229 ; S.C. MIMOUNI, P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, PUF (coll. « Nouvelle Clio »), 2012 (chap. IX, III : les elkasaites, p. 296-306) ; J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C.-300 ap. J.-C.)*, Gembloux, Duculot, 1935 ; L. CIRILLO, *Elchasaï e gli elchasaïti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Roma, Marra Editore Cosenza, 1984 ; ID., « L'Apocalypse d'Elkasai. Son rôle et son importance pour l'histoire du judaïsme », *Apocrypha*, 1 (1990), p. 167-180 ; G.P. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasaï*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Texte und Studien zum Antiken Judentum », 8), 1985 ; R. MERKELBACH, « Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs », dans P. BRYDER, éd., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference in Manichaeism*, Lund, Plus Ultra, 1988, p. 105-133 ; J. RIES, « Le rite baptismal elchasaïte et le symbolisme manichéen de l'eau », dans M. VAN UYTFANGHE, R. DEMEULENAERE, éd., *Aevum inter utrumque. Mélanges Gabriel Sanders*, La Haye, Nijhoff, 1991, p. 367-378 ; F. STANLEY JONES, *Pseudoclementina Elchasaïticaque inter judaeochristiana. Collected Studies*, Leuven, Paris, Walpole, Peeters (coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », 203), 2012 (sur Elkasai, p. 359-449).

s'agit de la production d'êtres constitués de corps et d'âme. En effet, l'âme (ψυχή) et le corps (σῶμα) sont désignés dans le traité par les mêmes expressions de mépris : l'âme est « œuvre de l'impureté » (24,24b-26a) et un « fardeau de l'Obscur » (24,20b-21a) ; de même, le corps est une « œuvre impure » (32,24b-25a) et un « fardeau » pour la pensée (47,8-13a ; voir aussi 35,16b-17a ; 41,5b-7a).

Il ne faut surtout pas écouter la voix de l'eau, comme le recommande Elkasai : « ... approchez-vous de la voix de l'eau » (*Panarion*, XIX, 3,6) (p. 856), mais plutôt celle du Logos : « Ô Sem, il est nécessaire que la Pensée soit appelée par le Logos afin que ... la puissance de l'Esprit soit préservée de l'eau terrifiante » (37,6-10a). « Car l'eau est "un corps infime" » (37,15). C'est elle, en effet, qui a enchaîné la lumière de l'Esprit à l'origine (cf. 2,19b-3,29).

2) Les baptêmes pour la rémission des péchés

Selon Alcibiade, « ... une nouvelle rémission des péchés a été proclamée aux hommes la troisième année du règne de Trajan. En conséquence, il prescrit un baptême ..., déclarant que quiconque, même s'il s'agit d'un croyant, est plongé dans toutes sortes de lubricités, de souillures et d'iniquités, s'il se repent, écoute ce livre et croit, reçoit par le baptême le pardon de ses péchés » (*Elenchos*, IX, 13,3-4) (p. 844).

Le même enseignement est repris un peu plus loin :

Enfants, si un homme, donc, a eu commerce avec un animal quel qu'il soit, avec un autre homme, avec sa sœur ou sa fille, s'il a commis un adultère ou un autre acte de fornication et qu'il veut obtenir le pardon de ses péchés, aussitôt qu'il aura prêté l'oreille à ce livre, qu'il soit baptisé une seconde fois au nom du Dieu grand et très haut, et au nom de son Fils, le Grand Roi. Qu'il soit purifié et sanctifié, et qu'il en appelle au témoignage des sept Témoins écrits dans ce livre : le ciel, l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile, le sel, la terre (*Elenchos*, IX, 15,1-2 et IX, 15,3) (p. 847).

Cet enseignement d'Alcibiade rend parfaitement compte du langage de la Para-Sem dans le troisième paragraphe où l'auteur aligne une suite de péchés. Il est impossible en effet que l'eau puisse enlever les péchés, puisqu'elle est essentiellement impure, ayant été associée au coït primordial entre l'Obscur et la Matrice cosmique lors de la création de l'univers (4,27b-5,6a). En effet, pour délivrer la lumière de l'Esprit qui a chuté dans le chaos, le Sauveur se manifeste sous l'aspect de l'Esprit (3,30-4,12a). Sa venue enclenche le processus de formation de l'univers : l'Intellect fait monter le Feu agité d'entre l'Obscur et l'Eau, et celle-ci se transforme en nuée, puis en Matrice (4,12b-27a). Le Feu agité, qui est erreur (πλανή), se rend dans la Matrice et trompe l'Obscur. Celui-ci voit la Matrice et devient impur ; il agite l'eau, puis caresse (ou frotte : γι) la Matrice. L'aspect sexuel de l'action est souligné par ce dernier verbe (Crum 643a) et son substantif grec correspondant (τριβή) qui sont utilisés de façon constante dans la ParaSem pour décrire la caresse sexuelle ou la masturbation⁹. L'Obscur éjacule alors sa semence, c'est-à-dire son Intellect, ce qui provoque dans la Matrice la formation de toutes les formes ou « Idées » des êtres auxquels elle donnera

9. τριβή : 10,24 ; 14,16 ; 23,23-24 ; 27,6 ; 34,21-22 ; 35,5-6 ; 38,9 ; copte, γι : 21,23 ; 21,32 ; 22,8.

naissance ultérieurement (4,27b-5,6a). Se soumettre au rite baptismal, c'est alors se vautrer dans la source même du péché.

C'est pourquoi l'auteur affirme dans le dernier paragraphe que le croyant doit « quitter le baptême », rite essentiellement impur (38,5-6) et même, ne pas « avoir commerce avec le frottement impur » (38,8-9). C'est un appel clair à la continence absolue (voir aussi, 34,21-22 ; 35,5-6).

3) *La divinité de l'eau*

Enfin, dans les dernières lignes de cette violente polémique, notre auteur s'attaque à la croyance fondamentale de la secte : la divinité de l'eau. Comme le rapporte le *Panarion* : « L'eau est vénérée par eux, et ils la prennent pour un dieu en disant à peu près que la vie vient de l'eau » (LIII, 1, 7) (p. 862). Pour l'auteur de la *ParaSem*, ceux qui rendent gloire à l'eau sont des aveugles (38,12-17).

Il est en outre inutile de faire appel aux « sept Témoins » (*Elenchos*, IX, 15,2) (p. 847) et d'évoquer l'eau avec des formules rituelles à l'occasion des bains thérapeutiques et des baptêmes pour les péchés (*Panarion*, XXX, 17,4) (p. 860). Ces invocations sont remplacées par le Mémorial et le Témoignage [voir plus haut, épisodes 3), et 6)], les noms des entités cosmiques que les croyants doivent maintenant mémoriser pour monter sans encombre vers le lieu de leur repos, vers le lieu de l'Hymen pour les noétiques, soit vers le lieu de l'Esprit pour les pneumatiques (cf. Annexe II).

II. LA POLÉMIQUE ANTIBAPTISMALE CHEZ MANI D'APRÈS LE CMC

1. Les apocalypses citées par Baraies

Avant d'aborder la question d'une influence possible de la *ParaSem* sur le jeune Mani, on doit d'abord examiner les renseignements fournis par le maître Baraies dans une partie du CMC qui lui est attribuée (45,1-70,10). Il y cite des extraits d'apocalypses mises sous les noms des patriarches antédiluviens : Adam, Sethel (Seth), Énosh, Sem et Énoch, de même que des passages de lettres de Paul racontant son enlèvement au troisième ciel et ses autres révélations. Toutes ces citations ont pour but de montrer que Mani se situe au terme de la lignée des vrais prophètes de l'humanité (48,16-58,6). Mais Baraies a-t-il eu accès à des documents précis, qu'il cite littéralement ? Certes, la question se pose pour toutes les apocalypses citées, mais de façon particulière dans le cas de l'*Apocalypse de Sem*, étant donné l'existence d'une véritable apocalypse ayant circulé en Syrie vers 220 sous le titre de *La Paraphrase de Sem*. Quels peuvent être les liens entre ces deux apocalypses ?

1.1. *Concernant l'authenticité de l'ensemble de ces apocalypses*

Quelques auteurs considèrent que les informations fournies par le CMC sont crédibles. James H. Charlesworth affirme, par exemple, que l'*Apocalypse de Sethel* apparemment précède Mani (215-275) et ne semble en aucune façon refléter des idées

manichéennes ; elle semble très juive et ne contient aucun élément chrétien évident¹⁰. Jean-Marc Rosenstiehl, de son côté, s'appuyant sur le fait que Baraies cite des extraits authentiques des lettres de Paul, conclut : « À n'en pas douter, les autres titres désignent aussi des écrits précis connus de l'auteur¹¹ ». Gilles Quispel est le plus catégorique : « We have not the slightest reason to suppose that the *Apocalypse of Seth* did not exist at that time [...] »¹².

Certains se montrent toutefois plus critiques sur l'authenticité des textes allégués. Selon David Frankfurter, la mention d'apocalypses mises sous le patronage de patriarches antédiluviens visait avant tout à souligner le caractère international de la révélation apportée par Mani ; cela ne pouvait être assuré par le recours à des textes provenant de patriarches postdiluvien qui enseignaient l'alliance et les lois de pureté juives. Dans ce contexte, l'argumentation de Baraies pouvait fonctionner sans qu'il soit nécessaire de faire appel à des textes précis et étendus ayant existé comme tels. L'auteur ajoute cependant qu'il n'a pas d'argument concluant contre l'existence historique des textes cités¹³.

Mais le travail le plus critique au sujet des « apocalypses » citées par le CMC reste celui de John C. Reeves¹⁴. En conclusion d'une étude approfondie des cinq textes cités, il écrit : « [...] ils ne sont pas, presque certainement, d'authentiques produits des cercles juifs responsables de la fabrication et de la distribution de la littérature pseudépigraphique issue de la Bible au cours des périodes perse, hellénistique ou romaine de l'histoire juive. [...] Ce sont des adaptations créatrices à partir de traditions concernant les patriarches antédiluviens à la suite de l'intérêt suscité par leur valeur proleptique et homilétique¹⁵ ».

10. Cf. J.H. CHARLESWORTH, « The Portrayal of the Righteous as an Angel », dans J.J. COLLINS, G.W.E. NICKELSBURG, éd., *Ideal figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, Missoula, Scholars Press (coll. « Society of Biblical Literature - Septuagint and Cognate Studies », 12), 1980, p. 13.
11. Cf. J.-M. ROSENSTIEHL, « C.M.C. 60,13-62,9 : contribution à l'étude de l'Apocalypse apocryphe de Paul » dans L. CIRILLO, A. ROSELLI, éd., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale* (Rend-Amantea 3-7 Settembre 1984), Cosenza, Marra, 1986, p. 347.
12. Cf. G. QUISPEL, « Transformation through Vision in Jewish Gnosticism and the *Cologne Mani Codex* », *Vigiliae Christianae*, 49 (1985), p. 189.
13. Cf. D. FRANKFURTER, « Apocalypses Real and Alleged of the Cited Texts within Mani's Own Literary Milieu, in the Mani Codex », *Numen*, 44 (1997), p. 68-69 : « This is no conclusive argument against the historical existence of the cited texts within own Mani's literary milieu ; but it is at the very least a corrective against viewing the list uncritically as a major witness to the use of apocalypses in antiquity ». Dans le même sens, E. TIGCHELAAR, « Baraies on Mani's Rapture, Paul and the Antediluvian Apostles », dans A. HILHORST, H. VAN KOOTEN, éd., *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honor of Gerard P. Luttikhuisen*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Ancient Judaism and Early Christianity », 59), 2005, p. 429-441. « For Baraies, Paul was the important apostle example, whereas the ancient apocalypses of the antediluvian apostles merely served to illustrate and underline the apostolic pattern » (*ibid.*, p. 441).
14. J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden, New York, Köln, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 41), 1996.
15. Cf. *ibid.*, p. 210 (notre traduction). H.A. ATTRIDGE, « Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions », *Journal of Early Christian Studies*, 8 (2000), p. 173-211, se ralliant à la position de Reeves, écrit : « The weight of probability lies on the side of those who would see the "texts" of the CMC as a clever literary fiction serving apologetic needs of the Manicheans » (p. 201).

Dans le cas de l'*Apocalypse de Sem*, Reeves note en particulier l'intervention de deux entités surnaturelles caractéristiques du mythe manichéen, « l'Esprit vivant » (55,17-18) et « le Grand Roi d'honneur » (56,1-3)¹⁶. Il conclut que ce texte présente :

[...] les signes les plus évidents d'adaptation et de manipulation sectaire et peut-être même de composition. Les fragments attribués à Sem peuvent donc être considérés au mieux comme une « contrefaçon » manichéenne (ou proto-manichéenne). Cependant, malgré son caractère artificiel, plusieurs indices indiquent que l'auteur ou le compilateur de l'*Apocalypse de Sem* a eu accès à une collection générale de traditions nuancées concernant les modes et médias de révélations angélophaniques, un ensemble de motifs et de termes qui a aussi été visiblement exploité par ces divers groupes responsables des traités juifs des *Hekhalot*, des mythologèmes manichéens et des expériences mandéennes d'ascension¹⁷.

Notons tout d'abord que le seul fait de citer des extraits d'apocalypses en les attribuant à des patriarches antédiluviens n'implique pas que ces apocalypses aient réellement existé. Mais étant donné leur fonction apologétique, il semble préférable de considérer ces extraits à tout le moins comme une adaptation de traditions locales à un milieu manichéen plutôt qu'une pure fabrication. Il eut été trop facile autrement d'en contester la crédibilité. Comme l'écrit Michel Tardieu : « Le Prologue et l'épilogue de ce *memrâ* signalent que l'objet de cet écrit est de contrer ceux qui ont changé de religion et revêtu l'infidélité¹⁸, autrement dit des Manichéens devenus renégats parce qu'ils mettaient en doute l'authenticité des visions du fondateur et prétendaient qu'il n'avait rien écrit lui-même sur le sujet¹⁹ ». Pour que l'argumentation de Baraies fût valide, il suffisait que le genre « apocalypse » ait eu encore des représentants en circulation et ait imposé ses normes et ses motifs littéraires. Les parallèles littéraires entre les textes ne permettent pas de conclure nécessairement à une fabrication de faux. Les éléments proprement manichéens montrent que l'auteur a adapté à un milieu manichéen des traits communs aux apocalypses.

1.2. L'Apocalypse de Sem (CMC, 55,10-58,5) et la ParaSem (NH VII, 1)

On peut toutefois préciser la relation entre l'*Apocalypse de Sem* et la ParaSem en comparant les cadres narratifs respectifs de ces deux textes.

1) L'Apocalypse de Sem²⁰

55¹⁰ Sem, lui aussi, s'est exprimé de la même manière¹² dans son apocalypse : « Je réfléchissais sur la façon dont toutes choses étaient venues à l'existence. Alors que je¹⁶ délibérais, soudainement [l'Esprit] vivant m'en[leva] (ἤρπασέν με) et me transporta avec une très grande [force], me²⁰ déposa sur [le sommet] d'une très haute montagne et [me] dit ... : "Ne crains pas, **56**¹ mais rends gloire au très grand Roi d'honneur." »

Et de nouveau il (Sem) dit : ⁴ « Silencieusement, des portes s'ouvrirent et des nuages furent séparés par le ⁸ vent. Je vis une magnifique salle du trône descendant des hauteurs

16. Cf. J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm*, p. 172.

17. Cf. *ibid.*, p. 175 (notre traduction).

18. L'auteur ne précise pas, mais il s'agit des passages suivants : CMC, 46,1-11 et CMC, 70,23-72,7. À noter surtout le terme μεταβληθείς, en 46,3, qui désigne « ceux qui ont changé d'allégeance ».

19. cf. *Annuaire du Collège de France*, 94 (1993-1994), p. 588. Cf. J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm*, p. 210.

20. Nous traduisons en français le texte de l'édition critique. Cf. plus haut, n. 5.

extrêmes et un ange ¹² puissant se tenant tout près. L'aspect de la forme de son visage était de toute ¹⁶ beauté et aimable, davantage même que l'éclat rayonnant [du soleil], et encore davantage que ²⁰ [l'éclair], sembla[ble aux] rayons solaires. [Le vêtement ressemblait, dans son merveilleux] **57** ¹ coloris, à une couronne de fleurs de mai.

« Et ⁴ alors les traits de mon visage se changèrent, de sorte que je m'effondrai sur le sol. Les vertèbres de mon dos furent violemment secouées, mes pieds ne tinrent plus solidement sur leurs articulations. ¹² Une voix se pencha alors vers moi, m'appelant de la salle du trône. Elle s'avança en ma direction et, s'étant approchée, me prit par la main ¹⁶ droite et me remit debout. Elle insuffla dans mon visage une haleine de vie, augmentant [ma] ²⁰ force et ma gloire.

« Beaucoup d'autres choses semblables se trouvent encore dans **58** ¹ ses écrits, y compris aussi ce que lui révélèrent les anges et lui disant de ⁴les écrire en souvenir. »

Ce prologue indique d'abord qu'on se trouve en présence d'une apocalypse comportant un voyage céleste du visionnaire²¹. On peut diviser le texte en quatre parties²² : 1) le *prologue*, qui décrit l'enlèvement (ἀρπαγή) de Sem par l'Esprit vivant, son transport sur une très haute montagne et l'exhortation qui lui est faite (55,10-56,3) ; 2) le contenu de la révélation : la *vision* de la salle du trône et de l'ange, suivie de la réaction apeurée de Sem (56,3-57,11) ; 3) la transformation du visionnaire par la *voix hypostasiée* qui se penche vers lui, l'appelle, lui prend la main droite pour le relever et lui insuffle un souffle de vie, ce qui augmente sa force et sa gloire (57,11-21) ; 4) la demande d'écrire les autres choses que lui révélèrent les anges (57,21-58,5).

Habituellement une apocalypse comprend un cadre narratif, prologue et épilogue, encadrant le contenu de la révélation. Ici, l'auteur ne s'intéresse qu'au prologue. Celui-ci nous indique que ce texte relève du type d'apocalypse comportant un voyage céleste du visionnaire, voyage qui le mène sur une très haute montagne. En plus des deux entités surnaturelles caractéristiques du mythe manichéen déjà signalées, Reeves mentionne l'épisode qui décrit l'intervention de la Voix hypostasiée qui rappelle la vision inaugurale d'Éz 1,28-2,1-2, mais aussi le récit de l'ascension de R. Ishmael en *3Hénoch* 1-2²³.

21. Sur les différents types d'apocalypses, avec ou sans enlèvement du visionnaire, cf. M. ROBERGE, *La Paraphrase de Sem*, p. 28-31 ; à la p. 30, n. 14, nous donnons une abondante bibliographie sur le genre littéraire de l'apocalyptique. Notons que Baraies, dans le cours de son homélie, mentionne aussi, sans donner de détails, trois « enlèvements » de Mani, en 46,5, 63,15 et 70,16. Ces trois mentions ont pour but de démontrer le fondement de son inspiration, de son enseignement et de sa mission. E. TIGCHELAAR écrit au terme de son étude sur ces trois textes (cf. n. 13) : « Le ton apologétique de l'homélie indique que l'intérêt concernant ces enlèvements est issu d'un contexte de disputes et d'accusations. Il est probable que les opposants aux premiers manichéens, peut-être d'anciens disciples de Mani, accordaient beaucoup d'importance aux expériences de vision et voyages "apocalyptiques" comme source de révélation et gage de mission. [...] Par ailleurs, le manque d'intérêt au sujet des enlèvements de Mani en d'autres textes manichéens pourrait refléter des contextes culturels différents dans lesquels les modes de révélation gnostiques au lieu des voyages visionnaires apocalyptiques étaient plus facilement acceptés » (« Baraies on Mani's Rapture, Paul and the Antediluvian Apostles », p. 440).

22. Nous ne notons ici que les éléments qui peuvent servir de comparaison avec la ParaSem. Pour un commentaire détaillé de ce texte, nous renvoyons à J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm*, p. 163-181.

23. Cf. *ibid.*, p. 172-173.

2) *La Paraphrase de Sem*

Le cadre narratif de la ParaSem, avec prologue et épilogue indique également qu'on se trouve en présence d'une apocalypse comportant un voyage céleste avec transformation du visionnaire au terme de son expérience extatique. Il est important de noter que le titre actuel donné à l'ensemble de l'œuvre lui a été attribué par un rédacteur ou un compilateur, peut-être même par le traducteur copte, à partir de l'expression : « Voici la paraphrase » (32,27), expression qui introduit le commentaire sur les noms attribués aux entités mentionnées dans Mémorial et le Témoignage²⁴. La structure originelle de l'œuvre est bien celle d'une apocalypse et c'est comme apocalypse qu'elle a dû circuler dans la région syro-mésopotamienne.

Le prologue (1,5b-17)

« Selon ⁶ la volonté de la Grandeur, ⁷ ma pensée, qui est dans mon corps, ⁸ me ravit à ma race. Elle ⁹ m'éleva au sommet de la création, ¹⁰ près de la Lumière, ¹¹ qui avait brillé sur toute la région habitée. ¹² En ce lieu, je ne vis aucune ¹³ figure terrestre, mais c'était de la lumière. ¹⁴ Ma pensée, donc, se sépara ¹⁵ du corps de l'Obscur, comme ¹⁶ dans un sommeil. J'entendis ¹⁷ une voix me disant : Sem, ... » (1,5b-17).

Le début de ce prologue se compare à celui de l'*Apocalypse de Sem* (CMC, 55,17-21). À noter particulièrement : l'enlèvement (τορῖτ' εβολ en 1,8 = ἀρπάζειν) du visionnaire (ParaSem, 1,8b-9) et son transport au *sommet de la création* ; dans l'épilogue, l'auteur utilisera l'expression « le sommet de la terre » (ParaSem, 42,10-11). On peut penser au sommet d'une montagne, à l'orée du ciel²⁵. Il précise ensuite : « Près de la Lumière qui avait brillé ... » Le temps du verbe nous indique que la fiction narrative nous situe après le déluge²⁶, puisque la transition du passé au futur dans le corps de l'œuvre a lieu quand l'interlocuteur divin explique à Sem pourquoi, contrairement aux membres de sa race, il est resté dans un corps (ParaSem, 26,11-25), et lui annonce la destruction de Sodome (ParaSem, 28,22-29,3). La lumière dont parle Sem est celle qu'a produite le vêtement de feu, le vêtement invincible, revêtu par le Sauveur pour se révéler dans le chaos (ParaSem, 18,1-14). Lors de la création du ciel et de la terre, le Sauveur s'est élevé avec ce vêtement au milieu du nuage de la Nature et, tel un soleil, « a brillé sur la création tout entière » (ParaSem, 20,20-26a). Après le déluge, il a été évincé par l'archonte de la création, le soleil matériel (27,7-9), c'est-à-dire le feu que la Nature a expulsé hors d'elle après le déluge (ParaSem, 27,1-9a). D'où cette explication du Révéléateur : « Elle n'apparaît plus dans la création la lumière qui avait brillé sur elle selon ma volonté » (ParaSem, 26,31-33a)²⁷. La *voix* qui s'adresse à Sem dans ce prologue sera identifiée plus loin au Sauveur, Derdekeas, le

24. Sur le genre littéraire de ce texte et son titre actuel « *Paraphrase de Sem* », cf. ROBERGE, *La Paraphrase de Sem*, p. 25-40 ; ID., *The Paraphrase of Shem*, p. 4-20.

25. Cf. CMC, 53,12-15 : *Apocalypse d'Enosh* ; 1 Hén. 17,2 ; Test Lévi II,5.

26. Et non *avant* comme l'affirme J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm*, p. 165, n. 21.

27. Ce passage renvoie directement au prologue de la ParaSem. Pour sauvegarder la concordance des temps, nous avons corrigé la traduction donnée dans l'édition du texte en 1,11 : « qui brilla ». Cf. ROBERGE, *La Paraphrase de Sem*, p. 119.

Fils de la Lumière infinie (ParaSem, 8,24-26a). Mais ici, cette voix n'est pas hypostasiée comme dans l'*Apocalypse de Sem*.

L'épilogue (ParaSem, 41,21b-43,11a)

La ParaSem comporte un épilogue très élaboré (ParaSem, 41,21b-43,11a) qu'on ne peut comparer à celui de l'*Apocalypse de Sem*, puisque Baraies ne l'a pas cité. Mais cet épilogue contient un élément important mentionné dans l'*Apocalypse de Sem*, la transformation du visionnaire : « Alors moi, Sem, je me suis levé comme d'un grand sommeil. Je m'étonnai d'avoir reçu la puissance de la Lumière et toute sa Pensée » (ParaSem, 41,21-25a). Dans la ParaSem, on retrouve également la demande de transmettre le contenu de la révélation : « Vois, ô Sem, toutes les choses que je t'ai dites, elles ont été accomplies ... [e]t [...] [E]t les choses [qui] te manquent, selon ma volonté, te seront révélées en ce lieu sur la terre, afin que tu les révèles comme elles sont » (ParaSem, 40,31b-41,5)²⁸.

Certes, ces éléments de comparaison ne permettent pas de conclure avec certitude que le passage cité par Baraies ait été extrait d'un texte précis. Il faut surtout retenir que la ParaSem, avec sa violente polémique antibaptismale, a circulé dans la région d'Édesse, vers 220, dans le milieu où vivait Mani. On peut raisonnablement supposer que parmi les premiers textes qui ont pu avoir influencé Mani dans l'élaboration de son système sont ceux qui exposaient la doctrine d'Elkasaï et probablement la ParaSem qui la combattait.

2. La polémique antibaptismale chez Mani

Comme on l'a déjà mentionné, dans la ParaSem l'eau ne peut servir à purifier le péché par le rite baptismal, puisqu'elle est essentiellement impure en vertu de son coït originel avec l'Obscur au moment de la formation de l'univers (ParaSem, 4,27b-5,6a). Le corps humain est également essentiellement impur, puisqu'il origine d'un coït des vents et des démons (ParaSem, 23,9-24,29a). Chez Mani, le refus de toute ablution et pratique baptismale s'appuie à la fois sur le fait de l'impureté fondamentale du corps humain et sur la nécessité de ne pas blesser l'âme du monde.

2.1. Deux récits contre le rituel de l'eau fondés sur l'impureté du corps humain

Deux récits rapportés par Baraies (CMC, 80,18-85,12) sont particulièrement intéressants à noter, parce que l'argument principal invoqué par Mani pour rejeter le rituel de l'eau rappelle celui retenu par la ParaSem : l'impureté fondamentale du corps humain.

1) Le *premier* récit (CMC, 80,18-82,23) concerne l'ablution des légumes. Selon Mani cette ablution « n'a aucune valeur, car ce corps est impur et l'œuvre d'une création impure » (CMC, 80,23-81,4). C'est l'argument qui fonde l'exposé qui suit : que

28. Une demande semblable se retrouve dans un second épilogue, au terme de diverses additions greffées au texte primitif (ParaSem, 48,30b-49,9).

la nourriture ait été purifiée ou non, elle se transforme en excréments et l'effet sur le corps humain reste le même.

2) Même argument mis en œuvre dans le *second* récit (CMC, 82,23-85,12) au sujet des bains quotidiens des adeptes de la secte. Selon Mani, l'impureté vient du corps : « Mais le fait que vous vous laviez dans l'eau tous les jours n'a aussi aucune valeur. Pourquoi vous laver à nouveau tous les jours, ayant été lavés et purifiés une fois pour toutes ? Il est ainsi manifeste que vous êtes dégoûtés de vous-mêmes chaque jour, de sorte que vous vous lavez à cause de cette répugnance, sans jamais parvenir à être purifiés. Il est parfaitement clair que ce dégoût provient du corps, dont vous êtes aussi revêtus » (CMC, 82,23-83,19). « La pureté dont il est écrit est celle qui vient par la gnose, c'est-à-dire la séparation de la Lumière et des Ténèbres, de la mort et de la vie, des eaux vives et des eaux mortes » (CMC, 84,9-16). « Pourtant vous avez délaissé (la vraie pureté) et commencé à pratiquer la purification du corps, qui est très souillé et a été formé dans l'impureté, caillé²⁹ par elle, construit et venu à l'existence » (CMC, 85,4-12).

L'affirmation que le corps humain a été « formé dans l'impureté » se fonde ultimement chez Mani sur le mythe de la création d'Adam et Ève. François Decret en donne un résumé à partir du *Contra Faustum* d'Augustin³⁰ :

Parmi les démons captifs que l'Esprit Vivant fixa sur les « firmaments » lors de la constitution de l'univers, il y avait des Archontes femelles. Quand « l'éon » préposé à la roue du cycle zodiacal actionna sa machine, *ne pouvant supporter le vertige causé par cette rotation, les femelles accouchèrent d'avortons et ces fœtus, de l'un et de l'autre sexe, tombèrent du ciel sur la terre, ils y vécurent, s'unirent entre eux et engendrèrent*. Ce furent les premiers spécimens du règne animal. Ils se nourrirent de la végétation et s'assimilèrent ainsi la Substance divine éparsée dans les plantes et les fruits. La Concupiscence, qui anime ce monde du chaos, de la haine et de la guerre, chargea alors un couple d'« avortons », un mâle, Ashqalûn, et une femelle, Namrâël, de dévorer leurs congénères pour accaparer en eux toute la Substance déjà absorbée, et la maintenir prisonnière dans leur seule progéniture. Cette progéniture commence avec Adam et Ève, nos premiers parents³¹.

2.2. Deux récits qui exposent l'enseignement de Mani sur l'âme du monde

Avant de traiter des récits concernant le rituel de l'eau, nous présentons deux récits situés au début du CMC et qui exposent l'enseignement de Mani sur l'âme du monde.

29. Cf. Jb 10,10 : « Ne m'as-tu pas caillé comme du lait, puis fait cailler comme du fromage ». Voir aussi, Sg 7,2 ; *Roman pseudo-clémentin*, 3,17,1 = *Homélie*, 20,3. Sur l'action du sperme sur l'élément femelle dans la conception comparée à la coagulation du lait, cf. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis (CUF), Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France »), 1961 : II, 3.737a 15 ; 4, 739, 21 ; IV, 471b 24 ; 772a 23. Pour des notes supplémentaires concernant CMC, 80,23-81,4 et 85,4-12, voir A. HENRICH, L. KOENEN, « Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. Inv. Nr. 4780). ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΓΕΝΝΗΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΑΥΤΟΥ. Edition der seiten 72,8-99,9 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 32 (1978), p. 87-200 (p. 137-139, n. 187 et p. 149, n. 214).

30. F. DECET, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, Seuil (coll. « Maîtres spirituels »), 1974, p. 88-89. L'auteur donne en italique le texte d'Augustin : *Contra Faustum*, VI, 8 et XXI, 12 ; *De moribus Manichaeorum*, 9,14 et 9.18.

31. Chez Théodore bar Konai, ce mythe est raconté de façon plus élaborée. Cf. M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », 1940), 1981, p. 94-102.

1) *Le palmier qui parle*³² (CMC, 6,1-8,14).

À l'occasion d'une discussion avec un baptiste, celui-ci contraint Mani à l'accompagner pour élaguer un palmier, afin de se procurer du bois. Lorsque le baptiste grimpe dans le palmier, celui-ci s'adresse à lui en ces termes : « Si tu éloignes de nous la souffrance, tu ne mourras pas avec les meurtriers » (CMC, 7,2-5). Effrayé, le baptiste se jette aux pieds de Mani et lui dit : « Je ne savais pas que ce mystère indicible était avec toi. Qui t'a révélé la souffrance du palmier ? » (CMC, 7,5-15). Mani lui répond : « Pourquoi as-tu été effrayé et as-tu changé de couleur, lorsque le palmier t'a dit cela ? Combien plus sera perturbé celui avec qui toute la végétation parlera » (CMC, 8,1-7). En admiration devant Mani, le baptiste lui dit : « Garde ce mystère, n'en parle à personne, afin que personne ne te mette à mort par jalousie » (CMC, 9,1-16).

2) *Les légumes qui pleurent* (CMC, 9,1-10,14)

« Un des chefs de leur loi me (Mani) parla ainsi, ayant observé que je ne prenais pas de légumes du jardin, mais que je les mendiais comme un don pieux, il m'adressa la parole : "Pourquoi ne prends-tu pas de légumes du jardin, mais que tu me les mendas comme un don pieux ?" » (CMC, 9,2-16). (7 lignes perdues...) (Le baptiste coupe des légumes dans le jardin). Réaction des légumes : « [...] effondrés, (ceux-ci) se lamentant presque comme des humains et comme des enfants : Aïe ! Aïe ! Le sang coulait de l'endroit coupé par la faucille qu'il manipulait et ils criaient comme avec une voix humaine sous les coups. Le baptiste était très ému par ce qu'il voyait. Il vint et se prosterna devant moi » (CMC, 10,1-15).

Il est important de noter ici, au terme d'une lacune de quelques lignes, en 9,1, la mention du terme ἀνάπανσις (τῶν χειρῶν), qui signale un comportement que Mani associe à sa conception de l'âme du monde et qu'il désigne par le terme « signaculum manuum », « le sceau des mains ». Il s'agit de l'interdiction de tout travail agricole, afin de ne pas blesser les parcelles de lumière enchaînées dans la matière. On a ici le premier exposé du mystère révélé à Mani « peu à peu » par un ange dès son adolescence (CMC, 2,2-10).

2.3. *Deux autres récits contre le rituel de l'eau*

À l'occasion d'un synode organisé par les théologiens elkasaïtes sous l'autorité de Zachée (CMC, 94,9-99,9), Mani illustre à nouveau son enseignement sur l'âme du monde par une série de six récits, dont *les deux premiers* concernent le rituel de l'eau et mettent en scène Elkasai³³ :

32. Pour tous ces textes, nous suivons l'édition critique de L. KOENEN et C. RÖMER, cf. n. 5.

33. Nous utilisons la traduction de L. Cirillo, publiée dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade », p. 870-871 (cf. n. 9).

1) CMC, 94,10-95,14

94 « “Si donc vous m’accusez au sujet du baptême, voici, je vous montre de nouveau, en parlant de votre loi et des choses qui ont été révélées à vos chefs, qu’il ne faut pas se baptiser.

« “En effet, Alkhasaïos, le chef de votre loi le montre. Quand il allait se laver dans les eaux, l’image d’un homme lui apparut de la source des eaux et lui dit : il ne suffit pas que tes animaux me frappent, mais toi aussi tu accables mon lieu et profanes mes eaux ! Si bien qu’Alkhasaïos fut étonné et dit à **95** l’image qui était apparue : ‘la fornication, l’impureté, la souillure du monde se jettent en toi et tu ne le défends pas, et toi tu t’es vexée à cause de moi ?’ Elle lui dit : ‘Même si tous les autres ne savent pas qui je suis, toi, qui dis être un adorateur de Dieu et un juste, pourquoi n’as-tu pas protégé mon honneur ?’ Alors, Alkhasaïos, agité, ne se lava plus dans l’eau” ».

2) CMC, 95,14-96,17

« “De nouveau, longtemps après, il voulut se laver dans les eaux, et il demanda à ses disciples de choisir un lieu avec peu d’eau, pour se laver. Ses disciples **96** lui trouvèrent le lieu. Comme il s’apprêtait à se laver, de nouveau l’image d’un homme lui apparut dans cette source-là pour la seconde fois, et lui dit : ‘Nous et les eaux qui sont dans la mer sommes une seule chose. Es-tu donc venu ici aussi pécher et nous frapper ?’ Alors, Alkhasaïos, tout tremblant et agité, laissa se sécher la boue qui était sur sa tête, et après il l’enleva.” »

Un passage attribué à Timotheos (CMC, 99-100) sert de conclusion à cet épisode :

« Alors il leur dit : “Considérez vous-mêmes ces hommes illustres de votre loi, ils virent ces visions et furent bouleversés à cause d’elles **100** et ils les annoncèrent aux autres. De la même manière, moi aussi tout ce que j’ai appris d’eux” ».

III. THÈMES CONNEXES ENTRE LE SYSTÈME DE LA PARASEM ET CELUI DE MANI

Outre la question de la polémique antibaptismale, d’autres points de comparaison et d’influence possible peuvent être établis entre le système de la ParaSem et celui de Mani.

1. Le dualisme des deux systèmes et la hiérarchie des principes

1.1. La ParaSem

L’exposé cosmogonique de la ParaSem débute par l’affirmation de la coexistence *ab aeterno* des trois grandes puissances (δύναμις), ou racines (νοῦνε) : « Il y avait la Lumière et l’Obscur³⁴, et il y avait l’Esprit entre eux » (1,25b-28a). À partir de ces trois principes, l’auteur élabore un modèle de l’univers qui utilise de façon originale des données tirées du moyen platonisme et du stoïcisme pour rendre compte des fonctions respectives de chacun de ces principes. Selon ce modèle, le premier principe,

34. Cf. *supra*, n. 7.

appelée la Grandeur (1,6) (μηερεθος/μέγεθος = τῆντνος)³⁵, forme une tétrade composée de deux syzygies : elle est lumière et Pensée, remplie d'Écoute et de Logos. L'auteur transpose ici à un être transcendant la notion stoïcienne de la connaissance³⁶ : selon le mode *représentatif*, la racine supérieure est Lumière et perception d'elle-même dans une Pensée ; selon le mode *discursif*, elle est discours intérieur, Écoute et Logos³⁷. Ces propriétés de la racine supérieure ne sont pas des éons personnifiés, des hypostases. Seul le Logos se manifestera comme le Fils de la Grandeur (4,1b-4a ; 12,1b-7a) et sera appelé « la Voix de la Pensée » (12,9). On reconnaît la distinction stoïcienne entre le verbe *immanent* (λόγος ἐνδιάθετος) et le verbe *proféré* (λόγος προφορικός). Ces propriétés sont également « rassemblées en une forme une », c'est-à-dire forment une substance homogène (εἷδος ἡοῦωτ' = μονοειδής). Absolument transcendant, ce premier principe n'entre jamais en contact direct avec la création.

Le titre « la Grandeur » (μηερεθος³⁸), donné au principe suprême, décrit l'état de celui qui possède en plénitude son essence lumineuse (9,8-13a). Le Sauveur, Derdekeas, est appelé « le Fils de la Grandeur » (7,1b-2a ; 10,11b-12a ; 11,20b-21a ; 12,1b-2a ; 19,24), et lorsqu'il accomplira son œuvre salvifique, il se révélera dans sa Grandeur sans rien perdre de son essence lumineuse (17,16b-18a ; 28,33-34a). L'Esprit, au contraire, devra être rétabli dans sa Grandeur (9,4b-13a), lorsque s'étant révélé à l'Obscur, il aura dispersé une partie de sa lumière dans l'Hadès (2,35b-3,1 ; 3,26b-29). Sem lui-même, au terme de son expérience extatique, sera assimilé au Juste, le Sauveur, dont il revêtira le vêtement invincible, afin qu'il apparaisse dans sa Grandeur et transmette sa doctrine universelle aux membres de sa race (41,21b-28a ; 28,22b-29,7a ; 29,7b-33a). Il faut aussi signaler particulièrement l'expression « par la volonté de la Grandeur », qui introduit habituellement un épisode et revient comme un leitmotiv à travers toute la ParaSem pour souligner l'absolue maîtrise de la divi-

35. Le traducteur copte utilise soit le grec, soit le copte.

36. Cf. C. IMBERT, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », dans *Les Stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1978, p. 223-249.

37. « La représentation vient tout d'abord, puis la pensée qui, de par sa loquacité propre exprime par le discours cela même qu'elle éprouve du fait de la représentation » (Diogène Laërce, VII, 49), traduction de C. IMBERT, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », p. 231.

38. Sur l'emploi de ce titre dans les documents valentiniens, cf. F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, Vrin (coll. « Études de philosophie médiévale », XXXVI), 1947, p. 646, s.v. μέγεθος ; M. MALININE, H.-C. PUECH et al., *Epistula Iacobi Apocrypha*, Zürich, Stuttgart, Rascher, 1968, p. 84 ; N. FÖRSTER, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeinde Leben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen, Mohr (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 114), 1999, p. 102 ; dans les textes de Nag Hammadi, F. SIEGERT, *Nag-Hammadi Register*, Tübingen, Mohr (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - erste Reihe », 26), 1982, p. 65 (138 A) ; J.A. GIBBONS, *A Commentary on the Second Logos of the Great Seth*, Diss., Yale University, 1972, p. 140-143 ; E. THOMASSEN, L. PAINCHAUD, *Le Traité tripartite*, Québec, PUL (coll. « Bibliothèque Copte de Nag Hammadi - Textes », 19), 1989, p. 266 ; dans les textes mandéens et manichéens, cf. C. COLPE, « Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16 (1973), p. 109 ; K. RUDOLPH, « Coptica-Mandaica », dans M. KRAUSE, éd., *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, Leiden, Brill (coll. « Nag Hammadi Studies », VI), 1975, p. 196 et suiv.

nité suprême sur le cours des événements³⁹, bien que la Nature dans son ignorance pense que c'est elle qui contrôle tout (24,29-25,7a ; 27,1-4).

Le principe mauvais, l'Obscur (πκακε) « était vent dans des eaux ; il avait l'Intellect (νοῦς) enveloppé de feu agité » (1,36b-2,4). L'auteur a repris le modèle médio-platonicien des deux intellects, père et démiurge, et l'a inversé, situant l'Intellect-père dans le chaos, prisonnier du principe mauvais. Stoïcien, il conçoit l'univers comme un vivant et se sert de l'analogie cosmobiologique pour en expliquer l'origine et le développement : la Nature sera représentée comme une gigantesque matrice (4,12b-27a) et la formation de l'univers décrite comme un processus embryologique (voir Annexes I et II).

Le principe médian, l'Esprit, est « une lumière paisible et humble » (2,4-6a). Il jouit d'une relative transcendance et agit de façon autonome. Il sera seul concerné par la chute et jouera alors le rôle de principe actif (τὸ ποιῶν) immanent agissant sur un principe passif (τὸ πάσχον), à la manière du *pneuma* stoïcien, dans l'organisation du cosmos. À l'inverse de l'Obscur caractérisé par la bassesse et l'agitation (2,3), l'Esprit est décrit comme une lumière « paisible et humble » (2,5b-6a). Il est toutefois important de noter la position inférieure de l'Esprit par rapport au principe suprême et à son fils. Cette opinion de l'auteur rejoint celle de Tatien et surtout celle de Théophile d'Antioche :

Il (Dieu) nomme *terre*, en quelque sorte, le fondement et les assises, et *abîme* la multitude des eaux qu'il appelle aussi *Ténèbres* ; car le ciel créé par Dieu recouvrait comme un couvercle les eaux en même temps que la terre ; quant à l'*esprit* qui se tenait au-dessus de l'eau, c'est celui qu'a donné Dieu comme principe vital à la création — de même qu'a l'homme une âme — mélangeant principe subtil avec principe subtil : l'esprit en effet est subtil, l'eau de même. Ainsi l'esprit nourrit l'eau, et l'eau avec l'esprit nourrit la création qu'elle pénètre de tous côtés. Cet unique esprit se tenait à la place de la lumière, entre l'eau et le ciel, afin qu'en quelque sorte il n'y eût pas de communication entre les ténèbres et le ciel qui est le plus rapproché de Dieu⁴⁰ ...

Le passage qui décrit ensuite l'harmonie originelle (2,7b-19a) souligne bien la hiérarchie entre les racines ou principes :

Elles s'autorégentaient et se trouvaient occultées mutuellement, chacune dans sa puissance. Or la Lumière, puisqu'elle avait une grande puissance, connaissait la bassesse (πῶβιο) de l'Obscur ainsi que son désordre, (et savait) que sa racine n'était pas homogène (ὁμῶ εν). La déviance de l'Obscur, au contraire, était incapable de perception, (au point de dire) qu'il n'y avait rien de supérieur à lui. Cependant, ayant pu contenir sa malice, il restait couvert d'eau (2,7b-19a).

39. « Par la volonté de la Grandeur » : 1,5b-6 ; 4,15 ; 8,15b-16a ; 9,3b-4a ; 10,16 ; 11,7 ; 13,5 ; 13,33b-34a ; 18,2 ; 18,27b-28a. « À cause de la grâce de la Grandeur » : 21,12b-13a. « Par la volonté de la grande Lumière » : 2,28b-29. « Elle (la grande Lumière) voulut se révéler à l'Esprit » : 3,33b-34a. « Selon ma (Derdekeas) volonté » : 6,2 ; 16,3 ; 25,4 ; 26,26 ; 41,1b-2a. « Quand je (Derdekeas) (le) voulus » : 17,25 ; 20,10 ; 22,24 ; 24,34b-25,1a. « À cause de ma demande » : 20,2.

40. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolytus*, II, 13, texte grec établi par G. Bardy, traduction de Jean Sender, introduction et notes de Gustave Bardy, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 20), 1948, p. 133 et suiv. Sur la conception de l'*esprit* à l'époque, cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil (coll. « Patristica Sorbonensia », 1), 1957, p. 334-342.

On peut déjà qualifier le dualisme de la ParaSem de dualisme radical et *asymétrique*, puisque le principe suprême possède une « grande puissance » (2,10b-12a) et ne se compromet jamais avec l'Obscur. Ce dualisme peut aussi être qualifié d'*eschatologique* puisque, au dernier jour, « l'Obscur mauvais deviendra inopérant » (45,10-13), que toute la création sera réduite à « un amas (βαλος) obscur comme au commencement » et que toutes ses œuvres « se mélangeront aux eaux obscures, qui sont sans limite » (45,28b-30a).

1.2. Le manichéisme

L'essentiel du credo manichéen nous est présenté dans le traité retrouvé en Chine⁴¹ : « D'abord [il faut] discerner les deux principes. Celui qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux principes de la lumière et de l'obscurité ont des natures absolument distinctes : s'il ne discerne pas cela comment [pourrait-il] mettre en pratique [la doctrine] ? Ensuite il faut comprendre les trois moments qui sont : 1) le moment antérieur ; 2) le moment médian ; 3) le moment postérieur ».

Le moment antérieur, qui correspond à la description des principes et à l'harmonie originelle dans la ParaSem, nous est décrit de la façon suivante par Théodore bar Konai :

Avant l'existence du ciel et de la terre et de tout ce qui s'y trouve, il y a deux natures, l'une bonne, l'autre mauvaise. La nature bonne habite dans la terre de la lumière. Mani l'appelle Père de la Grandeur. Habitent en dehors de lui ses cinq demeures : intelligence, science, pensée, réflexion, conscience. Mani appelle la nature mauvaise Roi de la Ténèbre ; il habite dans sa terre ténébreuse, dans ses cinq mondes : monde de la fumée, monde du feu, monde du vent, monde de l'eau et monde de la ténèbre⁴².

Selon Alois van Tongerloo, le concept manichéen original de Dieu dans les sources occidentales est rendu par « le Père de la Grandeur », aussi bien dans les textes coptes que syriaques⁴³. En regard de la ParaSem, l'expression « le Père de la Grandeur » est remarquable, puisque le principe suprême n'y est jamais appelé « le Père de la Grandeur », même s'il a un fils, Derdekeas⁴⁴. Il n'est pas non plus, l'objet de la béatitude finale, puisque la classe la plus élevée des bienheureux reposera dans « le lieu de l'Esprit » (ParaSem, 29,22b-26). En revanche le Dieu manichéen est décrit comme un être compatissant et miséricordieux, avec qui le croyant aspire à partager le paradis de lumière⁴⁵.

Certains textes mentionnent aussi l'expression « le Père de la Grandeur au quadruple visage⁴⁶ ». Il s'agit de la tétrade composée de Dieu, de sa lumière, sa puissance

41. Cf. E. CHAVANNES, E. PELLIOU, « Un traité manichéen retrouvé en Chine », *Journal Asiatique* (janv.-févr. 1913), p. 114.

42. Cf. M. TARDIEU, *Le manichéisme*, p. 95.

43. Cf. A. VAN TONGERLOO, « The Father of Greatness », dans H. PREISLER, H. MÜRMEI, éd., *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, Diagonal, 1994, p. 329-342 (nombreuses références aux n. 44-49, notamment aux *Psaumes* et aux *Hymnes*).

44. Cf. 4,1b-4a ; 7,1 ; 8,24-25a ; 10,11b-12a (πατήρ ἡμετέρος) ; 11,19a-21a ; 12,1b-2a ; 19,24.

45. Cf. n. 43.

46. Cf. A. VILLEY, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Paris, Cerf (coll. « Sources gnostiques et manichéennes », 2), 1985, p. 124.

et sa sagesse. Elle est mentionnée à trois reprises dans les *Psaumes des errants*. Ainsi dans le *Psaume* I, 134, 6-10 : « Voyez ! Tels [sont] les quatre jours : Dieu, la Lumière, la Puissance et la Sagesse — le Dieu qui [est] dans les éons et la lumière qui (brille) en eux, la Puissance qui soutient le tout (et) la Sagesse sainte qui (demeure) en l'Église ». Ces attributs personnels de Dieu peuvent se comparer à ceux de la tétrade suprême de la ParaSem. L'expression « la volonté de la Grandeur » se retrouve également dans certains textes de Mani, comme dans le *Kephalaion* VII, 17 (= 35,17).

Notons qu'il n'y a pas de principe intermédiaire entre le « Père de la Grandeur » et le « Roi de la Ténèbre ». Dans la ParaSem, l'Esprit joue ce rôle, ce qui permet au principe suprême de ne jamais être en contact avec le principe mauvais. On verra toutefois que dans le récit manichéen de la chute, le Père de la Grandeur fera appel à une série d'intermédiaires pour éviter d'être englouti personnellement dans la Ténèbre.

Dans la description du chaos, la répartition des éléments suit un ordre différent de celui de la ParaSem et il s'y ajoute la fumée. Mais la différence fondamentale d'avec le système manichéen, c'est la place que l'Intellect occupe dans le chaos : associé à l'Obscur, il jouera un rôle déterminant dans la chute de l'entité lumineuse.

Ludwig Koenen⁴⁷ décrit le dualisme manichéen, comme un dualisme radical et ontologique. On ne peut par ailleurs parler d'évolution sur ce point dans les textes manichéens⁴⁸. Mais comme l'a souligné Concetta Giuffrè Scibona, ce paramètre ontologique est associé à un paramètre théologique, celui d'un monothéisme strict⁴⁹. De plus, en raison de l'omniscience du principe bon, s'ajoute à ce dualisme la certitude d'une victoire eschatologique, alors qu'un grand feu viendra consumer le monde entier⁵⁰.

2. Chute et sauvetage de l'entité lumineuse dans la ParaSem et chez Mani

Dans la ParaSem et chez Mani, ces deux événements sont décrits en partie selon la même séquence d'épisodes : 1) récit de la chute ; 2) prière de l'entité qui a chuté ; 3) appel du Logos ; 4) réponse ; 5) remontée de l'entité lumineuse. À noter cependant que dans la ParaSem cette séquence ne retient que les épisodes qui concernent l'Esprit.

2.1. Dans la ParaSem

1) La chute de l'entité lumineuse (2,19-3,29)

Rappelons que dans le système de la ParaSem le principe médian, l'Esprit, est seul concerné par la chute. Celle-ci n'a qu'un but : obtenir que l'Intellect se sépare de

47. Cf. L. KOENEN, « How Dualistic is Mani's Dualism ? », dans L. CIRILLO, éd., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale* (Cosenza 27-28 Maggio 1988), Cosenza, Marra, 1990, p. 1-34.

48. Contre G. STROUMSA, « Le roi et le porc : de la structure du dualisme manichéen », dans *Savoir et salut*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines »), 1992, p. 246.

49. Cf. C. GIUFFRÈ SCIBONA, « How Monotheistic is Mani's Dualism ? », *Numen*, 48 (2001), p. 446-467.

50. Sur ce point, cf. HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, XIII, *The Acts of Archelaus*, translated by Mark Vermes, with introduction and commentary by Samuel N.C. Lieu, with the assistance of Kevin Kaatz, Turnhout, Brepols, 2001, p. 57 et suiv. Ce feu doit brûler pendant 1 468 ans, d'après *Keph.* XXIV, p. 75, 22-23.

l'Obscur, parce que celui-ci en tire orgueil (2,33b-35a). Cette chute est décrite en trois étapes : 1) l'Obscur s'agite soudainement et l'Esprit, effrayé par le bruit, s'élève en haut de son lieu ; il aperçoit l'eau obscure et s'en dégoûte (2,21b-24a). Par sa pensée, il voit aussi sa lumière infinie (cf. 8,26b-27a) et se rend compte que la racine mauvaise n'en a aucun souci (2,24b-28a). 2) Par la division de l'eau qui recouvre l'Obscur, la Lumière supérieure suscite la montée de l'Obscur et de l'Intellect, son œil (2,28b-33a ; cf. 3,9b11a). 3) L'Esprit se révèle alors à l'Obscur et celui-ci s'étonne à la vue de cette puissance qu'il ignorait et prend conscience de sa nature obscure. Dans sa jalousie, il élève son Intellect vers ses régions supérieures et essaie de le rendre en partie semblable aux membres de l'Esprit dans une vaine tentative pour s'égaliser à lui. Mais en se révélant à l'Obscur, l'Esprit a dispersé une partie de sa lumière au profit de l'Intellect. Établi dans une configuration partielle avec l'Esprit, l'Intellect s'élève et illumine l'Hadès d'une lumière de feu (2,23b-3,29). Grâce à la lumière de l'Esprit qu'il a reçue de façon partielle, l'Intellect, qui était inerte (ἀργός), peut briller dans l'Hadès à l'aide de ses formes ignées. Cependant, la lumière mélangée de feu de l'Intellect est une lumière souillée (cf. 27,9b-13 ; 33,34b-35,3) comparée à la lumière pure et homogène de l'Esprit (2,33b-3,29).

À noter que l'Esprit regarde par sa *pensée* et se révèle à l'Obscur ; celui-ci regarde par son *Intellect* et réussit à capter une partie de la lumière de l'Esprit. Ce processus de dispersion de la lumière par un regard s'explique à partir de la conception stoïcienne de la sensation. Dans le cas de la vision, il s'établit un lien entre l'œil et l'objet vu au moyen de la lumière envoyée par la partie directrice de l'âme, l'*hégémonikon*, qui, à partir de l'œil, se tend sous la forme d'un cône pour aller rejoindre l'objet à sa base⁵¹. Dans le cas présent cette action joue dans les deux sens.

La *troisième* partie du mythe raconte l'organisation du cosmos, dont le seul but est d'assurer la libération de l'Intellect et la remontée de la lumière de l'Esprit grâce à différentes interventions du Sauveur, Derdekeas, le Fils de la Lumière infinie. Ces interventions concerneront soit l'Intellect seul, soit l'Esprit seul, soit les deux à la fois. L'auteur se sert de données tirées du stoïcisme et du moyen platonisme. Il utilise aussi l'analogie cosmobiologique : la nature est représentée comme une gigantesque matrice d'où sortiront tous les éléments du cosmos⁵².

Dès sa *première* intervention, le Sauveur apparaît sous la figure de l'Esprit (3,30-6,30a). Cette apparition enclenche le processus de formation de l'univers : l'Intellect fait monter le feu agité d'entre l'Obscur et l'Eau, et celle-ci se transforme en nuée,

51. Cf. A. DIHLE, « Vom sonnenhaften Auge », dans H.-D. BLUME, F. MANN, hrsg., *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster, Aschendorff (coll. « Jahrbuch für Antike und Christentum - Ergänzungsband », 10), 1983, p. 85-91 ; E. MÄR JÓNSSON, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995. Cet auteur explique que cette théorie remonte à l'école pythagoricienne : « [...] l'œil émet en permanence un faisceau de "rayons visuels" rectilignes, formant un cône dont l'œil est lui-même le sommet, et qui vont percevoir dans l'espace les objets colorés et éclairés... Mais il est important de noter que dans tous les cas ces rayons étaient considérés comme une prolongation de l'âme elle-même » (chap. 1 : « Le miroir dans l'Antiquité », p. 50). Sur cette question, cf. M. ROBERGE, « La génération », p. 153.

52. Sur l'emploi de l'analogie cosmobiologique dans le stoïcisme, cf. D.E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, p. 136-184.

puis en Matrice (4,12b-27a). Le Feu agité, « qui est erreur », se rend dans la Matrice et trompe l'Obscur. À la vue de la Matrice, l'Obscur devient impur, s'unit à elle et éjacule son Intellect. En s'écoulant comme un sperme (cf. 5,1) dans la Matrice, l'Intellect se détache de l'Obscur transportant avec lui toutes ses Formes où elles prennent corps grâce au feu (les *logoi spermatikoi*) (4,27b-5,6a). La Nature, de son côté, conçoit une image de l'Intellect, l'Intellect-démiurge, lequel s'entrechoque avec l'Esprit, « puisqu'il avait une similitude issue de lui » (5,15b-19a). Pour se protéger, l'Esprit produit aussitôt une puissance appelée Étonnement (θαῦμα).

Mais la Matrice, n'ayant pas reçu de forme (μορφή) de la part de l'Obscur (5,8b-12a), c'est-à-dire ses parties constituantes, ne peut pousser (τῶδῃ) la semence vers le fond d'elle-même⁵³. Par la volonté du Sauveur (cf. 6,2), la Nature se divise alors en quatre nuages qui vont constituer les différentes sphères de l'univers. Ils sont appelés à partir du plus élevé : Hymen, Chorion, Puissance, Eau. Le texte précise ensuite que les trois premiers de ces nuages sont constitués de feu. Il est probable que notre auteur utilise ici la distinction stoïcienne des trois feux : l'αὐγή, l'αἰθήρ et l'ἄνθραξ, déterminant trois régions du cosmos : empyrée, éthérée et matérielle. Le feu agité qui remplit la Nature se trouve donc réparti sur les trois sphères les plus élevées selon un ordre croissant de subtilité (cf. Annexe II).

Ces trois nuages de feu tirent (ᾠκ) ⁵⁴ alors l'Intellect hors du nuage de l'Eau (c'est l'ἀνάληψις) et avec lui la puissance l'Étonnement. L'Intellect, dans sa montée, se revêt de la lumière qui provient de l'Étonnement et, grâce à cette lumière pneumatique, il devient actif et met la Nature en mouvement (6,20-22a), agissant comme principe de l'Âme du monde. Puis l'Étonnement tourne l'Intellect vers le nuage de la Puissance pour qu'il aille s'y fixer (c'est la σύλληψις) (6,1-4a.11b-13a), tandis que lui-même, allégé, continue de monter grâce au feu le plus subtil jusqu'au nuage de l'Hymen où il se « colle » (κολλᾶν) (6,23-25a)⁵⁵.

2) Prière de l'Esprit (6,30b-35a)

Cette action de l'Esprit constitue le *premier* épisode de la *seconde* intervention du Sauveur (6,30b-7,30). L'Esprit lève alors les yeux vers la Lumière Infinie « afin qu'on eût pitié de sa lumière et qu'on emportât son image (ἡε) hors de l'Hadès »

53. Pour comprendre ce passage, il faut faire appel aux données de l'embryologie de l'époque. Selon Soranos d'Éphèse, médecin du début du II^e s. ap. J.-C., la conception comprend deux étapes principales : 1) la *montée* (ἀνάληψις) de la semence vers le fond de la matrice ; 2) l'*accolement* (la σύλληψις) de la semence à la paroi de l'utérus et qui aboutit à son enracinement, ce qui est à proprement parler la conception. L'animation de l'embryon suit cette seconde étape. Cf. P. BURGUiÈRE, D. GOUREVITCH, Y. MALINAS, *Soranos d'Éphèse. Maladies des femmes*, t. I, livre I, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France »), 1988, p. 41.

54. Le verbe copte ᾠκ peut correspondre au verbe grec σπάω, celui qu'emploie Aristote lorsqu'il décrit la façon dont l'utérus « attire » la semence pour l'amener à se fixer : « Tantôt la semence reste en cet endroit, tantôt au-dedans de lui (εἴσω σπᾶ), s'il se trouve qu'il soit convenablement disposé et qu'il possède la chaleur [...] ce lieu attire la semence en raison de la chaleur qui y règne » (*De generatione animalium*, II, 4,739b).

55. L'auteur met en place un système de relations entre deux principes qui seront à l'origine de deux races de sauvés : l'Intellect, à l'origine de la race des noétiques (27,34b-28,2a ; 35,2b-3a) et l'Étonnement, à l'origine de la race des pneumatiques (24,2-10). Voir Annexe III.

(6,34b-35a). Le texte distingue l'Esprit qui se trouve sur son lieu (cf. 2,21b-22a ; 8,3) et l'image, c'est-à-dire une partie de ses membres (μέλος) (9,21), les rayons de lumière. En effet, le texte affirmera plus loin que l'Esprit doit manifester « dans tous ses membres une forme lumineuse une » (9,21b-23) ou homogène et que « l'image (ινε) de la Lumière est inséparable de l'Esprit inengendré » (10,31-33a). Au moment de sa délivrance, cette partie de lumière se dégagera de « la pesanteur de l'Obscur » (9,12b-13a), sortira de l'Hadès (6,35) ou des « profondeurs de l'Obscur » (9,2b-3a) et s'élèvera au-dessus du nuage de l'Eau (9,24) pour atteindre finalement le lieu de l'Esprit (8,2), afin que celui-ci « se remplît de toute sa lumière » (9,11-12a ; cf. 8,10b-11a). L'intervention du Sauveur, décrite dans les lignes suivantes, vise à préparer cette remontée de la lumière de l'Esprit et à terminer la formation de l'Intellect-embryon.

Derdekeas déferle aussitôt comme une onde lumineuse et une bourrasque de l'Esprit immortel. Il souffle sur le nuage de l'Hymen : celui-ci se fend et irradie les autres nuages, lesquels se fendent à leur tour, ouvrant la voie pour la remontée de la lumière de l'Esprit. Sous l'action de ce souffle également, l'Intellect prend forme (χι εινε), ce qui achève la formation de l'âme du monde.

3) Appel du Logos

La troisième intervention du Sauveur (7,31-12,15a) décrit les dernières étapes de la remontée de la lumière de l'Esprit. Derdekeas remonte à son lieu et c'est lui-même qui cette fois adresse une prière à la Lumière supérieure « afin que la puissance de l'Esprit augmentât dans le Lieu et se remplît [...] de la pureté » (7,31-8,7a).

La prière du Sauveur ayant été acceptée, l'appel du Logos se fait entendre : « Et on entendit la voix du Logos disant de par la Grandeur < à > l'Esprit inengendré : Voici que l'Esprit a atteint sa plénitude » (8,17b-21a).

Le discours que Derdekeas adresse à Sem après avoir libéré du chaos la lumière de l'Esprit reprend les étapes du sauvetage de la lumière de l'Esprit (11,34-12,15a) :

Car ce que je t'ai dit, Sem, c'est pour que tu comprennes que ma figure (à moi), le Fils de la Grandeur, est issue de ma pensée infinie, étant donné que je suis, pour (la Grandeur), Figure universelle (et) qui ne ment pas, vu que je suis au-dessus de toute vérité et *origine de la Parole*. Sa manifestation réside dans mon beau vêtement lumineux, qui est la *Voix de la Pensée incommensurable*. C'est nous la Lumière une qui vint à l'existence seule. Elle s'est manifestée dans une autre racine, afin que la puissance de l'Esprit fût éveillée de la Nature faible.

Dans ce passage, le salut est d'abord compris comme un Appel⁵⁶ lancé par le Logos. Ce que Derdekeas répétera plus tard à Sem, dans un passage qui concerne le salut sur le plan anthropologique : « Ô Sem, il est nécessaire que "la Pensée soit appelée par le Logos" » (37,6b-7a), afin de la faire sortir de l'oubli (14,33b-34a) et pour

56. Pour la notion d'Appel, le traducteur copte de la ParaSem utilise le verbe μογτε ε- : « appeler » quelqu'un, et il n'est employé en ce sens qu'une seule fois, en 37,6-7a. Ce verbe est utilisé surtout au sens de « nommer quelqu'un ou quelque chose, appeler par un nom » : μογτε επο- χε, cf. 5,25b-28.36b ; 29,1a ; 40,30b-31a ; 45,5b-6a. Le substantif « Appel » n'est jamais utilisé.

que, « dans le lien, la puissance de l'Esprit soit préservée de l'eau terrifiante » (37,7b-10a).

4) *L'Écoute*⁵⁷ (ϥωτμ)

En ce qui concerne le sauvetage de la lumière de l'Esprit, la notion d'Écoute n'est pas explicitée mais nettement présupposée.

5) *La remontée de la lumière de l'Esprit* (8.31b-9,26a)

La remontée de la lumière de l'Esprit des profondeurs du chaos s'effectue en deux étapes. Le Sauveur se manifeste d'abord sous la figure de l'Esprit et revêt un vêtement lumineux universel, afin que sa voix puisse se faire entendre depuis le lieu de l'Esprit (8,36 ; 9,1a) et traverser les différentes sphères de l'univers (appelées aussi nuages de feu) : celle de l'Hymen, du Chorion (ou Silence), de la Puissance (ou Milieu), jusqu'à la sphère de l'Eau (8,31b-9,3a)⁵⁸

L'auteur décrit ensuite la remontée de la façon suivante : « Selon la volonté de la Grandeur, afin que l'Esprit, par le Logos, se remplit de sa lumière, sans la puissance de la Lumière infinie, et selon ma volonté, l'Esprit s'éleva par sa puissance. Sa Grandeur lui fut accordée, pour qu'il se remplit de toute sa lumière et qu'il sortît de toute la pesanteur de l'Obscur » (9,3b-13a).

Cette description souligne deux faits importants : l'Esprit s'élève certes par sa puissance, mais c'est grâce au bon vouloir de la Grandeur et à celui de son Fils.

2.2. *Chute et remontée de l'entité lumineuse chez Mani*

Chez Mani, les notions d'Appel (τωρημ)⁵⁹ et d'Écoute (πρωτμ) sont davantage mises en relief : ce sont des hypostases qui jouent également un rôle essentiel tant sur le plan cosmique qu'anthropologique.

1) *Chute de l'entité lumineuse*

Le drame débute lorsque le Roi de la Ténèbre entrevoit la beauté de la terre de la lumière et décide de se l'approprier⁶⁰. Ce déclenchement des hostilités inaugure le premier moment du temps *médian*. Le Père de la Grandeur décide de riposter lui-

57. Le traducteur copte utilise le verbe ϥωτμ pour traduire le verbe « écouter », cf. 1,16,21 ; 8,17 ; 16,35 ; 40,6,15 ; il conserve ce verbe pour traduire le substantif : « écoute, entendement », cf. 1,34 ; 22,27. Ainsi, lorsque l'Intellect est établi roi sur l'univers, il reçoit « une Lumière et une Écoute, avec une partie de Logos sans malice » (22,26b-28a).

58. Par la suite le Sauveur revêtira des vêtements de feu issus de l'Étonnement de l'Esprit (6,13b-30a), afin de rendre la lumière de l'Esprit « parfaite en trois nuages » (21,8b-9a) : le vêtement à triple forme dans l'Hymen (12,25b-31a ; 17,2-4 ; 33,4-9), le vêtement à deux formes dans le Silence (17,8-10b ; 33,9b-11), le vêtement à forme unique dans le Milieu (17,20b-24a ; 33,12-17a). Ces vêtements resteront dans leur sphère cosmique respective et joueront leur rôle sur le plan anthropologique : aider les sauvés dans leur ascension (43,9b-14a) vers le lieu de leur repos, la sphère de l'Hymen pour les noétiques et la sphère de l'Esprit pour les pneumatiques. Voir Annexe III.

59. Pour la notion d'Appel, le traducteur utilise ici le verbe τωρημ, « appeler, convoquer, frapper à la porte » ; substantif : τωρημ « appel », cf. *Keph.* 9, p. 39, l. 13 et 17 ; *Keph.* 25, p. 76, l. 23.

60. Cf. M. -A. KUGENER, F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme, II : Extrait de la CXXXIII^e Homélie de Sévère d'Antioche*, Bruxelles, H. Lamertin, 2012, p. 120-126.

même à l'assaut du Roi de la Ténèbre par une première série d'appels : il appelle d'abord la Mère des vivants, celle-ci appelle l'Homme primordial, la propre âme du Père, et l'Homme primordial appelle ses cinq fils, son armure pour le combat : l'air, le vent, la lumière, l'eau et le feu. « Alors l'Homme primordial s'offrit lui-même et ses cinq fils en nourriture aux cinq fils de la ténèbre, à l'instar de celui qui, ayant un adversaire, lui offre, mêlé à une pâtisserie, un poison de mort⁶¹. » Engloutis par les fils de la ténèbre, l'Homme primordial et ses cinq fils tombent inconscients. Mais puisque l'Homme primordial est l'âme du Père, une partie de la substance lumineuse divine se trouve désormais enchaînée à la matière.

2) Prière au Père de la Grandeur

Revenu à lui, l'Homme primordial « adressa par sept fois une prière au Père de la Grandeur ».

3) Appels du Père de la Grandeur

Le Père de la Grandeur lance une deuxième série d'appels. Il appelle d'abord l'Ami des lumières, celui-ci appelle le Grand architecte qui à son tour appelle l'Esprit vivant. L'Esprit vivant vient en aide avec ses cinq fils : l'Ornement de la Splendeur, le Grand roi de la magnificence, Adamas-Lumière, le Roi de la gloire, le Porteur (l'Omophore). Près du territoire de la ténèbre, l'Esprit lance d'une voix forte un appel (τωρμε) à l'Homme primordial.

4) Acceptation du message

L'Homme primordial accepte (σωτμε) le message : « Alors l'Homme primordial répondit et dit : “Viens dans la paix, toi qui apportes le salaire de la prospérité et de la paix !” [...] L'Appel et la Réponse s'unissent l'un à l'autre et montent vers la Mère des Vivants et vers l'Esprit vivant. Et l'Esprit vivant se vêtit de l'Appel, et la Mère des Vivants se vêtit de la Réponse, son enfant bien-aimé. Puis ils descendirent dans la Terre de la Ténèbre, là où se trouvaient l'Homme primordial et ses fils. »

5) Sauvetage de l'Homme primordial

L'Esprit vivant tend sa main droite à l'Homme primordial et le tire de la ténèbre⁶². Cet épisode met fin au premier moment du temps médian.

Le second moment décrit ensuite le sauvetage des cinq fils de l'Homme primordial par l'Esprit vivant qui opère la fabrication du monde avec les œuvres des archontes, libérant ainsi une partie de la lumière restée dans la ténèbre.

2.3. Homogénéité (ωωω/ωηω = μονοειδής) de la Lumière

L'auteur de la ParaSem décrit le principe suprême qui règne au sommet de la hiérarchie comme une tétrade composée de deux couples de propriétés : « La lumière

61. Cf. M. TARDIEU, *Le manichéisme*, p. 96. Nous suivons la présentation de l'auteur, qui utilise le texte de Théodore bar Konai.

62. Cette finale nous est racontée dans les *Acta Archelai*, VII, 4-5, p. 47-48.

(ογοειν = φῶς) était Pensée (μεεγε = ἔννοια), pleine d'Écoute (σῶτῆ = ἀκοή) et de Logos (λογος = λόγος) ; ils étaient rassemblés, en une forme une (1,34b-36a), c'est-à-dire forment une substance homogène (ειλος νογῶτ = μονοειδής)⁶³, contrairement au principe mauvais, multiforme et divisible et dont la nature n'est pas homogène (ῶηῶ εν) » (cf. 2,14 ; cf. 3,24b-29)⁶⁴. Le texte ajoute au sujet de l'Esprit : « Et l'Esprit qui était entre eux était une lumière paisible et humble (ῶβνιου) » (2,4-6a). Pour l'auteur de la ParaSem l'Esprit possède une nature lumineuse amoindrie en comparaison de celle du premier principe.

Le thème de l'homogénéité de la Lumière est caractéristique de la doctrine de Mani, comme l'ont démontré les nombreux articles d'U. Bianchi⁶⁵. Dans le manichéisme, les parties de lumière qui exercent des *fonctions* diverses dans les différents moments de l'histoire mythique ne sont pas graduées ontologiquement. En revanche, la philosophie néo-platonicienne « admet une graduation et une différence de dignité et puissance entre des entités ou hypostases plus ou moins élevées ou, au contraire, plus susceptibles d'entrer en contact avec la matière. [...] L'Homme primordial manichéen n'est pas en soi de qualité inférieure à celle du Père, du fait qu'il est l'Âme du Père, que le Père a évoquée pour lui faire exercer une fonction⁶⁶ ».

2.4. L'encratisme⁶⁷

Dans sa violente polémique antibaptismale (36,25-38,28a) l'auteur de la ParaSem s'est exprimé clairement sur la nécessité de la continence absolue (ἐγκράτεια), refus du mariage et de toute relation sexuelle. Il résume son propos dans l'interdiction d'« avoir commerce avec le frottement impur » (38,8b-9). Le fondement de ce refus remonte à la fois au mythe de la création de l'univers, issu du coït entre l'Obscur et la Matrice cosmique (4,12b-5,6a) et à celui de la création de l'humanité, issue du coït des démons, forces démiurgiques mâles, et des vents, forces démiurgiques femelles (23,9-24,29a). Rejeter tout commerce sexuel est également mentionné dans la double exhortation qui encadre la paraphrase sur le Mémorial et le Témoignage : dans la première en 32,21b-25a, et à deux reprises dans la seconde, d'abord en 34,21b-22a, puis

63. Dans PLATON, *Phédon*, 78d, l'adjectif μονοειδής caractérise une nature sans mélange.

64. La même conception de la divinité se rencontre chez PTOLÉMÉE qui oppose le Père inengendré à l'Adversaire dans les termes suivants : « L'essence de l'Adversaire est corruption et ténèbres — car il est matériel et divisé de façon multiple (πολυσχιδής) » (*Lettre à Flora*, 7,7, dans G. QUISPÉL, *Ptolémée. Lettre à Flora*, texte, traduction et introduction, Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes », 24bis], 1966, p. 67).

65. Cf. U. BIANCHI, « The Contribution of the Cologne Mani Codex to the Religio-Historical Study of Manichaeism », dans *Acta Iranica*, 24, Deuxième série : *Hommages et opera minora*, vol. X, *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leiden, Brill, 1985, p. 15-24 ; ID., « Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance », dans P. BRYDER, éd., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9, 1987*, Lund, Plus Ultra (coll. « Lund Studies in African and Asian Religions », 1), 1988, p. 13-18 ; U. BIANCHI, « Omogeneità della luce e dualismo radicale nel manichaeismo », dans M. GÖRG, éd., *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, p. 54-64 ; U. BIANCHI, « Sur la théologie et l'anthropologie de Mani », dans P. BILDE, H.K. NIELSEN, J.P. SORESENSEN, éd., *Apocryphon Severini*, presented to Søren Giversen, Aarhus, Aarhus University Press, 1993, p. 19-28.

66. Cf. U. BIANCHI, « Sur la théologie et l'anthropologie de Mani », p. 26.

67. Sur l'encratisme, cf. *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale (Milano 1982)*, Rome, Edizione dell'Ateneo, 1985.

en 35,5b-6a. Notre auteur fait ainsi de la continence une nécessité absolue pour avoir part au bonheur éternel. La nécessité de rejeter tout commerce sexuel est également mentionnée dans la double exhortation qui encadre la paraphrase sur le Mémorial et le Témoignage : dans la première en 32,21b-25a et à deux reprises dans la seconde, d'abord en 34,21b-22a, puis en 35,5b-6a. Notre auteur fait ainsi de la continence une nécessité absolue pour avoir part au bonheur éternel.

Chez Mani⁶⁸, l'encratisme est désigné par l'expression « le sceau du sein » (*signaculum sinus*). Au sens strict, il s'agit de l'abstention de toute relation sexuelle. Un passage d'Alexandre de Lycopolis résume l'enseignement des manichéens sur le sujet : « Puis donc que le décret de Dieu ordonne que la matière périsse, on doit s'abstenir de toute nourriture animée, se nourrir de légumes et de tout ce qui est privé de sentiment, s'abstenir du mariage, des plaisirs de l'amour et de faire des enfants, afin de ne pas prolonger le séjour de la puissance dans la matière par la succession des générations⁶⁹ ». Par ailleurs, comme dans le cas de la ParaSem, le fondement de cette abstention remonte à la création d'Adam et Ève par les archontes : « Et Nebroël et Ashaqlun s'unirent l'un à l'autre et Nebroël conçut et enfanta Adam. Puis elle conçut et enfanta une fille qu'elle appela Ève⁷⁰ ».

CONCLUSION

Est-ce que Mani a été influencé par la ParaSem dans l'élaboration de sa polémique antibaptismale ? Si on tient compte du fait qu'il a été éduqué pendant vingt ans dans une communauté elkasaïte, entre 220 et 240, en Syrie orientale, alors qu'à la même époque et dans le même milieu circulait un texte dont la violente polémique antibaptismale était dirigée précisément contre la doctrine d'Elkasaï, on peut en conclure que la ParaSem était connue dans la communauté où vivait Mani et qu'elle y suscitait de vives discussions, qui l'ont sans doute influencé. En plus de la polémique antibaptismale, nous avons signalé d'autres points de comparaison entre la doctrine de la ParaSem et celle de Mani, notamment les notions d'Appel et d'Écoute. Dans la ParaSem, ces notions sont ancrées dans la nature même du premier principe, puisque selon le mode discursif il est discours intérieur : Écoute et Logos⁷¹, et que pour effectuer le salut, ce Logos se transforme en Appel (ParaSem, 37,6b-7a). On a vu aussi que chez Mani, les notions d'Appel et d'Écoute jouent un rôle fondamental dans le sauvetage de l'entité lumineuse. On peut donc conclure avec une certaine probabilité que Mani a connu la ParaSem et a été influencé par ce texte dans sa décision de quit-

68. Sur l'encratisme chez Mani, cf. J. RIES, « L'enkrateia et ses motivations dans les *Kephalaia* coptes de Medinet Madi », dans *La Tradizione dell'Enkrateia*, p. 369-383.

69. A. VILLEY, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, p. 61. Voir aussi, HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, XVI,7, p. 63-64 ; Agathe ROMAN, Thomas S. SCHMIDT, Paul-Hubert POIRIER, *Titus de Bostra. Contre les manichéens*, II,57, introduction, traduction, notes et index, Turnhout, Brepols, 2015, p. 272-275.

70. Cf. M. TARDIEU, *Le manichéisme*, p. 191 ; voir *supra*, p. 432 et suiv.

71. Voir *supra*, p. 435.

MICHEL ROBERGE

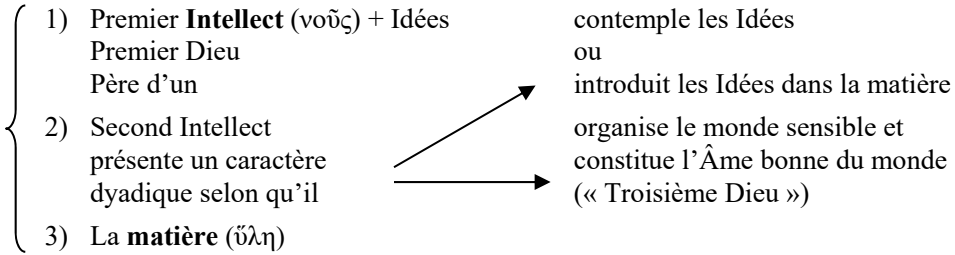
ter la secte dans laquelle il avait été éduqué et dans l'élaboration de sa doctrine en général⁷².

72. Aux publications de S.C. MIMOUNI signalées plus haut, n. 8, on ajoutera sa monographie récente, dont nous n'avons pu tenir compte, mais dont les conclusions rejoignent celles auxquelles nous arrivons dans cet article : *Les baptistes du Codex manichéen de Cologne sont-ils des elkasaites ?*, Turnhout, Brepols (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 20), 2020, voir particulièrement p. 283.

ANNEXE I. LES PRINCIPES DE L'UNIVERS

I. LE MOYEN PLATONISME : un modèle **ternaire**

Numénios — Les *Oracles chaldaïques*



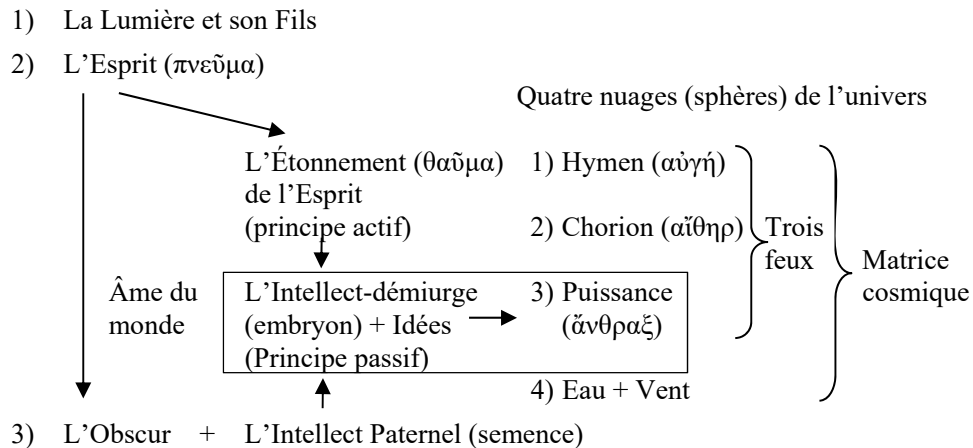
II. LE STOÏCISME : un modèle **binaire**

- | | |
|---|---|
| { | 1) L' agent (τὸ ποιοῦν) : Dieu, le Logos, dont le support est le <i>pneuma</i> |
| | 2) Le patient (τὸ πάσχον) : La matière (ὕλη) |

III. LA PARASEM : un modèle **ternaire** qui combine les deux précédents

- | | |
|---|--|
| { | 1) La Lumière : qui est Pensée (ἡεεγε = ἔννοια)
remplie d'Écoute et de Logos (λόγος) |
| | 2) L'Esprit (πνεῦμα) |
| | 3) L'Obscur (πικακε) : qui est vent dans des eaux
a l'Intellect (νοῦς) recouvert d'un feu agité |

IV. L'ORGANISATION DE L'UNIVERS DANS LA PARASEM



ANNEXE II. L'UNIVERS SELON LA PARAPHRASE DE SEM

Le Lieu (πῑα) « de la grande Lumière » et de Derdekeas (32,30b-32a).

Le Lieu (τόπος) de l'Esprit (2,22 ; 29,24b-26) ; appelé aussi le nuage de l'Esprit (47,23-25a). Les *pneumatiques* reposeront dans le Lieu de l'Esprit (34,22b-24 ; 42,13).

Les quatre nuages de la Nature (la Matrice) (5,22-27), dont trois nuages de feu

correspondants
stoïciens

1. *L'Hymen* ; « un nuage qu'on ne peut saisir, un grand feu » (7,12-14a) ; « le lieu (τόπος) de l'Hymen » (35,28b-29a ; 8,3 ; 11,27 ; 35,30). L'Étonnement de l'Esprit adhère au nuage de l'Hymen (6,24b-25a). **L'Intellect-roi** reposera dans « ce lieu glorieux » lors de la destruction de la Nature (22,33b-23,6a) ; la Foi et les noétiques y reposeront lors de la consommation (35,24b-31a ; 43,14b-27a).

le feu de l'empyrée
(αὐγή)
le plus subtil

2. *Le Chorion* ; « est le nuage du Silence. C'est un feu majestueux » (7,15b-16a). Appelé aussi simplement le Silence (13,7 ; 14,26bs ; 16,37 ; 17,6).

le feu éthéré
(αἰθήρ)

3. *La Puissance* ; « elle aussi était un nuage de la Nature » (7,18bs) ; appelée aussi le Milieu (13,4.16bs ; 14,27s ; 16,7.13.25 ; 17,20s ; 18,9 [bis] ; 20,29), le nuage du milieu (33,16s ; 47,30), le Milieu de la Nature (43,8s). Lieu de **l'Intellect démiurgique** (6,11b-13a ; 7,17b-19a ; 18,6bs).

le feu hylique
(φλόξ)
le plus pesant

4. *L'Eau* ; « et l'eau obscure était un nuage de crainte » (7,22b-24a ; 9,17).

L'Obscur ; la racine de la Nature (7,24b-27a) ; « ceux qui n'ont rien d'issu de l'Esprit lumineux ni de la foi, [...] seront dissous dans l'Obscur [...] » (35,31b-34a). Lieu d'origine de **l'Intellect-père** (2,2-3).

ANNEXE III. ANTHROPOLOGIE DE LA PARAPHRASE DE SEM

Selon la *Paraphrase de Sem*, l'homme est constitué 1) d'un *corps* (σῶμα) provenant de l'Obscur et du feu ; 2) d'une *âme* (ψυχή) engendrée par la fornication des vents et des démons ; 3) d'une *parcelle* (αἵμα) de l'*Intellect* (νοῦς), lequel origine de l'Obscur mais a été sauvé et illuminé par la Foi (πίστις) ; 4) d'une *Pensée* (μεεγε) provenant de l'Étonnement (θαῦμα) de l'Esprit. La combinaison de ces éléments permet de définir trois classes d'hommes : 1) les *psychiques*, qui n'ont que le corps et l'âme et dont la racine est l'Obscur ; 2) les *noétiques*, qui possèdent en plus une parcelle de l'Intellect et dont la racine est la Foi ; 3) les *pneumatiques*, qui en plus des autres composantes ont reçu une Pensée issue de l'Étonnement et dont la racine est l'Esprit inengendré (cf. 34,32b-36,1 ; 42,24-43.27a).

COMPOSANTES	CLASSES D'HOMMES	RACINES
4) Une Pensée (μεεγε) issue de l'Étonnement de l'Esprit	3) pneumatiques	l' Esprit (πνεῦμα) sauvé à l'origine par Derdekeas
3) Une parcelle de l'Intellect (νοῦς)	2) noétiques	la Foi (πίστις) : Lumière donnée à l'Intellect-roi
2) Une âme (ψυχή)	1) psychiques	l' Obscur (πκακε)
1) Un corps (σῶμα)		

◆ note critique

PEUT-ON VIVRE L'ABSOLU ?

ÉTUDE CRITIQUE SUR LE PHÉNOMÉNISME ONTOLOGIQUE DE P.S. BLOUIN*

Guillaume St-Laurent

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

Dans son récent ouvrage, *La phénoménologie comme manière de vivre*, Philippe Setlakwe Blouin entreprend de montrer qu'une phénoménologie conséquente devrait abandonner entièrement sa vocation théorique traditionnelle et assumer son potentiel transformateur sous la forme d'une éthique pratique du « laisser-être ». En ce sens, Blouin soutient que la phénoménologie devrait être réformée sous la forme d'une pure phénoméno-*praxie*, délestée de son « exigence descriptive-eidétique » comme de tout langage prédicatif, car celui-ci imposerait inévitablement un « carcan conceptuel » à l'expérience sensible ou au « monde de la vie <Lebenswelt>¹ ». Loin de la « science » qu'appelaient de ses vœux Husserl, le principe recteur de la phénoménologie serait plutôt à trouver dans un « état mystique de conscience » que l'*epochè* transcendantale, élevée ici au rang d'« exercice spirituel », aurait l'insigne pouvoir de libérer. Tout au plus la phénoméno-*logie* devrait-elle se contenter de lever l'illusion de l'« attitude naturelle » — dans laquelle l'être humain se représente en immersion dans un monde qui existerait « en soi », indépendamment de toute expérience —, de manière à guider la pensée vers l'unité antérieure de l'être, un absolu auquel le langage propositionnel interdirait tout accès, ne pouvant au contraire que « s'*auto-expérimenter* » dans le silence.

Il ne suffirait donc pas d'insister à la suite de Pierre Hadot sur la dimension pratique de la phénoménologie et de la philosophie en général, comme si, à l'instar de

* À propos de l'ouvrage de Philippe Setlakwe BLOUIN, *La phénoménologie comme manière de vivre* (désormais abrégé « PMV »), Bucarest, Zeta Books, 2021.

1. PMV, p. 14.

ce que proposaient les travaux pionniers de Natalie Depraz (qui signe par ailleurs la préface de l'ouvrage et fut codirectrice de la thèse de doctorat dont procède ce dernier), la technique de « conversion existentielle » qui pouvait en être tirée ne constituait qu'une voie parmi d'autres pour la phénoménologie². La thèse de Blouin est beaucoup, voire infiniment, plus radicale : le discours déclaratif aurait pour conséquence inévitable de forclure notre accès à l'unité inconditionnée de l'expérience, à cette intuition directe de l'Être qui pourrait se traduire en « manière de vivre » et qui seule permettrait de trouver la liberté intérieure, l'ataraxie. Dès lors, l'*epochè* transcendantale (ou la « réduction phénoménologique »), considérée dans son double geste de *suspension du jugement*, qui revient à « cesser de se parler à soi-même », et de *reconduction du regard* vers l'expérience sensible immédiate, où l'attention se porte exclusivement « vers le monde sensible ou antéprédicatif, avec toute la richesse de sens inarticulé qu'il comprend³ », constituerait l'essence propre non seulement de la phénoménologie transcendantale de Husserl, mais aussi de la phénoménologie en général « si tant est que l'on assume jusqu'au bout sa logique conversionnelle⁴ », c'est-à-dire que l'on reste fidèle à la « chose même ». Bien comprise, la phénoménologie pourrait ainsi être identifiée, suivant ce double geste attentionnel, à une contemplation désintéressée du flux de l'expérience vécue, proche de la méditation zen et de la pleine conscience⁵.

Blouin défend ainsi une thèse voisine de l'« archi-corrélacionnisme » déployé par Michel Bitbol dans *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, en droite ligne de ses précédents travaux⁶, où il s'agissait aussi de déconstruire le réalisme spontané de l'attitude naturelle à la faveur d'une « épistémologie transcendantale » elle-même fondée sur une pratique de l'*epochè* qui conduirait à un « absolu sans objet », selon l'expression du penseur bouddhiste indien Nagarjuna. Tous deux se démarquent avec une puissante originalité du « tournant réaliste » actuel de la philosophie, qui concerne aussi bien la philosophie dite anglo-saxonne que continentale (quoique Habermas ait sans doute raison de soutenir dans le cadre de sa nouvelle histoire de la philosophie que « les références nationales ne permettent que de façon très limitée d'opérer une distinction entre traditions philosophiques⁷ »), de même que des discours herméuti-

2. Cf. Natalie DEPRAZ, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, A. Colin, 2012. Nathalie DEPRAZ, Francisco VARELA, Pierre VERMERSCH, *On Becoming Aware : A Pragmatics of Experiencing*, Philadelphie, John Benjamins, 2003.

3. PMV, p. 288.

4. PMV, p. 15.

5. BLOUIN précise d'ailleurs que la phénoménologie aurait elle-même « beaucoup à apprendre » de la *mindfulness* (PMV, p. 288, n. 137). Notons toutefois que l'ouvrage ne prétend pas proposer une analyse comparative des traditions occidentales et orientales autour de l'enjeu du « laisser-être », demeurant au contraire résolument ancré dans l'espace d'interrogation qui est celui de la philosophie occidentale.

6. Voir notamment Michel BITBOL, « Consciousness, Being and Life : Phenomenological Approaches to Mindfulness », *Journal of Phenomenological Psychology*, 50 (2019), p. 127-161 ; *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014 ; *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des religions*, Paris, Flammarion, 2010.

7. Jürgen HABERMAS, *Une histoire de la philosophie. Tome 1 : La constellation occidentale de la foi et du savoir*, trad. F. Joly, Paris, Gallimard, 2019, p. 22.

ques et néo-pragmatiques convenus sur les médiations historiques et langagières de l'agir humain. Il ne faut donc pas s'étonner que Bitbol présente le livre de Blouin, dans sa quatrième de couverture, comme « une contribution majeure au débat actuel », permettant de « retrouver avec élégance et rigueur les premiers commencements de la phénoménologie, seuls vraiment féconds ».

Sous la forme mixte d'une étude critique qui comporte à la fois un compte rendu de l'ouvrage et une analyse de fond, le présent essai veut présenter et évaluer la philosophie nouvelle que propose Blouin, arc-boutée sur ce qu'il dénomme son « phénoménisme ontologique⁸ ». Mettre de l'avant une technique de conversion existentielle — l'*épochè* — qui permettrait ni plus ni moins de *vivre l'Absolu* est-il un pari tenable ? Loin de parvenir à constituer la phénoménologie en manière de vivre, l'*épochè* ne doit-elle pas au contraire détruire en son principe tout *logos* et toute *praxis*, et donc aussi bien toute phénoméno-*logie* et toute phénoméno-*praxie*, précisément parce que l'absolue cohérence entre le dire et le faire est alors atteinte « par la double suspension du dire et du faire », comme le souligne à bon droit Bitbol⁹ mais sans tout à fait, semble-t-il, en tirer les dernières conséquences ?

I. RÉSUMÉ SYNOPTIQUE DE L'OUVRAGE

Le projet de constituer la phénoménologie en manière de vivre s'articule dans l'ouvrage de Blouin sous la forme de trois thèses distinctes, de nature respectivement exégétique, critique et systématique. Sur le plan exégétique, l'A. s'attache à restituer l'intuition fondamentale (qualifiée de « métaphysique ») de la phénoménologie husserlienne, en montrant que le retour proverbial de celle-ci aux choses mêmes signifiait avant tout pour le fondateur de la phénoménologie une reconnaissance « de l'in-substantialité de toute chose » qui caractériserait le « présent immanent vivant » ou l'« impression originaire <*Urimpression*> » chez Husserl, soit l'expérience sensible en tant que genèse spontanée et parfaitement inconditionnée¹⁰. Ainsi, quoique Husserl fût sans doute motivé dans un premier temps par la quête cartésienne d'un fondement inébranlable de la connaissance, ce dernier aurait fini par mettre au jour une intuition — une « vision de l'inconditionné » — apte à saper cette « grande doctrine cartésienne, toujours bien en vie aujourd'hui, du dualisme corps-esprit » aussi que bien que le fondationnalisme lui-même. Une explicitation conséquente de l'*Urimpression* montrerait, bien que Husserl ne franchisse lui-même jamais ce pas, que les phénomènes se manifestent en l'absence de tout fondement, de manière strictement immotivée

8. P.S. Blouin est pour moi à la fois un proche ami et un interlocuteur privilégié. Cette recension critique est en ce sens le prolongement d'une abondante correspondance, s'échelonnant sur plus de dix ans, autour des thèses principales que développe son récent ouvrage, qui n'est autre que la version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en mai 2019 à l'Université de Montréal. Quoique nos désaccords soient nombreux, et sans doute irréductibles, je vis la publication de cet ouvrage comme une précieuse occasion de célébrer notre amitié philosophique. Or, comment mieux célébrer et témoigner de son estime en philosophie que par une discussion aussi sincère et vigoureuse que possible des thèses soumises à examen ?

9. Michel BITBOL, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?* Paris, Flammarion (coll. « Bibliothèque des savoirs »), 2019, p. 308.

10. PMV, p. 81-88.

et autonome, et impliquerait donc « un saut hors du “cercle du principe de raison” à la faveur d’une pensée de l’“irraison/abîme” (*Ab-grund*) de l’Être¹¹ ».

Dans sa teneur essentielle, l’idéalisme transcendantal de Husserl serait ainsi soluble dans l’« élément mystique » de la pensée heideggérienne, suivant le mot de J.D. Caputo¹², invitant à contempler en silence la « réalité *indifférenciée* du “Il y a”¹³ ». Cette nouvelle thèse ne relève cependant déjà plus de l’exégèse proprement dite, mais plutôt d’une « critique immanente » de la phénoménologie husserlienne¹⁴, consistant précisément à faire jouer « l’intuition métaphysique » de Husserl — aussi caractérisée avec Herman Philipse¹⁵ comme un « phénoménisme ontologique », faisant valoir l’autonomie ontologique radicale des phénomènes, ou « l’équivalence de l’être et du paraître » — contre ses préjugés cartésiens, ce qui revient à dire que Husserl aurait dû entièrement abandonner le projet de décrire par concepts les invariants structurels (ou les *a priori* matériels) de l’expérience sensible au profit de l’intuition préconceptuelle (ou antépédicative) de l’*Urimpression*. Comme le formule l’A. dans la conclusion de l’ouvrage, la phénoménologie serait appelée à « renoncer à sa prétention de connaissance apriorique et assumer pleinement la posture mystique devant l’énigme du monde¹⁶ ».

Ces deux moments, exégétique et critique, servent enfin de tremplin pour la thèse systématique du livre, qui consiste à affirmer la possibilité — et la nécessité existentielle — de passer de la conscience dite réflexive, celle de l’« attitude naturelle » de l’être humain, à la fois dualiste (captive de l’« illusion du Moi et du Non-Moi », ou de la « scission sujet-objet ») et réaliste (croyant en l’indépendance du monde par rapport à toute conscience ou expérience), à la conscience dite « post-réflexive » ou « méditante », qui habiterait de plain-pied le mystère de l’Être, dans son unité « insondable, et donc ineffable ». Cette thèse systématique est le cœur de l’ouvrage, qui finit par prendre le pas sur les deux autres — à tel point que l’auteur et l’éditeur ne semblent pas avoir cru bon de même mentionner Husserl, et donc les volets exégétique et critique du livre, dans la quatrième de couverture !

Ces trois thèses — (i) le phénoménisme ontologique de Husserl, (ii) la mise au jour d’une contradiction entre, d’une part, l’intuition métaphysique qu’exprime ce phénoménisme ontologique, et d’autre part, la volonté de décrire les phénomènes plutôt que de se contenter de les « écouter » en silence, et (iii) un plaidoyer en faveur de la pensée méditante, c’est-à-dire de la conscience post-réflexive — se déploient avec force au fil de quatre denses chapitres, admirables tant pour leur clarté analytique que pour leur indéniable radicalité, auxquels s’ajoute une conclusion où l’A.

11. PMV, p. 354.

12. John D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*, New York, Fordham University Press, 1986. Cf. PMV, p. 15, 23, 327, 353.

13. PMV, p. 46.

14. Cf. PMV, p. 14, 327, 359.

15. Herman PHILIPSE, « Transcendental Idealism », dans B. SMITH, D.W. SMITH, éd., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 239-322.

16. PMV, p. 327.

propose de montrer que sa critique immanente de Husserl « nous ramène dans le giron du dernier Heidegger¹⁷ ».

Le premier chapitre entend réactiver le sens originel de l'*epochè* transcendantale chez Husserl en reconduisant celle-ci — par une frappante *re-reduction* de la réduction phénoménologique elle-même — au scepticisme pyrrhonien, interprété notamment à la lumière du commentaire de Marcel Conche dans *Pyrrhon ou l'apparence* (Paris, PUF, 1994 [1973]). Cette « interrogation rétrospective » et généalogique s'avère éclairante, de fait, dans la mesure où elle parvient à faire ressortir le phénoménisme ontologique que l'A. estime commun à Pyrrhon et Husserl — un scepticisme « néo-héraclitéen » (proche de celui de Cratyle¹⁸) nettement distingué ici du phénoménisme seulement *épistémologique* des académiciens et de Sextus, selon lequel « la connaissance humaine ne saurait transgresser l'ordre des phénomènes afin d'atteindre les choses en soi » — tout en indiquant d'emblée comment l'intuition métaphysique de Husserl pourrait être, par l'insistance obstinée de Husserl lui-même, entièrement dégagée de ses préjugés cartésiens. En un mot, l'*epochè* en son sens le plus porteur consisterait à suspendre l'idée de la chose en soi, soit la distinction entre l'apparence et l'être entendu comme le substrat caché de ce qui se manifeste — « entre l'apparence visible (φαινόμενον) et son substrat sous-jacent invisible (ὑποκείμενον ; littéralement : « ce qui gît en dessous ») » —, pour ne laisser subsister qu'une « apparence absolue » (Conche) ou un flux phénoménal radicalement autonome. Or, une telle suspension de l'être — associée ici au célèbre οὐ μᾶλλον de Pyrrhon, « pas plus l'un que l'autre ou que ni l'un ni l'autre » — au profit d'un apparaître pur équivaldrait en retour à ne plus pouvoir différencier les êtres, c'est-à-dire en une suspension effective du principe de non-contradiction et, de ce fait, de la raison discursive (ou du discours assertif, ou encore langage déclaratif), car « si un prédicat et son contraire peuvent être attribués simultanément à un même sujet, tout prédicat sera alors attribuable à toute chose, ce qui entraînerait la destruction de la différence spécifique et, partant, de la définition¹⁹ ». Procédant d'après l'A. d'une « révélation immédiate²⁰ » de la vacuité de toutes choses, c'est-à-dire du « caractère fuyant et immotivé du monde », l'intuition au cœur du scepticisme pyrrhonien aussi bien que de la pensée husserlienne échapperait résolument à la fausse alternative entre réalisme et idéalisme, soit entre l'assignation des phénomènes à la sphère « physique » ou « psychique », ceux-ci englobant irréductiblement chacune d'elles. L'analyse se précise alors au fil d'une discussion serrée de deux « écueils exégétiques » concernant le phénoménisme ontologique que l'A. attribue à Husserl : ni le réalisme métaphysique (que l'auteur attribue notamment à Robert Solokowski et Dan Zahavi) ni l'idéalisme subjectif (attribué à Herman Philipse) ne permettraient de lui rendre justice.

Les deuxième et troisième chapitres comparent ensuite l'idéalisme transcendantal de Husserl à l'« expérience pure » chez William James et « l'intuition philoso-

17. PMV, p. 327.

18. PMV, p. 37, n. 23 ; p. 41, n. 33 ; p. 93.

19. PMV, p. 46.

20. PMV, p. 49.

phique » chez Henri Bergson, dans le but de mieux faire ressortir « les aspects véritablement indispensables à la pensée husserlienne, mais aussi, par contraste, ceux qui relèvent plutôt de ses préjugés personnels, qui contribuent ainsi à masquer plutôt qu'à dévoiler la "chose même" dont il est question tant dans la phénoménologie que dans l'empirisme radical et le bergsonisme²¹ ». L'A. se livre ainsi à un savant exercice de variation eidétique dont le but est de cerner le noyau commun à ces philosophies « proches en esprit », qui s'inscriraient dans un certain « *Zeitgeist* philosophique », en insistant d'abord, au chapitre 2, sur les arguments de James, Bergson et Husserl qui les amenèrent à soutenir la « primauté ontologique de la conscience », soit ce que l'A. vise sous le nom de « phénoménisme ontologique », puis, au chapitre 3, sur l'intuition primordiale ou l'« expérience positive » sur laquelle se fondent ces mêmes arguments chez James et Bergson, sans laquelle ceux-ci demeureraient « stériles ». D'une part, il en ressort, dans un dialogue stimulant avec Francisco Valera et Evan Thompson, que l'*immédiateté* de la « masse fluante et illimitée de l'expérience vécue » est en dernière analyse ce qui lui confère sa primauté ontologique par rapport à tout ce qui, en elle, s'expérimente : « Être et vérité sont ici parfaitement entrelacés²². » D'autre part, Husserl aurait eu tort de ne s'intéresser qu'aux invariants structurels de la conscience plutôt qu'à sa « perpétuelle évolution », d'avoir voulu *décrire* les phénomènes plutôt qu'intuitionner leur flux ineffable, « la nouveauté radicale et l'imprévisibilité », comme le voulait Bergson. C'est ainsi que s'énonce la critique immanente de la phénoménologie husserlienne dans une section cruciale de l'ouvrage, dûment intitulée « De l'incompatibilité d'une ontologie du flux phénoménal et d'une eidétique au sens husserlien », permettant de mieux comprendre la « tension irrésolue » entre, d'une part, la description eidétique, et d'autre part, la conversion de l'attention vers la genèse spontanée du flux phénoménal.

Le quatrième et dernier chapitre aborde la nature exacte de cette conversion de l'attention par laquelle il s'agit de s'élever au-dessus de l'intelligence discursive et sur laquelle déboucherait l'*epochè* transcendante de Husserl. L'intention est alors de faire voir « par une théorie génétique en trois phases » en quoi consiste exactement l'état de conscience phénoménologico-transcendantal, « par contraste notamment avec les états de conscience qui le précèdent et le motivent », soit ce que l'A. décrit comme les stades de la préréflexivité et la réflexivité. C'est ainsi que se présente ce que nous avons dénommé la thèse systématique de l'ouvrage, détaillée en des pages très ambitieuses où se trouvent non seulement déchiffrés de manière probante et approfondie certains des passages les plus difficiles de l'œuvre de Husserl, mais également convoqué, sous la forme de commentaires toujours limpides et instructifs, une riche littérature à la fois phénoménologique (Fink, Heidegger, Marcel, Merleau-Ponty, Sartre, Henry), empirique (Weber, Piaget, Vygotski, Tomasello) et plus largement philosophique (Platon, Aristote, Pascal, Rousseau, Kant, Schopenhauer) — l'A. précisant d'ailleurs que sa théorie « se justifie d'abord sur le terrain phénoménologique et non empirique », les nombreuses références empiriques étant à prendre « à

21. PMV, p. 14.

22. PMV, p. 163.

titre indicatif seulement, et non à titre démonstratif²³ ». Les stades de la conscience s'articulent en outre ici de manière très proche de l'automouvement de l'Esprit absolu chez Hegel, dans une séquence où « l'esprit scindé » de la conscience réflexive, en proie à l'inquiétude et l'angoisse existentielle, « doit retrouver son unité originelle » sans toutefois « se résorber au stade de la préréflexivité ». Comment retrouver cette unité perdue ? En accédant à « une forme supérieure de conscience » où les phases antérieures dans le développement de la conscience phénoménologique se trouveraient proprement « sursumées », c'est-à-dire en conjuguant l'intelligence de l'esprit réfléchissant à celle du corps agissant de telle sorte que leur tension constitutive soit levée « sans pour autant que la conscience de soi impliquée dans la réflexion de premier ordre ne disparaisse entièrement²⁴ ». Le lieu de cette sursomption n'est alors autre que la contemplation désintéressée du monde, que l'A. éclaire judicieusement à partir de l'esthétique kantienne telle que revisitée par Heidegger²⁵. La séquence mérite d'être brièvement restituée ici :

- I. Dans un premier temps, la conscience préréflexive, « qui se meut sans s'apercevoir elle-même », est identifiée par l'A. à l'« intentionnalité pulsionnelle <Triebintentionalität> » dont la découverte marqua le tournant dit génétique de la phénoménologie de Husserl. Se caractérisant par sa « nature à la fois non objective et non subjective », soit un mode d'intentionnalité antérieur à la scission sujet-objet, la pulsion est alors présentée comme « hylè originaire <Urhyte> » ou comme le « matériau hylétique du flux phénoménal », c'est-à-dire comme le médium vital de toute expérience et l'horizon implicite de toute objectivité²⁶. Œuvrant « sans ego », le « *primum movens* du flux des vécus » serait dès lors comme un « faisceau attentionnel anonyme » se manifestant tout à la fois comme impression, kinesthèse et sentiment : « Il s'agit de penser une vie instinctive libre de tout support, une pure appétence qui au final ne fait qu'un avec le jaillissement immotivé du "Il y a"²⁷. » L'A. cherche ainsi à éclairer l'*Urimpression* analysée dans les chapitres précédents sous l'angle de l'*Urinstinkt*, appétence ou désir originaire, entendu à son tour comme condition d'intelligibilité première de la phénoménalité en général.
- II. Cette vie irréfléchie ou instinctive de la conscience se heurte toutefois inévitablement à divers types de frustrations, qu'il s'agisse d'obstacles physiques ou de difficultés pour subvenir à ses besoins. Or, pour *homo sapiens*, cette frustration de la pulsion revêt de surcroît une « dimension sociale », identifiée en son principe par l'A. à l'« impossibilité d'instrumentaliser les autres agents de sa communauté²⁸ ». C'est ainsi que le travail du négatif, suivant

23. PMV, p. 219, n. 10.

24. PMV, p. 223.

25. Martin HEIDEGGER, « La doctrine du Beau chez Kant. Son interprétation erronée par Schopenhauer et Nietzsche », dans *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 [1961].

26. PMV, p. 232-233.

27. PMV, p. 243.

28. PMV, p. 255.

l'expression célèbre de Hegel (*die Arbeit des Negativen*), motive dans un deuxième temps un nécessaire processus de « reconnaissance de l'Autre », détaillé ici sous la forme d'une séquence allant de l'« intentionnalité conjointe » (Je-Tu), suivant la terminologie de M. Tomasello, à l'« intentionnalité collective » (Je-On), soit à « la capacité à adopter l'omni-perspective du groupe, du "nous" auquel appartient l'individu²⁹ ». Cette percée décisive de l'intentionnalité collective aboutirait en retour, d'un seul tenant, 1) à la constitution du monde objectif (« là-pour-tout-un-chacun », disait Husserl), c'est-à-dire à la croyance spontanée de l'être humain en une réalité « en soi » ou transpersonnelle (le Vrai, le Bien, le Beau), qui définit sa manière de vivre habituelle, et 2) celle de l'*ego*, la reconnaissance d'autrui brisant le cercle fermé que circonscrivent d'abord les pulsions et conduisant la conscience préreflexive à s'apercevoir elle-même « en tant qu'homme parmi les hommes au sein du monde », soit à se découvrir comme « sujet³⁰ ».

- III. L'automouvement de la « conscience phénoménologique » ne saurait toutefois trouver un cran d'arrêt satisfaisant dans le réalisme de l'attitude naturelle. Au contraire, la conscience réflexive se heurterait aussitôt au « paradoxe de la subjectivité » relevé par Husserl au paragraphe 53 de la *Krisis*, à savoir le fait « d'être sujet pour le monde, et en même temps être objet dans le monde ». Ce paradoxe se manifeste comme une « tension irrésolue » ou « inquiétude de fond », soutient l'A., par laquelle la conscience réflexive est constamment rappelée à son « inadéquation avec le réel », condamnée à vivre « à la croisée de ces deux réalités contradictoires ». Ainsi se poursuit le travail du négatif par lequel doit s'effectuer le passage de la « vie naturelle-mondaine » à la troisième et dernière phase, « postréflexive », de la conscience : l'écart abyssal que creuse l'intentionnalité collective, c'est-à-dire « la présence générique et judiciaire du "On" », entre « le corps agissant » et « l'esprit réfléchissant », trop empêtrés que nous sommes dans la distance réflexive qui qualifie notre liberté propre et conséquemment incapables de « vivre au présent », est ce qui justifie la « conversion phénoménologique ». Or, cette dernière n'est autre selon l'A. que la pratique de l'*epochè* transcendante une fois celle-ci arrachée au dispositif épistémologique et fondationnaliste auquel elle était subordonnée chez Husserl. L'*epochè* est alors comprise (i) comme une suspension du jugement marquant l'arrêt du dialogue intérieur, celui-ci étant ce qui alimente notre croyance inarticulée en un monde objectif, et, simultanément (ii) comme une reconduction de l'attention du monde objectif — la « fiction » d'un en soi moral et physique — vers le « monde de la vie ».

Cette double opération de la conscience postréflexive permettrait de réconcilier les moments préreflexif et réflexif de la conscience sans annuler le deuxième, dans

29. PMV, p. 268-269.

30. PMV, p. 279. À rapprocher du propos d'Étienne BIMBENET, dans *L'invention du réalisme*, Paris, Cerf, 2015.

une véritable « fusion des perspectives en première et troisième personnes ». Il en est ainsi, car, d'une part, la suspension du jugement implique un « désintéressement » (ou « un regard délesté de tout motif utilitaire ») où la chose est considérée pour elle-même plutôt que comme un objet susceptible de satisfaire ou entraver les desseins propres du sujet, et se trouve donc considérée sur un mode esthétique/contemplatif qui présuppose le « point de vue générique ou universel » de la conscience réflexive, et d'autre part, la conversion du regard vers le « monde de la vie » permettrait de retrouver « l'ouverture non dualitaire qui précède originellement toute saisie objectivante ». Quoique distincte de la conscience préreflexive (parce que « non appétitive ») et de la conscience réflexive (parce que non dualitaire), la conscience postreflexive conserverait, dans une synthèse supérieure, l'unité de la première et la réflexivité de la seconde : « Cela revient, en somme, à adopter un regard universel ou désindividualisé, sur cela même que j'expérimente d'instant en instant, c'est-à-dire sur l'univers sensible lui-même³¹. »

La substantielle conclusion de l'ouvrage — aussi présentée comme un ultime chapitre³² — tente enfin de rapprocher la conscience postreflexive du « laisser être » (*Seinlassen*) promu par le dernier Heidegger. Cela est l'occasion pour l'A. d'approfondir sa critique immanente de la phénoménologie husserlienne par une analyse comparative de la « différence ontologique » chez Husserl, soit de la distinction entre l'être transcendantal et l'être transcendant (« ou entre l'apparaître et l'apparaissant, ou l'être comme conscience et l'être comme chose »), et la différence ontologique entre l'Être et l'étant chez Heidegger, pour ensuite montrer comment sa théorie génétique peut venir « compléter³³ » les réflexions de Heidegger sur les dérives de ce qu'il dénomme alternativement la « pensée calculante », la métaphysique ou encore la philosophie (qui culminerait dans l'humanisme, le matérialisme et le nihilisme des Temps modernes). L'A. fait alors valoir que la déchéance ou l'errance de l'Occident — comme de l'humanité entière — s'expliquerait mieux à la lumière de la scission sujet-objet constitutive de la conscience réflexive « qu'à partir d'une lecture de Platon, ou pis encore d'une réflexion hautement spéculative sur le “refus” (*Verweigerung*) de l'Être³⁴ ». La conscience de soi, « tel un miroir réfléchissant un autre miroir, se plonge elle-même dans une mise en abîme » dont elle ne peut sortir qu'à la condition de remonter « à la source commune du sujet et de l'objet, soit l'“ouverture de l'Être” » (« l'englobant *Das Umgreifendes* », aurait dit Jaspers), de manière à prendre conscience pour la première fois et en toute clarté que « l'apparente altérité du monde n'est en vérité que le reflet de la conscience réflexive ». Seule l'époque bien comprise pourrait briser le sort et mettre un terme au drame universel de la discursivité humaine. Finalement, de manière conséquente, la critique immanente de Husserl finit par se retourner contre Heidegger lui-même, qui continuait d'insister sur « le caractère langagier du faire-voir de la phénoménologie », tandis que l'A. conteste

31. PMV, p. 324.

32. PMV, p. 303.

33. PMV, p. 344.

34. PMV, p. 345.

la « dicibilité de principe » du monde de la vie ou de l'expérience sensible ressaisie dans son unité préreflexive. Il en ressort que la phénoméno-*logie* ne demeure ici affaire de discours rationnel que dans la mesure minimale où « la parole humaine n'est qu'une des mille façons dont l'Être vient à s'exprimer à travers le surgissement polyphonique du monde sensible », c'est-à-dire pour autant qu'elle participe formellement, comme toute chose, de l'Être, tandis que l'« écoute de l'Être » dans son *logos* ineffable exigerait sans ambiguïté une attention silencieuse, puisque l'écoute, soutient à juste titre l'A., « n'est possible que dans le silence³⁵ ».

II. CONTRADICTIONS PRAGMATIQUES

Il ne fait à mes yeux aucun doute que l'œuvre protreptique de P.S. Blouin devrait être considérée comme une contribution importante aux débats contemporains sur le statut de la phénoménologie — husserlienne et heideggérienne en particulier — dans ses rapports à la mystique (« cette écoute du sens secret des choses, c'est-à-dire de ce sens qui demeure caché aux yeux de la “δόξα” ou de l'opinion commune³⁶ »). Est-ce dire pour autant que je suis convaincu par sa triple thèse systématique, critique et exégétique ? Loin de là. En se plaçant sous l'égide du scepticisme pyrrhonien (ou de l'interprétation que propose Marcel Conche de celui-ci), c'est-à-dire de l'idée selon laquelle toutes choses seraient « également indifférentes (ἀδιάφορα), immesurables (ἀστάθμητα), indécidables (ἀνεπίκριτα)³⁷ », l'ouvrage est traversé, malgré ses évidentes qualités, de contradictions pragmatiques (ou d'incongruences entre le dire et le faire) qui me semblent aussi massives que rédhibitoires. Pour pouvoir être défendues, ses thèses fondamentales devraient donc être expurgées de cette doctrine proprement inconsistante et impraticable. J'indiquerai dans les prochaines sections ce que cela pourrait impliquer, mais commencerai par indiquer ici de manière plus précise en quoi consistent ces contradictions pragmatiques.

La plus saillante réside en ceci qu'affirmer le caractère foncièrement « indécidable » de tout jugement ne laisse aucune place au type de discours argumentatif que déploie l'A. lui-même afin de justifier ses trois thèses fondamentales. Il est vain, en effet, de chercher à *justifier* — discursivement, par des raisons ou arguments — un effort méditatif dont l'objectif est de permettre d'accéder à un « état mystique de conscience » où se dévoilerait intuitivement l'invalidité du principe de contradiction — sans lequel, il va sans dire, toute justification est nulle et non avenue. Autrement dit, comment l'A. peut-il dissenter sur les illusions de la « substantialité de l'étant », c'est-à-dire de la « réalité en soi³⁸ », ou « du Moi et du non-Moi (de l'Autre), du Sujet et de l'Objet », qui ne seraient que des produits de la conscience réflexive ? Il ne semble pas possible de parler ici d'« illusions » tout en soutenant que devrait être abolie la distinction même entre réalité et apparence, à la faveur de l'ontologie

35. PMV, p. 359.

36. PMV, p. 355.

37. PMV, p. 44.

38. PMV, p. 74, 324.

pyrrhonienne de la « pure apparence », d'une intuition directe de « cette couche d'être plus ancienne que la dichotomie illusion-réalité³⁹ ». Cette « couche d'être » antérieure, « qui se caractérise précisément par son antécédence par rapport à toutes les dichotomies classiques (de l'être et du paraître, mais aussi du sujet et de l'objet, de la forme et de la matière, etc.)⁴⁰ », n'est-elle pas exactement le « substrat caché » de la conscience réflexive, et ce, alors même que son dévoilement dans l'*epochè* est censé signifier l'*absence* d'un tel substrat, soit l'« insubstantialité » (ou la « vacuité ») de toutes choses ? Disons plutôt ceci : ou bien la conscience réflexive est obnubilée par ses illusions constitutives et la doctrine de l'apparence pure est intenable, ou bien l'apparence pure est avérée et on doit renoncer tout à fait à parler d'illusion.

De même, puisque toutes choses concourent de l'unité inconditionnée de l'Être, qui ne laisse nécessairement rien hors d'elle, *même l'illusion*, comment pourrait-on identifier l'Être davantage au sensible qu'à l'intelligible (l'*eidos*), à ce qui s'écoule plutôt qu'à ce qui persiste dans le temps (la « substance »), au monde de la vie plutôt qu'aux constructions de la conscience discursive ? L'A. reconnaît certes que « l'intention de décrire eidétiquement le monde de la vie est incompatible avec l'attitude nécessaire à son dévoilement⁴¹ », mais cela ne suffit pas : il lui faut renoncer aussi à toute description des *rapports* entre le monde de la vie et la conscience ordinaire et, plus profondément, au langage prédicatif en tant que tel, celui-ci étant indissociable de la distinction du vrai et du faux, du phénomène et de la réalité — ce qui implique évidemment qu'il doive renoncer à tout effort pour dire cette impossibilité même⁴². De fait, on ne voit pas comment la phénoméno-logie — en quelque sens que ce soit — pourrait survivre à l'abolition du principe de contradiction, qui est aussi le « principe de différenciation des êtres » sans lequel serait dissous tout système d'identités et de différences : un *logos* « immesurable », qui se manifesterait comme « la réalité indifférenciée du “Il y a” », est une pure et simple *contradictio in terminis*.

Il en va de même du « monde de la vie », à l'évidence duquel devrait conduire l'*epochè* transcendantale : la suspension du principe de contradiction ne saurait laisser subsister aucun κόσμος, soit-il aussi sensible ou « antéprédicatif » qu'on voudra, et aucune φύσις au diapason desquels pourrait s'efforcer de vibrer la pensée méditante. De fait, l'« absence de différence⁴³ » au sein du flux expérientiel signifie non seulement l'absence de « monde » et de « nature », mais également l'impossibilité pure et simple de l'« intelligence » perceptive et discursive (ou de la faculté de

39. PMV, p. 40.

40. PMV, p. 91.

41. PMV, p. 327.

42. Cette contradiction pragmatique était sans doute déjà celle que soulevait la distinction des deux « voies » chez PARMÉNIDE, entre la *pensée conséquente*, qui implique une rupture avec l'intelligence discursive (« hors des sentiers qu'on voit communément les hommes emprunter »), et la « pensée errante <plagios noos> », qui parle en suivant les « entités nominales <onomasthai> », où « œil aveugle, sourde oreille et langue encore régentent tout » (fr. 9). En effet, l'intelligibilité même de cette distinction présuppose que l'on enfreigne l'interdiction de la déesse — « Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer » (fr. 2) —, en reconnaissant une certaine réalité (ou un néant non absolu) aux illusions qui se rattachent à l'exercice de la parole pour les mortels.

43. PMV, p. 100.

comprendre, *Verstehen*), celle-ci supposant toujours la saisie ou la compréhension d'un sens, d'un ordre intelligible, et donc le contraire d'une réalité parfaitement indifférenciée⁴⁴. Face à une réalité « parfaitement atypique et instable⁴⁵ », on ne saurait en effet se contenter d'observer avec Angelius Silesius que « la rose est sans pourquoi⁴⁶ », en la contemplant au regard du mystère de l'Être, *sub specie aeternitatis*, mais on devrait plutôt admettre, comme le fait par ailleurs l'A., « l'effondrement de la notion même de chose⁴⁷ » en lui refusant toute identité propre, toute différence même relative par rapport à la tulipe, la marmotte, la pulsion ou la mer, et donc toute intelligibilité, qu'elle soit sensible ou non. « Dans l'époché radicale, écrit très justement Bitbol, la réalité est là mais elle n'a ni nom ni forme, la réalité s'impose mais elle n'impose rien de déterminé⁴⁸. »

Inversement, on ne voit pas non plus pourquoi un « *logos* immanent au sensible⁴⁹ » interdirait toute saisie par l'intelligence discursive, comme le soutient avec emphase l'A. (c'est même le nerf de sa « critique immanente » de Husserl), sinon parce que le sensible est conçu comme *pure unité* ou *pure multiplicité*, c'est-à-dire comme le contraire d'un *logos*. Le fait qu'il puisse être aperçu dans le silence de la méditation n'interdit en rien qu'il puisse ensuite être acheminé à la parole ; l'expérience ordinaire en atteste suffisamment : on peut suspendre le discours et tourner son attention vers nos sensations pour y découvrir un picotement ou un tiraillement dans la nuque, par exemple, et ensuite le nommer et le décrire. Ainsi : ou bien l'Être est pensé dans le registre de l'apparence pure et n'a pas de *logos*, ou bien il a un sens qui puisse être saisi par l'intelligence et rien n'empêche en principe qu'il soit dit conceptuellement ou poétiquement. Et de fait, l'A. ne répugne pas les délices de la langue ! L'amour du mot juste est palpable en chaque page du livre, dont il est manifeste qu'il fut soumis à la plus haute exigence stylistique et philosophique.

De surcroît, la « théorie génétique de la conscience phénoménologique » proposée dans le chapitre IV n'élève-t-elle pas *de facto* et *de jure* une prétention *a priori* ? La description des trois phases de la conscience, tant dans leurs traits essentiels que leurs motivations propres, ne se veut-elle pas nécessaire et universelle (pour reprendre les critères kantien de l'*a priori*) ? En quel sens ces vérités phénoménologiques seraient-elles soumises à la contingence radicale du flux de l'expérience compris comme « sable parfaitement mouvant, où nul être "identique et stable" ne soit discernable⁵⁰ », sinon en ce sens formel, qui n'annule en rien l'aprioricité que leur reconnaît implicitement par l'A., que leur validité « repose entièrement sur leur capacité à *être*

44. Sur les présupposés métaphysiques du concept d'intelligence, voir les analyses lumineuses de Jean GRONDIN dans *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF (coll « Collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson »), 2013, Cinquième leçon (« Du sens de l'intelligence »), p. 105-123.

45. PMV, p. 208.

46. PMV, p. 352.

47. PMV, p. 49.

48. Michel BITBOL, *Maintenant la finitude*, p. 307.

49. PMV, p. 287.

50. PMV, p. 208.

*expérimentées*⁵¹ », enchaînées qu'elles sont au « *factum* du monde » ? Voudrait-on suggérer par là que la conscience réflexive et discursive est comme toute chose soumise à ce hasard primitif et pourrait donc à tout moment cesser d'être dualitaire ou d'avoir partie liée à l'intersubjectivité, par exemple ? Veut-on dire, de même, que la conscience préreflexive de l'animal non humain pourrait demain s'arracher à la myopie de l'intentionnalité pulsionnelle pour adopter le regard contemplatif de la conscience postréflexive ? Ce ne semble pas être le cas. La phénoménologie déployée dans l'ouvrage reste ainsi sans droit au regard de sa thèse ontologique centrale. Elle pêche par un défaut de réflexivité qui la laisse sans lieu assignable⁵².

Aurait-il été plus cohérent pour l'A. de garder silence, à l'instar du Cratyle d'Aristote dont il se réclame en outre⁵³, et ainsi renoncer à justifier la « conversion existentielle » ou l'attitude « postréflexive » qu'il préconise ? La question fait ressortir une deuxième contradiction pragmatique — ou un ensemble de telles contradictions. Elle concerne précisément l'indispensabilité pour nous, animaux rationnels, de l'intelligence discursive dans notre effort pour survivre et bien vivre. Plus précisément, elle met en cause l'« indifférence » pyrrhonienne, que l'A. semble embrasser jusque dans ses conséquences les plus troublantes. « [L]es résultats n'ont plus d'importance pour la pensée qui éprouve le monde dans son surgissement inconditionné », écrit-il⁵⁴. Chacun devrait donc remettre sa vie « entre les mains du destin, dans une sorte d'acte de détachement ou de foi⁵⁵ ». C'est dire que la mort ou la survie d'un proche, la maladie ou la santé d'un enfant, la victoire ou la défaite du fascisme, etc. doivent être des « résultats » ou des états de choses équivalents aux yeux du sage⁵⁶. Ici comme ailleurs, la condition de l'*amor fati* est la négation totale du libre choix et

51. PMV, p. 202.

52. Claude ROMANO résume bien l'aporie à laquelle se heurte toute pensée s'aventurant à postuler une contingence temporelle (ou « événementielle ») radicale à l'essence de toute chose, ce qui inclut aussi bien les méditations du dernier Heidegger et la philosophie de la nature de Marcel Conche que la métaphysique intuitionniste de Bergson : « Si l'historialité est une structure *essentielle* du *Dasein*, de deux choses l'une : ou bien l'"essence" dont il est ici question est elle-même quelque chose d'historique (ou d'historigal), et la vérité qui en découle est conditionnée par l'histoire, elle ne vaut pas universellement et nécessairement — ce qui est absurde ; ou bien l'"essence" en question est une essence anhistorique, et alors il n'est tout simplement pas vrai que toute vérité soit historiquement conditionnée » (*Au Cœur de la Raison, la Phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 454). À ce sujet, voir aussi mon étude : Guillaume ST-LAURENT, « La solution implicite de Charles Taylor au problème de l'"historicisme transcendantal" », *Symposium (Revue de la Société canadienne de philosophie continentale)*, 21, 2 (Automne 2017), p. 179-207.

53. PMV, p. 37, n. 23.

54. PMV, p. 352.

55. PMV, p. 351.

56. Dans *Le Zen en guerre. 1968-1945* (Paris, Seuil, 2001), Brian VICTORIA montrait comment D.T. Suzuki put estimer au temps de sa jeunesse que l'expansionnisme militaire était parfaitement compatible avec le message zen fondamental : une fois débarrassé de l'illusion du moi, disparaîtrait avec elle l'illusion du meurtre tout comme la différence entre la vie et la mort, qui n'aurait plus alors la moindre importance ou réalité. Ce qui incite à poser la question soulevée avec perspicacité par Slavoj ŽIŽEK dans *La marionnette et le nain : le christianisme entre perversion et subversion* (Paris, Seuil, 2006), p. 43 : « Et si — pensée effrayante — la technique de méditation du zen n'était fondamentalement que cela : une technique spirituelle, un instrument éthiquement neutre qui peut servir à différents usages sociopolitiques, des plus pacifiques aux plus destructeurs ? En ce sens, Suzuki avait raison de souligner que le bouddhisme zen pouvait être associé à n'importe quelle philosophie ou n'importe quelle option politique, de l'anarchisme au fascisme. »

de la responsabilité qui lui est consubstantielle⁵⁷. Dans la vie courante, pareille attitude est ou bien abjecte, ou bien un faux-semblant, une forme aiguë de « mauvaise conscience » (Sartre). Qui vit doit résoudre des problèmes de toute sorte. L'A. reconnaît volontiers, et précise que la conscience réflexive-discursive offre de ce point de vue « un avantage adaptatif formidable⁵⁸ ». Or, de l'indifférence abyssale de Pyrrhon ne saurait procéder aucune solution aux innombrables dilemmes qui jalonnent nos vies, aucune règle de coexistence ou de respect mutuel — bref, aucune norme pertinente dans le contexte de la vie mondaine. Le phénoménisme ontologique ne peut être qu'une dénégation de la raison pratique aussi bien que de la raison théorique et technique. Il est vrai que l'intelligence discursive *génère* des problèmes « insoupçonnés depuis l'état préréflexif de conscience », des questions ou inquiétudes nouvelles et qui lui sont intrinsèquement liées, l'Être, le Vrai, le Bien, le Beau, soit les « transcendants » qu'avait dûment identifiés la métaphysique médiévale (sans toutefois les reconnaître pour ce qu'ils sont véritablement, à savoir des idéaux régulateurs de la raison). Mais qui *peut* vraiment, dans la vie courante, se détourner de ces idéaux constitutifs de notre commune humanité ? Ne pas habiter ces questions comme des horizons indépassables ne reviendrait-il pas à quitter l'élément même de la culture, qui est aussi celui de l'éducation ?

L'indifférenciation de l'Être ne se prête pas davantage à une *praxis* ou un *ethos* spécifique qu'à un quelconque *logos*, l'action n'étant jamais que l'effort continu de la vie pour composer avec l'ordre intelligible du monde social et naturel. En ce sens, Bitbol a raison de souligner que l'*epochè*, si tant est qu'elle ouvre vraiment sur un état de coïncidence absolue à soi-même (ou une unité antérieure au dualisme de la pensée et du monde), ne peut que supposer « la double *suspension* du dire *et du faire* » (je souligne), ce qui revient à entamer à sa racine le projet même d'une phénoménologie *comme manière de vivre*. On doit dès lors reconnaître que la conscience postréflexive, de même que l'expérience mystique, est destinée à demeurer une affaire *relative, épisodique* et *sans portée ontologique déterminée*⁵⁹ — aussi bénéfique que puisse être par ailleurs la méditation zen ou en pleine conscience pour la santé mentale des individus. Loin de surmonter la « tension irrésolue » de la conscience réflexive, tenaillée par son aspiration à une sérénité ici-bas impossible, la conscience postréflexive ne jouit d'aucune véritable autonomie existentielle : la méditation et la contemplation ne sont elles-mêmes que des *modalités parmi d'autres de la conscience réflexive*, et ne signent donc pas sa « sursomption ».

57. Je donne ici raison à Luc FERRY, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2002, p. 477-478.

58. PMV, p. 292.

59. Franco CRESPI abonde dans le même sens : « L'expérience mystique, lorsqu'elle est authentique, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est pas seulement le produit d'une pure projection autoréférentielle, a sa propre vérité, mais celle-ci doit rester suspendue, elle ne peut être traduite au niveau sémantique, sinon elle tombe dans le non-sens, avec le risque d'absolutisation. Pour cette raison, le sens ultime reste inatteignable en soi : nous pouvons en avoir la sensation dans l'expérience extatique, mais, au niveau de la conscience de soi, nous ne pouvons vivre que dans l'espérance ; une espérance jamais satisfaite, sinon peut-être dans un moment de lucidité au moment de la mort » (*Pourquoi la religion ? Réflexion sur le désir de transcendance et les limites de la pensée*, Sesto San Giovanni, Mimésis, 2019, p. 30).

III. UN DILEMME CRUCIAL : INDUBITABILITÉ ET POSITIVITÉ

Pour vaincre ou surmonter ces contradictions pragmatiques, la seule option qui s'offre au phénoméniste radical est de faire valoir que celui qui les énonce *se contre-dit de manière plus immédiate encore* — plus forte ou indubitable que toutes ces incongruences entre le dire et le faire. En ce sens, reconnaissons avec l'A. que l'expérience en tant que telle, prise absolument, c'est-à-dire comme la totalité illimitée et inconditionnée de tout ce qui existe, présente une certitude rigoureusement *indubitable*, mieux avérée que toute connaissance perceptive et discursive : « Ni psychique, ni physique, l'expérience *qua* expérience se déroule d'instant en instant sur un plan d'être antérieur à toute différence spécifique⁶⁰. » Il en est ainsi parce que « la négation absolue de l'expérience est un contresens manifeste⁶¹ », comme le précise l'A. en solidarité avec Husserl, Berkeley et, deux millénaires plus tôt, Parménide. Le Néant est impensable, car tout ce qui est pensé appartient *a priori* à la région absolue de ce qui est. Autrement dit, ressaisi à partir de son « antagonisme initial avec le non-être », pour reprendre la belle formule de Jean Beaufret⁶², l'Être ne peut en effet n'être que plus originaire et certain que les dualités sujet-objet, pensée-monde, dire-faire. La conscience réflexive peut accéder par une telle conversion du regard à « l'identité de l'Absolu et de la manifestation⁶³ ».

De même, reconnaissons aussi avec l'A. que penser en direction de l'Être affole aussitôt la raison en l'un de ses principes recteurs, soit le principe logique de contradiction. En effet, comme l'avait bien vu Descartes, l'idée d'un « Dieu qui peut tout », ou d'une puissance proprement infinie, implique la possibilité d'un doute hyperbolique qui emporterait jusqu'à notre capacité de discriminer les évidences arithmétiques et géométriques⁶⁴. Suivant l'axiome aristotélicien de l'incommensurabilité du fini et l'Infini (*finiti ad infinitum nulla est proportio*), la pensée de l'Infini ébranle la conviction — qui donnait sa teneur ontologique au principe logique de contradiction chez les Grecs — selon laquelle les limites de la pensée doivent coïn-

60. PMV, p. 178.

61. PMV, p. 201.

62. Jean BEAUFRET, *Le poème de Parménide*, Paris, PUF, 1955, p. 46.

63. Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Éditions de la transparence, 2004, p. 8.

64. « Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes ; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et crée de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle nature, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles » (René DESCARTES, « Lettre au P. Mesland, Leyde, 2 mai 1644 », dans *Œuvres et lettres*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1953, p. 1167). Pour le dire également avec LÉVINAS : « La distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l'*ideatum* même. L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée, c'est-à-dire extérieur parce qu'il est infini » (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 40).

cider avec les limites de l'être⁶⁵. Elle rend ainsi possible le scepticisme, car elle montre que l'intelligence doit buter sur un mystère immanent et irréductible. Penser l'Être conduit aussitôt à apercevoir, en effet, et pour parler cette fois avec Quentin Meillassoux, qu'« Être et pensée doivent être pensés comme pouvant être tout autre⁶⁶ », c'est-à-dire qu'il « n'y a aucun moyen pour la pensée de rejeter la possibilité que l'insensé pour nous soit véridique en soi », précisément en raison de cette « totalisation possible de l'être et de la pensée⁶⁷ ».

Or, si l'Être est non seulement indubitable, mais que le penser ébranle également le principe logique de contradiction, alors on peut en effet concevoir, comme le veut l'A., la possible « vacuité » de toute chose. C'est d'ailleurs pourquoi Bitbol est fondé à distinguer (i) les « contradictions existentielles » impliquées dans la négation de ce que révèle l'*époque*, soit l'Ouvert indifférencié de l'« ici et maintenant », ou de l'expérience « au présent de l'indicatif », (ii) les contradictions pragmatiques — élevées pour la première fois au rang de principe systématique par Fichte⁶⁸ — entre le dire et le faire, et (iii) les contradictions d'ordre logiques (*A* et non-*A*)⁶⁹. Tandis que le principe existentiel de contradiction permet d'établir des vérités indubitables⁷⁰, les deux autres concernent la cohérence interne du discours, que ce soit en rapport avec d'autres propositions (principe logique) ou avec les conditions d'intelligibilité des actes d'énonciation (principe pragmatique), et les vérités qu'ils permettent de justifier peuvent dès lors faire l'objet d'un doute méthodique ou « hyperbolique ». On peut ainsi admettre que les contradictions pragmatiques relevées dans la section précédente se situent sur un autre plan, moins immédiat, que la « clairière » de l'instant présent, antérieure à toute différenciation temporelle Je-Tu et Je-On.

Il n'en demeure pas moins, cela dit, que le phénoménisme ontologique est à la fois injustifiable et impraticable. En passant avec Pyrrhon — à supposer l'interprétation de Conche exacte — de la possibilité de *douter* des principes logique et pragmatique de contradiction à leur *révocation effective*, c'est-à-dire à la thèse de l'indifférenciation essentielle de toutes choses (dès lors « immesurables » et « indécidables »), l'A. franchit un seuil décisif⁷¹. Celui-ci consiste à faire jouer le principe de

65. HUSSERL parlait en ce sens d'un « principe de conversion ontologique » (*Recherches logiques*, t. 2, *Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF [coll. « Épiméthée »], 1901 [trad. 1961], III, § 6-7, p. 21-22).

66. Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la contingence de la nécessité*, Paris, Seuil, 2006, p. 61.

67. *Ibid.*, p. 49.

68. Isabelle THOMAS-FOGIEL, « Un monde pour nous ou un monde pour personne ? Corrélationalisme et réalisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 102, 2 (2019), p. 147, n. 18.

69. Michel BITBOL, *Maintenant la finitude*, p. 128-135.

70. Bitbol qualifie également les vérités qu'il permet d'établir de « pré-discursives ». Le moins qu'on puisse dire est que cela ne va pas de soi : la contra-diction existentielle demeure discursive en un sens évident et, de même, « l'expérience est indubitable » est un *jugement* relevant du langage prédicatif et appelant une justification, aussi élémentaire soit-elle.

71. Le scepticisme peut certes se déployer de façon cohérente sous la forme d'une « éthique du renoncement », pour reprendre l'expression de Stéphane MARCHAND (*Le scepticisme. Vivre sans opinions*, Paris, Vrin, 2018, p. 166-168), invitant à une renonciation totale aux promesses du dogmatisme, mais le sceptique doit pour cela abandonner toute *thèse*, incluant celle de l'insubstantialité ou de la vacuité du monde. En outre,

contradiction existentielle *contre* les deux autres, de manière à faire droit à la possibilité d'une véritable expérience — positive — de l'absolu, de l'Un, de « l'expérience *qua* expérience ». Or, l'indubitabilité de l'Être n'a d'égale que son abstraction, ne pouvant être obtenue que par la mise à l'écart de tout donné positif, de toute détermination. L'intelligence ne peut reconnaître à l'Être aucune positivité. C'est ce qui fait d'ailleurs le pouvoir d'attraction aussi bien que l'impasse de toutes les preuves ontologiques de l'existence de Dieu : l'Absolu est indubitable, mais pourquoi serait-il Dieu ou tout autre étant déterminé⁷² ?

En ce sens, quoiqu'on ait beaucoup insisté depuis Heidegger et Merleau-Ponty, et sans doute à juste titre, sur les problèmes de « constitution » qui hantèrent Husserl jusqu'à la fin comme autant d'expressions du « paradoxe de la subjectivité », l'aporie sur laquelle achoppe le projet de la phénoménologie transcendantale, soit celui de décrire les structures essentielles de la « conscience transcendantale purifiée » de manière à les intégrer réflexivement au dire et à l'agir humains, est plus élémentaire et intraitable encore : comment pourrait-on discriminer le nécessaire du contingent, l'essentiel de l'accidentel, ou dégager la « chose même » des construits hérités de la tradition, au sein d'un vécu *absolument nécessaire*, se caractérisant *intégralement* par l'inconcevabilité absolue de sa non-existence ? Rien ne saurait être affirmé ou nié à son propos sans aussitôt s'en aliéner. On ne peut pas même dire que le non-être (ou l'anéantissement) de l'expérience transcendantale est, *à la différence du monde*, inconcevable, car ce serait asserter l'existence d'une dualité expérience-monde censée avoir été dépassée. Cette difficulté tient au fait que Husserl croyait à tort pouvoir affirmer la positivité (ou l'intelligibilité, la compréhensibilité) de l'expérience transcendantale. Or, entre indubitabilité et positivité, il faut choisir. Blouin contribue d'ailleurs puissamment à le montrer, sa critique immanente de Husserl établissant que la vérité de la phénoménologie transcendantale est à trouver du côté du pyrrhonisme, c'est-à-dire par-delà les oppositions entre le sujet et l'objet, le pour-soi et l'en-soi, le vrai et le faux, le bien et le mal, dans l'« apparence pure ».

L'expérience transcendantale ne saurait se réfléchir davantage dans une théorie que dans une quelconque « attitude » ou manière de vivre. Au contraire de la « métaphysique réflexive » que cherche à mettre en œuvre Bitbol dans *Maintenant la finitude*, on ne peut tirer de l'absoluité épistémique du « je » vécu ici et maintenant aucune ontologie, épistémologie ou « philosophie de la nature », aucune connaissance

au contraire de ce que suggère Marchand et comme le souligne à juste titre Dimitri CUNTY (« Le doute a ses raisons », *laviendesidees.fr* [2018], p. 8), la pratique « réfutative » de l'argumentation chez les sceptiques ne saurait être totalement dissociée d'une recherche de la vérité : la suspension du jugement ne saurait être arbitraire, et l'ataraxie obtenue de manière purement fortuite. Au contraire, la recherche de la vérité doit demeurer une fin en soi, car on ne peut déceler les contradictions du dogmatisme et ainsi justifier la suspension du jugement qu'en obéissant à certaines règles élémentaires de la raison : « The necessity attached to the Sceptic's suspension of judgement is the necessity of a means to an end or goal, namely, the satisfaction of a basic rational requirement » (Casey PERIN, *The Demands of Reason : an Essay of Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2010, chap. 2, p. 38).

72. « Si l'absolu est inconnaissable, qu'est-ce qui nous permet de penser qu'il est Dieu ? » (André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 114).

positive, que ce soit par déduction ou description. Il ne suffit pas même de dire avec Blouin que l'expérience transcendantale libérée par l'*epochè* est au fond intraduisible dans le langage de la conscience ordinaire, réflexive et discursive : non seulement est-il impossible d'en parler, mais on ne peut guère l'« intelliger » sur le plan de l'action ou de la contemplation, c'est-à-dire autrement que comme pure négativité. Tôt ou tard — *sinon immédiatement* —, les exigences de la vie, c'est-à-dire du dire et du faire, devront donc réaffirmer leurs droits contre « l'archi-corrélationalisme » aussi bien que le phénoménisme ontologique.

IV. LA SCÈNE PRIMITIVE DE LA MÉTAPHYSIQUE CLASSIQUE

Une fois ces contradictions pragmatiques relevées et dépassées, ce qui ne peut être fait qu'en affirmant la validité des principes logique et pragmatique de contradiction, la réflexion se trouve reconduite à ce que l'on pourrait appeler la « scène primitive » de la métaphysique occidentale, laquelle pourrait se substituer à la séquence triadique décrite par l'A. allant de la conscience préréflexive à la postréflexivité en passant par la réflexivité de l'attitude naturelle. Cette séquence consiste en la transition nécessaire de l'*être pur* qui, parce qu'indiscernable pour l'intelligence du *néant pur* ou d'une réalité indifférenciée, doit céder à une pensée du *devenir en son intelligibilité* : une ontologie de l'*eidos*. Il n'est pas interdit d'y voir le théorème primordial de la pensée métaphysique, récapitulée par Hegel dans la première section de sa *Grande Logique*, mais dont le découvreur génial et indépassable demeure Platon. Je pense notamment au *Sophiste* et son « combat de géants autour du problème de l'être » (*gigantomachia peri tes ousias*, 246 a) et au « jeu lourd de réalité » que met en scène le *Parménide*, qui consiste à dépasser dialectiquement les thèses équivalentes de l'Un et du Multiple, pour entrer dans la sphère noétique de l'*Un multiple*, c'est-à-dire des formes intelligibles ou du « monde », comme totalité organisée et intelligible — le seul « lieu » où l'intelligence peut véritablement se déployer et nous permettre de penser et vivre mieux.

La séquence mérite d'être rappelée brièvement. Que peut-on vraiment dire de l'Être ? L'interrogation, aussitôt soulevée, contraint à admettre le « retrait » ou le « refus » nécessaire — pour emprunter une terminologie heideggérienne — de son « objet ». Pris absolument, c'est-à-dire comme la totalité inconditionnée de ce qui existe — « l'Un absolu qui est tout » (Nicolas de Cuse) : ce qui inclut tant les apparences que ce qui est tenu pour réel —, l'Être n'est pas un « ob-jet » de pensée : il englobe à la fois l'objet et le sujet, la chose visée et la pensée qui la vise. Quoique *pensable* en tant que tel, il confronte la pensée à ses propres limites, c'est-à-dire à son mystère. Comte-Sponville le rappelle joliment : « L'existence de l'être est donc foncièrement mystérieuse, c'est cela qu'il faut comprendre, et que ce mystère est irréductible. Parce qu'il est impénétrable ? Au contraire : parce que nous sommes dedans. Parce qu'il est trop obscur ? Au contraire : parce qu'il est la lumière même⁷³. » Le Tout est sans limites, *apeiron*, et par conséquent indéfinissable et inexplicable, car

73. *Ibid.*, p. 96.

la faculté humaine de compréhension définit et explique toujours par autre chose que ce qu'elle tente de définir et expliquer.

L'Être est ainsi pensable mais ne peut être *compris*⁷⁴, ce qui signifie qu'il ne peut être réfléchi que négativement, c'est-à-dire en récusant toute thèse *sur* l'Être au nom de « la thèse *de* l'être lui-même » (Pierre Aubenque), de son assertion tautologique : « Cela est » (*hôs estin*), « Il y a » (*es gibt*). Blouin le relève à propos de « l'expérience pure » : « L'interjection indexicale “voilà !” — un rappel au présent dans son surgissement originel — est, dès lors, notre dernier recours pour tenter de la désigner verbalement⁷⁵. » Si l'être est pris « au sens absolu » (Aristote, *Physique*, I, 3, 186b, 25), s'il n'y a rien en dehors de lui, alors on ne peut attribuer l'être à rien, ni rien lui attribuer. L'être pur est ainsi indiscernable du néant aux yeux de l'intelligence perceptive et discursive, parce que *parfaitement indéterminé*. Il est le principe transcendant et unificateur — le Bien, ou l'Un — dont l'essence propre est de se situer « au-delà de l'essence » (*République* 509b), de l'*eidos* et du *logos*. En d'autres termes, l'être au sens absolu n'est « rien », « puisqu'il n'est pas quelque chose » (*Réfutations sophistiques*, 25, 180 a 34). De même : « [S]i donc l'être en tant qu'être n'est l'attribut de rien, si au contraire c'est à lui que tout s'attribue, alors on demandera pourquoi l'être en tant qu'être signifiera l'être plutôt que le non-être » (*Physique*, I, 3, 186 b 5-6). Il en va du nerf des théologies négatives ou apophatiques, à commencer par celle de Parménide, voulant que le Tout ne puisse être pensé que par l'abolition progressive de toutes limites conceptuelles, s'agissant d'un ~~donné~~ sans positivité, qui ne se distingue que par son indistinction même, c'est-à-dire son absoluité.

Et pourtant : « eppur si muove » ! Miracle des miracles : le *monde* est là, et non pas seulement l'Être ; nous pouvons discerner les choses et les mettre en relation ; le monde nous meut et nous émeut, et nous devons *composer* avec lui. Je me tiens là, dans la clairière de l'être-au-monde, et j'ai une vie à mener. Dès lors que l'on pense et que l'on agit, on ne peut en rester au constat muet de l'Être : on doit user de son intelligence, et admettre l'existence du monde et d'autrui, au sein de l'« attitude naturelle ». *L'indifférenciation de l'Être n'est pas celle de l'étant*, du monde social et naturel, sans quoi l'intelligence ne pourrait pas s'exercer. Cela invite à une nouvelle conversion du regard, indispensable pour « sauver les phénomènes » et seul véritable point de départ possible pour la philosophie : non plus en direction de l'Être lui-même, mais plutôt en direction de l'*eidos*, du « sens des choses » ou de l'ordre intelligible du monde, ce clair-obscur ou cette « dialectique » de l'universel et du particulier, du nécessaire et du contingent, de l'Un et du multiple, de l'immobile et du mobile⁷⁶. Dans les mots, magnifiques, de Platon : « [F]aire sien, comme les enfants dans leurs souhaits, tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, et dire que l'être et le

74. « Je dirais premièrement que l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris mais que néanmoins il est entendu » (DESCARTES, AT IX, p. 89, 143). Cf. Jean GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF (coll. « Chaire Étienne Gilson »), 2012, p. 154.

75. PMV, p. 157.

76. « Si l'être du Même ne renferme en lui aucun Autre, penser et parler deviennent chose impossible » (Jean-Paul DUMONT, *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. XXXII).

Tout est l'un et l'autre à la fois » (*Sophiste*, 249 b) Pour faire droit à l'intelligence, il faut admettre qu'elle ne porte pas sur « rien », mais bien sur une réalité *autre* que l'être un et immuable, inconditionné : la pensée doit pouvoir accueillir le « néant relatif » (ou non absolu) impliqué dans la différenciation même de la chose ou de ce qui doit être pensé. Cela ne signifie rien d'autre que la nécessité pour la connaissance humaine de partir de son *ouverture effective au monde*, de l'« être au sens de la prédication » ou en tant qu'il peut se dire « en une pluralité de sens » (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a 33 ; Z, 1, 1028 a 10), plutôt que de l'Être au sens absolu⁷⁷.

Dans la perspective de cette séquence classique allant de l'Être au Monde en passant par le refus du Néant, le propre du phénoménisme ontologique de Blouin, tout comme du scepticisme pyrrhonien, est de refuser tout droit à la faculté humaine et animale de comprendre en affirmant la positivité de l'Être, ce qui revient à identifier l'Être au Monde et, en retour, celui-ci au Néant. Il résulte de cette identification du Monde au Néant une « révélation métaphysique qui porte sur la vacuité de toutes choses, c'est-à-dire sur le caractère fuyant et immotivé du monde⁷⁸ », et la nécessité corollaire de faire face aux contradictions pragmatiques dont il a été question dans la section II. Au fond, le phénoménisme ontologique choisit de nier — quoique de manière implicite, à titre de conséquence involontaire — la différence ontologique entre l'Être et l'étant, dans la mesure même où il identifie l'Être au « monde de la vie » ou à l'« expérience sensible », dont la « temporalité » absolue ou l'« insubstantialité » paraît n'être en définitive qu'une manière de penser *contradictoirement* son indifférenciation et son intelligibilité. Or, l'Être n'est rien d'étant ; bien qu'il l'inclue nécessairement, il n'est pas le monde de la vie. Il n'est pas un « maelström sensible⁷⁹ ». C'est là où le phénoménisme ontologique commence — et termine — de saborder l'organe — la raison — qui seul permettrait en principe de le justifier. Le lieu de la vie humaine est la différence ontologique, et non l'apparence pure.

CONCLUSION

La thèse systématique de *La philosophie comme manière de vivre* consiste à soutenir que l'on peut vivre l'Absolu, l'expérimenter, se fusionner à lui dans une harmonie salvifique. S'y refuser signifierait à l'inverse que l'on se résigne à vivre dans la

77. MERLEAU-PONTY faisait le même constat dans *Le visible et l'invisible* : « Notre point de départ ne sera pas : *l'être est, le néant n'est pas* — et pas même : *il n'y a que de l'être* —, formule d'une pensée totalisante, d'une pensée de survol — mais : il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose* ; il y a cohésion, il y a sens. On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, *ex nihilo*, on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien » (dans *Œuvres*, éd. établie et préfacée par C. Lefort, Paris, Gallimard [coll. « Quarto »], 2010, p. 1716-1717). Il faut ainsi que la réflexion parte d'un « relief ontologique » qui est celui de l'*eidōs* : « Comme la nervure porte la feuille du dedans, du fond de sa chair, les idées sont la texture de l'expérience ; son style, muet d'abord, proféré ensuite » (*ibid.*, p. 1746).

78. PMV, p. 52. Blouin se contente en effet d'affirmer le mystère de l'Être sans le distinguer de l'étant dans son intelligibilité, sinon pour marquer, et non sans raison, l'étonnement que justifie le premier à l'égard du second : « [L]e mystère de l'éclosion gratuite du monde et des choses ne se constate vraiment que par contraste avec la vacuité de l'Ouvert sur le fond duquel ils surgissent. C'est précisément ce contraste qui, en dernière analyse, est à la source de l'étonnement philosophique (θαυμάζειν) » (PMV, p. 335).

79. PMV, p. 103.

tension irrésolue de la conscience réflexive, en renonçant à une « vie vraiment vécue⁸⁰ ». Cela résume assez bien, me semble-t-il, le mysticisme de l'A.⁸¹ Or, l'idée d'une expérience *positive* de l'Être, soit d'un « *logos* sensible » qui serait en même temps une réalité radicalement indifférenciée, est en dernière instance un mixte confus, un agrégat conceptuel dont la raison ne saurait admettre la possibilité. Seul l'*étant*, dans ce qu'il a d'essentiel et accidentel, de réel et illusoire, peut être positivement expérimenté. Le pyrrhonisme de l'A. brouille la différence ontologique et, avec elle, les possibilités du dire et du faire se trouvent contradictoirement niées et affirmées.

En ce sens, même à reconnaître avec Claude Romano que « la question de l'unité d'un mouvement philosophique est toujours une question philosophique à part entière, et nullement une question historique⁸² », on voit difficilement, au regard de ces difficultés, comment le phénoménisme ontologique pourrait servir de clef de lecture pour mieux comprendre « le destin propre de la phénoménologie » ou même, de manière moins ambitieuse, de la phénoménologie husserlienne. Au contraire, il semble que nous soyons tenus de prendre au sérieux les motifs qui ont pu conduire Merleau-Ponty, de même que Husserl et Heidegger avant lui, à « se placer du côté du langage contre "la vie solitaire, aveugle et muette" du concret bergsonien⁸³ ». Cela revient à reconnaître — *via* les principes logique et pragmatique de contradiction — la différence ontologique entre l'Être et le Monde comme une limite infrangible, indispensable afin de maintenir les droits de l'intelligence humaine à dire et habiter le monde.

De même, en raison de son rejet du principe logique de contradiction, le phénoménisme ontologique s'inscrit bon gré mal gré dans l'horizon du fidéisme post-heideggérien (commun à J.-L. Marion et Caputo ainsi que Mark C. Taylor, Charles Winquist et Carl Raschke), qui se caractérise par son refus de soumettre « l'objet de la foi (les *revelata* constituées en *credenda*) à notre concept de rationalité », pour reprendre la très juste formule de Vincent Carraud⁸⁴. Contre un rationalisme (ou un certain « évidentialisme ») cherchant à enfermer le « donné révélé » dans les bornes

80. PMV, p. 292.

81. Il ne faudrait sans doute pas confondre ce mysticisme, sur lequel se sont concentrées ici mes analyses, et l'immanquable *romantisme* de l'A., fustigeant « la mainmise des catégories mécanistes-utilitaristes sur nos vies » afin de valoriser au contraire le sentiment d'exaltation qui procède, comme le rappelle avec justesse Charles TAYLOR, « de la réhabilitation de l'expérience vécue ou de l'activité créatrice sous-jacente à notre conscience du monde, qui a été occultée ou dénaturée par l'interprétation mécaniste régnante » (*Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, p. 574).

82. ROMANO, *Au Cœur de la Raison*, p. 31.

83. Étienne BIMBENET, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 25.

84. Vincent CARRAUD, *Ce que sait la foi*, Sion, Parole et Silence (coll. « Communio »), 2020, p. 22. On trouve également un plaidoyer en faveur d'une telle conception dogmatique de la foi du côté de l'épistémologie dite réformée d'Alvin PLANTINGA (*Warrant : The Current Debate*, Oxford, Oxford University Press, 1993 ; *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000), Nicholas WOLTERSTORFF (« Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations ? », dans A. PLANTINGA, N. WOLTERSTORFF [dir.], *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993) et William ALSTON (*Perceiving God : The Epistemology of Religious Experience*, New York, Cornell University Press, 1991 ; « Christian Experience and Christian Belief », dans A. PLANTINGA, N. WOLTERSTORFF [dir.], *Faith and Rationality*).

de l'entendement humain, lui assignant, outre le principe de contradiction, divers critères de crédibilité rationnelle, il s'agirait d'envisager la possibilité de vérités à la fois certaines *et* contradictoires. Or, résister à ce fidéisme ne constitue-t-il pas une éthique — une « éthique de la croyance », en l'occurrence — plus valable et actuelle que l'ataraxie pyrrhonienne, tenue dans l'ouvrage étudié ici pour l'essentiel du legs husserlien ? Comment la raison pourrait-elle, en effet, se prémunir des formes les plus virulentes et dogmatiques de la foi après avoir établi, par la négation du principe de contradiction, « le droit égal et exclusif de la piété quelconque à viser la vérité dernière⁸⁵ » ? La foi ne devrait-elle pas plutôt se déployer dans les limites de ce principe ainsi que des exigences de la probité, qui circonscrivent conjointement un domaine, celui des attitudes « raisonnables », dont le philosophe devrait, sans doute plus encore que de l'Être, se faire le « berger » ?

Cette éthique était en effet celle de l'« humanité auto-responsable » que Husserl appelait de ses vœux dans la *Krisis* — bien que cette injonction doive aujourd'hui être formulée sous une forme atténuée, ou moins outrancière⁸⁶. Par suite, il semble que ce ne soit pas seulement entre les exigences « intuitionniste » et « descriptive-eidétique » qu'il faille choisir dans l'œuvre de Husserl, mais également entre, d'une part, son éthique de l'autonomie rationnelle, et d'autre part, le phénoménisme ontologique en tant qu'allié objectif du fidéisme contemporain.

85. Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude*, p. 65.

86. Cf. Charles TAYLOR, « Overcoming Epistemology » [1987], dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 1-19.

◆ recensions

Laura E. CORSO DE ESTRADA, **Cicerón. Sobre las Leyes**. Edición bilingüe. Traducción, notas e introducción, Buenos Aires, Colihue (coll. « Colihue Clásica »), 2019, CXXXII-292 p.

Dans ce nouveau volume de la collection « Colihue Clásica », coordonnée par Mariano Sverdloff et Emiliano De Bin, l'auteure Laura Corso de Estrada (Universidad Católica Argentina ; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas [Argentine]) offre au public de langue espagnole une nouvelle traduction du *De legibus* de Cicéron (106-43 av. J.-C.). Bien que l'auteure s'accroche à l'édition critique de Georges de Plinval (1968), reproduite en face de la version espagnole, les éditions de Konrat Ziegler (1950) et de Clinton Keyes (1961), entre autres, servent parfois à justifier le choix des variantes textuelles adoptées dans la présente traduction (présentée aux p. 1-259). Le texte latin est rendu dans un espagnol clair et élégant, mais qui cherche surtout (outre le respect du génie littéraire de l'Arpinate) à mettre en évidence l'importance de Cicéron dans la constitution d'une philosophie proprement romaine, fondée certes sur la pensée hellénistique, mais « investie d'une physionomie de caractère propre » et en conséquence, « non réductible à ses sources » (p. CX). La traduction (d'une grande valeur en elle-même) n'est donc qu'une partie d'un projet beaucoup plus ambitieux qui, s'inscrivant dans le cadre des travaux antérieurs de l'auteure, s'intéresse tout particulièrement à la théorie cicéronienne du *ius naturae* et à ses projections sur le Moyen Âge et la Modernité. Le présent volume est par conséquent un instrument de valeur pour ceux qui désirent s'approcher de la pensée cicéronienne et en évaluer la portée, et apporte une série de compléments très utiles, que je passe brièvement en revue dans ce qui suit.

La complexe Introduction (p. IX-CXXXII), déployée en huit sections, offre une étude préliminaire visant à montrer, dans l'ensemble, la valeur éminemment *philosophique* du *De legibus*. C'est pourquoi l'auteure montre d'emblée (via une révision critique de la littérature spécialisée) ce qui lui semble être la motivation centrale de la philosophie cicéronienne : l'élucidation des liens unissant la vie théorique et la vie pratique, dans le but de comprendre les principes rationnels régissant la vie commune, ou, pour le dire autrement, la recherche du fondement immuable de la vie pratique (p. IX-XVII). C'est là l'objet que Cicéron poursuit dans l'ensemble de ses ouvrages, malgré les différences thématiques ; le *De legibus* n'est donc qu'une manifestation de cette motivation. Le dialogue *Sur les lois* montre en effet l'enracinement du droit (*ius*) dans la loi naturelle (*lex naturae*), expression de la rationalité divine du monde dont l'homme participe.

En harmonie avec cette première idée, l'auteure cherche à montrer, dans le reste de l'Introduction, la cohérence de la pensée philosophique cicéronienne prise comme une totalité, ainsi que l'importance du rôle joué par le *De legibus* dans cette totalité. Ainsi, la section présentée comme une simple « localisation chronologique du *De legibus* » (p. XVIII-XLIII) passe très vite sur la discussion obligée concernant la datation du texte, pour se concentrer sur le parcours intellectuel de l'auteur (bien au fait des traditions philosophiques alors en vogue : l'Académie, la Stoa et l'Épicurisme). Loin d'être un simple orateur et un homme public (position que l'auteure rejette), Cicéron s'est consacré aux études philosophiques pendant toute sa vie, convaincu de la liaison indissoluble entre rhétorique et philosophie : en effet, la sagesse n'est pour lui que la convergence entre « *penser et dire* » (p. XXXIV). La totalité des écrits de Cicéron vise donc, d'une manière ou d'une autre, cette union

entre connaissance spéculative et vie pratique, entre philosophie et bien public (le *De legibus* n'étant qu'un moment particulier de ces développements). La forme dialogique adoptée dans ce texte (p. XLIII-LIV) a aussi un rôle à jouer dans le propos de Cicéron. Ce choix ne cherche pas uniquement à imiter la modalité littéraire des textes platoniciens dans ce qui serait un équivalent latin des *Lois* (Cicéron se reconnaît, en effet, disciple de l'Académie « de Socrate et de Platon »), mais fournit aussi la méthode appropriée à une délibération qui, sans tomber dans le scepticisme, permet de reconnaître les limites de la connaissance humaine ; Cicéron adhère ainsi à une position probabiliste, inspirée de l'un de ses maîtres, Philon de Larissa. La tension inhérente à cette position se rend manifeste dans le *De legibus*, où, comme l'affirme l'auteur à l'instar de C. Lévy, Cicéron essaie de « soustraire sa position sur le *ius* et la *lex* à la suspension du jugement propre qui caractérise à l'Académie récente » sans pourtant contester la position de l'Académie « en tant qu'école » (p. I).

Dans ce point de l'Introduction, l'auteur a exposé une thèse (proposée dès les premières pages) dont l'importance se révélera pleinement dans l'Appendice qui clôt le volume : Cicéron n'est pas un simple doxographe, un simple traducteur des penseurs grecs ; il est, avant tout, un *philosophe*, et poursuit le but ambitieux de forger une philosophie propre à lui, où convergent harmonieusement les principales écoles hellénistiques (et tout particulièrement l'Académie et la Stoa ; on voit ici l'influence d'Antiochus d'Ascalon). Les sections suivantes (4, 5 et 6) ne font donc que confirmer et justifier cette thèse. L'auteur y trace d'abord (« 4. Tradición ciceroniana sobre la ley natural », p. LV-LXXXV) les grands « noyaux thématiques » du *De legibus* : en cherchant le fondement immuable du Droit (*ius*) Cicéron présente une conception « cosmico-théologique » qui pose dans la Rationalité divine, dans la *Ratio summa* inscrite dans la nature, le principe prescriptif de l'ordre du monde ; il établit alors l'identification entre *lex*, *ratio* et *natura*, et rejoint ainsi (dans un contexte platonicien grâce auquel il évite de tomber dans le corporalisme de la Stoa) la thèse stoïcienne de l'identité entre *Physis*, *Logos* et *Nomos*, ainsi que la thèse du *logos spermatikos*, manifestée dans l'affirmation cicéronienne d'un gouvernement provident du monde et de l'existence de principes germinaux qui rendent l'homme apte à la connaissance de la vérité (p. LIX-LXVII). Cette conception cosmico-théologique fonde à son tour une philosophie de l'homme (encadrée par la croyance de Cicéron dans l'origine et la destinée divines des âmes) dans laquelle l'identification *lex-ratio-natura* se projette sur la condition humaine : car l'homme possède avec le Dieu une « communauté » donnée par la capacité humaine à participer à la Rationalité divine, de sorte que la loi (définie d'abord comme *Ratio summa*) est aussi « la raison elle-même, quand elle est affirmée et achevée *in hominis mente* » (p. LXVIII) ; or, cette loi n'a pas pour origine « l'opinion », mais la nature, constituée dans la « norme du discernement du bien moral » (p. LXVII-LXXII). Cette conception de l'homme permet à son tour d'assurer la capacité humaine d'acquérir (via la connaissance de soi-même, et par la médiation de la nature) la connaissance de la vérité (p. LXXII-LXXVIII). On arrive ainsi à la compréhension de la rationalité de la nature qui, imprimée dans toutes choses, devient le principe normatif de son développement (p. LXXVIII-LXXXV).

Après avoir montré clairement les rapports de ces noyaux thématiques, Corso de Estrada les transpose à l'ensemble de la pensée cicéronienne en deux étapes exposées respectivement dans les sections 5 et 6 : la « philosophie cicéronienne de l'homme » (à travers le *De Republica* et le *De finibus bonorum et malorum* ; p. LXXXV-XCVIII) et les « phases de la philosophie cicéronienne du *ius* et de la *lex* » (à travers le *De inventione Rhetorica*, le *De Republica* et le *De officiis*, p. XCVIII-CVI).

À la suite de cette dense étude doctrinale, l'Introduction offre (p. CVI-CIX) un plan de l'ensemble des livres I-III (les seuls conservés aujourd'hui, le dialogue étant incomplet), très utile pour se retrouver dans les diverses thématiques abordées successivement par les trois personnages (Titus

Pomponius Atticus, Quintus Tullius Cicero et Marcus Tullius Cicero lui-même), pour présenter, dans la dernière section (p. CIX-CXI), les principes de la traduction.

Le volume offre par la suite une utile Chronologie (p. CXV-CXVIII), suivie d'une Bibliographie (p. CXIX-CXXXII) énumérant les éditions, les lexiques et l'importante sélection d'études consultées, complétées par l'*index* des lieux cités qui clôture le livre (p. 289-292).

L'Appendice (p. 261-287) constitue, malgré sa brièveté, l'un des apports les plus intéressants de ce livre, car l'auteure-traductrice y aborde, tout en proposant d'intéressantes pistes de recherche à suivre, les projections de la pensée cicéronienne (telle que présentée dans l'Introduction) dans le Moyen Âge et la première modernité. L'importante influence des thèses cicéroniennes, présente depuis la rencontre entre Antiquité tardive et chrétienté (rencontre représentée ici par Lactance et Augustin [p. 261-263]), se projette aussi, dans une « relecture continuée », sur les auteurs du Moyen Âge. M^{me} Corso examine d'abord les cas de Raban Maur (IX^e siècle, p. 265-267) et d'Alain de Lille (XII^e siècle, p. 267-268), pour attirer ensuite l'attention sur ce qui lui semble un champ d'études largement négligé, à savoir « les projections de la tradition cicéronienne de la loi naturelle et de la cosmologie théologique dans laquelle celle-ci se fonde dans le développement spéculatif de la philosophie au XIII^e siècle » (p. 269). Dans l'examen de cette période, l'auteure rappelle dans une certaine mesure les résultats de ses recherches antérieures, en évoquant d'abord la figure de Guillaume d'Auxerre (dont le traité *De iure naturali* constitue fort probablement le premier traité systématique sur la Loi naturelle, et précède dans sa *Summa aurea*, comme fondement indispensable, l'exposé sur les vertus cardinales) et de Philippe le Chancelier (p. 269-274), dont les *Summae* respectives « [...] recueillent la thèse hellénistique affirmant l'existence d'un *ius* pénétrant la *natura* <et> accordent à la nature un contenu intrinsèque expressif d'une rationalité participée par la Rationalité Première » donnant ainsi à la nature « un rôle médiateur [...] révélateur de l'ordre normatif divin » (p. 274). À l'instar de ces premiers maîtres théologiens, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont également reconnu l'autorité de Cicéron, dans le but de faire de la nature le fondement de la morale, dans les développements spéculatifs que l'auteure passe en revue de manière assez schématique (p. 274-281). L'Appendice se termine par une évocation de la première Modernité, avec l'examen des doctrines de Domingo de Soto, de Francisco de Vitoria et de Francisco Suárez (p. 280-287). Après cet examen, l'auteure conclut que le propos de Cicéron s'est bien achevé au bout des siècles : car sa réélaboration harmonieuse de diverses traditions philosophiques (dont le *De legibus* est une expression accomplie, comme l'auteure elle-même le montre dans l'Introduction) dépasse largement les limites de l'Antiquité et se projette, au moins, jusqu'au début de la Modernité (p. 287).

Il nous reste à souligner, en guise de bilan, la grande valeur de ce volume : instrument commode pour un lecteur qui s'approche pour la première fois de la pensée cicéronienne (grâce à l'Introduction et aux notes de bas de page), cette traduction servira aussi aux spécialistes, et fournira aux médiévistes un outil de travail exceptionnel permettant d'identifier plus facilement les diverses traditions philosophiques qui convergent dans les écrits des maîtres théologiens des XIII^e-XVI^e siècles.

Violeta CERVERA NOVO
Université Laval, Québec

Pierre-Sylvain FILLIOZAT, Michel ZINK, éd., **Mythes d'origine dans les civilisations de l'Asie**. Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2021, 292 p.

Ce recueil comprend quinze articles de longueur variable, constituant les actes d'un colloque organisé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, l'Institut national des Langues et Civilisa-

RECENSIONS

tions orientales/CERLOM et la Société asiatique, et qui s'est tenu les 6 et 7 décembre 2018. Il est introduit par une préface de Pierre-Sylvain Filliozat (p. 7-10) et contient aussi l'allocution d'accueil prononcée par Michel Zink (p. 11-12).

C'est Jean-Jacques Glassner, spécialiste du monde sumérien, qui ouvre le recueil avec une contribution intitulée « À Uruk, au 34^e siècle avant notre ère, les graphèmes racontent le mythe » (p. 13-21). L'effort étonnant que les anciens Sumériens ont consenti pour créer cette écriture montrerait selon l'auteur que l'on est en présence de l'une des grandes aventures intellectuelles de l'histoire de l'humanité. L'écriture deviendrait alors, comme malgré elle, une sorte de paradigme mythique, porteur de mystérieuses liaisons, modèle implicite à la fondation d'un régime monarchique.

Jean Haudry, spécialiste reconnu des langues et civilisation indo-européennes, aborde ensuite l'éternelle question du Vala en tant que nom de la caverne qui fait l'objet d'un mythe cosmogonique dès les plus anciens textes du Veda, et du *vara* avestique, nom de l'édifice que construit Yima dans l'ancienne civilisation iranienne « pour permettre aux hommes, aux animaux et aux plantes qu'il choisit de survivre au Grand Hiver » (p. 23). À ce problème se superpose celui des liens entre le Yima avestique et le Yama védique (p. 23-44). L'article devient vite une cascade d'hypothèses, y compris celle de l'auteur qui entend pouvoir contourner les difficultés que soulève la multiplicité des interprétations sur le plan historique en reconstituant pour la période ancienne un concept antérieur, valable sur le seul plan indo-européen.

Dans un long exposé intitulé « Dionysos, les serpents, le vin et l'origine mythique de la civilisation indienne : notes sur une légende grecque » (p. 45-99), François Delpech discute surtout du rôle de Dionysos dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis (poète égyptien du V^e s. EC), un immense poème en 48 chants, édité et traduit aux Belles Lettres en 19 vol., et sur lequel beaucoup de chercheurs se sont déjà escrimés. Une analyse très élaborée où l'auteur multiplie les hypothèses concernant le rapport de Dionysos en tant que héros civilisateur avec l'Inde. Plus qu'une étude de ces mythes d'origine, ce sont certaines analogies des traditions lydiennes recueillies par Nonnos avec les mythes indiens, et d'éventuels emprunts à l'Inde, qui intéressent en premier lieu l'auteur de ce texte.

Prenant prétexte d'une image de loup chez les Turcs remontant au VI^e siècle EC, Michel Bozdémir discute du loup gris, ancêtre et guide des nations turcophones dans des moments de péril majeur et que l'on retrouve partout dans les croyances de ces peuples. Il s'intéresse aussi à la résurgence de la figure du loup en Turquie contemporaine par-delà le monde de l'islam où il n'a aucune valeur symbolique, et même à l'instrumentalisation politique de cet animal.

Le texte suivant est intitulé « Aux fondements de la royauté sacrée, revisiter le mythe du roi magicien dans l'épopée de Firdawsī » (p. 117-133) et est signé par Anne Caiozzo, spécialiste du *Shāh nāma*, une grande épopée iranienne écrite vraisemblablement autour de l'an 1000 et retraçant l'histoire de l'Iran depuis l'époque archaïque jusqu'à la conquête musulmane. C'est moins le texte que commente l'auteur que ses représentations aux époques timuride et turkmène au XV^e siècle, des mythes qui coïncident, est-il noté, « avec l'intérêt de ces dynasties pour les sciences prédictives mais aussi le rôle des dieux dans leur conception de la royauté » (p. 118). Cette étude doit beaucoup aux travaux anthropologiques de Luc de Heusch et met en évidence les transformations opérées par Firdawsī dans les anciens mythes d'origine, entre autres une occultation volontaire des tabous qui coïncide avec l'islamisation de l'épopée.

Vasundhara Kavali-Filliozat raconte, dans « L'écriture, corps de Śiva » (p. 135-143), comment les dieux Brahṃā et Viṣṇu, qui se disputaient la prééminence, ont malgré eux découvert l'existence d'une infinie colonne de lumière qui s'est avérée être le Liṅga de Śiva, lui-même source de la syl-

labe OM, perçue comme l'origine des alphabets indiens. Dans « L'irruption de l'infini : une analyse indienne du problème de l'origine du monde » (p. 145-167), Satyanad Kichenassamy poursuit la réflexion à propos de ce même mythe, mais proposé dans la version du second chapitre de l'*Aruṇācala-purāṇam* tamoul. L'auteur se laisse inspirer par une remarque de Charles Malamoud selon laquelle l'idée de fondation est absente du monde védique : le Veda émet des doutes sur la possibilité de statuer sur une origine absolue, est-il observé, la rationalité humaine se contentant de poser des mesures (*pramāṇa*), des étalons de cohérence. Dans « Le son du sanskrit, origine de l'univers » (p. 169-184), Pierre-Sylvain Filliozat convie ensuite le lecteur à une illustration des spéculations issues de la philosophie linguistique en présentant un texte de Nandikeśvara et le commentaire qu'en a laissé Upamanyu. Il montre ainsi comment il est possible de tirer du *brahman* l'ensemble des phonèmes et d'en faire « la matière d'un mythe cosmogonique à part entière » (p. 170).

En tant que mère de Bharata, l'immense souverain qui a donné son nom à « Bhārat », l'Inde en tant que pays des descendants de Bharata, le mythe de Śakuntalā sert en quelque sorte de matrice à l'histoire d'un peuple. Irma Piavano en présente toutes les virtualités en s'appuyant sur les meilleurs interprètes actuels (p. 185-200). Dans un texte intitulé « Le mythe de Kambu chez les Khmers : une pratique sanskrite » (p. 201-214), Chhom Kunthea voit dans le terme « Kambuja », qui est le nom sanskrit du Cambodge, une invention datant environ du VIII^e siècle EC, calquée sur un modèle utilisé en littérature sanskrite pour relier le pays khmer à un ascète śivaïte mythique du nom de Kambu et rehausser ainsi son prestige. P.-S. Filliozat ajoute à ce sujet certaines informations en pages 9-10 de son introduction. Dans « Le “Jugement sur les courges” : le mythe de l'origine des lois dans les *Dhammasattha* de l'Asie du Sud-Est » (p. 215-231), Olivier de Bernan étudie le nouveau mythe de l'origine des lois inventé par les lettrés birmans ou môns lorsqu'il leur fallut adapter la législation traditionnelle indienne (*smṛti*) aux nouvelles conditions sociales et religieuses qui prévalaient désormais en Asie du Sud-Est. Honteux de n'avoir pas su être équitable dans un conflit opposant deux paysans qui cultivaient des courges dans des champs mitoyens, le grand législateur Manu aurait décidé de fuir le monde et redécouvert alors les Lois éternelles gravées dans la montagne. L'auteur rapproche ce récit d'autres mythes de cucurbitacées et réfléchit à la fonction de cette légende dans l'épistémologie du droit de toute la région.

« Mythes royaux dans le monde malais » de Laurent Metzger étudie la légitimation des rois malais grâce à un ensemble d'éléments mythiques entourant l'exercice de leur pouvoir (p. 234-240). La Chine ancienne s'est approprié l'échelle des sons dont elle se sert pour faire de la musique en conférant à celle-ci une origine mythique, minutieusement étudiée par Véronique Alexandre Journeau dans « Le mythe de la création des étalons sonores en Chine » (p. 241-257). Laurent Quisefit transporte le lecteur en Corée avec un article intitulé « Mystères hétérodoxes : ethnogenèse et récits coréens des origines » (p. 257-273), où apparaissent les énormes difficultés auxquelles se heurte le chercheur qui veut retrouver une version ancienne des origines qui n'ait pas été déjà transformée par le confucianisme et le bouddhisme chinois. François Macé aborde la question des mythes d'origine au Japon avec un texte intitulé « Le commencement des commencements, les mythes d'origine au Japon du *Kojiki* aux récits de fondation médiévaux *Engi* » (p. 275-288). Les textes étudiés paraissent lier la question du commencement à celle de la légitimité de la lignée impériale et utiliser pour cela des catégories provenant de la culture chinoise de l'époque.

En introduisant cet ensemble d'études, P.-S. Filliozat écrit :

Une flaque d'eau claire où l'on voit quelques bulles sortant du sol montant à la surface, un filet d'eau sortant d'une fente de rocher, des gouttes perlant une à une et c'est la source d'un fleuve majestueux au débit puissant quand il rejoint la mer. Un proverbe indien dit que pas plus que la source d'une rivière il ne faut chercher l'origine d'un saint personnage. Elle pourrait se révéler

RECENSIONS

peu édifiante. Beaucoup de grandes réalisations ont un début d'une grande banalité. Une grande civilisation, cependant, ne peut se satisfaire d'une piètre origine. Elle ne la recherche pas par l'observation directe ou la déduction. Elle crée un mythe d'origine, en puisant dans son imaginaire. Elle y inscrit son essence, son aspiration, la grandeur ou le raffinement qu'elle veut déployer (p. 7).

Dans la simplicité même de leur propos, ces quelques lignes situent mieux que je ne saurais le faire l'effort de compréhension tenté collectivement par ces spécialistes des cultures de l'Asie et aideront le lecteur à saisir la portée des réflexions que ceux-ci ont partagées pendant ces journées de colloque.

André COUTURE
Université Laval, Québec

André GOUNELLE, **Théologie du protestantisme. Notions et structures**. Paris, Van Dieren Éditeur (coll. « Références théologiques »), 2021, 402 p.

Tout au long de sa carrière, André Gounelle a étudié, enseigné et publié sur le protestantisme. Le volume qu'il nous présente maintenant constitue comme la somme théologique de ses recherches et de ses réflexions. Il se compose de quatre grandes parties. La première porte sur « Réforme et protestantisme » ; la deuxième, sur « La Bible » ; la troisième, sur « Grâce et foi » ; la quatrième, sur « L'Église ». Le tout s'achève avec un « Envoi », intitulé : « L'esprit du protestantisme ».

La première partie est plus spécifiquement historique. Elle porte sur les différentes réformes qui ont marqué le XVI^e siècle. Ce fut d'abord la Réforme luthérienne, suivie de la Réforme réformée de Zwingli et de Calvin en Suisse ; puis la réforme anglicane ; enfin la réforme catholique avec le concile de Trente. Cela met déjà les choses en place. Les réformes ne sont pas d'abord des mouvements anticatholiques ; elles comprennent le catholicisme lui-même. La division des Églises ne survient qu'après. À propos du protestantisme, Gounelle rappelle, en effet, que dans la langue du XVI^e siècle « protester » ne signifie pas d'abord une attitude d'opposition ; il a plutôt le sens d'« attester », de « proclamer » (p. 50).

*

Cela nous introduit aux parties suivantes du volume. Car Gounelle entend bien faire une théologie — non seulement une histoire — du protestantisme. Au cœur de cette théologie, il y a deux principes : « [...] le principe dit formel de l'autorité souveraine de l'Écriture en matière de foi ; [et] le principe dit matériel de la justification par la grâce ou du salut gratuit » (p. 59). Le principe matériel indique le contenu de la foi ; la Bible est elle-même dite principe formel parce qu'elle est « la "forme" qu'a prise l'annonce de la justification par la grâce » (*ibid.*). Le principe formel de l'autorité de l'Écriture fera donc l'objet de la deuxième partie du volume ; celui de la justification par la grâce sera exposé dans la partie suivante.

L'intérêt prépondérant du protestantisme pour la Bible s'explique par son rapport à l'Église. Celle-ci se trouve soumise à la Bible en tant qu'autorité divine : « La Réforme innove [...] en faisant de l'Écriture le juge de l'Église » (p. 80). Il en va de même pour la tradition des Pères de l'Église et des conciles : « Si la Réforme luthéro-réformée ne conteste pas la valeur de la tradition, par contre elle en nie catégoriquement la normativité. Elle refuse d'en faire le juge qui tranche » (p. 88).

Le débat surgit quand il s'agit d'expliquer l'autorité divine de la Bible. Quel rapport entre l'Écriture et la Parole de Dieu ? La Réforme radicale se caractérise par une double position, bi-

bliciste et spiritualiste. La tendance bibliciste veut s'en tenir à la lettre même de l'Écriture, refusant toute expression (telle la Trinité) qui ne se retrouve pas explicitement dans la Bible. La tendance spiritualiste va dans le sens contraire : « La véritable parole de Dieu est spirituelle et intérieure. Le Saint-Esprit la dit directement au cœur et à l'âme des fidèles ; nous entendons sa voix au-dedans de nous » (p. 99). Luther voudra lui-même faire la synthèse de ces deux points de vue : « Luther s'efforce de comprendre l'Écriture de telle façon qu'elle ne soit pas une simple lettre, c'est-à-dire quelque chose d'étranger, de distant, d'extérieur, mais qu'elle soit Esprit, c'est-à-dire qu'elle devienne vivante dans le cœur de l'homme et qu'elle prenne possession de l'homme » (p. 103).

Autre chose encore. On a coutume de concevoir la révélation comme la communication de la Parole de Dieu à un prophète, qui la transmet lui-même dans un texte. Le Coran en est l'exemple typique. Cette façon de voir n'est pas exclue de la perspective biblique. Mais quelque chose d'autre intervient, tout spécialement dans le Nouveau Testament. L'objet immédiat dont il est question est alors l'événement Jésus-le-Christ, comme l'écrit saint Luc au début de son Évangile. À ce propos, Gounelle rappelle le mot de Luther, selon lequel « la Bible n'est parole de Dieu que là où elle promeut le Christ » (p. 105). Il y a, en effet, polarité « entre la Parole incarnée en Jésus et la parole consignée dans le texte » (*ibid.*). En somme, c'est le Christ, dans toute sa vie, qui est la Parole de Dieu.

*

La troisième partie de l'ouvrage porte sur la justification par la foi, le salut par la grâce. C'est le principe reconnu par le protestantisme comme l'article central du Nouveau Testament et de la foi chrétienne : l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* (p. 173-174). Toutes les branches de la Réforme s'accordent là-dessus. Il n'en reste pas moins que le caractère fondamental de cet article de foi est apparu de façon plus évidente en raison des circonstances religieuses de l'époque. On pense ici au débat sur les indulgences face au principe de la grâce, de la gratuité du salut : « Quand Luther s'en prend en 1577 au trafic des indulgences, il ne dénonce pas seulement un abus accidentel ou une dérive aux aléas de l'histoire. Il soulève un point fondamental : qu'est-ce qui détermine l'existence humaine ? » (p. 175) C'est-à-dire qu'est-ce qui détermine finalement la destinée humaine, le salut ?

Les circonstances extérieures (le trafic des indulgences) ne sont donc pas les seules responsables de la crise. Il y a aussi le sentiment de culpabilité, très aigu à cette époque : « Luther, homme inquiet et tourmenté, a une très haute idée des exigences de Dieu et une conception plutôt rigoriste de la vie chrétienne. Il estime que sa propre existence, pourtant exemplaire sur le plan moral, incarne très mal l'idéal évangélique [...]. Il redoute le jour du jugement, où il comparaitra devant le tribunal de Dieu. Il vit dans l'angoisse de la damnation » (p. 24). Il trouve alors l'apaisement dans la lecture du Nouveau Testament, tout spécialement dans les épîtres de Paul : « Il découvre que l'Évangile annonce le pardon de Dieu, le salut qu'il accorde non à des saints mais à des pécheurs. Nous sommes toujours indignes, inacceptables. Néanmoins. Dieu nous accepte et nous fait grâce » (*ibid.*).

Du côté de l'Église, on fait aussi cette expérience de culpabilité, à laquelle on veut répondre. Mais la réponse est toute différente : « À ce tourment, l'Église essaie d'apporter une réponse et un soulagement par les indulgences. Certes, dit-elle, nous sommes tous coupables et méritons tous l'enfer. Mais nous pouvons accomplir des actes et faire des gestes qui nous vaudront l'indulgence de Dieu : ainsi des aumônes, des pèlerinages, des dévotions diverses » (p. 25). Le contraste des positions ne peut être plus prononcé.

Telle était donc la situation religieuse au temps de la Réforme. Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Gounelle soulève la question en rappelant le mot de Tillich : « Paul Tillich écrit en 1952 que la jus-

RECENSIONS

tification par la foi est une “doctrine qui, dans sa formulation première, est devenue incompréhensible même pour les étudiants en théologie” » (p. 232). Cette doctrine n’est pourtant pas si difficile à comprendre conceptuellement. Mais elle serait devenue insignifiante, comme peut l’être la réponse à une question qui ne se pose plus, qui n’inquiète plus personne.

Gounelle se réfère ici (p. 233-235) aux trois périodes d’angoisse que distingue Tillich dans *Le courage d’être* : l’angoisse de la mort dans l’Antiquité, l’angoisse de la culpabilité à la fin du Moyen Âge, l’angoisse du vide et de l’absurde à l’époque moderne. Le temps de la culpabilité serait donc passé, ce qui entraînerait du même coup la doctrine de la justification.

L’auteur note cependant que « des psychanalystes estiment que, de manière en général déguisée et inconsciente, la culpabilité travaille sourdement et profondément nos contemporains » (p. 233-234). Sans doute, mais la référence aux psychanalystes rappelle aussi qu’à notre époque il y a un moyen humain pour guérir de la culpabilité, soit la psychothérapie. On comprend alors l’insistance que met Tillich à distinguer deux types d’angoisse de la culpabilité : l’une pathologique, l’autre existentielle. La première doit faire l’objet d’une thérapie ; la deuxième ne peut être éliminée, elle doit être assumée et surmontée par la grâce du salut.

*

La quatrième partie du volume porte sur l’Église. Voilà bien un sujet qui divise catholiques et protestants. D’entrée de jeu, Gounelle exprime la différence par un schéma qui présente deux façons de concevoir l’ordre de ces trois réalités : le Christ, l’Église, le fidèle. Dans le catholicisme, l’Église s’interpose entre le Christ et le fidèle. Il faut passer par l’Église pour rejoindre le Christ, pour s’unir à lui. De même, le Christ ne vient à nous que par l’intermédiaire de l’Église. Pour le protestantisme, au contraire, le lien avec le Christ est immédiat ; il est suivi par l’appartenance à l’Église (p. 240-241).

Cette présentation des choses n’est pas tout à fait convaincante, cependant. D’après le *Symbole des apôtres*, l’expression courante de la foi catholique, le fidèle ne croit pas d’abord en l’Église, mais au Père, au Fils et à l’Esprit Saint. Ce n’est qu’après, dans la suite du troisième article, qu’intervient l’Église.

Derrière cette question des rapports du fidèle au Christ et à l’Église, une autre se cache, s’y trouve implicitement. C’est la question du caractère individuel et communautaire de la foi chrétienne. Bien sûr, être croyant chrétien ne s’identifie pas simplement à faire partie d’un groupe religieux, d’une Église. Ce ne serait là qu’une foi extérieure. La foi chrétienne est d’abord adhésion intérieure au Christ. Mais la foi se limite-t-elle à cela ? Ne comporte-t-elle pas toujours une dimension communautaire ? Celle-ci peut n’être qu’implicite, mais elle s’y trouve tout de même. Ainsi, comme le rappelle Tillich, dès que quelqu’un, dans sa prière, prononce les noms de ‘Dieu’, du ‘Christ’, de l’‘Esprit’, il se situe déjà dans une tradition (et une communauté) religieuse déterminée.

Dans cette perspective, ne pourrait-on pas dire que toute foi religieuse comporte la polarité du personnel et du communautaire, en admettant, cependant, qu’un pôle prédomine toujours dans chaque cas. Et, de façon plus générale, ne pourrait-on pas concevoir ainsi, en termes de polarité (et de complémentarité), les différences entre catholicisme et protestantisme ?

*

Mais il y a aussi une polarité à l’intérieur même du protestantisme, celle du protestantisme réformé et du protestantisme luthérien. Gounelle en parle d’après la distinction classique de l’*intra lutheranum* et de l’*extra calvinisticum*. Il qualifie la première tendance de sacramentalisme et la seconde d’iconoclasme : « La tendance sacramentelle met l’accent sur des “localisations” (ou des “ob-

jections”) précises et tangibles de Dieu. [...] La tendance iconoclaste s’élève contre toute figuration et toute localisation de Dieu. [...] Toute sacralisation représente un sacrilège, parce que Dieu seul est saint. Toute localisation a un caractère blasphématoire parce qu’aucun lieu ne peut contenir ni “enclore” la divinité » (p. 341).

Cette interprétation prête cependant à discussion. Dans l’esprit d’un théologien luthérien comme Paul Tillich, l’*intra lutheranum* ne signifie certainement pas que Dieu est enclos dans telle ou telle réalité particulière, sacramentelle. Cela signifie plutôt qu’il est principe d’être, fondement de l’être de tout ce qui est. La perversion de l’idée de Dieu, l’objectivation, consiste alors à faire du principe d’être un être en plus des autres. Tillich ne manque pas une occasion de le répéter : Dieu n’est pas un être à côté ou au-dessus des autres ; il est l’être même. Telle est la transcendance de Dieu, inséparable de son immanence.

La complémentarité de ces deux approches, « sacramentelle » et « iconoclaste », Gounelle l’exprime lui-même d’excellente façon en se référant à Tillich : « Pour Tillich, chacune des deux attitudes a besoin de l’autre. [...] La sacralisation tombe dans la superstition sans la protestation qui souligne l’altérité de Dieu. L’attitude protestataire conduit à une foi vide de contenu si le sens de la présence de Dieu ne la corrige pas » (p. 65-66).

Les quelques points saillants mentionnés ici laissent entrevoir l’importance de ce volume, qui constitue une véritable somme théologique du protestantisme. Gounelle fait bien voir ses nombreuses tendances, en montrant aussi leur complémentarité. Cela permet à chacun de se situer dans le vaste champ de la foi chrétienne. Notons enfin l’expertise de l’éditeur, qui a su faire de ce grand volume une véritable œuvre d’art, offerte à un prix bien abordable.

Jean RICHARD
Université Laval, Québec

Fabrice HADJADI, *À moi la gloire*. Paris, Éditions Salvator, 2019, 158 p.

L’auteur, professeur agrégé de philosophie, dirige actuellement l’Institut Philanthropos (Fribourg). Il est un écrivain français catholique salué par les critiques par plusieurs prix et qui s’intéresse spécialement à la question du corps, du salut et à la critique de la technique et du capitalisme industriel. Collaborateur de nombreux magazines, son œuvre est polyvalente : allant de l’essai au récit, en passant par le théâtre et l’art. *À moi la gloire* figure parmi ses essais philosophico-théologiques.

Gloire et humilité sont souvent opposées. Cependant, ici, l’auteur tente de redonner ses lettres de noblesse à la gloire de la créature (intimement liée à celle du Créateur), tout en montrant la vanité d’une trop grande humilité. Ainsi, la gloire et l’humilité seraient des clefs essentielles pour comprendre le christianisme et la révélation biblique.

Le livre se divise en trois chapitres. Le premier : « Qu’est-ce que la gloire ? Du désir que j’en ai et de sa légitimité éventuelle », présente la recherche de gloire comme nécessaire dans la vie de l’être humain, même du plus humble. En effet, il est vain cet effort de vouloir renvoyer toute la gloire à Dieu (en a-t-il seulement besoin ?) ou de dédaigner celle qui vient des hommes pour n’accepter que celle qui vient de Lui (ce qui est un véritable problème d’humilité). L’auteur enchaîne ensuite avec une présentation du *modus operandi* de la gloire : la mienne dépend toujours d’un autre avant moi et d’un autre après. C’est la complémentarité de deux types qui permet la gloire : le héros (celui qui fait) et le poète (celui qui rapporte). Par ailleurs, la gloire se transmet de deux façons : par dédoublement (de héros à poètes, à héros...) ou par redoublement (de héros en héros, et de poètes en poètes). La gloire implique donc nécessairement l’humilité, car une chose n’est glo-

RECENSIONS

rieuse que si elle est connue, et elle n'est jamais du seul fait de l'individu : on ne peut non plus ignorer la grâce.

Au chapitre 2 (« Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire »), l'auteur montre que la gloire est indissociable du péril et de la vulnérabilité, c'est-à-dire de la croix. De plus, il y a dans la gloire un aspect de gratuité irréductible : toute gloire n'est pas nécessairement utile, et tout dans la création, même ce qui est le plus éphémère, manifeste la gloire de Dieu. Cela est d'ailleurs un appel à être (et aussi à paraître) tel que nous sommes, rien de plus ni rien de moins, pour glorifier l'Éternel. C'est cette gratuité de la gloire qui donne sens.

Au dernier chapitre (« La gloire du Ressuscité »), l'auteur s'attarde sur le cas du Ressuscité qui reste franchement décevant en termes de gloire. On dirait même que, par sa résurrection, Jésus cherche à défaire systématiquement une conception trop douillette de la gloire : la résurrection n'est pas la fin des épreuves, mais plutôt le commencement d'une vie nouvelle. La gloire de Dieu, comme celle d'un père, est moins dans la libération de ses enfants que dans leur liberté et l'exercice de leur fécondité propre. En conclusion, le propre de la gloire humaine est de pouvoir reconnaître la gloire des autres espèces ; de devenir un *philocosmos* comme Dieu est devenu un *philanthropos* (p. 144).

Ce petit livre (158 p) est un humble essai (peu de notes en bas de page ou de sources, aucune bibliographie, etc.) tiré d'une série de trois conférences données au diocèse de Sion (Suisse) pour le Carême 2019. L'auteur s'excuse d'ailleurs que la glorieuse « randonnée alpestre » dont il rêvait ne soit finalement qu'une « gentille promenade » (p. 12). Il aurait voulu produire une étude doctorale « chiantifique » (p. 11) d'envergure qui aurait rendu justice à ce sujet, mais les circonstances de la vie en ont décidé autrement. Somme toute, cet ouvrage est rafraîchissant et accessible au grand public. Avec le ton agréable et humoristique qu'on lui connaît, l'auteur nous offre un autre livre qui n'a l'air de rien mais qui nourrit la réflexion en profondeur.

Maxime SCRIVE
Université Laval, Québec

Bertrand HAM, **Plotin. Traité 30. III, 8. Sur la nature, la contemplation et l'Un**. Introduction, traduction, commentaires et notes. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques - Les écrits de Plotin »), 2021, 209 p.

Il s'agit du quatrième volume paru chez Vrin dans la collection « Les écrits de Plotin » et le deuxième qui porte sur l'un des traités de la *tétralogie antignostique* (traités 30 à 33). Le traité 31 a en effet été traduit et commenté par Anne-Lise Darras-Worms en 2018 dans cette collection¹. Les deux ouvrages, au moins dans leur introduction, auront donc des points communs. La présente publication coïncide avec celle des traités 30 à 33 aux Belles Lettres². Le traité 30, sinon les gnostiques, bénéficient donc d'un regain d'attention de la part des néoplatonisants francophones.

Le livre suit les règles de présentation dans cette collection : introduction, traduction et commentaire. L'introduction compte 21 pages. Une étape obligée consiste à justifier l'existence de la grande tétralogie. Même si l'écrasante majorité des commentateurs modernes adhèrent à cette hypothèse, Ham prend le temps de réfuter la position de Richard Dufour, qui voyait une forte cohésion

1. PLOTIN, *Traité 31 (V, 8) : Sur la beauté intelligible*, introduction, traduction, commentaire et notes par Anne-Lise Darras-Worms, Paris, Vrin, 2018.

2. ID., *Œuvres complètes. Tome II, Volume III : Traités 30 à 33*, sous la direction de Jean-Marc Narbonne, Paris, Les Belles Lettres, 2021.

entre les traités 31 et 32, mais préférerait considérer les traités 30 et 33 comme autonomes³. Il reproche à Dufour un penchant porphyrien, celui de donner trop d'importance à l'unité thématique d'un traité. Quant au risque de minimiser l'importance du traité 33, *Contre les gnostiques*, en en faisant un appendice aux traités précédents, Ham voit plutôt ce traité comme le point d'orgue virulent de l'attaque antignostique. Pour étayer son interprétation, il fait appel à une communication inédite de Pierre Hadot, prononcée en 2005 au Collège de France. Il fait ainsi écho à Anne-Lise Darras-Worms, qui invoquait aussi cette communication dans son introduction au traité 31 et dans le même contexte. Étant donné l'importance du nom d'Hadot dans toute discussion sur Plotin, nous espérons que cette communication sera un jour publiée si elle devient un argument récurrent. Les chercheurs bénéficieraient de pouvoir lire ce texte et en juger par eux-mêmes, plutôt que d'en lire un résumé de 18 lignes qui porte l'autorité d'Hadot. Ham recommence plus loin en mentionnant une communication inédite qu'il a faite au même colloque qu'Hadot et dans laquelle il avait montré que le premier traité de la tétralogie était déjà une polémique contre les gnostiques. Il se peut, mais cela n'est pas clair, que la partie 3 de l'introduction (p. 10-19), intitulée « La polémique antignostique dans le *Traité 30* », soit tirée de cette communication. Cette partie présente le plus d'intérêt dans l'introduction. Ham y retrace les attaques, souvent voilées, de Plotin contre les gnostiques. L'*hapax* que représente le κηροπλάσται (2, 6), le modeleur de *Timée* 74c6, ne serait utilisé que pour discréditer les gnostiques, qui conçoivent la démiurgie de manière trop littérale. Il y a en outre trois cas où Plotin utilise une terminologie valentinienne difficile à détecter. Premièrement, seul le traité 30 qualifie l'Âme de « mère de la nature », faisant en cela référence à la Sophia des gnostiques, qui est la mère du démiurge (4, 7-12). C'est d'ailleurs le seul texte où Plotin mentionne Sophia comme mère du démiurge. Deuxièmement, le verbe συζεύγνυμι (coupler, accoupler) n'est utilisé qu'ici, à trois reprises (9, 7 ; 11), et dans le traité 32, à deux reprises (1, 23-24), rappelant à coup sûr la syzygie dont parlent les valentiniens. Troisièmement, le traité répète à six reprises le verbe προφέρω (proférer) en 6, 21-29 pour désigner l'extériorisation de ce que l'âme a besoin d'exprimer discursivement. Plotin contesterait ainsi l'introduction dans l'intelligible d'une *prophora* comme le font les gnostiques.

En préambule à la traduction, Ham énumère diverses éditions et traductions du traité 30. Notons l'absence de deux traductions modernes et récentes dans cette liste. D'abord celle de Jean-François Pradeau dans le volume cité chez Flammarion. Pradeau est mentionné dans l'introduction (p. 12, n. 2), mais il ne figure pas dans la présente liste ni d'ailleurs dans la bibliographie en fin de volume. Ensuite, la traduction parue sous la direction de Lloyd P. Gerson en 2018⁴. Elle mérite de figurer dans la liste au même titre que la traduction d'A.H. Armstrong⁵. Ham adopte 14 modifications au texte grec, qui viennent toutes des *Addenda* de l'*editio minor* d'Henry-Schwyzer. Cinq modifications touchent le chapitre 5, dans un passage difficile. Le texte grec compte 16 pages dans l'*editio minor*, ce qui en fait un traité modeste. La traduction suit le grec, mais elle n'est pas d'une compréhension aisée. Les formulations laissent souvent perplexes. Tout au long de la vérification de la traduction vis-à-vis du grec, nous étions embarrassé et regardions comment Armstrong, Gerson et Pradeau avaient traduit. En creusant, nous ne pouvions trouver Ham en faute, mais nous aurions souhaité une version française plus accessible. Par exemple, en 4, 6, ὥδι est pris comme un adverbe de lieu et non de manière : il ne s'agit plus « d'une telle contemplation », mais de la « con-

3. ID., *Traités 30-37*, traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, annexe 1.

4. ID., *The Enneads*, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

5. ID., *Ennead III*, with an English translation by A.H. Armstrong, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

templation d'ici », ce qui s'explique mal dans le passage concerné et qui n'est pas expliqué dans le commentaire. En 6, 32-33, la formulation « elle [l'âme] désire posséder plus l'exploration de ce qu'elle a contemplé » devient assez ésotérique. En 9, 2, au lieu d'utiliser la formule classique « ce qui est au-delà de lui [Intellect] », Ham préfère « cet au-delà de lui ». En 9, 39-54, l'ensemble du passage devient difficile à suivre, car le *tà πάντα* est rendu par « le tout », au lieu de « toutes les choses ». Le grec permet cette traduction, qui est plutôt cosmologique, mais qui devient inconfortable en contexte métaphysique. La version française paraît aussi sur-traduite par endroit ou s'écarter du grec tout simple que l'on voit. Le *ἀληθῶς* en 1, 7 est rendu par « réellement et véritablement ». En 3, 2-3, il semble inutile de tourner la phrase en une interrogation et de la préfacer d'un « Ne pourrait-on pas dire plutôt », alors que le tiret long suffit à rendre la particule *ἢ* qui signale le début d'une réponse. En 4, 9, l'âme affirme « je contemple » et non « je contemple seulement », l'adverbe ne figurant pas dans le grec. En 4, 21, il aurait été simple de traduire par « je ne cherche rien d'autres (*ἄλλα*) » au lieu de « je ne cherche rien de plus ». En 4, 45, le verbe *μαρτυροῦσι*, conjugué au pluriel, se lirait aisément comme « les enfants le prouvent/en témoignent », plutôt que d'employer une expression impersonnelle telle « Une preuve de cela ». En 6, 34-35, le *ἐν ἄλλοις γινωμένη* est rendu par l'âme qui « s'occupe d'autres choses » au lieu de « vient dans autres choses ». En 7, 6, pourquoi traduire *θεωρήματος ἄλλου* par « nouvel objet de contemplation » au lieu d'« un autre objet de contemplation » ? Nous n'avons pas non plus compris pourquoi Ham ajoute en 11, 38 un *Kro-nos* entre parenthèses après Intellect, car il n'y a pas une telle mention dans le grec. La note à ce passage introduit la généalogie hésiodique d'Ouranos (l'Un), Kronos (l'Intellect) et Zeus (l'Âme), mais le grec ne semble pas autoriser cet ajout explicite ni même la note.

Un commentaire suivi analyse ensuite le traité (p. 71-173). Nous avons compté 34 notes de bas de page, la majorité faisant référence à d'autres traductions dans la même collection, le reste étant surtout des renvois à d'autres textes anciens. Le commentaire ne mentionne pas d'autres commentateurs, ne serait-ce que pour rapporter leurs positions à défaut de les discuter. L'ouvrage donne donc l'impression de travailler en vase clos comme si rien d'autres n'avait été publié sur le traité 30. Cela se reflète dans la bibliographie qui suit le commentaire. Aucun effort n'a été fait pour répertorier les publications sur ce traité. Aux ouvrages classiques sur la pensée plotinienne, la bibliographie ajoute quelques références concernant les gnostiques. Il existe pourtant des publications récentes dont le titre ne laisse aucun doute sur leur pertinence ici : Andrei Cornea, « Contemplation ou transcendance de l'Un ? Une interprétation du traité 30 (III 8) de Plotin », dans Mauricio Pagotto Marsola & Lorenzo Ferroni, éd., *Estratégias antignosticas nos escritos de Plotino*, São Paulo, Annablume, 2018, p. 75-101 ; Lorenzo Ferroni, « Pour une nouvelle édition du Traité 30 (III.8) de Plotin, "Sur la contemplation" : lecture du chap. 5, 1-17 », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 87, 2 (2013), p. 89-98 ; Fernando Martin de Blassi, « Naturaleza y contemplación en Plotino (III 8,4) », *Journal of Ancient Philosophy*, 10, 2 (2016), p. 92-118 ; Pierre-Marie Morel, « Comment parler de la nature ? Sur le traité 30 de Plotin », *Les études philosophiques*, 90, 3 (2009), p. 387-406.

Cette nouvelle traduction commentée semble donc un succès mitigé. L'introduction et le commentaire sont plus accessibles, alors que la traduction est d'un abord difficile. Un néophyte trouvera mieux ses repères dans l'exposé de Ham que dans le texte plotinien tel que rendu, tandis que le spécialiste estimera que les explications de Ham sont trop isolées du reste de la recherche universitaire et que la traduction nécessite, décidément, un retour constant au grec.

Richard DUFOUR
Université Laval, Québec

Cory Andrew LABRECQUE, dir., « **Parle à la terre et elle t'instruira** ». **Les religions et l'écologie**. Québec, Presses de l'Université Laval, 2022, 200 p.

Le rapport entre les traditions religieuses et l'environnement est un sujet aussi fascinant qu'important. La quatrième de couverture de ce collectif tempère les attentes en indiquant que ce volume ne fait que « gratter la surface ». La préface d'André Beauchamp indique qu'il s'agit d'un premier ouvrage en français au Québec sur le rapport religions et écologie. Les neuf chapitres proposent une réflexion sur le jaïnisme, l'hindouisme, le sikhisme, la cosmologie innue, le judaïsme et le christianisme.

Le premier chapitre écrit par Marie Hélène Gorisse présente les conceptions du monde dans le jaïnisme par le concept de co-responsabilité des âmes. Elle expose l'organisation du monde jaïn par les catégories du réel et une taxonomie des êtres vivants dans lequel « toute plante vivante et dans tout animal vivant, il y a forcément une ou plusieurs âmes » (p. 15). Le jaïnisme accorde une grande importance aux nombres de sens possédés pour classer le vivant. Ainsi, il ne donne pas une place centrale à l'être humain puisque plusieurs autres animaux, dieux et démons ont l'usage de cinq sens et l'usage de l'intellect. Cette tradition invite à repenser la « nature » qui n'est pas quelque chose d'extérieur aux humains.

Philippe Cadène, dans le deuxième chapitre, investit le rapport entre l'hindouisme et l'écologie par un regard sociologique sur l'Inde et ses rapports conflictuels à l'environnement. Les textes sacrés de l'hindouisme « prônent l'inclusion des hommes et des femmes dans la nature et valorisent l'harmonie entre êtres vivants, humains, animaux, plantes » (p. 32). Cadène indique que le système des castes délimite les humains, mais aussi les animaux dans une grille hiérarchique établie selon la pureté spirituelle. L'intérêt est mis sur la société indienne et les luttes pour la défense de l'environnement. Divers acteurs sont présentés, comme Vandana Shiva, militante écologique et féministe qui invoque le principe de *Prakriti*, qui considère la nature comme une force vivante et indépendante.

Le troisième chapitre composé par Julie Vig décrit la démarche spirituelle et l'engagement éthique des Sikhs. Elle raconte l'événement fondateur du sikhisme qui commence par une plongée dans l'eau de Guru Nanak. Elle décrit quelques concepts sikhs dont le pouvoir créateur (*kudarati*) de l'Un qui s'étend à tout l'univers. Ainsi, le divin se retrouve partout. Vig souligne l'engagement social sikh ainsi que la démarche spirituelle par laquelle on ne peut s'approcher du divin qu'en devenant en harmonie avec la nature.

Émile Duschene propose un chapitre fascinant (et illustré !) sur la fluidité des catégories humaines et animales dans la cosmologie innue. Pour situer les études autochtones, il introduit aux théories anthropologiques qui ont marqué le domaine (structuralisme, matérialiste et ontologique). Duschene transmet les récits des temps primordiaux (*atanukana*) qu'il a entendus lors d'un voyage de chasse qu'il a entrepris avec un aîné et un groupe de jeunes. Dans ces récits, les personnages sont généralement en partie animaux et humains. Ils montrent la frontière fragile entre l'humanité et l'animalité et permettent aux auditeurs de prendre la perspective d'un animal. Le rapport à l'environnement des Innus se comprend par une hiérarchie des puissances dans laquelle humains et animaux doivent composer avec des entités qui sont en quelque sorte les gardiens des animaux et qui imposent normes et sanctions.

Deux chapitres sont consacrés au judaïsme. Jonathan Aikhenbaum, directeur de *Greenpeace Israël*, propose une refonte de l'éthique juive à partir de ce qu'il nomme « urgence climatique » et « effondrement majeur ». Il présente un principe de responsabilité appliquée appelé *Bal Tashrit* (tu ne dégraderas pas), qui provient de la volonté divine de préserver des arbres fruitiers lors de la destruction d'une ville par un siège (Dt 20,19-20). Pour le judaïsme, Dieu est le propriétaire de la terre

RECENSIONS

et « l'homme » doit être « une (*sic*) gestionnaire responsable » (p. 92). Aikhenbaum invite à développer une *Halakha* verte avec une portée plus mondiale qu'individuelle ou communautaire qui pourrait mener à un « nouveau judaïsme ». Dans le chapitre suivant, Sophie Nizard traite plus spécifiquement du rapport aux animaux dans le judaïsme. Elle souligne que les animaux étaient omniprésents à l'époque du Temple, mais qu'ils sont aujourd'hui absents ou substitués dans le rite synagogal. Elle discute du rapport à la nourriture carnée et à l'abatage des animaux. Elle indique enfin que « la *Halakha*, la loi religieuse juive, ne pourra pas à l'avenir [...] faire l'impasse d'une réflexion profonde sur l'évolution du rapport homme-animal et sur le statut des animaux comme objets de droit » (p. 113).

Richard Foltz écrit un chapitre sur le rapport entre l'islam et la crise environnementale. Il traite de cette question dans le rapport tendu entre l'Occident et le monde musulman. Il souligne qu'aucun gouvernement musulman ou mouvement islamiste ne fait de la protection de l'environnement une priorité. Pourtant, il présente l'islam comme « une religion "assez écologique", au moins en comparaison avec le christianisme » (p. 151) en soulignant que l'être humain est un « intendant (*kalifa*), qui a reçu la terre en fidéicommiss (*amânat*) et qui oublie que Allah est le vrai propriétaire de la Création » (p. 152).

Trois chapitres portent sur les perspectives chrétiennes. Martin Kopp propose une excellente réflexion sur le protestantisme et la nature. Il distingue la théologie de la création d'une théologie contextuelle nommée théologie écologique ou écothéologie. En s'appuyant notamment sur les remarquables contributions de Conradie et Horrell⁶, Kopp présente une trajectoire de l'intérêt pour l'écologie en sciences bibliques. Devant la critique de Lynn White⁷, le premier mouvement fut de tenter de « sauver » les textes bibliques ; le second développa une herméneutique du soupçon pour débusquer l'anthropocentrisme des textes bibliques. Au passage, Kopp note l'apport du Conseil œcuménique des Églises et de l'écoféminisme. Kopp propose aussi un regard critique sur les traditions protestantes qui, par l'idéologie de la croissance, la théologie de la prospérité et une affinité pour un esprit du capitalisme, ont un rapport économique qui peut faire partie du problème. Il en va de même pour un concept du salut uniquement orienté vers les humains ou un discours eschatologique qui souligne que notre monde sera détruit et remplacé. Kopp reprend Conradie pour indiquer que cette critique écologique du christianisme est aussi importante que la critique chrétienne de la destruction environnementale.

Le chapitre de Cory Andrew Labrecque et la postface de Thomas De Koninck portent tous deux sur la perspective catholique, particulièrement développée dans *Laudato si'*. Après une critique de l'article de Lynn White, Labrecque se concentre sur les prises de position du Magistère qui ont précédé l'encyclique du pape François. Pie XII est cité pour une affirmation qui souligne le caractère sacré du pain et de la terre. Paul VI traite de « l'exploitation inconsidérée de la nature » menant vers une « véritable catastrophe écologique ». Jean-Paul II est présenté par son apport à la place de l'homme dans la création comme « maître », « gardien » et non comme « exploiteur » ou « destructeur » (p. 121). Benoît XVI est présenté par quelques questions qui placent l'écologie au sein des droits humains. Labrecque conclut sa lecture de *Laudato si'* en soulignant l'intégration, l'interconnectivité et l'interrelation entre les êtres humains et la création. La postface de Thomas

6. Ernst CONRADIE, « Christianity. An Ecological Critique of Christianity and a Christian Critique of Ecological Destruction », dans Willis JENKINS, Mary Evelyn TUCKER, John GRIM, dir., *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, Milton Park, Routledge, 2016 ; David G. HORRELL, Cheryl HUNT, Christopher SOUTHGATE, Francesca STAVRAKOPOULOU, dir., *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical, and Theological Perspectives*, London, T&T Clark, 2010.

7. Lynn WHITE JR., « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, 155 (1967), p. 1203-1207.

De Koninck traite notamment du paradigme technocratique auquel il faut résister selon *Laudato si'* pour indiquer que « la racine de la crise écologique n'est autre que l'anthropocentrisme moderne, qui a fini par mettre la raison technique au-dessus de la réalité » (p. 166).

Ces contributions importantes sur diverses religions dans leur rapport à l'environnement permettent de sortir d'un certain discours non critique dans lequel toutes les religions se valent. Chacune à un apport distinct sur les enjeux écologiques et ce livre permet d'ouvrir le regard sur cette diversité de points de vue. Cela dit, l'absence de synthèse est le point faible de l'ouvrage. La courte préface d'André Beauchamp s'intéresse aux réponses aux crises mondiales. Elle invite à poursuivre la réflexion vers d'autres traditions qui n'ont pas trouvé une place dans ce livre, mais elle n'entre pas dans un dialogue avec celles qui le sont. La même critique va pour la postface qui n'offre qu'un dialogue avec le chapitre sur la perspective catholique. Ce livre propose donc plusieurs perspectives juxtaposées sans regards croisés, sans comparaison, sans dialogue.

Pourtant, il y a plusieurs liens possibles. Le judaïsme, le christianisme et l'islam ont des postures anthropocentriques pratiquement toujours discutées à partir de Gn 1,28, qui place l'humain dans un rapport de domination vis-à-vis du reste de la création. Une solution potentielle pourrait venir du titre de ce collectif provenant du livre de Job. Dans ce livre biblique (qui n'est pas commenté par ce collectif), Dieu répond aux questions de Job en lui offrant de changer sa perspective humaine pour contempler les autres animaux en relation directe avec Dieu ou l'ensemble du cosmos échappant à la compréhension humaine. Bref, la Bible offre des passages remettant en question l'anthropocentrisme biblique. Les chapitres du volume portant sur les religions orientales et sur la cosmologie autochtone montrent comment d'autres systèmes religieux insistent sur les liens entre humains, animaux et végétaux, voire la terre dans son ensemble. Pour le lecteur occidental et chrétien que je suis, ces chapitres contribuent à ouvrir mon esprit à d'autres bases pour penser le rapport à l'environnement.

Je ne peux passer sous silence quelques problèmes éditoriaux. Au-delà de quelques coquilles, on retrouve une question adressée par une autrice à l'éditeur qui ne sera jamais répondue (p. 108, n. 17). Si une autrice utilise une forme de rédaction épïcène pour parler des Sikhs, certains chapitres parlent de « l'homme » comme un terme englobant l'humanité composée au moins à moitié de femmes. Comment justifier ce dernier usage androcentrique dans un ouvrage qui remet en question l'anthropocentrisme ? Les travaux écoféministes pourraient être des ressources utiles pour repenser cette pratique.

Le rapport aux enjeux écologiques est aussi très différent d'un chapitre à l'autre. Si Jonathan Aikhenbaum traite d'un effondrement majeur, d'autres parlent plutôt de « crise écologique », mais quelques chapitres ne traitent pas du tout de la question. Par exemple, l'excellent chapitre sur la cosmologie autochtone présente très clairement le rapport à la nature chez les Innus, mais s'arrête sans aider le lectorat à penser aux effets de cette posture sur les enjeux environnementaux actuels.

Lynn White comprenait déjà en 1967 que nous étions dans une « crise écologique ». Sa critique des racines chrétiennes peut être contestée pour plusieurs raisons, mais elle a réussi à ouvrir la question du rapport aux religieux de cette crise. Ce livre est une contribution importante et invite d'autres travaux à poursuivre sur cette thématique vitale.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Volume 77 (2021)

TABLE DES ARTICLES

Amherdt, François-Xavier Dieu, arbitre « non arbitraire » ?	3, 333
Bergeron, Patrice À la croisée des chemins. Louis-Marie Chauvet et le « symbolique »	1, 83
Blondin, Marie-Michèle Le cœur dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer	1, 9
Blondin, Marie-Michèle, Devette, Pascale Émotions, relations et dialogues : la question du cœur. Liminaire	1, 3
Boublil, Élodie Se disposer au dialogue. <i>La phénoménologie du cœur</i> de Stephan Strasser	1, 29
Bourbon, Marion Jusqu'où peut-on rapprocher les thérapies cognitives de la thérapie sénéquienne ? La fonction psychothérapeutique du <i>De la tranquillité de l'âme</i> en question	2, 233
Camilleri, Sylvain L'Absolu entre phénoménologie et religion. À partir de Reinach	3, 347
Cantin-Brault, Antoine Philosopher par des portes : le Grand Dehors de Meillassoux et le jeu de l'être chez Heidegger	1, 107
Denis, Diane Esther Rochon et la littérature migrante. Rencontre entre l'imaginaire québécois, la pensée bouddhique tibétaine et le féminisme	3, 361
Devette, Pascale Détachement et décentrement : l'amour « impersonnel » d'Antigone au cœur de la cité	1, 61
Devinant, Julien La fabrique des prodiges. Théorie et stratégies du diagnostic chez Galien	2, 205
Falque, Emmanuel Après la mort de Dieu et la mort de l'homme. Dialogue avec Nietzsche	3, 377
Fiasse, Gaëlle Analyse philosophique du dialogue existentiel et du respect de la différence à partir des réflexions de Pierre Claverie et Christian de Chergé	1, 45
Giovacchini, Julie Comment décrire des cas sans maladies ? La recherche d'une écriture clinique dans les <i>Épidémies</i>	2, 185

TABLES DU VOLUME 77 (2021)

Laurand, Valéry	
La clinique ancienne et ses écritures. Liminaire	2, 181
Un « cas clinique » chez Épictète : l'obstination.	
Une lecture d' <i>Entretiens</i> 2, 15	2, 245
Lavoie, Jean-Jacques	
Démensure humaine et crainte de Dieu en Qohélet 7,15-18	2, 261
Le Blay, Frédéric	
Laennec et Caelius : la philologie comme clinique	2, 221
Niane, Alphonse D.	
« <i>HUMAN LIFE MATTERS !</i> » : le cri de la <i>ὑποθεσία</i> dans la septième Homélie du	
<i>De Beatitudinibus</i> (Beat. 7) de Grégoire de Nysse	3, 397
Roberge, Michel	
La <i>Paraphrase de Sem</i> (NH VII, 1), le <i>Codex manichéen de Cologne</i> et la	
polémique antibaptismale	3, 419

TABLE DES NOTES CRITIQUES

Ferretti, Lucia	
La vulnérabilité et la limite font partie de l'identité et de la perfection de Dieu....	1, 131
Laberge, Yves	
Les résistances à l'interdisciplinarité dans le monde académique : le théoricien	
Dominique Wolton face au système universitaire en France	1, 137
Lacroix, Francis	
À propos d'un ouvrage récent d'Isabelle Koch.....	2, 295
Poirier, Paul-Hubert	
À propos de Césaire d'Arles : vie, œuvre et rayonnement.....	1, 143
Vues nouvelles sur l'évangile marcionite et le tétraévangile	1, 149
Richard, Jean	
Deux ouvrages récents sur Dieu : André Gounelle et Gérard Siegwalt	2, 303
St-Laurent, Guillaume	
Peut-on vivre l'Absolu ? Étude critique sur le phénoménisme ontologique de	
P.S. Blouin.....	3, 451

TABLE DES RECENSIONS

Arrien, S.-J., Sommer, C., dir.	
<i>Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement</i>	
(T. Ampleman-Tremblay).....	1, 157
Black, F.C., Koosed, J.L., dir.	
<i>Reading with Feeling. Affect Theory and the Bible</i> (S. Doane)	2, 319
Burnet, R.	
<i>Exegesis and History of Reception. Reading the New Testament Today with the</i>	
<i>Readers of the Past</i> (F. Doyon)	1, 159

Chauty, E. <i>Qui aura sa vie comme butin ? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie</i> (S. Doane).....	1, 161
Corso de Estrada, L.E. <i>Cicerón. Sobre las Leyes</i> (V. Cervera Novo).....	3, 473
Courtois, L., dir. <i>Les études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834. Hommes et réalisations</i> (A. Couture).....	2, 321
Feneuil, A. <i>L'évidence de Dieu. Études sur le doute religieux</i> (T. Laisney)	1, 163
Filliozat, P.-S. <i>À l'origine des études sanscrites. La Grammatica Sanscritica de Jean-François Pons S.J.</i> (A. Couture).....	2, 324
Filliozat, P.-S., Zink, M., éd. <i>Mythes d'origine dans les civilisations de l'Asie</i> (A. Couture).....	3, 475
Fulton, T. <i>The Book of Books. Biblical Interpretation, Literary Culture, and the Political Imagination from Erasmus to Milton</i> (J.I. von Kodar)	1, 166
Gounelle, A. <i>Théologie du protestantisme. Notions et structures</i> (J. Richard)	3, 478
Hadjadj, F. <i>À moi la gloire</i> (M. Scribe).....	3, 481
Ham, B. <i>Plotin. Traité 30. III, 8. Sur la nature, la contemplation et l'Un</i> (R. Dufour).....	3, 482
Labrecque, C.A., dir. <i>« Parle à la terre et elle t'instruira ». Les religions et l'écologie</i> (S. Doane)	3, 485
Minnis, A. <i>From Eden to Eternity. Creations of Paradise in the Later Middle Ages</i> (J.I. von Kodar).....	1, 167
Ortland, E., éd. <i>Theodor W. Adorno. Esthétique 1958/59</i> (D. Roulx).....	2, 326
Schütze, S., dir. <i>Friedrich Nietzsche et les artistes du nouveau Weimar</i> (Y. Laberge).....	1, 168
Stone, K. <i>Reading the Hebrew Bible with Animal Studies</i> (S. Doane)	1, 170