

◆ table des matières

MICHEL DALISSIER	De la maturité à la prématuration. Avec Merleau-Ponty	3
DIANA DIMITROVA	Méditation et dévotion dans la tradition Radhasoami	31
MARIE-THÉRÈSE ELIA	La conception du Fils de Dieu dans le sein de Marie selon Jacques de Saroug († 521)	41
CHRISTOPHE GRIPON	L' <i>anima</i> selon Jung comme symbole religieux tillichien : un enrichissement possible pour le processus de sanctification ?	61
MATHIEU J. LAINÉ	Rien ne nous émeut moins que ce qui nous émouvait hier : un commentaire linéaire de la préface auctoriale de la première édition allemande du <i>Capital</i> (1867)	83
SANGOUL NDONG	Théodore de Bèze face aux « bons défenseurs de la foi cacolyque ». Un silence stratégique avant l'ultime réponse ?	103

Recensions 117

F.-X. AMHERDT, I. HIMBAZA, F. MOSER, *Mariage et bénédiction. Apports bibliques et débats en Église* (Â. Cardita), 117. — J.-M. BRAUNS, *L'initiation des chrétiens. De l'anthropologie à la théologie* (R.M. Legault-Laberge), 122. — P.-A. DUBOIS, dir., *Les Récollets en Nouvelle-France. Traces et mémoire* (G. Rioual), 124. — E.K. EMILSSON, L.F. JANBY, P.G. PAVLOS, T.T. TOLLEFSEN, éd., *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (K. Harrison), 127. — M. GOURGUES, « Plus tard tu comprendras ». *La formation du Nouveau Testament comme témoin de maturations croyantes* (S. Perron-Nault), 130. — É. GRENET, *Unité du « je » psalmique* (S. Doane), 133. — A.P. WILSON, *Critical Entanglements : Postmodern Theory and Biblical Studies* (S. Doane), 134.

Ouvrages reçus à la rédaction 137

Mot du directeur

Depuis le 1^{er} décembre 2020, j'ai pris la relève de mon collègue Guy Jobin à la direction de la revue *Laval théologique et philosophique*. Je tiens à souligner la qualité du travail accompli par Guy comme directeur de la revue ces dernières années, ainsi que la force de son dévouement. Les initiatives et les décisions qu'il a prises pour assurer l'avenir et le développement du LTP sont nombreuses et lui assurent d'ores et déjà une place de choix au panthéon de ses bâtisseurs.

François Nault
Directeur

Laval théologique et philosophique

◆ politique rédactionnelle

Soumission des manuscrits

- 1 – Les manuscrits soumis doivent faire avancer la recherche en théologie ou en philosophie.
- 2 – Les articles, notes critiques, chroniques, recensions et comptes rendus soumis au *Laval théologique et philosophique* doivent être inédits et ne peuvent être publiés à nouveau en tout ou en partie sans l'autorisation de la revue.
- 3 – Les manuscrits doivent être soumis sur la plateforme numérique de la revue (à l'adresse suivante : <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/LTP/login>) en fichier *.doc*, *.docx* ou *.rtf*, à l'attention du rédacteur responsable de la section concernée (théologique ou philosophique). Une inscription est nécessaire lors de la première soumission à la revue.
- 4 – Les articles et les chroniques ne doivent pas dépasser 12 000 mots (30 pages à double interligne, police de caractères *Times* 12 pts) et les notes critiques 4 000 mots (10 pages). Les recensions peuvent comporter entre 200 et 2 000 mots (jusqu'à 5 pages), selon l'importance de l'ouvrage commenté.
- 5 – Les textes soumis peuvent être rédigés en français ou exceptionnellement en anglais.
- 6 – Tout article doit être signé et accompagné d'un résumé en français et en anglais d'au plus une *centaine* de mots, ainsi que d'une brève note biographique de l'auteur.
- 7 – Les auteurs recevront un accusé de réception de leur manuscrit.

Présentation des manuscrits

- 1 – Les manuscrits doivent être paginés. Leur saisie devra avoir été réalisée à l'aide de logiciels de traitement de texte courants, compatibles avec *Microsoft Word* 2010 pour *Windows*.
- 2 – Le texte et les notes doivent être lisiblement présentés à double interligne en caractères de grandeur standard (par exemple : *Times* 12 pts).
- 3 – Le texte doit être écrit dans une langue de qualité. Les textes soumis seront considérés comme définitifs et ne pourront pas être modifiés par les auteurs lors de la correction des épreuves.
- 4 – Les notes doivent être numérotées de façon continue et correspondre exactement aux appels de notes dans le texte.
- 5 – Les références bibliographiques doivent être complètes (auteur, titre, ville, maison d'édition, collection, année, pages) et uniformes (seules les abréviations usuelles seront admises).
- 6 – Les mots en langues étrangères et les titres d'ouvrages inclus dans le texte doivent être mis en italiques.
- 7 – Tout caractère étranger à ceux des alphabets romain et grec doit être correctement composé. De plus, devront être fournis dans l'onglet « Polices de caractères » de la plateforme numérique : le ou les fichiers des polices utilisées (format *Type 1*, *TrueType* ou *Unicode*) ou, à défaut, les principaux renseignements les concernant (type, nom, fondeur, version, etc.).
- 8 – Chaque image, dessin ou graphique à figurer dans le texte doit être fourni dans un document électronique séparé dans l'onglet « Images » de la plateforme numérique, dans un format compatible avec *Microsoft Word* 2010 pour *Windows*, et doit être identifié le plus précisément possible (logiciel, plateforme, version, etc.).

Évaluation des manuscrits

- 1 – Le rédacteur de la section concernée, théologique ou philosophique, soumet chaque projet d'article au moins deux lecteurs compétents et indépendants, qui ont la responsabilité d'en recommander ou non la publication. Ils peuvent suggérer des corrections.
- 2 – Le choix des lecteurs n'est connu que du bureau de direction de la revue.
- 3 – Le nom des auteurs n'apparaît pas sur la copie du texte soumis aux lecteurs.

Sélection des manuscrits et publication

- 1 – Après avoir pris connaissance des rapports de lecture, et consulté au besoin le sous-comité *ad hoc*, le rédacteur se prononce sur l'opportunité ou non de publier l'article qui a fait l'objet d'une recommandation et il en avise l'auteur.
- 2 – Lorsqu'un article est publié, l'auteur en reçoit gratuitement un tiré à part numérique.

DE LA MATURITÉ À LA PRÉMATURATION

AVEC MERLEAU-PONTY

Michel Dalissier

Université de Kanazawa
Japon

RÉSUMÉ : Comment entendre la maturité ? Est-ce en l'opposant à l'immatunité ? La notion se dit-elle en plusieurs sens ? Sur qui ou quoi porte-t-elle ? Et quels sont ses domaines de manifestation ? Dans cette étude, nous examinons en quoi Maurice Merleau-Ponty apporte une réponse originale à ces questions. Il établit que la maturité se conquiert dans l'œuvre en cours de l'artiste. Elle constitue une prise de conscience, laquelle fait gravir un degré et franchir un point crucial à notre lecture du monde et des autres. Un tel mouvement de la maturité s'affine conceptuellement en une trop longue maturation qui habite un processus d'apprentissage, historique et perceptif, ainsi qu'un mûrissement de la pensée, lent et confronté à des limites intrinsèques. En cette facticité qui est aussi anticipation, la maturité devient essentiellement une prématuration, laquelle n'a rien de prématuré pour la psychanalyse, la politique et la philosophie.

ABSTRACT : How might we fathom out what is maturity ? Is it by opposing it to immaturity ? Is it a polysemous word ? Who or what is to be said mature ? And what are the domains where maturity reveals itself ? In this paper, I probe how Merleau-Ponty innovatively fields those questions. He establishes that maturity is conquered in the actual work of an artist. Maturity consists in an awareness that makes our reading of the world and of others reach a higher degree and pass a critical point. Such a movement in maturity is conceptually refined as a too lengthy maturation that inhabits a process of learning, historical, and perceptual, also as a maturing of thought that is slow and shows intrinsic limitations. In such a facticity that is also an anticipation, maturity essentially becomes a prematuration, which is by no means premature for psychoanalysis, politics, and philosophy.

En 1956, Maurice Merleau-Ponty écrivait dans son essai « L'Orient et la philosophie » :

La « puérilité » de l'Orient a quelque chose à nous apprendre, ne serait-ce que l'étroitesse de nos idées d'adulte. Entre l'Orient et l'Occident, comme entre l'enfant et l'adulte, le rapport n'est pas celui de l'ignorance au savoir, de la non-philosophie à la philosophie ; il est beaucoup plus subtil, il admet, de la part de l'Orient, toutes les anticipations, toutes les « prématurations ». L'unité de l'esprit humain ne se fera pas par ralliement simple et subordination de la « non-philosophie » à la philosophie vraie. Elle existe déjà dans les

rapports latéraux de chaque culture avec les autres, dans les échos que l'une éveille en l'autre¹.

Comment apprécier une telle déclaration, pleine d'audace, d'approximation, d'étrangeté ? De quel droit celui qui a si peu travaillé la pensée extra-européenne², mais s'en est pourtant soucié³, s'invite-t-il au sein du dialogue interculturel ? Rien de plus sans doute que le droit d'y intervenir librement en philosophe, dans un essai qui deviendra la préface à son anthologie *Les philosophes célèbres*⁴. Rien de moins cependant que le droit à une parole philosophique qui soulève ici une problématique originale, celle de la maturité, et qui suggère surtout un concept directeur pour en traiter, celui de prématuration.

Or force est de constater qu'un tel concept a été peu abordé chez Merleau-Ponty, si l'on excepte le lien entre prématuration, imaginaire (Annabelle Dufourcq⁵) et psychanalyse (Étienne Bimbenet⁶). L'idée de prématuration fut-elle même envisagée par les philosophes, si ce n'est sous leurs formes psychogénétiques et psychanalytiques ? De fait, la *maturitas* ne désigne-t-elle pas un plein développement de l'âge, à atteindre plutôt qu'à remettre en cause ? Le sage n'agit-il pas en tout « avec maturité » (φρονίμως) ? Face à une telle maturité rationnelle, notion issue de Kant et Hegel (*Reife*)⁷, tout prématuré paraît inessentiel, comme le note Merleau-Ponty dans ses textes inédits⁸. Dès lors, la maturité commence à poser problème avec la crise de la rationalité, chez Hölderlin⁹, Nietzsche¹⁰, Marx et Freud. En quoi l'approche merleau-pontienne, laquelle s'inspire de ces deux derniers « maîtres du soupçon », s'avère-t-elle ici originale ?

Remarquons les guillemets entourant « prématuration » dans le texte cité. Ils incitent à se demander : la notion est-elle plurivoque ? Y a-t-il chez Merleau-Ponty une théorie la reliant avec la maturité, et quels sont les concepts la jalonnant ? Cette théo-

-
1. Maurice MERLEAU-PONTY, « L'Orient et la philosophie » (1956), dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 175.
 2. Emmanuel de SAINT AUBERT, *Vers une ontologie indirecte*, Paris, Vrin, 2006, p. 68.
 3. Voir Michel DALISSIER, « Merleau-Ponty : de l'étrangeté à l'orient », *Études Phénoménologiques*, 4 (2020), p. 173-199.
 4. M. MERLEAU-PONTY, dir., *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956.
 5. Annabelle DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012, p. 282.
 6. Étienne BIMBENET, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011, p. 68-69, 87-88.
 7. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 85 : « La vieillesse de l'esprit, c'est sa maturité parfaite ; il y revient à l'unité, mais comme esprit. »
 8. Voir ses notes inédites sur l'*Esthétique* de Hegel et *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, en cours d'édition par M. DALISSIER aux éditions Mimésis.
 9. Clément LAYET, « "Voix de l'éternel à l'éternel". La sensation transcendantale dans l'essai de Friedrich Hölderlin *La démarche de l'esprit poétique* », *Philosophie*, 140 (janvier 2019), p. 12 et 14 : « La maturité survient dès l'instant où l'on accepte la cooriginarité du sujet et de l'objet, où l'on fait le deuil d'une origine unique, ultime, où l'on se pose librement en relation. »
 10. Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröte*, § 164, 455, dans *Sämtliche Werke*, t. III, Berlin, De Gruyter, 1999, p. 146, 275 ; trad. fr., *Aurore*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1980, p. 130, 242. Voir Olivier PONTON, *Nietzsche, philosophie de la légèreté*, Berlin, De Gruyter, 2007, p. 58, 295.

rie est-elle consignée au « rapport » « entre l'Orient et l'Occident », ou bien intéresse-t-elle sa démarche en son ensemble ? Comme c'est souvent le cas avec Merleau-Ponty, plutôt que de prétendre qu'il construise tous ces « concepts », il faudra tenter de le faire avec lui.

I. DEGRÉS ET POINT DE MATURITÉ

De quelle manière Merleau-Ponty pose-t-il le problème de la maturité ? Dans le texte cité, il n'attribue pas à l'Orient une « puérité », terme qui apparaît entre guillemets. Il cherche à discuter cette attribution. Il ne renverse pas un jugement qu'il aurait accepté : « L'Orient est puéril », mais s'en prend à un pré-jugé, qu'il ne partage pas sous cette forme.

Ce préjugé établirait un contraste entre, d'une part, la philosophie, le savoir, l'Occident, l'adulte et la maturité ; et, d'autre part, la non-philosophie, l'ignorance, l'Orient, l'enfance et la puérité. Dans son essai, Merleau-Ponty a souligné que « maturité » s'oppose à « puérité » du point de vue d'un certain « Occident¹¹ ». Le paradigme est hégélien¹² et suivi par Husserl à sa manière. Dans cette optique, le *comme* de la formule « entre l'Orient et l'Occident, *comme* entre l'enfant et l'adulte » représente un adverbe de comparaison, et perd analogiquement le sens du *entre* : l'Orient est à l'Occident ce que l'enfant est à l'adulte. Or ce *comme* constitue bien plutôt une préposition de manière : il signifie « tout comme », « comme c'est aussi le cas ». Il dissocie justement le rapport analogique strict pour reconduire à la caractérisation d'un « rapport » subtil, anticipé et prémédité qui s'établit, d'une part, entre « Orient » et « Occident », *et aussi*, d'autre part, entre « enfant » et « adulte ». En bref, l'*entre* prend le pas sur le *comme*.

Afin d'étayer cette mise en cause de la distinction entre maturité et puérité, il est éclairant de revenir au cas du peintre. Dans le troisième chapitre de *La prose du monde*, intitulé par Claude Lefort « Le langage indirect », Merleau-Ponty étudie la maturité du langage pictural. Or celle-ci consiste pour le peintre à intégrer ses premiers produits à une démarche en cours, plutôt qu'elle ne tient en un retour rétrospectif sur le progrès qu'il a parcouru depuis un stade antérieur. En clair, elle tient à la force présente d'innover :

Combien de temps avant que le peintre qui n'a pas, comme l'historien de la peinture, l'œuvre déployée sous les yeux, mais qui la *fait*, reconnaisse, noyés dans ses premiers tableaux, les linéaments de ce qui sera, mais seulement s'il ne se trompe pas lui-même sur son œuvre faite [...] [Il] fait son sillage, mais, sauf quand il s'agit d'œuvres déjà anciennes et où il s'amuse à retrouver ce qu'il est devenu depuis, il n'aime pas tant le regarder : il a mieux par-devers soi ; pour lui tout est toujours au présent, le faible accent de ses premières œuvres est éminemment contenu dans le langage de sa maturité¹³.

11. M. MERLEAU-PONTY, « L'Orient et la philosophie », p. 171.

12. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 83.

13. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 80. Ce passage est réécrit dans « Le langage indirect et les voix du silence » (juin-juillet 1952), dans *Signes*, p. 65-66.

Merleau-Ponty souligne que le peintre n'apparaît pas placé devant le fait de son œuvre accomplie. Il maîtrise celle-ci en tant qu'il est en train de la faire, plutôt qu'il ne la récapitule comme faite (en retenant son *avancement*), plutôt qu'il ne l'annonce comme faite dans l'avenir (en visant son *achèvement*), ou plutôt qu'il ne la refait sans cesse dans le présent (en sa totale *gratuité*). Il s'ensuit une première approche du concept de maturité que l'on peut dire *factorielle*, c'est-à-dire liée à l'idée de faire. L'artiste possède « sa maturité » en ayant tout à faire « toujours au présent », et en y incluant l'œuvre passée, plutôt qu'en s'y ramenant simplement ou s'en coupant radicalement. Sa maturité tient en cet ouvrage inachevé, à ce qui était appelé la « conscience » de l'inachèvement des idées¹⁴. Il est question toutefois du « faible accent de ses premières œuvres », faiblesse qui anticipe la force de l'œuvre en cours, mais que l'on pourrait encore tenir pour une forme de puérité, laquelle se retrouverait de nouveau opposée à la maturité.

Or Merleau-Ponty ne s'arrête pas là. L'analyse de la maturité du peintre revient dans *La prose du monde* et se généralise au travail de l'écrivain et du lecteur¹⁵. Elle se précise ainsi en franchissant le cap de l'intersubjectivité, lorsqu'il ne s'agit plus du regard de l'auteur sur lui-même et son parcours, mais de celui du lecteur sur l'auteur. La question explicite de Merleau-Ponty devient : jusqu'à quel « degré de maturité » un tel regard peut-il aller ? Il remarque d'abord qu'un lecteur enthousiaste regarde la vie privée d'un grand écrivain *comme* un amant son aimée selon une analogie de nouveau stricte et superficielle.

Voilà la femme dont il partage la vie ? Voilà ces petits soucis dont il est rempli ? Nous pensons l'écrivain à partir de l'œuvre, — *comme* nous pensons à une femme éloignée à partir des circonstances, des mots, des attitudes où elle s'est exprimée le plus purement. Quand nous retrouvons la femme aimée, nous sommes sottement *déçus* de ne pas retrouver en chaque instant de sa présence cette essence de diamant, cette parole sans bavures, que nous avons pris l'habitude de désigner par son nom¹⁶.

Il y a ici pour tout « lecteur », pour « nous », une maturité bien amère par rapport à ce qui est décevant et méconnaissable. Or celle-ci paraît bien immature, un peu comme chez Hume, elle relève d'une mauvaise habitude¹⁷. C'est la maturité de celui ou celle qui se *croit* mature, qui prend, tel Don Quichotte, ses idées pour des réalités, comme l'analysait autrement Bergson¹⁸. « Le » lecteur considérant l'écrivain éprouve de la déception à ne pas retrouver l'idole qu'il s'en est *faite*, à se retrouver face à un être pour ainsi dire « trop humain ». Une telle déception rappelle celle du narrateur de la *Recherche* lorsqu'il découvre en particulier le corps d'un Bergotte dont il adulait

14. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, p. 69.

15. *Ibid.*, p. 93.

16. *Ibid.* (nous soulignons, abrégé dorénavant en « n.s. »). Cf. *Signes*, p. 72.

17. Celui « arrivé à l'âge de la maturité » n'est plus capable, du fait de l'habitude, de distinguer la preuve de la probabilité des causes sous-jacentes qui s'additionnent pour y mener (cf. David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, Section XII, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 131).

18. Henri BERGSON, *Le rire*, Paris, PUF, 2007, p. 140-141.

l'esprit¹⁹. Il reste que Merleau-Ponty (pas plus que Proust) ne s'y arrête pas. Il poursuit :

Mais ce n'est là que prestige (quelquefois même envie, haine secrète). Le second degré de la maturité est de comprendre qu'il n'y a pas de surhomme, aucun homme qui n'ait à vivre une vie d'homme, et que le secret de la femme aimée, de l'écrivain et du peintre n'est pas dans quelque au-delà de sa vie empirique, mais si étroitement mêlé à ses moindres expériences, si pudiquement confondu avec sa perception du monde, qu'il ne saurait être question de le rencontrer à part, face à face²⁰.

Pourquoi Merleau-Ponty évoque-t-il ici un « *second* degré de maturité », lequel impose de parler d'un *premier* quant à la maturité déçue du lecteur ? Montrons que cette progression de maturité correspond au passage à un « deuxième degré » de « conscience métaphysique », notion introduite dans son essai « Le métaphysique dans l'homme ». Il y caractérisait en effet ainsi la conscience : « À son premier degré étonnement de découvrir l'affrontement des contraires, à son deuxième degré reconnaissance de leur identité dans la simplicité du *faire*²¹. » Or, le premier degré de maturité correspond à la *déception*, laquelle répond à cet *étonnement* devant l'opposition des contraires : d'une part, l'écrivain idéalisé, sur-humanisé que l'on croit pouvoir « rencontrer à part, face à face » ; d'autre part, l'écrivain réel, qui paraît trop terre à terre. Ce degré correspond aussi à un sentiment d'étrangeté qui transparait dans cette déception²². Le deuxième degré de maturité correspond plus profondément à une compréhension (« qu'il n'y a pas de surhomme »), laquelle s'approfondit en un vivre (« vivre une vie d'homme²³ ») et s'incarne en un faire (« Si étroitement [...] du monde »). Ces trois caractères signalent le genre de *reconnaissance* à l'œuvre dans le deuxième degré de conscience. Il y a prise de conscience chez le lecteur : être mature ce n'est plus s'étonner de la contradiction, mais en re-connaître et rejoindre la teneur vitale.

On objectera que Merleau-Ponty ne parle dans ce texte ni de conscience ni de métaphysique. On peut répondre en distinguant trois aspects.

1) Premièrement, concernant la *conscience métaphysique*, il évoque la conscience dans *La prose du monde* pour caractériser la philosophie en un sens proche²⁴.

2) Deuxièmement, concernant la *conscience*, c'est implicitement de cela ce dont il s'agit ici : le lecteur à un premier degré c'est toute personne lisant, c'est « nous » ; à un deuxième, c'est une conscience complice qui doit (« comprendre qu'il... »). Plus

19. Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu*, t. I, Paris, Gallimard, 1954, p. 547 et suiv.

20. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, p. 93-94. Cf. *Signes*, p. 72.

21. ID., « Le métaphysique dans l'homme » (1947), dans *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 115. Voir aussi M. DALISSIER, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017.

22. M. DALISSIER, « Conscience et inconsciences métaphysiques chez Merleau-Ponty », *Études phénoménologiques*, 2 (2018), p. 261 et suiv.

23. Sur le vivre, voir ID., « Merleau-Ponty et la "conscience engluée". Au cœur de la *Phénoménologie de la perception* », *Dialogue*, 56, 3 (2017), p. 537-541, 553.

24. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, p. 25-26 : « La philosophie n'est pas le passage d'un monde confus à un univers de significations closes. Elle commence au contraire avec la conscience de ce qui ronge et fait éclater, mais aussi renouvelle et sublime nos significations acquises. » Les deux degrés se reconnaissent dans le rongement et l'éclatement puis le renouvellement et la sublimation.

explicitement, Merleau-Ponty déclarera que : « Toute mort est prématurée au regard de la conscience qu'elle atteint²⁵ », ce qui suggère (nous y reviendrons) que la conscience grandit en maturité jusqu'à la mort. Par ailleurs, la notion de conscience revient dans l'ouvrage pour caractériser l'éveil littéraire et esthétique²⁶.

Dans une conférence inédite de 1946, puis surtout dans *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty suggérait déjà négativement que la maturité concerne avant tout la conscience d'un individu, puisqu'on ne peut en faire une *loi* objective valable pour toute conscience. Il y critique ainsi la « loi de maturité relative », par laquelle Roubachov entend justifier un ralliement inconditionnel des masses à la politique du Parti, « en période d'immaturité relative » quant à leur « conscience » du progrès technique de leur époque²⁷. Or l'appréciation subjective par Roubachov de la situation objective, sujette à l'erreur et à la partialité, relève elle-même d'une maturité immature²⁸, celle de sa « conscience » évoquée ailleurs dans le livre²⁹.

Merleau-Ponty étendra d'ailleurs cette analyse à la conscience collective dans *Les aventures de la dialectique*, ouvrage qui apparaîtra central quant au problème de la maturité et qui intéresse également sa propre autocritique par rapport à *Humanisme et terreur*. Il y montre que les thèses les plus fondées ne doivent pas être arrachées aux prolétaires, « parce que leur désaveu signifie que, subjectivement, le prolétariat n'est pas mûr pour elles, et donc qu'elles sont prématurées et finalement fausses³⁰ ». La « maturité relative » dans l'histoire³¹ ne relève pas d'une loi imposée mais se secrète donc au sein d'une « conscience de classe ». Le rôle du parti est d'éduquer cette dernière, laquelle « n'est pas un savoir absolu dont les prolétaires seraient miraculeusement dépositaires, elle est à former et à redresser, mais seule est valable une politique qui se fait accepter d'eux³² ».

Enfin, Merleau-Ponty avait rapproché, dans « Le doute de Cézanne », la *venue* à la maturité de la conscience du peintre en ces termes : « L'image se saturait, se liait, se dessinait, s'équilibrait, tout à la fois venait à maturité. Le paysage, disait-il, se pense en moi et je suis sa conscience³³ ». D'une certaine façon, le peintre fait venir l'image à maturité, en son âme et conscience, c'est-à-dire en son geste. Tout cela sug-

25. *Ibid.*, p. 135.

26. *Ibid.*, p. 26 : « Il nous faut comprendre [...] ». Voir p. 31, 36, 51, 61, 69, 102.

27. *Id.*, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 22. Roubachov est le personnage du *Zéro et l'infini* de Koestler, roman que Merleau-Ponty critique dans cet ouvrage. Il évoque la « loi de maturité relative » dans la conférence inédite « L'individu et l'histoire » (Bruxelles, mars 1946).

28. *Id.*, *Humanisme et terreur*, p. 23 : « Ce qu'on pourrait seulement lui objecter [...] dur d'être seul. »

29. Sur la conscience de Roubachov, voir *ibid.*, p. XXX-XXXIV, 12-16. Le livre est hanté par la notion de conscience, hégélienne, malheureuse, révolutionnaire, prolétarienne, de classe et sous d'autres formes.

30. *Id.*, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 71-72.

31. *Ibid.*, p. 128 : « Les bolcheviks, eux, ne croyaient qu'à une maturité relative, et, pour ainsi dire, à un minimum de maturité : une fois réunies certaines conditions objectives, ils ne s'interdisaient pas de forcer la main à l'histoire. »

32. *Ibid.*, p. 72.

33. *Id.*, « Le doute de Cézanne » (décembre 1945), dans *Sens et non-sens*, p. 23.

gère que la problématique de la gradation de maturité chez le lecteur concerne bien sa conscience.

3) Troisièmement, concernant la *métaphysique*, on répondra à l'objection en soutenant, comme nous le montrons ailleurs³⁴, que ce second degré de maturité peut également être dit *méta-physique*, mais non pas en ce qu'il conduit à ces arrières-mondes condamnés dans le texte cité sous les figures du « surhomme » et de « l'au-delà de la vie empirique ». Il l'est au sens où il fait (re-)plonger dans le monde, mouvement qu'il évoque *in fine* avec ce mélange initiatique et cette fusion perceptive (« si étroitement [...] monde »).

Une telle théorie *gradualiste* (en plus de *factorielle*) de la maturité trouve des échos dans les *Recherches sur l'usage littéraire du langage* de Merleau-Ponty, où l'on voit le grand écrivain progresser de la prescience de Valéry à la « maturité de Stendhal³⁵ ». *A contrario*, comme il le critique dans *La prose du monde*, un certain langage de la science croit trouver sa maturité avec l'algorithme : « On va répétant que la science est une langue bien faite. C'est dire aussi que la langue est commencement de science, et que l'algorithme est la forme adulte du langage³⁶. » Plutôt qu'une langue bien faite qui se croit mature en ressassant la même opération, il y a maturité d'une parole se faisant, non pas en se répétant nécessairement, mais dans la différence et la contingence. En cela, sa signification « s'antidate » dira-t-il plus tard³⁷, et peut déjà être dite prématurée.

Un tel gradualisme s'avère d'ailleurs valable pour l'art en général, puisque le second degré de maturité consiste à percer le secret « de l'écrivain et du peintre ». C'est pourquoi nous en retrouvons la trace dans une note inédite du *Visible et l'invisible*, où Merleau-Ponty se met à l'écoute de Beethoven. Un degré imparfait de maturité traduit alors une impatience, liée au sentiment de ne trouver dans une œuvre qu'une simple préparation, là où l'on attendait une thèse qui ne vient pas. C'est derechef la frustration du lecteur qui demeure sur sa faim à première lecture, de l'auditeur qui croit soupçonner un thème inouï dans un morceau, ou de Merleau-Ponty dévorant Hamelin et incapable de satisfaire sa soif systématique. Or, un regain de maturité s'y trouve de nouveau associé à une compréhension, vivante et vitale, à l'écoute des choses et résolument interrogative³⁸.

Cette théorie *factorielle* et *gradualiste* s'affine quand la maturité se concentre en un point et ne concerne plus l'homme seul, mais le processus perceptif (*Phénoméno-*

34. Voir M. DALISSIER, « Conscience et inconsciences métaphysiques chez Merleau-Ponty », p. 268.

35. M. MERLEAU-PONTY, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* (1953), Genève, MētisPresses, 2013, p. 193, 198. Sur ce point, voir M. DALISSIER, *Héritages et innovations. Merleau-Ponty et la fonction conquérante du langage*, Genève, MētisPresses, 2017.

36. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, p. 9.

37. ID., « L'entrelacs — le chiasme » (novembre 1960), dans *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 202. Cela signifie qu'elle « se donne comme à dire, s'offre à une autre parole » (Renaud BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2001, p. 338-339).

38. Voir une note inédite, M. MERLEAU-PONTY, « L'évidence en musique » (1958 ?), vol. VIII du fonds des inédits de Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France (B.N.F.), Nouvelles Acquisitions Françaises (N.A.F.), cote 26991, feuillet 189.

*logie de la perception*³⁹), l'œuvre selon la théorie littéraire balzacienne (*Causeries*⁴⁰), puis l'histoire et la politique (*Aventures de la dialectique*⁴¹). L'enjeu ne revient pas à opposer la maturité à la non-maturité (puérité, non-philosophie), mais à atteindre et dépasser ce que Merleau-Ponty nomme un « point de maturité », lequel n'est jamais définitif.

Ainsi, pour prolonger positivement l'analyse évoquée d'*Humanisme et terreur*, qu'il s'agisse d'une loi objective présumée ou du degré de conscience de l'individu qui la présume, la maturité apparaît « relative », en *pointe*, prête à basculer. Une telle théorie possède, outre ses dimensions déjà relevées (esthétique, métaphysique, phénoménologique et politique), certains enjeux épistémologiques, auxquels Merleau-Ponty fait allusion dans sa conférence de 1946 sur le « Primat de la perception ». Il y souligne le lien entre réflexion philosophique et maturité de la science : « La prise de conscience philosophique n'est possible qu'au-delà [du savoir scientifique...]. De plus, passé un certain point de maturité, la science elle-même cesse de s'hypostasier, elle nous reconduit aux structures du monde perçu et les reconquiert en quelque sorte⁴². » Passer un tel point, c'est très méta-physiquement (au sens établi) reconduire et reconquérir de telles structures, les structurer. Ce n'est pas quitter la maturité pour arriver au savoir absolu, c'est rejoindre une maturité factorielle, graduelle, instable, et pour laquelle il va falloir trouver un concept plus adéquat.

Le paradoxe de la maturité tient en effet à ceci qu'elle ne peut être acceptée telle quelle : facteur, degré, point, elle se cherche, elle s'avère paradoxalement immature, faussement mature, un peu comme cette « fausse maturité » qu'évoque tout autrement Lévinas⁴³. La solution merleau-pontienne tient-elle alors seulement à en dégager deux degrés, à en faire un point ? En quoi la maturité, laquelle ne tient plus dans la comparaison et opposition à la puérité, réside-t-elle dans sa propre fonction, gradation et ponctualité ?

II. DE LA MATURATION DU SOI

Dans le texte cité de *La prose du monde*, Merleau-Ponty aborde donc la problématique de la maturité à partir d'une théorie gradualiste de conscience. La question est maintenant de savoir si cette progression graduelle s'incarne au sein même de

39. ID., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 349 : « Il y a un point de maturité de ma perception [...] vers lequel tend tout le processus perceptif. Si je rapproche de moi l'objet ou si je le fais tourner dans mes doigts pour "le voir mieux", c'est que chaque attitude de mon corps est d'emblée pour moi puissance d'un certain spectacle. » Voir p. 367 et 480.

40. « Balzac tenait pour indéfinissable le fameux point de maturité d'une œuvre » (ID., *Causeries*, Paris, Seuil, 2002, p. 69).

41. ID., *Les aventures de la dialectique*, p. 128 : « D'où lui [Lefort] vient cette certitude d'un point de maturité de l'histoire, où le prolétariat, ayant pris le pouvoir, ne le laissera pas tomber de ses mains ? » Cette théorie du point de maturité apparaît chez Karl KAUTSKY, *La dictature du prolétariat*, dans V.I. LÉNINE, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, Paris, U.G.É., 1972, p. 193.

42. M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 92 (n.s.).

43. Emmanuel LÉVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1992, p. 220.

cette problématique. En d'autres termes, s'en tient-il à cette seule notion de maturité, ou bien développe-t-il un réseau conceptuel au sein duquel elle prend son sens ?

La réponse est la suivante : la distinction des degrés de maturité peut s'entendre au sens d'une *gradation*, mieux, d'une maturation. Il n'y a pas « de » maturité, non pas seulement parce qu'il y en a des degrés, mais parce qu'ils s'enchaînent. Dans le texte cité, une telle gradation correspond à ce mouvement de libération à l'égard des affres psychologiques du « prestige » (« rêverie » dira *Signes*), de « l'envie », de la « haine secrète », lesquels se traduisent déjà dans l'expérience de la déception, à un degré superficiel. Le dépassement du psychologique, qui accompagne l'essor phénoménologique au-delà du psychologisme, et intéresse la prise de conscience métaphysique⁴⁴, consiste, nous dit-il ici à « comprendre ».

Qu'est-ce à dire ? Une telle compréhension consiste à grandir graduellement en maturité, à pouvoir faire ce que l'on ne pouvait pas encore faire. En clair, elle revient à savoir se replacer dans un procès de *maturation* incarné dans la chose même. Celle-ci s'exprime confusément au niveau de la vie, de la sensibilité, de l'expérience et de la perception. Le texte évoque en ce sens l'intimité à vivre du vécu humain (« aucun [...] vie d'homme »), les secrets à partager de la sensibilité (« que le secret [...] empirique »), l'étroitesse à expérimenter de l'expérience (« si étroitement [...] expériences ») et la pudeur à percevoir de la perception (« si pudiquement [...] monde »).

Toutefois, Merleau-Ponty parle-t-il lui-même de « maturation » et de cette manière ? La réponse est positive. Ce processus intéresse au premier chef l'*enfance*, comme il le suggère dans ses cours à la Sorbonne. On trouve de nouveau la critique d'un « dualisme » des contraires, lesquels prennent ici la forme de la maturation et de l'apprentissage, l'intérieur et l'extérieur⁴⁵. La maturation interne est faussement conçue comme venant couronner un apprentissage externe. Or, enseigne-t-il : « Cela n'a pas de sens de l'opposer au "*learning*", car le développement organique dépend de certaines expériences extérieures. Pas de maturation séparée d'un certain apprentissage⁴⁶. »

En clair, la maturation désigne un processus et non pas le résultat d'une action, elle ne récompense aucun apprentissage mais s'attache à lui. J'ai peut-être plus de maturité parce que j'ai appris à parler cette langue ; mais la maturation vient plutôt en l'apprenant. Il s'agit de sortir des oppositions et de savoir se transposer dans le phénomène de croissance de l'enfant (irréductible à une « maturation organique » silencieuse et inconsciente), éminemment dans l'élaboration et la « structuration » de

44. M. MERLEAU-PONTY, « Le métaphysique dans l'homme ».

45. Ce dualisme est seulement évoqué dans ID., *La structure du comportement* (fin 1938), Paris, PUF, 2013, p. 44 : « Soit par [...] ».

46. ID., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 477. Voir un cours plus tardif, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 49.

son langage⁴⁷. La croissance apparaît ainsi viscérale à la maturation, à tel point que Merleau-Ponty identifie une fois les deux termes, en parlant de Lukács⁴⁸.

Or une telle analyse n'est pas isolée, elle se prolonge plus tard de l'enfance à la croissance même du réel, dans l'histoire et l'action. La notion de maturation s'invite en ce sens au cœur d'un fameux passage du « Langage indirect et les voix du silence », où Merleau-Ponty synthétise la théorie hégélienne de l'action. Selon lui, Hegel dit certes qu'il faut dépasser la dialectique de l'intention (interne) ou des conséquences (externes) de l'action en insistant sur le faire complexe (au factitif), essence de l'action : « Ce qui juge un homme, ce n'est pas l'intention et ce n'est pas le fait, c'est qu'il ait ou non *fait passer* des valeurs dans les faits⁴⁹. » Mais il précise : « L'histoire est chez Hegel cette maturation d'un avenir dans le présent, non le sacrifice du présent à un avenir inconnu et la règle de l'action chez lui n'est pas d'être efficace à tout prix, mais d'abord d'être féconde⁵⁰. » Cette dernière déclaration présente deux aspects décisifs.

Premièrement, la règle de l'action — non pas l'action *stricto sensu* — outrepassa l'efficacité (le simple faire) dans cette fécondité⁵¹ qui vient au fil de la maturation. Être fécond, c'est faire être plutôt que faire, produire plutôt qu'arrêter un produit. La maturation ne couronne aucun apprentissage, elle n'a pas de résultat visible, elle produit au sein du processus qu'elle habite. Elle ne revient pas à une gradation automatique qui se fait, mais se faisant, elle produit.

Un tel concept de maturation, esquissé avec Merleau-Ponty, nourrit ses aspects physiologique ou biologique. Mais il peut aussi apparaître problématique au niveau politique et historique. Il en va ainsi de la thèse marxiste de la « maturation spontanée » de la conscience révolutionnaire au sein du prolétariat, que Merleau-Ponty évoque dans les inédits d'après-guerre⁵². En clair, comme la maturation s'enferme dans un simple processus sans fin visible, il s'avère difficile d'en prédire ou précipiter l'issue. Comme le souligne K. Kautsky, « seule la pratique » pourra décider de la maturité du prolétariat pour le socialisme, et même si le prolétariat « s'approche de plus en plus de son point de maturité », il demeure que « le processus de maturation du prolétariat » ne peut être décidé, et seule la démocratie permet de « l'accélérer⁵³ », en sa longueur.

Deuxièmement, la déclaration citée de Merleau-Ponty dans « Le langage indirect et les voix du silence », montre que selon lui c'est donc la maturation qui définit l'histoire dans la perspective hégélienne. Il évoquait dès *Sens et non-sens* cette « lon-

47. ID., *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 477-478.

48. ID., « Marxisme et superstition » (décembre 1949), dans *Signes*, p. 329.

49. ID., « Le langage indirect et les voix du silence », p. 90, n.s.

50. *Ibid.*, p. 91.

51. Voir Takashi KAKUNI, *La poétique du silence. Merleau-Ponty et la philosophie de l'expression*, Kyôto, Éditions Kôyô, 2017, p. 12, 21.

52. Voir explicitement dans *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* et implicitement ailleurs.

53. K. KAUTSKY, *La dictature du prolétariat*, p. 192-193.

gue maturation par laquelle l'histoire surmonte ses contradictions⁵⁴ », et une note tardive parlera encore de « maturation dialectique⁵⁵ ». Dans « Le langage indirect », la nouveauté tient en ceci que la maturation de l'histoire se temporalise vers un avenir déjà convié dans l'autonomie et la contingence du présent. Ainsi, la chair du présent n'est pas sacrifiée à un avenir « inconnu », dit-il, contingent ou nécessaire (ce qui sera le travers du concept de mûrissement). Par contraste, la maturité se temporalise sur le mode d'un présent éternel, solidaire d'une fonctionnalité, gradualité et ponctualité remarquables.

L'évocation la plus spectaculaire de la maturation viendra toutefois dans la phrase précédant une définition sans cesse citée de la chair, dans *Le visible et l'invisible* :

Le corps visible, par un travail sur lui-même, aménage le creux d'où se fera une vision, déclenche la longue maturation au bout de laquelle soudain il verra, c'est-à-dire sera visible pour lui-même, il instituera l'interminable gravitation, l'infatigable métamorphose du voyant et du visible, dont le principe est posé et qui est mis en route avec la première vision. Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie⁵⁶.

S'il y avait un « point de maturité » (temporaire) dans la perception, la maturation nourrit le processus (instable) d'où sourd la vision, où l'invisible se fait voyant et par là visible. La maturation prend place entre le moment topologique par lequel le corps visible se creuse (« aménage [...] ») et le moment événementiel par lequel il se met « soudain » à voir. Elle y constitue ce *long* processus (« longue ») à l'issue duquel (mais pas dans lequel) survient brutalement la vision. Il y a là un cas éminent de ce mouvement par lequel nous « basculons » dans le « monde sensible⁵⁷ ». Il n'est pas étranger à la logique du chiasme, laquelle sous-tend le mécanisme de la chair, bancal en sa réversibilité⁵⁸, à savoir ici cette « interminable gravitation, [...] infatigable métamorphose du voyant et du visible ». Ainsi la maturation travaille à instaurer la vision, en laquelle le corps visible s'apparaît à lui-même, et participe à l'institution de la chair. Dès lors, la chair, laquelle croise déjà principiellement visible et voyant, n'est-elle pas à entendre dans sa pré-maturation essentielle ? Nous y reviendrons.

Le texte cité suggère également que la maturation participe à la phénoménalisation de la vision, autrement dit de ce qui fait la vision, qui fait voir. La maturation n'est pas une action au résultat visible, mais elle concourt à produire la vision et à l'améliorer. Elle explicite en cela ce « point de maturité » de la perception déjà évoqué, lequel tenait à faire « voir mieux », dans la *Phénoménologie de la perception*⁵⁹.

54. M. MERLEAU-PONTY, « L'existentialisme chez Hegel » (16 février 1947), dans *Sens et non-sens*, p. 86.

55. Voir une note intitulée « Histoire — À propos de Hegel, histoire de la philosophie » (1955-1957 ?), vol. VIII des Inédits du fonds Merleau-Ponty, B.N.F., N.A.F., cote 26991, feuillet 116. « Mais c'est justement peut-être le défaut de la philosophie de Hegel : qu'elle ne considère qu'une histoire faite, non l'histoire se faisant. [...] Par ailleurs une toute autre inspiration chez Hegel : la médiation, la vérité de toute l'histoire, la maturation dialectique, la phénoménologie. »

56. ID., « L'entrelacs — le chiasme », p. 193.

57. ID., *Le visible et l'invisible*, p. 267. Voir aussi p. 287, 319.

58. Voir M. DALISSIER, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, p. 668 et suiv., 690, 828 et suiv., 920 et suiv.

59. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 349.

Avant de s'inviter plus tard au cœur du *Visible*, la maturation apparaît d'ailleurs dès l'analyse de la temporalité de l'opus de 1945, en des termes qui anticipent ces analyses. Le passage du temps y apparaît en effet comme un mécanisme complexe qui naît de la maturation. Le temps n'est pas un évanouissement immédiat du présent dans le passé. Le futur y passe au présent « au terme d'une longue concentration qui l'a conduit à maturité ». Et le passage au passé naît solidairement : la « désintégration » du futur devenu présent « est pour toujours l'envers ou la conséquence de sa maturation⁶⁰ ». Ainsi, si la maturation de l'histoire se temporalise *vers* l'avenir, celle du temps le fait *de* l'avenir en direction du présent.

Or si le corps visible déclenche la maturation le menant à la vision, *L'œil et l'esprit* vient ajouter que le mouvement s'ensuit d'une « maturation de la vision » du corps :

Mon mouvement n'est pas une décision d'esprit, un faire absolu, qui décréterait, du fond de la retraite subjective, quelque changement de lieu miraculeusement exécuté dans l'étendue. Il est la suite naturelle et la maturation d'une vision. Je dis d'une chose qu'elle est mue, mais mon corps, lui, *se* meut, mon mouvement *se* déploie. Il n'est pas dans l'ignorance de soi, il n'est pas aveugle pour soi⁶¹.

De nouveau, la maturation ne crée pas le mouvement (tel un « faire absolu »), mais elle concourt à le produire sans en faire un produit, elle tend à le faire être comme sa « suite naturelle ». En outre, Merleau-Ponty souligne ici une dimension d'ipséité qui apparaissait déjà dans *Le visible*, quand il écrivait que : « Le voyant *se* prémédite [...] le corps visible, par un travail sur *lui-même*, aménage le creux d'où *se* fera une vision, déclenche la longue maturation au bout de laquelle soudain il [...] sera visible *pour lui-même*⁶². » La maturation n'est toutefois plus limitée à la vision, elle habite un soi corporel qui se voit et s'en meut. Elle s'enferme inexorablement au cœur d'un processus de maturation du soi, lequel correspond à cette gradation de maturité dont nous sommes partis plus haut, et qui intéresse aussi l'auto-temporalisation de l'histoire et du temps.

III. DU MÛRISSEMENT — ET DE SES LIMITES

On pourrait étudier plus en détail comment s'incarne cette maturation du soi chez l'artiste, le philosophe, l'adulte ou l'enfant, pour évoquer des figures familières chez Merleau-Ponty. Il est plus urgent de constater que ce dernier ne s'en tient pas à ces notions quasi hégéliennes de maturité ou de maturation : il parle également de mûrissement. D'un point de vue lexical, ces trois termes renvoient tous à *maturare* dont la plurivocité intéresse les analyses à venir : faire mûrir, mûrir, devenir mûr, mener à bon terme, accélérer, (se) hâter. Cependant, « maturité » est un substantif n'ayant que « maturer » comme verbe, inusité chez Merleau-Ponty, alors que « mûrissement » renvoie à « mûrir », verbe qui porte une teinte végétale et « naturelle », qu'il affec-

60. *Ibid.*, p. 480.

61. *Id.*, *L'œil et l'esprit* (1960), Paris, Gallimard, 2008, p. 18.

62. *Id.*, *Le visible et l'invisible*, p. 193.

tionne dans certaines de ses métaphores⁶³ (procédé dont il se méfie pourtant⁶⁴). Mûrir, c'est faire fructifier. Le mûrissement accentue le caractère processuel du phénomène : non seulement la maturation, produisant à même le produit, n'a pas de résultat visible, mais elle ne s'arrête pas à une maturité arrêtée, originaire ou finale.

Ainsi, plutôt que de parler du « Husserl de la maturité », Merleau-Ponty évoque une « maturité de sa philosophie », dans son essai « Le philosophe et la sociologie », point de maturité qui n'est pas un terminus, puisqu'il ajoute « et de plus en plus à mesure qu'il poursuivait son effort⁶⁵ ». Mieux, il écrit plus tard dans « Le philosophe et son ombre » : « La constitution devient toujours davantage, à mesure que mûrit la pensée de Husserl, le moyen de dévoiler un envers de choses que nous n'avons pas constitué⁶⁶. » Il faut donc préférer un mûrissement de la pensée, qui travaille de façon immémoriale (« toujours davantage »), à une maturité atteinte d'entrée de jeu ou de façon tardive.

Plus encore que la maturité et la maturation, le mûrissement s'inscrit dans le cadre d'un approfondissement de conscience. Rappelons-nous du doute de Cézanne dont la conscience esthétique attestait une venue de l'image à la maturité. Or une telle conscience tranche sur la « conscience transparente » de Léonard de Vinci, laquelle se relie au fait que tout se passe comme s'il « n'avait jamais tout à fait mûri⁶⁷ ». Négativement encore, et comme nous l'avons vu, la maturité relative s'éduque au sein d'une conscience de classe, puisque le prolétariat n'est « pas mûr pour » les « thèses les plus fondées⁶⁸ ».

Plus positivement maintenant, dans « Partout et nulle part », Merleau-Ponty déclare de manière beaucoup plus générale : « Cet air d'improvisation et de provisoire, cette allure un peu hagarde des recherches modernes, que ce soit en science ou en philosophie, ou en littérature ou dans les arts, c'est le prix qu'il faut payer pour acquérir une conscience plus *mûre* de nos rapports avec l'Être⁶⁹. » Dans cette perspective, la maturité n'est pas à percevoir comme une essence, négative ou positive, un privilège ou une idée, ou même un « degré » ou un « point » en un sens statique. Elle se saisit plus clairement dans le mélioratif « plus mûre », où la maturation intègre sa propre gradation. Elle tient en un mûrissement qui intéresse la pensée d'un

63. Voir M. DALISSIER, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, p. 586 et suiv., et index.

64. *Ibid.*, p. 244, et *passim* ; et « The Philosophical Method of Merleau-Ponty : Styles and Negations », dans W. SWEET *et al.*, éd., *Care of Self and Meaning of Life*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2016, p. 93.

65. M. MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et la sociologie » (juillet 1951), dans *Signes*, p. 128. Cette maturité se conquiert de nouveau très graduellement dans une identification fonctionnelle (« se rencontrer », « enveloppement réciproque ») qui dépasse une opposition (« différence rigoureuse »). Sur la maturité de l'œuvre de Freud, voir p. 291.

66. *Id.*, « Le philosophe et son ombre » (fin 1958), dans *Signes*, p. 227. Merleau-Ponty célèbre une conception proche du mûrissement dans la conception de l'autocritique chez Lukács, p. 329, et chez Sartre, voir sa lettre à Alphonse De Waelhens du 26 mai 1946, publiée dans *Chiasmi*, 20 (2018), p. 296.

67. *Id.*, « Le doute de Cézanne », p. 29-30.

68. *Id.*, *Les aventures de la dialectique*, p. 71-72.

69. *Id.*, « Le grand rationalisme », dans *Signes*, p. 190 (n.s.).

auteur, tel Husserl, et ici une conscience ontologique (où se ressent d'une certaine manière l'influence grandissante de Heidegger).

À la limite, le mûrissement consisterait en un *faire* mûrir — car même le simple mûrir possédera un travers. En ce sens, « acquérir une conscience plus *mûre* de nos rapports avec l'Être », ce serait les faire mûrir, plutôt que les « laisser mûrir », motif par ailleurs rousseauiste⁷⁰. Merleau-Ponty caractérise au moyen de ce factitif l'art du romancier en général dès sa *Phénoménologie de la perception*⁷¹. Entendu comme « conscience plus mûre », le faire mûrir serait à étendre, comme il le dit plus haut, aux « recherches modernes » en littérature. En ce *faire* mûrir, les degrés de maturité, résonnant avec ceux de la conscience métaphysique (dont le deuxième est le faire), jalonnent ainsi une fonction opérante de maturation en laquelle ils fusionnent, laquelle, en sa fécondité, se perçoit à meilleurs frais dans le mûrissement de la conscience.

Ainsi, pour en revenir à la citation précédente, « nos rapports avec l'Être » ne sont pas perdus ou donnés à l'origine, ce qu'une représentation simpliste des visions de l'Occident et de l'Orient voudrait faire croire⁷². À travers le tâtonnement des « recherches modernes » en science, en philosophie, en littérature ou en art (c'est-à-dire aussi au travers de la dimension métaphysique qui s'y déploie⁷³), cette relation à l'être mûrit dans la prise de conscience. Il y a un lien intime entre conscience et mûrissement, que Merleau-Ponty soulignait dans *Phénoménologie de la perception*, où les termes apparaissent une fois synonymes⁷⁴. Celui-ci permet de relier les théories de la conscience graduelle et de l'accroissement du mûrissement et de les placer sous l'égide du faire mûrir.

Que signifie devenir plus mûr ? Dans ses *Causeries*, Merleau-Ponty rattachait cet éveil à l'approfondissement d'une réflexion critique, et en évoquant de nouveau l'enfance :

C'est [...] ce dogmatisme [de la « pensée classique »] qu'une science et une réflexion plus mûres remettent en question. Il est bien sûr que ni le monde de l'enfant, ni celui du primitif, ni celui du malade, ni, à plus forte raison, celui de l'animal, autant que nous puissions le reconstituer à travers sa conduite, ne constituent des systèmes cohérents et qu'au contraire celui de l'homme sain, adulte et civilisé s'efforce vers cette cohérence. Mais le point essentiel est qu'il ne la *possède* pas, qu'elle demeure une idée ou une limite jamais atteinte en fait⁷⁵.

70. « Laisser mûrir l'enfance dans les enfants » (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile*, Paris, Gallimard, 2010, p. 160).

71. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 177 : « Le romancier n'a pas pour rôle d'exposer des idées ou même d'analyser des caractères, mais de présenter un événement interhumain, de le faire mûrir et éclater sans commentaire idéologique, à tel point que tout changement dans l'ordre du récit ou dans le choix des perspectives modifierait le sens *romanesque* de l'événement. » Sur cette fonction de l'écrivain, dans sa dimension intersubjective, voir M. DALISSIER, *Héritages et innovations*.

72. M. MERLEAU-PONTY, « L'Orient et la philosophie », p. 176.

73. Voir M. DALISSIER, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, p. 254-268, p. 971 et suiv.

74. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 454 : « La forme à la fois la plus ancienne ou la plus rudimentaire et la plus consciente ou la plus mûre du savoir, — une opinion originaire dans le double sens d'« originelle » et de « fondamentale ». C'est elle qui fait surgir devant nous *quelque chose en général*. »

75. ID., *Causeries*, p. 36-37.

Pourquoi conjuguer ici les termes « réflexion » et « mûre » ? Pourquoi évoquer une telle gradation « plus mûre » ? Nos analyses antérieures permettent de le comprendre.

Être non pas mûr, mais « plus mûr », c'est être un peu moins mature, c'est-à-dire moins cohérent qu'on ne le croit. Or le sens superficiel de la maturité consistait à se croire mature. Être plus mûr, c'est comprendre que l'on ne saurait conjurer le spectre du manque ou de l'absence de « cohérence », que l'on se plaît à dénoncer chez l'enfant, le primitif, le malade, l'animal, en revendiquant pour soi-même la possession absolue de la cohérence. Ce serait de nouveau opposer des contraires (non-cohérence et cohérence), attitude irréfléchie qui trahit un degré inférieur de conscience. Une « réflexion plus mûre » relève que la cohérence « demeure une idée ou une limite jamais atteinte en fait » et relève d'un simple effort du monde humain vers elle. La gradation du « plus » traduit la promotion réflexive. Elle revient à mûrement prendre conscience d'une impossibilité d'atteindre la cohérence « en fait ». Visée par l'effort, cette dernière correspond donc à un faire, lequel incarne le deuxième degré de conscience.

Le concept de mûrissement tient à devenir « plus mûr » et intègre avantagusement une dimension réflexive, graduelle, qui apparaît externe à une maturité susceptible de simples *degrés*, et plus sourde dans une maturation polarisée sur la *longueur* de son effectuation. Merleau-Ponty ne parle pas de longueur pour la maturité et plutôt de lenteur concernant le mûrissement (cf. *infra*). La notion de mûrissement est-elle toutefois son dernier mot quant à cette problématique de la maturité ? On en doutera pour trois raisons.

Une première raison est que le concept de mûrissement (et de maturation) ne parvient pas à se défaire de sa dette à l'égard de la conception hégélienne de la maturité. Autrement dit, il n'y a pas de dépassement réel de la maturité dans la maturation et le mûrissement. Dans leur plurivocité, ces concepts peuvent se prendre parfois l'un pour l'autre, et Merleau-Ponty le fait parfois⁷⁶. On ne peut donc s'en tenir, tel quel, au seul mûrissement.

La deuxième raison tient en ceci que le mûrissement doit demeurer un processus, porté par le mélioratif « plus mûr ». Or mûrir, c'est aussi s'adoucir, s'amollir (*mitescere*). Le mûrissement risque à tout moment de précipiter en un état mûr incapable de devenir « plus mûr », voire d'atteindre son sommet superlatif en devenant « le plus mûr ». C'est éminemment le risque chez Valéry : « Son style le plus mûr *est* son narcissisme initial, son refus d'être, mais devenu langage, et par là sur le point de se transformer en son contraire⁷⁷ ». Le plus mûr est ainsi une limite : il mène l'écrivain à une contradiction, où le refus d'être va virer en acceptation, le non-être en être, le non-dit en dire, transformation à ne pas confondre avec le basculement auquel travaille la maturation. Pour le dire autrement, alors que le travers de la maturation est qu'elle est processuelle, progressive et sans fin visible, celui du mûrissement tient en ce qu'il peut lui-même trop et mal mûrir en précipitant en un état « mûr ».

76. Voir ID., « Marxisme et superstition », p. 329.

77. ID., *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, p. 157 ; et M. DALISSIER, *Héritages et innovations*, p. 104.

Au cours d'un entretien radiophonique avec Georges Charbonnier, une confiance de Merleau-Ponty permet de le saisir sur le vif discutant de ces questions, sans correction possible comme à l'écrit, mais non sans hésitation. Elle montre qu'il tient à ce réseau conceptuel de la maturité, sans pouvoir s'y tenir. Il y évoque, sous le couvert de la généralité, les étudiants de sa génération et ceux qu'il a connus plus tard à la Sorbonne :

Ils ont l'impression d'*avoir fait* le tour d'un livre, ou *fait* le tour d'une question. Ils ont lu peut-être plus de choses que nous n'en avons lues à âge égal. Et en même temps, tout cela *a été fait* assez vite, de sorte qu'ils ne mûrissent pas — si le mot a un sens pour un être humain — [*ils ne mûrissent pas*] lentement comme nous le faisons [...]. Il y a une espèce de hâte, et en même temps, il y a une espèce de prématuration, si vous voulez. Ils sont mûrs plus tôt que nous ou... Ce n'est peut-être pas mûr qu'il faudrait dire, enfin ils sont adultes plus tôt que nous ne l'étions⁷⁸.

Merleau-Ponty mobilise d'abord ici le concept de mûrissement en un sens verbal (« mûrissent »), c'est-à-dire comme un facteur opérant, un *faire* (« ne mûrissent pas lentement comme nous le faisons »). Ce facteur lent s'oppose clairement à sa forme participée et précipitée (« être fait ») chez ceux dont le mûrissement accéléré devient un non-mûrissement qui les rend paradoxalement trop mûrs (« ils ont l'impression d'*avoir fait* le tour d'un livre, ou *fait* le tour d'une question [...] tout cela *a été fait* assez vite »).

À ce concept de mûrir, notre philosophe assujettit ensuite une réserve en incise (« si le mot [...] humain »). En effet, l'acte de mûrir peut prêter à des malentendus, tomber dans le non-sens, ce qui va s'illustrer tout de suite par sa « factualisation » et substantivation. En outre, il introduit cette fonction de mûrir par deux fois et sur un mode négatif (« ils *ne mûrissent pas* »). En effet, ce non-mûrissement correspond à une prématuration entendue en un sens inessential, spécifique et lié à la précipitation (« une espèce de *hâte*, et en même temps [...] une *espèce* de prématuration »). En bref : ne pas avoir le temps de mûrir c'est être pré-maturé, c'est manquer de maturité. On comparera au texte évoqué des *Aventures de la dialectique* : ce qui est prématuré n'est pas mûr pour quelque chose⁷⁹.

Or, et enfin, un tel caractère prématuré conduit droit au non-sens signalé ci-dessus (« prématuration si vous voulez : ils *sont mûrs* plus tôt que nous »). Le *faire* qu'incarne le mûrir en sa lenteur se retrouve envisagé prématurément et précipitamment et déterminé par sa facticité et sa circularité : il devient précisément le *fait* d'être mûr chez ces jeunes gens, celui d'avoir déjà tout fait trop vite (le « tour » d'un livre ou d'une question). Voilà la deuxième raison pour ne pas s'en tenir au mûrissement. Merleau-Ponty critique ce qui est mûr au sens de « le plus mûr » mais aussi « déjà mûr⁸⁰ » et donc trop mûr pour mûrir⁸¹. Ici la gradation tenant à se rendre « *plus mûr* »

78. M. MERLEAU-PONTY, « La vocation du philosophe » (22 mai 1959), dans *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues (1946-1959)*, Lagrasse, Verdier, 2016, p. 149-150, n.s. Nous ajoutons entre crochets des mots non transcrits par J. Melançon, en nous référant aux archives I.N.A., fonds phonothèque.

79. ID., *Les aventures de la dialectique*, p. 71-72 : « Leur désaveu [...] fausses. »

80. *Ibid.*, p. 115 ; et *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 22.

81. Voir, par exemple, ID., *Signes*, p. 11, 291, 409, 412.

s'efface au profit de la circularité de ce qui est toujours déjà (fait) « mûr ». Le mûrissement, coupé de son lent facteur vivant, privé si l'on ose dire de sa sève, mène à la putréfaction.

D'où l'hésitation manifeste et explicite de Merleau-Ponty : il finit par congédier le mûrissement sous sa forme substantivée ou plutôt adjectivée (qui n'a plus rien de substantiel), en laquelle la fonction de mûrir se trouve prématurément précipitée en un simple *fait* d'être mûr (« ce n'est peut-être pas mûr qu'il faudrait dire »). Un tel fait d'être mûr correspond chez ces étudiants à une maturité assurée et trop sûre d'elle (« Ils ont l'impression [...] », « Ils sont adultes [...] »), et non plus au mûrissement inquiet et fiévreux de l'étude (*studio*). Sa parole hésitante à la radio possède en définitive cette bonne confusion qu'Austin recherchait dans le langage⁸². En effet, elle permet négativement de structurer le réseau notionnel que tisse ici la problématique de la maturité, dans son développement luxuriant (fonction de mûrir, mûrissement, prématuration inessentielle, fait d'être mûr), dans son non-sens mais aussi son sens.

Une troisième raison de ne pas s'en tenir au mûrissement vient tempérer la deuxième. Si le mûrir doit demeurer un processus grâce au travail du faire en lui, il ne saurait devenir un mécanisme qui va de soi. Dans l'*Éloge de la philosophie*, Merleau-Ponty s'en prend ainsi au « recours à l'histoire universelle » dans la dialectique marxienne. Il dénonce alors une opération de mûrissement conçue comme automatique dans l'histoire :

Si l'on sait où l'histoire va inéluctablement, les événements un à un n'ont plus d'importance ni de sens, l'avenir mûrit quoi qu'il arrive, rien n'est vraiment en question dans le présent, puisque, quel qu'il soit, il va vers le même avenir. Quiconque, au contraire, pense qu'il y a dans le présent des préférables implique que l'avenir est contingent⁸³.

On l'a vu, la maturité demeure polarisée sur un présent éternel et la maturation se temporalise longuement vers et à partir de l'avenir en intégrant la contingence au présent. Or ici, un mûrir inexorable de l'avenir, hyper-rapide voire instantané (au sens d'automatique, inévitable) annule *et* le présent en sa marge de préférence *et* l'avenir en sa contingence radicale. Un semblable mûrissement fatal du temps donne le sens prétendu de l'histoire (direction et signification), mais en détruit la chair événementielle propre. Ce n'est donc pas seulement parce qu'il menace de se précipiter en chose « mûrie » qu'il faut dépasser le mûrissement (deuxième raison). C'est parce que l'acte même de mûrir peut prendre un aspect fallacieux, nécessaire quoi qu'il arrive (troisième raison). En clair, le mûrissement traduit une plurivocité qui rejoint celle de la maturité (première raison).

82. « A most interesting, *i.e.* a confusing case » (John L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 41). Voir p. 25, 80, n. 2.

83. M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie* (15 janvier 1953), Paris, Gallimard, 1960, p. 61.

IV. PSYCHANALYSE, POLITIQUE ET PHILOSOPHIE DE LA PRÉMATURATION

Une maturité réelle exigerait de ne pas *se* considérer sous les traits d'un adulte parfait, par comparaison analogique avec une puérité dénoncée. S'agirait-il alors d'inviter à un retour à l'enfance, pour celui dont Beauvoir rapporte qu'il « se plaisait avec les gens âgés, il se défiait des jeunes que je préférerais de loin aux vieux⁸⁴ » ? *Mutatis mutandis*, Rousseau disait que : « Nul de nous n'est assez philosophe pour se mettre à la place d'un enfant⁸⁵. » Et l'on connaît la sentence de Nietzsche : « Maturité de l'homme : cela signifie avoir retrouvé le sérieux que l'on avait en jouant, étant enfant⁸⁶. »

La maturité selon Merleau-Ponty n'a rien pourtant d'une telle transplantation ou d'une telle retrouvaille. Elle consiste, suivant en cela le comportement de l'artiste de génie, à apprendre de l'enfance et à la façon d'un enfant, à se faire enfant à nouveau, afin de grandir, de récupérer un processus de croissance ankylosé dans ce qu'on croit être un âge mûr et indépassable de la vie. Montrons comment, dès lors, la maturité ne s'oppose pas longitudinalement à l'immaturité, mais se relie transversalement à la *prématurité*.

Le paradigme est issu selon Merleau-Ponty de la psychanalyse. Celle-ci n'est pas seulement, d'un point de vue sociologique, notre sorcellerie révélée des antipodes, ainsi qu'il le développe dans « De Mauss à Claude Lévi-Strauss⁸⁷ ». Comme il le précisait dans un autre essai, elle constitue une sorte de magie thérapeutique, comme quand « Freud montre dans l'enfance une vie adulte *prématurée*⁸⁸ ». Or qu'entendre par là ?

Ainsi que l'a montré É. Bimbenet, la prématurité concerne l'homme, mais encore la vie animale⁸⁹. Il y a une sur-maturité ou pré-maturité de l'animal anticipant et caricaturant l'homme, dira en substance Merleau-Ponty dans le cours sur la nature. D'où cette « parenté étrange homme-animaux (caricature) », illustrée par les « masques eskimo de type *inua* ». On pourrait parler à l'inverse d'une immaturité de l'homme quand il cherche à imposer à l'animal ce qu'il croit être son privilège⁹⁰. A. Dufourcq relie également ce thème de la « prématurité de la culture chez l'animal » à celui de l'imaginaire, au niveau de l'instinct⁹¹. Toutefois, la source principale de l'inspi-

84. S. de BEAUVOIR, *Mémoires I*, Paris, Gallimard, 2018, t. I, p. 1001.

85. J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard, 2010, p. 191.

86. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 94, dans *Sämtliche Werke*, t. 5, p. 91 ; trad. fr., *Par-delà bien et mal*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, p. 84.

87. M. MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » (1^{er} octobre 1959), dans *Signes*, p. 151-153, 156-157.

88. ID., « L'homme et l'adversité » (1951), dans *Signes*, p. 290.

89. É. BIMBENET, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 271 et suiv., 286.

90. M. MERLEAU-PONTY, « Le concept de nature » (1959-1960), dans *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994, p. 277, qui cite Évelyne LOT-FALCK, *Le masque*, Paris, Musée Guimet, 1959, p. 9-11.

91. A. DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, p. 285.

ration merleau-pontienne concernant cette notion est la psychanalyse enfantine, freudienne et lacanienne⁹². É. Bimbenet évoque ici une « dialectique de l'archéologie et de la téléologie » :

Être un enfant, c'est par essence ou par définition se projeter dans la vie adulte, anticiper téléologiquement une vie dans la raison ; être adulte, c'est éternellement se souvenir de l'enfance, n'en jamais totalement dépasser l'archaïsme. Dans les cours de Sorbonne la notion qui donne corps au premier aspect de cette dialectique, donc à la téléologie constitutive de l'enfance, est celle de *prématuration*. [...] « La "prématuration", l'anticipation par l'enfant de formes de vie adultes est presque, pour les psychanalystes, la définition de l'enfance. » Merleau-Ponty définit alors la prématuration comme la « possibilité pour l'enfant de vivre des conflits et des épisodes qui anticipent sur ses pouvoirs physiques ou intellectuels. » [...] Si l'enfant est polymorphe, c'est parce qu'il ne cesse d'anticiper son propre avenir par l'imitation des corps adultes qui l'entourent. Ainsi le phénomène central qui donne corps à cette prématuration, c'est le phénomène de la chair, défini comme identification généralisée, recherche indéfinie du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans. La réversibilité charnelle contient en puissance tous les rôles sociaux dont se bâtit la vie humaine ; elle est la nature basculant téléologiquement vers un avenir de culture⁹³.

Plutôt que d'opposer l'enfance à un « être adulte », en lequel Hans Jonas voyait encore « le but de l'éducation⁹⁴ », la réflexion sur la prématuration les solidarise en une réversibilité instable. Selon celle-ci, l'un est constamment en passe de revenir dans l'autre, renversement qu'illustre la chair et basculement dont le schéma logique se relie au chiasme. Une telle mécanique originaire à laquelle travaille déjà la maturation (voir *supra*) s'incorpore donc plus naturellement en une pré-maturation.

Quel intérêt y a-t-il à parler de prématuration en plus de maturation ? Merleau-Ponty évoque une « vraie maturation⁹⁵ », proche de la prématuration, signe qu'il peut en y avoir une fausse. Nous avons vu en effet que la maturation n'est ni celle dite « organique » ni celle qu'on oppose à l'apprentissage. Sa longueur l'expose en outre à une linéarité qui la prive de la soudaineté du revirement permettant visualisation et mouvement. Enfin, la maturation doit être « dialectique⁹⁶ », mais cette condition qui reste hégélienne pourrait la lester, et devient invalidante lorsqu'elle signifie la maturation historique en un sens marxiste, comme nous le verrons. En bref, la maturation peut dépérir ou mal vieillir, comme le mûrissement mener à la putréfaction.

À la maturation il faut donc préférer la prématuration, et ce pour des matières perceptives pleinement signifiantes : en la pré-maturation en effet, l'archaïsme novateur du « pré- » se voit et s'entend. La pré-maturation constitue en cela une *anticipation* essentielle, et Merleau-Ponty les rapprochait dans le texte dont nous sommes partis, en évoquant « de la part de l'Orient, toutes les anticipations, toutes les "prématurations" ». Cette anticipation, fortement soulignée ci-dessus par É. Bimbenet, c'est

92. É. BIMBENET, *Après Merleau-Ponty*, p. 67-69, n. 1, p. 88 ; ID., *Nature et humanité*, p. 286 et suiv.

93. ID., *Après Merleau-Ponty*, p. 87, citant « Les relations avec autrui chez l'enfant » (1951), dans *Parcours 1935-51*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 205, puis *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 470.

94. Hans JONAS, *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 211-212.

95. É. BIMBENET, *Après Merleau-Ponty*, p. 89, qui cite *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 501 : « La vraie maturation consiste en un double phénomène de dépassement et de maintien du passé. »

96. M. MERLEAU-PONTY, « Histoire — À propos de Hegel, histoire de la philosophie ».

celle de la vie dans la raison, de l'adulte dans l'enfant, de l'avenir dans le passé. Elle rappelle, *cum grano salis*, la science du corps qu'évoquait la *Phénoménologie de la perception*⁹⁷.

Comme le souligne A. Dufourcq, une telle anticipation intéresse la conception que se fait Merleau-Ponty de l'imaginaire, dans ses liens avec la psychanalyse et la politique⁹⁸ :

L'imaginaire est « anticipation, prématuration, transport immédiat vers le but [...] échec par impossibilité immanente de cet immédiat [...] mouvement vers l'avenir ». Le référent cesse d'être la notion positiviste de réalisation, l'imaginaire n'est plus essentiellement conçu comme *non-réalisation*. Viser quelque chose qui est là comme ne pouvant pas être là devient le centre névralgique de toute existence. Ainsi l'imaginaire n'est plus seulement une illusion dans laquelle on s'enferme, en se coupant du réel, ou bien que l'on aurait absolument dissipée. [...] Il faut le voir comme *quasi-réalisation* qui échoue et dont le sens était d'échouer, dont l'échec est riche d'avenir⁹⁹.

Dans la prématuration de l'imaginaire, l'anticipation signifie un échec glorieux, dont le succès n'est « prématuré » qu'au sens négatif de ce qui vient trop tôt et est malvenu. Plus essentiellement, cette pré-maturation n'a pas besoin d'aboutir réellement : il suffit qu'elle s'élançe pour aboutir et trouve ainsi sa pleine liberté plastique et fantastique. Ainsi, l'imaginaire, entendu comme quasi-réalisation, affirme un certain *modus operandi* pleinement positif de la prématuration. De surcroît, entendu comme non-réalisation, il permet de dénoncer la forme immature de la maturité : « Aucun corps, ajoute A. Dufourcq, aucune situation n'est à l'avance fait pour recevoir cette mise en forme culturelle que nous avons pris l'habitude de comprendre comme une maturité allant de soi ; dès lors cette maturité apparaît dans sa vérité profonde : elle n'est qu'un fantôme, un imaginaire¹⁰⁰. » En bref, la maturité allant de soi s'avère aussi illusoire que son opposition à la non-maturité, laquelle paraît pourtant la plus sérieuse et digne de foi. La maturité qui mûrit s'antidate, se révèle pré-maturée, et se réalise dans l'imaginaire.

L'anticipation représente donc un concept précieux pour penser la prématuration, sauf si elle désigne l'annonce d'un événement nécessaire, ce qui est déjà le sens de la mise en cause de la dialectique marxienne dans l'*Éloge de la philosophie*. Dès lors, selon É. Bimbenet, l'anticipation « coupe la téléologie de son archéologie vivifiante¹⁰¹ », prive la projection de son introjection et sombre à son tour dans une forme impropre et illusoire. C'est en ce sens critique qu'issue de la psychanalyse (et déjà signifiante concernant les rapports des cultures ou la différence générationnelle), la réflexion sur la prématuration reconduit à son autre pôle principal chez Merleau-Ponty : la pensée politique¹⁰².

97. ID., *Phénoménologie de la perception*, p. 290, 370. Voir M. DALISSIER, « Merleau-Ponty et la "conscience engluée" ».

98. A. DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, p. 283-285.

99. *Ibid.*, p. 282-283, qui cite M. MERLEAU-PONTY, *L'institution*, p. 58.

100. A. DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, p. 284.

101. É. BIMBENET, *Après Merleau-Ponty*, p. 89.

102. Sur ce point, voir A. DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, p. 284.

Le point névralgique de l'analyse se trouve à la fin du quatrième chapitre des *Aventures de la dialectique*, « La dialectique en action ». Il s'agit d'entendre le paradoxe suivant, maintes fois agité par Merleau-Ponty¹⁰³ : la « révolution prolétarienne, — celle de la “dernière” classe, celle qui doit créer la vraie société » (c'est-à-dire, la plus avancée politiquement et que le marxisme appelle de ses vœux), s'est cependant produite dans un « pays arriéré » historiquement, la Russie des Tsars, qui n'a pas eu le temps de voir mûrir une classe bourgeoise réelle et une culture démocratique¹⁰⁴. C. Lefort voit là un simple « fait accidentel », entraînant des « contradictions » locales, propres au bolchevisme¹⁰⁵. Or, Merleau-Ponty entend dépasser cette approche historico-politique de l'*arriération* et retrouver dans de telles contradictions (selon une logique déjà croisée) un « problème philosophique » lié aux notions de maturation et de mûrissement.

Concentrons-nous d'abord sur le *moment négatif* de l'analyse. Notre philosophe écrit : « Le marxisme a d'abord présenté la révolution comme un fait de maturation ou de maturité », dans la mesure où « la maturation et la décadence du capitalisme » conduisent à la maturité du « socialisme », maturation et maturité par rapport auxquelles se définit rationnellement la pré-maturation. Il continue dans cette veine :

Quand elle [la révolution] a paru dans les pays où elle était « prématurée », il [le marxisme] a rationalisé l'événement en le rattachant à une loi de développement intégral : le retard historique d'un pays qui n'a pas connu le développement bourgeois, la pression sur lui des pays avancés, l'implantation d'un régime semi-colonial, l'apparition brusque d'un prolétariat neuf accumulerait en lui les conditions d'une révolution qui passerait au-delà du stade démocratique et enjamberait la phase bourgeoise. Cette analyse, qui rendait à la dialectique sa souplesse, à l'histoire son imprévu, demeure cependant, chez les marxistes, dans le cadre d'un schéma général de développement : même si l'histoire passe du précapitalisme au socialisme, il reste entendu que le socialisme auquel elle aboutit est celui-là même auquel devaient conduire la maturation et la décadence du capitalisme¹⁰⁶.

Le marxisme ne s'en tient pas au « fait accidentel » dont parle Lefort : il reconnaît la présence d'un « événement » insigne de l'histoire, à prendre au sérieux. Et précisément parce qu'il le prend au sérieux, il cherche à l'expliquer plutôt qu'à le comprendre, à le penser plutôt qu'à le percevoir en sa réalité charnelle. Par excellence, il pense un « retard historique » qu'il cherchera à justifier historiquement, géographiquement, en bref physiquement. Or, c'est ici même que doit s'attester en réalité, écrit Merleau-Ponty, un « imprévu » de l'histoire, qu'il s'agit selon lui de percevoir à fond, et dont on pourrait dire que le sens dernier transcende méta-physiquement l'histoire, à même l'histoire.

Dès lors, le marxisme retombe dans une exégèse historisante de l'immaturation et des « anticipations historiques » qui l'accompagnent, à la lumière d'un « schéma de

103. M. MERLEAU-PONTY, « Autour du marxisme » (février 1946), dans *Sens et non-sens*, p. 148 ; *Humanisme et terreur*, p. 94, 141.

104. ID., « La dialectique en action », dans *Les aventures de la dialectique*, p. 124.

105. *Ibid.*, qui critique C. LEFORT, « La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire », *Les Temps Modernes*, 39 (janvier 1949), p. 46-69.

106. M. MERLEAU-PONTY, « La dialectique en action », p. 124-125.

la maturation historique », lequel se fonde sur les idées d'avancement et d'arriération¹⁰⁷. En clair : la société immature pour le socialisme l'*anticipe* historiquement et inexorablement, selon le même schéma d'ensemble qui veut que la société mature y parvienne à terme. Un tel schématisme s'avère de nouveau solidaire d'une analogie fallacieuse. Dès lors, une telle société n'est prématurée qu'au sens où elle est déjà mature, que la maturation a déjà fait son chemin en elle, comme elle le fera, tôt ou tard chez d'autres. Merleau-Ponty mettra de nouveau en cause cette vision linéaire procédant de la prématurité à la maturité *via* la maturation, concernant la situation à Madagascar dans les années 1957-1958¹⁰⁸.

Selon cette vision chrono-logique, la prématuration n'est pas envisagée en tant que telle. Le prématuré (au sens de *verfrüht*), c'est ce qui vient trop tôt pour son heure (*sich verfrühen*). Il est prématuré parce qu'il anticipe autre chose de fondamental et n'est rien en lui-même. Il s'antidate fallacieusement et il convient donc de lourdement le justifier, sans quoi, ne valant déjà pas grand-chose, il ne vaut plus rien. Cela est valable autant pour les théories comme ici que pour les événements prématurés. Ainsi, Merleau-Ponty avait évoqué très tôt, dans un contexte marxiste différent, les « solutions » que peut proposer à un certain moment un communiste, lesquelles ne sont pas suivies par « l'histoire en train de se faire ». Elles sont alors écartées dans le léninisme comme « prématurées ou historiquement fausses¹⁰⁹ », car elles ne peuvent être justifiées par le cours des choses.

Dans *Les aventures de la dialectique*, il soutient que les thèses les plus fondées « sont prématurées et finalement fausses », dans le cas où un prolétariat qui n'est pas mûr pour elles les désavoue¹¹⁰. Cette signification du prématuré, inessentielle, culmine dans la mort, laquelle vient toujours trop tôt. C'est en ce sens aussi qu'il convient d'entendre la sentence de *La prose du monde* : « Toute mort est prématurée au regard de la conscience qu'elle atteint¹¹¹. » En effet, si elle signifiait pour la conscience de la maturité un gradualisme vital, elle suggère que la prématuration inessentielle est à l'image de la mortalité. Hantise de la mort à comparer à celui d'un *désir* de la mort, d'un Thanatos que Merleau-Ponty envisagera peu ou prou¹¹², et qu'évoque Derrida aux prises avec Jean-Luc Nancy¹¹³.

Or, comme Merleau-Ponty le remarquait dès la *Phénoménologie de la perception* à propos de la conscience mythique, c'est bien plutôt toute cette rationalisation préalable à outrance qui se révèle prématurée¹¹⁴. De sorte que, dans le texte cité des *Aven-*

107. *Ibid.*, p. 124-125.

108. ID., « Sur Madagascar » (janvier-février 1958), dans *Signes*, p. 410-411.

109. ID., « Foi et bonne foi » (14 décembre 1945), dans *Sens et non-sens*, p. 218.

110. ID., *Les aventures de la dialectique*, p. 71-72.

111. ID., *La prose du monde*, p. 135.

112. ID., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 288, 350. Voir M. DALISSIER, « Le désir de Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty Studies*, 21 (2017), p. 127 ; et E. de SAINT AUBERT, *Être et chair. I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013, p. 305.

113. Jacques DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 65-66.

114. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 338 : « Soustraire [...] ». Sur la conscience mythique, voir M. DALISSIER, « Merleau-Ponty et la "conscience engluée" ».

tures de la dialectique, le marxisme, cherchant à tout prix à justifier rétrospectivement et téléologiquement le prématuré, apparaît bien plutôt lui-même hâtif, prématuré au sens négatif et inessentiel : venu trop tôt, faux, voire morbide ! L'attitude qui dénonce la prématuration (en ce sens négatif) se dénonce elle-même comme prématurée en ce même sens. Elle sombre dans une contradiction formellement indépassable, et invite à chercher un autre sens de la prématuration, lequel ne s'amenuiserait pas ainsi lui-même. Si l'on préfère, le marxisme, désolidarisant les deux dimensions intestines que lie la prématuration, archaïsme et téléologie, perd l'*archè* à force de vouloir faire peser tout le poids de l'analyse sur le *telos*. Il se révèle alors bien involontairement an-archique, c'est-à-dire sans fondement, sans commandement et sans commencement réels quant à sa perception de l'histoire. Nous avons vu en effet que Merleau-Ponty soutenait dans l'*Éloge de la philosophie* que la dialectique marxienne, gratifiant l'histoire d'un sens universel et inéducable, en perd de vue la chair événementielle.

On ne saurait donc s'en tenir là. Le *moment positif* de l'analyse merleau-pontienne consiste alors, comme souvent, à reprendre, à approfondir plutôt qu'à quitter, à trans-descendre au sens méta-physique le plus propre¹¹⁵. Il s'agit de s'attacher à comprendre ce « retard historique » que le marxisme expliquait seulement. Il s'agit de percevoir une pré-maturation essentielle derrière un tel « im-prévu » de l'histoire, lequel pourrait encore être récupéré par une prévision inéluctable. Il s'agit d'éprouver la structuration propre à l'arriération, plutôt que de la dénoncer sous la forme arrêtée d'un arriéré immature. Il s'agit plus concrètement de se demander « si la révolution prolétarienne n'est pas essentiellement liée à la structure des pays arriérés¹¹⁶ ».

Une telle *analyse* nous ramène au fil directeur freudien quant à la prématuration, laquelle se trouve entendue cette fois en un sens essentiel :

La révolution prolétarienne en pays arriéré serait bien, si l'on veut, « prématurée », mais au sens où les psychanalystes disent que la naissance de l'enfant humain est prématurée : non que, venue plus tard, elle puisse jamais être « toute naturelle », mais au contraire parce que, si tardive et si bien préparée qu'on la suppose, elle est toujours arrachement et recreation. La révolution et la société révolutionnaire seraient prématurées d'une prématuration *essentielle*, et il y aurait à en refaire l'analyse de ce point de vue¹¹⁷.

Merleau-Ponty pointe ici une « prématuration *essentielle* ». Cette dernière ne signifie plus le fait de venir plus tôt que prévu, dans la perspective d'une maturité « toute naturelle » et attendue qui ne viendrait que « plus tard ». Elle signifie que la maturité est toujours artificielle, « arrachement et recreation », à refaire. La maturité consiste essentiellement en une *pré*-maturation, en un retard sur soi, là où le prématuré inessentiel se contredit et exige son remplacement. La prématuration constitue en ce sens un concept essentiel pour refaire l'analyse du politique, davantage que la maturité, la maturation et le mûrissement.

115. Voir M. DALISSIER, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, p. 884 et suiv.

116. M. MERLEAU-PONTY, « La dialectique en action », p. 125.

117. *Ibid.*, p. 125.

Notons bien qu'il ne considère plus ici la seule prématuration de l'enfant déjà né, comme anticipation du stade adulte en psychanalyse, déjà abordée. Il s'agit maintenant de celle de la « naissance » de l'enfant, non pas du nouveau-né « prématuré » au sens médical, mais de l'événement même de cette naissance comme prématuré. Voilà de quoi établir que la « prématuration essentielle » concerne la *vie* elle-même, par contraste avec cette prématuration inessentielle dont le sens culmine avec la mort.

Quelle conception de la prématuration ce texte permet-il alors d'esquisser ? La *pré*-maturité coupe le souffle à toute *maturité* autoproclamée, la double, mieux, reprend en elle-même toute maturation comme à *faire*. Si l'on préfère, le concept de *pré*-maturation conserve essentiellement en lui celui de maturation en sa valeur processuelle, mais en l'assujettissant à cette dimension archaïque qu'il risque parfois de faire disparaître, dans l'obsession du *telos*. Et ce jusqu'en sa graphie même, comme *pré*-maturation. En outre, ce concept se désolidarise aussi de ceux de maturité et de mûrissement. En effet, la maturité risque toujours de s'autoproclamer, et la fonction de mûrir de se retourner en fait d'être mûr ou de s'emballer en mûrissement indéfectible. Mais la prématuration triomphe d'elle-même, se survit. En effet, même si elle retombe en son sens négatif, elle ne peut s'y maintenir, étant donné qu'il se dénonce alors comme contradictoire et à dépasser.

Pour le dire autrement, si au sein du réseau conceptuel reconstitué plus haut à partir de l'entretien radiophonique, le mûrissement constituait un concept plus précis que la prématuration *inessentielle*, il n'en va plus de même dès lors que la prématuration revêt sa dimension *essentielle*. Ainsi, lorsque Merleau-Ponty poursuit ces analyses des *Aventures de la dialectique*, en renouvelant sa critique du mûrir paralysé, entendu en son sens adjectival (*mûr*) mais aussi participé (*mûri*), il ne parle plus de « mûrir » en un sens effectif, et parle de « transcroissance » au lieu de mûrissement.

Une société révolutionnaire serait par principe celle qui naît, non pas d'un germe depuis longtemps déposé dans la société antérieure, *mûri* et « couvé », comme disait Marx, dans son fonctionnement objectif, mais au contraire par « transcroissance », par le « mécanisme interne » d'un conflit qui s'est amplifié lui-même au point de détruire les structures sociales où il était apparu¹¹⁸.

Le mûrissement n'apparaît plus que pour dénoncer l'opposition de ces contraires que sont le germe et la pousse, ce qui n'est pas mûri et ce qui l'est, lesquels n'étonnent qu'un degré superficiel et métaphorique de conscience politique¹¹⁹. La naissance de la société révolutionnaire ne naît pas *du* mûrissement comme son produit fini (*mûri*), elle naît « *par* “transcroissance” ». Celle-ci désigne un processus non de simple croissance (maturation), mais qui inclut en lui-même la destruction du cadre (capitaliste) au sein duquel il est apparu, quel que soit son degré de développement (arriéré ou non). Plus exactement, elle naît « par le “mécanisme interne” d'un conflit qui s'est amplifié lui-même au point de détruire les structures sociales où il était apparu ». En ce conflit générateur, nous reconnaissons une maturation qui ne se confond plus avec le mûrissement, et qui n'habite plus simplement le processus, mais le

118. *Ibid.*, p. 125 (n.s.).

119. Cette notion hante *Les aventures de la dialectique* au moins autant qu'*Humanisme et terreur*.

pousse jusqu'à un point de retournement. Elle annonce cette prématuration au mécanisme bancal qui viendra dans *Le visible et l'invisible*. Et on pourrait y voir la transposition dans le politique de cette « contradiction féconde qui est celle de la conscience humaine¹²⁰ » à un niveau métaphysique.

Cette transcroissance, ce processus conflictuel, qui vont dans le sens d'une prématuration essentielle, signalent le mouvement révolutionnaire, sans germe ni pousse, sans début ni fin, sans ici ni là. Merleau-Ponty réinterprète la « révolution permanente » de Trotsky, dont la conception est révolutionnaire au double sens où elle parle de la révolution et « révolutionne » elle-même « certaines pensées de Marx¹²¹ ». Pas davantage que le mûrissement, la maturation, dans sa linéarité, ne décrit adéquatement la révolution.

La seule révolution qui ait réussi n'était donc pas l'apparition d'une société neuve qui a mûri, corps et esprit ensemble, dans la vieille société. [...] Les thèses cassantes de la révolution permanente sont venues remplacer celle d'une maturation progressive. [...] Trotsky exprime par l'idée de la révolution permanente que la révolution prolétarienne peut être imminente dans une société qui ne l'a pourtant pas mûrie elle-même¹²².

Bien loin que la révolution naisse par « maturation progressive » (au sens de Lefort et Kautsky), elle prend « après coup » « l'aspect d'une maturation¹²³ ». *A contrario*, quand la pensée marxiste de la révolution tente de conserver à la fois la maturation et la rupture dans l'histoire, elle régresse selon Merleau-Ponty à une conception impropre de la maturité comme « point » définitif d'accomplissement¹²⁴. Il convient donc d'entendre la révolution dans sa circularité essentielle au sens d'une *prématuration*, laquelle vient brouiller la linéarité de la maturation. La révolution est ainsi permanente au sens où elle peut avoir lieu n'importe quand, n'importe où, partout et nulle part¹²⁵ ; elle est ainsi « imminente dans une société qui ne l'a pas mûrie elle-même ». La prématuration préserve la révolution permanente du pur renouvellement continu qu'elle deviendrait si on l'absolutisait, et que l'on ne saurait pas plus maintenir en soi que la maturation¹²⁶.

120. Voir ID., « Le métaphysique dans l'homme », p. 118, n. 1 ; et notre commentaire dans *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, p. 300 et suiv.

121. M. MERLEAU-PONTY, « La dialectique en action », p. 125-127 ; se réfère (p. 101) à L. TROTSKY, *In Defense of Marxism*, New York, Pioneer, 1942, p. 51 ; et à ID., *Staline*, trad. J.V. Heijenoort, Paris, Grasset, 1948.

122. M. MERLEAU-PONTY, « La dialectique en action », p. 114-115, 117.

123. *Ibid.*, p. 119.

124. « La synthèse est cherchée dans un point de maturité de l'histoire où le développement historique et objectif apporterait au mécanisme interne de la révolution un tel appui que la révolution permanente pourrait s'installer au pouvoir. *L'histoire comme maturation et l'histoire comme rupture continuée* coïncideraient [...] Toute l'analyse trotskyste de la révolution permanente, qui nous faisait entrer si avant dans la révolution comme dépassement des conditions données, comme drame interhumain, comme lutte et création trans-temporelle, *redevient soudain la simple description d'un état de maturité* de l'histoire où les conditions subjectives et les conditions objectives concordent » (*ibid.*, p. 281-282, n.s.).

125. *Ibid.*, p. 118.

126. « Si l'histoire est maturation, développement objectif, c'est Robespierre qui a raison et les Bras Nus ont raison pour plus tard, c'est-à-dire qu'ils ont tort pour le moment. Et si l'histoire est révolution permanente, il n'y a pas de temps, pas de passé, l'histoire n'est tout entière que la veille d'un lendemain toujours dif-

C'est ici que Merleau-Ponty pourrait réinvestir le sens du « retard historique » que l'on ne pouvait laisser ni au sec « fait accidentel » de Lefort, ni à la lourde exégèse marxiste, ni même au mystérieux « imprévu » de l'histoire. Permanente, la révolution ne vit pas *dans* l'histoire, tel un acquis, un événement présent ou idéal. Elle transcende l'histoire, non pas en la quittant, mais en la rejoignant. Elle vit en permanence dans le différé, le bougé de ce qu'il nomme un « retard originel de l'histoire ». Elle ne retarde pas mais prend les arrières. Réactive, explosive, elle se trouve toujours congénitalement « prématurée », naturellement « prédestinée » à des pays dits « arriérés », plutôt qu'apparaissant par accident en leur sein. Mais une telle arriération n'est pas nécessairement une séquelle, un défaut, un manque ; elle pourrait être une ressource, en tout cas aux yeux de l'auteur des *Aventures de la dialectique*, en 1955.

Fort de ces analyses, comment définir la prématuration ? Est non essentiellement prématuré (au sens de *ὀμός* : cru, fade, insipide, grossier), ce qui vient *avant l'heure*, trop en avance, sur le mode du fait, avec au paroxysme la mort. C'est le prématuré au sens clinique ou hégélien. Mais il y a essentiellement prématuration de ce qui *vient* avant l'heure, précoce (au sens de *πρώτος*), de ce qui se fait et s'antidate, telles la naissance et la vie. C'est pourquoi la prématuration possède une structuration temporelle complexe. Elle ne se réduit pas à celle de la maturité, polarisée superficiellement sur la quasi-simultanéité de l'opposition des contraires « mature » et « puéril », puis plus intimement sur le présent éternel d'une fonction graduelle. Elle ne se confond pas davantage avec la longue temporalisation de la maturation vers et à partir de l'avenir, ni avec celle du mûrir, si lente qu'elle peut aller jusqu'à supprimer hâtivement présent et avenir. Au fond, la prématuration s'avère habitée par cette ambiguïté propre à l'adverbe latin *mature* (en son temps, à point ; promptement, de bonne heure ; trop tôt), ou de l'adjectif *tempestivus* (qui vient en son temps ; à propos ; est à point, mûr ; précoce, hâtif). Elle réalise le paradoxe d'exprimer une antériorité ambiguë, laquelle n'est pas plus antérieure que toute antériorité, comme celle d'Autrui chez Lévinas, mais qui n'est antérieure qu'en devançant. Elle n'est *pré-* qu'en tant qu'elle est *mature*, germe qu'en tant qu'elle (est déjà) pousse.

C'est aussi pourquoi la prématuration n'est pas un archaïsme. La maturité impose des degrés, la maturation peut se fausser en perdant l'*ἀρχή*, et le mûrissement se crispier ou s'automatiser. La prématuration, en revanche, en son antériorité anticipante, en sa facticité d'œuvre devant se faire, a déjà court-circuité tout développement homogène. Elle tient en un départ inopiné, contingent, avant-coureur, non prévu et à propos. La prématuration n'est pas l'archaïsme, à savoir la persistance du passé dans le présent, c'est l'annonciation anticipée et incertaine du futur dans le présent. Il y a pourtant en elle une part d'archaïsme destinal, lequel nous fait sans cesse revenir à l'enfance comme source¹²⁷. Elle constituera même parfois une forme sublime d'ar-

féré, la privation d'un être qui ne sera jamais, l'attente d'une révolution pure dans laquelle elle se dépasserait » (*ibid.*, p. 289).

127. É. BIMBENET, *Après Merleau-Ponty*, p. 88-89 : « L'enfant inversement n'a jamais fini de quitter son enfance. Nous ne quittons jamais définitivement la précommunication de l'enfant, son indivision charnelle ; notre rapport aux rôles et aux modèles dont se bâtit une culture donnée, garde trace d'un archaïsme qu'il faudrait dire destinal ».

chaisme déjà novateur, cette « omnipotence d'un total génie encore archaïque » que Mallarmé rapporte à Wagner¹²⁸.

CONCLUSION : DES PRÉJUGÉS

La mort de Merleau-Ponty fut « prématurée ». Il y a là, pour ses contemporains, une invitation « à s'interroger sur la précarité des œuvres en général », comme l'écrit Pierre Campion¹²⁹, et une exigence de relire son œuvre inachevée à partir des inédits¹³⁰. Se pourrait-il pourtant qu'il y ait là aussi, par-delà le tragique de l'événement, un concept que le professeur au Collège de France avait médité tout au long de son existence ?

Nous avons cherché à montrer que la maturité n'est pas pour Merleau-Ponty un simple mot, mais une problématique intense et continuée, implicite et explicite, laquelle traverse des domaines clés de sa réflexion (psychologie, esthétique, politique, métaphysique). Elle s'entend à l'instar d'une conscience factorielle insigne, qui s'affine selon deux degrés, lesquels se fondent en une graduation, que permettent de penser les concepts de maturation et de mûrissement, en leurs identités, différences et limitations structurelles. Il s'agit de penser une maturité qui serait en définitive assez mature pour ne pas s'absolutiser, prévoir ses propres disgrâces, et se devancer elle-même, en bref, une pré-maturation. N'était-ce pas elle que pointait à sa manière Sartre dans *Les mots*, quand il écrivait : « Dans nos sociétés en mouvement les retards donnent quelquefois de l'avance¹³¹ » ?

Tout cela laisse en tout cas le philosophe face à une difficulté redoutable. Merleau-Ponty refuse le « préjugé » qui oppose maturité à immaturité. Mais comment l'entendre ? Dès sa *Phénoménologie de la perception*, il devient clair qu'il ne peut le faire en s'autorisant d'une théorie qui exalte le jugement vrai contre tout jugement hâtif ou d'autorité, rendu par avance et donc pré-jugé (jugé avant tout juger effectué par le sujet même, et tout jugement réel). En ce sens, il ne peut rejeter les préjugés à la manière de l'*ego* épuré, cartésien ou husserlien, au sein d'une doctrine du jugement ou d'une arché-typique de l'essence. S'il rejette le préjugé « L'Orient est puéril », ce n'est plus seulement pour l'écarter en tant que jugement qu'il ne partage pas, mais aussi pour le repenser : car si la puérilité prend un autre sens, précisément celui de la prématuration essentielle, ne devient-il pas possible de partager un tel préjugé, positivement réinvesti ?

Merleau-Ponty n'en parle pas et l'immense question qu'engage alors sa théorie de la prématuration est : tout préjugé est-il un pré-judice, au double sens de *praejudicium* ? Ne convient-il pas de savoir s'y reloger, en reprendre un certain contenu vécu

128. Stéphane MALLARMÉ, « Parenthèse », dans *Divagations*, Paris, Gallimard, 1976, p. 219.

129. P. CAMPION, « Merleau-Ponty vivant : en relisant l'hommage de Sartre », *Les Temps Modernes*, 2 (2010), p. 60.

130. E. de SAINT AUBERT, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue germanique internationale*, 13 (2011), p. 71.

131. J.-P. SARTRE, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1972, p. 56.

MICHEL DALISSIER

préjudicatif, en exploiter les prémonitions, voire en goûter une certaine teneur perceptive, compréhensive et signifiante ? S'agit-il de faire table rase de nos préjugés, y compris ceux des philosophes¹³², ou de savoir aussi les éprouver et les vivre parfois dans leur possible épaisseur, afin de cheminer un moment avec eux ? En bref, qu'il faille à tout prix lutter contre toute forme de préjugé, n'est-ce pas une nouvelle forme de préjugé ? N'est-ce pas là de nouveau, une question de maturité, sinon de prématuration ?

132. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, I, p. 15 ; trad. fr., *Par-delà bien et mal*, p. 21 et suiv.

MÉDITATION ET DÉVOTION DANS LA TRADITION RADHASOAMI

Diana Dimitrova

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

RÉSUMÉ : Le présent article étudie la notion de méditation et de dévotion dans la tradition Radhasoami des XIX^e, XX^e et XXI^e siècles, tradition de réforme qui interroge et transcende l'hindouisme traditionnel de multiples façons. Nous analysons ici plusieurs textes et pratiques rituelles de la tradition Radhasoami, entre autres à travers la méditation élaborée appelée surat śabda yoga (yoga du son du courant intérieur). Notre objectif est d'explorer les interactions complexes entre la méditation et la dévotion chez les adeptes de cette tradition. Par ailleurs, nous souhaitons aborder le yoga, la méditation et la dévotion tels qu'ils apparaissent concrètement dans cette tradition, comme la méditation collective lors du satsaṅg.

ABSTRACT : This article explores the notion of meditation and devotionalism in the Radhasoami tradition of the 19th, 20th and 21st centuries, a tradition of reform that questions and transcends traditional Hinduism in many ways. In the following, we study several texts and ritual practices of the Radhasoami tradition, in the example of the elaborate meditation called surat śabda yoga (yoga of the sound of the inner current). Our goal is to explore the complex interactions between meditation and devotion. In addition, we wish to address yogic, meditative and devotional embodied practices, such as the collective meditation during the satsaṅg.

Le présent article étudie la notion de méditation et de dévotion dans la tradition Radhasoami des XIX^e, XX^e et XXI^e siècles, une tradition de réforme qui interroge et transcende l'hindouisme traditionnel de multiples façons¹. Nous analysons ici plusieurs textes et pratiques rituelles de la tradition Radhasoami, entre autres à travers une pratique élaborée de méditation appelée le *surat śabda yoga* (yoga du son du courant intérieur)². Dans cet article, nous mettons l'accent sur le voyage que des membres Radhasoami vivant en Amérique du Nord font chaque année en Inde dans le but de pratiquer le *surat śabda yoga* en compagnie d'autres *satsaṅgī* et d'obtenir le

-
1. Le système de translittération de cet ouvrage suit un système standard pour le sanskrit et le hindi, dans lequel les voyelles longues sont marquées d'un macron, par exemple *ā*, et les consonnes rétroflexes avec un point sous la lettre, par exemple *ḍ*. La nasalisation est indiquée par le signe *ṁ*. Aucun symbole spécial n'est utilisé pour l'*anusvāra* dans la translittération, la consonne nasale appropriée étant écrite pour éviter toute confusion dans la prononciation. Tous les mots et titres des œuvres en hindi sont orthographiés selon le système de translittération du hindi. Les noms des auteurs, penseurs, philosophes, dieux, rivières, plantes, arbres et villes n'ont pas été marqués de signes diacritiques.
 2. J'aimerais remercier André Couture pour sa lecture très approfondie de cet article et aussi pour ses commentaires et suggestions.

darśana de leur gourou³. Notre objectif est d'explorer les interactions complexes entre la méditation et la dévotion des membres. En effet, nous souhaitons aborder le yoga, la méditation et la dévotion tels qu'ils apparaissent concrètement dans cette tradition, la méditation collective durant le *satsaṅg* représentant justement un bel exemple de la façon dont se manifeste la dévotion de l'adepte envers son gourou. Pour ce faire, nous étudions les éléments de la religiosité Radhasoami qui invitent le dévot à aspirer au *darśana* avec le gourou et l'encourage à méditer sur ce dernier. Nous abordons aussi le concept d'*āratī* spécifique à la tradition Radhasoami. Au cours de ce rite, le dévot intériorise sa pratique en offrant à son gourou des parties de son corps intérieur. En somme, cet article aborde les questions relatives à la méditation et à la dévotion dans la tradition Radhasoami en privilégiant l'étude textuelle et l'analyse des pratiques rituelles du dévot Radhasoami⁴.

I. LA DÉVOTION AU GOUROU

Le fondateur du mouvement Radhasoami, Shiv Dayal (1818-1878), a été influencé par des *sant* comme Kabir, Nanak, Dadu et Ravi Das, par le *Ghaṭ Rāmāyaṇa* de Tulsi Sahib (XVIII^e siècle), ainsi que par plusieurs enseignements ésotériques actuels⁵. Les enseignements de Shiv Dayal se trouvent réunis dans la collection d'œuvres en prose et en vers intitulée *Sar bachan* (enseignements essentiels). Se laissant inspirer par des textes globalement appelés *Tantra*, qui décrivent les différents plans que doit traverser l'adepte au cours de sa méditation, ce maître présente de façon originale le cheminement spirituel de l'âme à travers les divers domaines et sous-domaines de conscience, jusqu'à l'atteinte de l'étape ultime, le domaine du Radhasoami. Il s'agit d'un domaine d'une luminosité et d'une sonorité d'une beauté inouïe : ce cheminement spirituel est un type de yoga dans lequel les disciples initiés viennent à maîtriser leur ascension vers l'ultime à travers les multiples domaines de la conscience, et ce, sous la supervision du gourou⁶.

Les Radhasoamis conçoivent leur mouvement comme étant la parfaite manifestation du *Sant mat* (l'enseignement des *Sant*) et considèrent que celui-ci fait partie du *Sant paramparā*, la tradition de poètes *sant* comme Kabir et Nanak. Dans cette tradition qualifiée de *nirguṇa bhakti*, on croit en la manifestation d'un Dieu sans at-

3. Le *satsaṅg* est la « communauté (*saṅg*) des gens de bien (*sat*) » et les *satsaṅgī* sont les adeptes de cette tradition. Le *darśana* est le fait de voir un dieu ou un gourou et d'être vu de lui.

4. Sans doute, il serait important d'étudier aussi les questions liées à l'identité des membres Radhasoami, mais la portée de cet article ne me permet pas d'explorer cette problématique. Cela pourrait être le thème d'un autre article.

5. Il existe une tradition des *Sant/Sat*, des poètes mystiques des XV^e-XVI^e siècles. Ce terme est parfois traduit par « saints » en français, une traduction qui a été critiquée. Il s'agit littéralement « des gens de bien, des vrais adeptes, de ceux qui connaissent la vérité (*satya, sat*), de ceux qui ont fait l'expérience de l'ultime réalité ».

6. Voir également notre discussion sur la théologie du Radhasoami, dans Diana DIMITROVA, « The Development of Sanātana Dharma in the Twentieth Century. A Rādhāsoamī Guru's Perspective », *International Journal of Hindu Studies*, 11, 1 (2007), p. 89-98.

tributs (*nirguṇa*⁷), en la suprématie du gourou et en la communauté spirituelle des *Sant*, le *satsaṅg*. La théologie du mouvement est codifiée sous l'appellation de *surat śabda yoga* (discipline de concentration [*yoga*] sur le son de la parole divine [*śabda*] à partir du courant intérieur qui en découle [*surat*])⁸. Les Radhasoamis considèrent que l'essence éternelle du Dieu réside sous la forme de l'énergie pure (*śakti*), le domaine suprême du « Radhasoami ». Radha est théologiquement considérée comme étant le centre de l'énergie, l'âme. Donc, Radhasoami (le *svāmī*/swami ou le maître de Radha, qui est Kṛṣṇa, le gourou par excellence) implique un contrôle absolu sur l'âme et son énergie spirituelle. Tout comme les autres *sant*, les Radhasoamis considèrent les formes externes de dévotion, tels que les rituels ou les *mūrti* (images), comme dépourvues d'intérêt. Leur religion étant une religion du cœur, seule la transformation intérieure de l'âme importe réellement.

Mark Juergensmeyer conçoit la théologie Radhasoami comme s'appuyant sur la tradition intellectuelle de Kabir et de Nanak, particulièrement en ce qui a trait aux domaines de la conscience et à la conception du gourou. Tandis que Kabir parle d'un domaine intérieur de nature indescriptible, Nanak spécifie cinq niveaux distincts à travers lesquels l'âme peut voyager dans le but d'atteindre le niveau ultime, le *sac-khaṇḍ*, ou le domaine de la vérité. Les Radhasoamis ont, quant à eux, développé davantage le concept de domaines : ils proposent une série de plusieurs domaines et sous-domaines à travers lesquels l'âme doit cheminer comme dans un labyrinthe avant de parvenir au plus haut niveau, celui du Radhasoami.

De façon similaire, pour Kabir, le *satguru* est une forme de conscience spirituelle ou de voix intérieure qui réside en chacun de nous. Par contre, la conception du gourou développée par Nanak s'appuie sur la transmission de l'autorité spirituelle d'un gourou à un autre, et de là jusqu'au texte écrit qui conserve et transmet cette tradition.

Les Radhasoamis ont également développé davantage la notion du gourou puisque leurs enseignements nécessitent qu'un gourou soit vivant et présent pour le dévot. Par ailleurs, les Radhasoamis perçoivent le gourou comme étant l'incarnation vivante de l'Absolu. Les dévots aspirent au *darśana* (un contact des yeux et un regard de la part de la divinité ou du gourou qui a une valeur sacrée) avec leur gourou, et croient également en ses pouvoirs guérisseurs. Les disciples sont encouragés à diriger leur dévotion et leur amour envers le gourou. De ce fait, les Radhasoamis peuvent être perçus comme des adeptes de la *guru-bhakti* (la dévotion au gourou). Cette compré-

7. Il existe en effet deux tendances principales, ainsi que d'autres tendances supplémentaires, dans l'interprétation du système philosophique *Vedānta*. Pour certains interprètes comme Śaṅkara, le Brahman transcende toutes les qualités de la matière, on dit qu'il est *nirguṇa*, sans qualités ou attributs (*nirguṇa-vāda*, interprétation *nirguṇa*). Pour des interprètes comme Rāmānuja, il est *saguṇa*, pourvu de qualités ou d'attributs, de sorte qu'on peut dire de Viṣṇu ou de Kṛṣṇa sous leur forme personnelle qu'ils sont Brahman, l'absolu ou l'ultime (*saguṇa-vāda*, interprétation *saguṇa*). Madhava, par contre, propose un dualisme « qualifié ». Il n'est pas surprenant que l'on retrouve ces tendances à l'intérieur des courants de dévotion.

8. Cette explication s'inspire de la traduction utilisée par Mark Juergensmeyer dans sa recherche. Voir M. JUERGENSMEYER, « The Radhasoami Revival of the Sant Tradition », dans K. SCHOMER, W.H. MCLEOD, éd., *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Berkeley, Berkeley Religious Studies Series, 1987, p. 332.

hension du gourou semble puiser aux enseignements de Tulsi Sahib au XVIII^e siècle dans son interprétation *nirguṇa* du *Rāmāyaṇa*, le *Ghaṭ Rāmāyaṇa*.

Il est important de mentionner que la notion de gourou divin est de nature complexe au sein de la tradition Radhasoami. Deux disciples de Shiv Dayal, Rai Saligram et Jaimal Singh, sont respectivement devenus les maîtres des branches principales d'Agra et de Beas, au Pendjab. La principale différence entre ces deux branches est qu'à Agra, Shiv Dayal est considéré comme le *Sant* des *Sant*, le *paramātma guru* ou gourou suprême, et un seul nom, celui du domaine ultime, est révélé lors de l'initiation. En revanche, la branche pendjabe considère Shiv Dayal dans un contexte de chaîne ininterrompue de manifestations du *satguru* et révèle cinq noms sacrés lors de l'initiation. Par ailleurs, si le gourou ayant initié un dévot décède, le dévot doit tout de même continuer à contempler ce dernier dans la branche de Beas.

Contrairement à la branche pendjabe, le dévot doit contempler le nouveau gourou à Agra. De façon similaire, à Beas, les gourous sont perçus comme les maîtres de la tradition *sant* étendue à laquelle Guru Nanak, Kabir et Ravidas appartenaient. Les dévots de Beas se réfèrent à leur tradition en la qualifiant de *sant mat* (l'enseignement des *sant*). Cette tradition *sant* est ouverte dans la mesure où des *sant* provenant de différents horizons religieux se trouvent également à être vénérés.

L'idée selon laquelle le gourou doit lui-même être initié à la vérité ultime se retrouve également chez les Radhasoami. En revanche, Tulsi Sahib est considéré comme étant le gourou de Soamiji dans la branche de Beas tandis que la branche d'Agra considère que la tradition Radhasoami est distincte, considérée comme la « foi Radhasoami⁹ ». Soamiji est considéré comme l'Être parfait dans lequel la vérité Radhasoami s'est révélée. Toutefois, il n'est pas question d'accepter l'idée selon laquelle un gourou l'aurait initié à la Vérité absolue. Par ailleurs, on retrouve des ramifications de la branche d'Agra implantées à Soamibagh et Peepalmandi, en périphérie d'Agra, ainsi qu'à Hyderabad, Gwalior et Hoshiarpur¹⁰.

Dans son ouvrage, Daniel Gold évoque ce qu'il considère comme une hindouisation des gourous *sant*, et discute de deux cas en particulier : les enseignements et les pratiques religieuses de Faqir Chand, le gourou Radhasoami de Hoshiarpur, au Pendjab, qui, sous l'influence du Vedānta hindou, considère la réalité Radhasoami comme *māyā* (illusion)¹¹. Voir également notre discussion sur la vision de Faqir Chand sur les *saṃskāras* hindous et la foi Radhasoami comme étant une expression du *sanātana dharma*¹². Dans un même ordre d'idée, Malik Sahib, le gourou Radhasoami de Gwalior au Madhya Pradesh est également un adepte de la *guru-śakti*¹³.

9. Daniel GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 162.

10. Voir M. JUERGENSEMEYER, « The Radhasoami Revival of the Sant Tradition », p. 334.

11. D. GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, p. 164.

12. D. DIMITROVA, « The Development of Sanātana Dharma in the Twentieth Century. A Rādhāsoamī Guru's Perspective ».

13. C'est l'enseignement hindou selon lequel le dieu suprême (souvent Śiva) est puissance ou énergie (*śakti*), une énergie personnifiée par la déesse et que le gourou, qui participe lui aussi de cette *śakti*, fait descendre

Étant la source du *nām* (nom) Radhasoami et de l'initiation *śaktipāt*, des difficultés ont été soulevées en ce qui a trait au système des *varṇa* (classes ou « castes ») et des *āśrama* (chacune des quatre étapes de la vie, réservées aux hommes des trois *varṇa* supérieurs). Effectivement, si la tradition Radhasoami rejette ces systèmes, la tradition hindoue *guru-śakti* les maintient¹⁴.

En somme, force est de constater que la notion de gourou dans la tradition Radhasoami n'est ni uniforme ni statique. Effectivement, plusieurs interprétations et transformations sont survenues depuis les deux derniers siècles et vont certainement continuer à être perpétuées par les gourous et les dévots, ce qui fait du mouvement Radhasoami une tradition *sant* si ouverte et étendue.

II. DÉVOTION ET MÉDITATION

L'héritage *sant* et la doctrine de Nanak sont particulièrement apparents dans la place centrale qu'occupe le *satsaṅg* dans les rituels de la tradition Radhasoami. Dans cette tradition, le *satsaṅg* ne réfère pas uniquement à la communauté des *sant*, mais également à la célébration elle-même au cours de laquelle les membres écoutent les enseignements des *sant* et des gourous Radhasoami, une célébration qui devient un véritable événement où se manifeste en commun la dévotion des adeptes¹⁵. Il s'agit également du moment de béatitude totale qu'est le *darśana* avec le gourou divin. Sudhir Kakar a d'ailleurs présenté une excellente description de la sensation puissante et envoiement ressentie lorsque les *satsaṅgī* se rassemblent, s'abandonnent avec béatitude et s'imprègnent de l'image de leur gourou adoré¹⁶. L'auteur souligne les sentiments d'admiration, de vénération, mais aussi de peur que les dévots ressentent à l'égard de leur gourou. Ces sentiments rappellent la *bhai* ou *bhau bhakti* (dévotion partagée entre la peur que peut susciter le divin et l'admiration qu'il inspire) exprimée dans la poésie de Nanak¹⁷.

Dans un même ordre d'idée, c'est le caractère central de la *guru-bhakti* qui amène le dévot à aspirer au *darśana* avec le gourou et l'encourage à accomplir une *āratī* à portée internationale et désormais accessible à tous les Radhasoamis du monde, un rite grâce auquel le dévot offre à son gourou des parties de son corps

telle une grâce sur son disciple (*śakti-pāt*, chute ou descente de l'énergie) et qu'il lui transmet lors de l'initiation.

14. D. GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, p. 167.

15. Nous avons pu observer ce phénomène lors de notre participation au *satsaṅg* de Beas, mais pas à Dayalbagh. On nous a toutefois mentionné que les dévots écoutaient également les enseignements des gourous Radhasoami durant certains *satsaṅg* à Agra.

16. Sudhir KAKAR, « Radhasoami. The Healing Offer », dans John Stratton HAWLEY, Vasudha NARAYANAN, éd., *The Life of Hinduism*, Berkeley, University of California Press, 2006, p. 194.

17. Voir J.S. GREWAL, *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « The New Cambridge History of India », II.3), 1990, p. 105-107. Voir aussi la discussion très intéressante d'André Couture sur la peur et la *bhakti* en référence d'Arjuna dans la *Bhagavadgītā* (André COUTURE, « La peur d'Arjuna dans la Bhagavad-Gītā », et « Réponse à la communication de Roland Chagnon : "Une peur contemporaine et sa double gestion" », dans Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir., *La peur : genèses, structures contemporaines, avenir. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 21 au 23 octobre 1983*, Montréal, Fides [coll. « Héritage et projet », 30], 1985, p. 13-38 et 167-170).

intérieur. Cette union spirituelle avec le gourou est similaire à la façon dont le dévot hindou peut subtilement offrir à une divinité des parties de son psychisme en s'unissant avec elle.

Dans sa discussion sur l'appropriation de l'image de Krishna (femme vachère favorite de Krishna et originaire de l'actuelle région de Braj autour de la ville de Mathura) et la notion hindoue d'*āratī* (offrande de lumière à une divinité hindoue) au sein de la tradition Radhasoami, Daniel Gold souligne le fait que Soamiji est né et a vécu toute sa vie à Agra, qui était la capitale de l'Empire moghol géographiquement proche du lieu de résidence mythique de Krishna et Radha. De ce fait, Soamiji était, d'une part, familier avec le jargon de la *bhakti* à Krishna, et, d'autre part, avec les langues et cultures indo-islamiques présentes dans sa ville natale d'Agra. Il n'est donc pas surprenant que Soamiji utilise des termes indo-musulmans dans la présentation de la tradition *sant* hindouisée dont il hérita¹⁸.

Il est important de mentionner que Soamiji a réinterprété les notions de Radha et d'*āratī* selon une perspective *nirguṇa* (sans attributs, qui ne se manifeste pas de façon personnelle). Radha se trouve donc être l'âme aimante aspirant à demeurer avec un dieu *nirguṇa* dans un domaine imaginé comme une pure merveille, et l'image de l'*āratī* se trouve être une convention poétique que l'on retrouve également dans la poésie de cet interprète. L'*āratī* de Soamiji est une intériorisation de la dévotion rituelle. Il décrit souvent son séjour à travers les paradis comme autant d'*āratī*¹⁹. Dans le processus de cette *āratī* mentale et spirituelle intériorisée, le dévot peut offrir des parties de son corps intérieur en s'unissant avec la divinité en contexte hindou.

III. DÉVOTION, MÉDITATION ET SERVICE

Puisque les communautés Radhasoami à travers le monde ne sont pas en présence physique du gourou, elles organisent des *satsaṅg* virtuels hebdomadaires tous les samedis soir (dimanche matin en direct de Dayalbagh), ainsi que quelques fois par année des *satsaṅg* de deux ou trois jours. Un *satsaṅg* typique célébré en diaspora comprend le *maṅgalācaraṇa* (un rite propitiatoire), le *bacan* (la parole du gourou ou l'enseignement), le *vintī/bintī* (la requête) ainsi que le *prasād* (grâce de la divinité distribuée aux dévots sous forme de nourriture). L'une des caractéristiques les plus impressionnantes du rituel de la diaspora est l'utilisation de nouveaux médias dans la création d'un espace sacré et dans le maintien des liens avec l'Asie du Sud. Le *satsaṅg* hebdomadaire des membres Radhasoami est une reprise et une extension du *satsaṅg* physique des dévots de la communauté diasporique. Le président du centre s'authentifie électroniquement sur le site web Radhasoami pour avoir ainsi accès à la transmission virtuelle du *satsaṅg* diffusée directement de Dayalbagh. Lors du *satsaṅg*, les membres pratiquent le *surat śabda yoga* (ressemblant de l'extérieur à de la méditation régulière) et chantent ensemble avec la communauté spirituelle de Dayalbagh projetée sur un vaste écran d'ordinateur. Le *satsaṅg* dure approximativement une

18. Voir D. GOLD, *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, p. 112.

19. Voir *ibid.*, p. 143.

heure et se déroule en temps réel exactement au même moment où il a lieu à Dayalbagh (le dimanche matin en Inde).

À Dayalbagh, le gourou demeure silencieux tout au long du *satsaṅg*. Il se trouve assis sur une chaise placée sur un podium et pratique le *surat śabda yoga*. Tous les *satsaṅgī* s'assoient au sol autour de lui et méditent avec lui. Le gourou est assis de telle sorte qu'il peut être visible par tous les dévots de sorte qu'il leur est possible d'obtenir son *darśana* (vision sacrée). De façon similaire, les dévots de la diaspora ne peuvent voir que l'image du gourou sur l'écran durant le *satsaṅg* électronique. En somme, grâce à la nouvelle technologie, les Radhasoamis peuvent ainsi faire partie d'une communauté virtuelle qui se situe dans le prolongement de la communauté des *satsaṅgīs* de Dayalbagh. En outre, ils peuvent aussi simultanément participer physiquement au *satsaṅg* de la diaspora et virtuellement au *satsaṅg* de Dayalbagh et ce, tout en obtenant le *darśana* virtuel de leur gourou.

Une autre façon de concevoir le *satsaṅg* virtuel de la diaspora au sein de la tradition Radhasoami mondialisée est l'incorporation d'un pèlerinage mental et spirituel en Inde : si les dévots participent physiquement au *satsaṅg* virtuel dans la diaspora, ils se projettent tout de même en Inde, aux côtés de leur gourou et parmi les autres membres Radhasoami qui y participent au même moment. C'est ainsi que l'esprit se déplace en une sorte de pèlerinage mental et savoure par le fait même le *darśana* virtuel du gourou sur l'écran qui se produit mentalement en Inde à plusieurs milliers de kilomètres du lieu où le dévot se trouve physiquement.

On peut se demander si le fait que l'esprit se déplace ainsi à chaque méditation et à chaque pratique de yoga constitue vraiment un pèlerinage mental. Il convient toutefois de mentionner que les pratiques de méditation dans un contexte de mondialisation ainsi qu'à distance du gourou et de sa communauté spirituelle, reposent sur une « double réalité mentale » : s'il est vrai que l'esprit s'embarque dans un voyage mental en son for intérieur conformément aux conventions tantriques, le voyage mental qu'il effectue alors est à la fois vertical vers le Suprême, et extérieur et horizontal à travers le monde vers le gourou et la communauté spirituelle.

Ce pèlerinage mental serait plus discutable s'il ne s'appuyait sur le pèlerinage physique que les membres sont tenus d'entreprendre au moins une fois par année. Si l'actuel Sant Satguru des Radhasoami, Prem Saran Satsangi, ne voyage pas à l'étranger (il n'a visité ses dévots qu'à une seule reprise, en mars 2017), les membres Radhasoamis voyagent normalement une fois par an à Dayalbagh pour être en présence physique de leur gourou. Ils voyagent dans le but d'obtenir le *darśana* de leur gourou et de participer physiquement au *satsaṅg*, mais aussi afin de pratiquer la *sevā* (service communautaire). Les activités de la *sevā*, telles que les activités de distribution alimentaire, par exemple, sont des éléments de grande importance pour l'ensemble des communautés diasporiques. Effectivement, les membres s'engagent dans diverses activités de charité et des travaux bénévoles pour en faire bénéficier leurs voisins et leurs concitoyens. Ils organisent également des *bhaṅḍārā* (festins pour tous) dans lesquels les membres de la communauté apportent des mets qu'ils ont eux-mêmes préparés. La communauté se rassemble, célèbre la mémoire des gourous précédents et

les mets qu'ils ont apportés sont mis en vente. Les dons ne sont pas une pratique courante puisque les gens achètent plutôt les choses mises en vente.

Le concept central de la *sevā* est directement lié à la philosophie de vie moderne Radhasoami. On retrouve ce même élargissement de la *sevā* dans plusieurs mouvements modernes où la *bhakti* est intimement liée au service du gourou, mais aussi au service communautaire. Le *karmamārga* (la voie de l'action) a ainsi été réinterprété comme la voie du service au XX^e et au XXI^e siècle. En Inde, sous le règne du gourou Mehta ji (Gurcharan Das Mehta, le sixième Sant Satguru), la *sevā* est devenue très importante à Dayalbagh sous la forme, entre autres, du support au travail agricole dans les champs tous les matins. Les dévots ont non seulement l'opportunité de faire un service à la communauté, mais aussi d'obtenir le *darśana* de leur gourou lorsque ce dernier vient aux champs, parle aux dévots et leur donne des conseils et des instructions²⁰.

Ceci veut dire que le pèlerinage en Inde, dans la patrie spirituelle des dévots, ne concerne pas uniquement la participation physique aux *satsaṅg* et l'obtention d'un « réel » *darśana* physique du gourou, mais également le travail agricole et le service communautaire sous une forme ou sous une autre. La routine quotidienne s'amorce avec des séances de méditations matinales vers trois ou quatre heures du matin. Par la suite, tous se dirigent aux champs pour y travailler. Le point culminant de cette matinée bien remplie réside dans l'opportunité de rencontrer le gourou face à face, de lui parler et de lui poser des questions. Plus récemment, des démarches ont été entreprises pour impliquer aussi les plus jeunes dans la communauté. Les mères amènent aux champs leurs jeunes enfants, parmi lesquels figure le petit-fils de gourou Satsaṅgi, afin de rencontrer gourou-ji. Il s'agit là d'un début de journée hautement significatif, rempli par du travail joyeux, de la camaraderie et des réflexions spirituelles.

Comme le souligne Jessica Frazier dans son récent ouvrage sur les visions hindoues, les « pratiques » ne sont que très rarement irréfléchies : elles sont ce que le sociologue Pierre Bourdieu qualifie de *doxa*, un ensemble de valeurs, de préférences et de logiques implicite et instinctif, exprimé à travers les actions du corps²¹. Frazier se réfère encore à Frits Staal pour qui l'hindouisme est davantage une orthopraxie qu'une orthodoxie et où le texte vécu de la pratique religieuse représente une plus forte manifestation de l'hindouisme que ses textes écrits²². Dans le but de saisir les liens entre pèlerinage et dévotion, nous devons également nous référer à l'étude de Diana Eck sur le rite de dévotion du *darśana*²³, dans laquelle elle souligne l'importance des images hindoues en tant que point d'accès au divin. Nous soutenons toutefois ici que, dans la tradition *nirguṇa* qu'est la tradition Radhasoami, c'est plutôt le gourou vivant qui se trouve être le point focal du *darśana*, de la dévotion et du pèle-

20. Voir *ibid.*, p. 156.

21. Voir Jessica FRAZIER, *Hindu Worldviews. Theories of Self, Ritual and Reality*, London, Bloomsbury, 2017, p. 142.

22. Voir *ibid.*

23. Voir Diana L. ECK, *Darśan. Seeing the Divine Image in India*, 3^e éd., New York, Columbia University Press, 1998.

rinage, ce qui permet de relativiser l'accent mis sur l'atteinte du *brahman* sans attributs (*nirguṇa*), caractéristique de cette tradition. L'expérience du niveau ultime de la réalité durant un pèlerinage est marquée par un état profond d'émotions affectives et par une transformation spirituelle.

CONCLUSION

Dans cet article, nous avons étudié d'importantes questions relatives à la méditation et à la dévotion au sein de la tradition Radhasoami. Un aspect remarquable de la religiosité Radhasoami est l'importance accordée à la *sevā* en tant que moment important de la vie quotidienne de la communauté, mais aussi en tant que partie intégrante de la vie religieuse en Inde. Nous avons souligné l'importance du *satsaṅg* et de la création d'un espace et d'un moment privilégié de spiritualité au sein de la diaspora. Nous avons également abordé la fluidité des frontières religieuses et des représentations du divin, qui oscillent entre une divinité sans attributs, typique de la tradition sikhe et de certaines traditions hindoues (*nirguṇa-vāda*, l'enseignement *nirguṇa*), et une divinité avec attributs qu'on trouve dans d'autres traditions de dévotion hindoues (*saguṇa-vāda*). Notre étude a montré les multiples instances de divinisation du gourou dans la tradition. Malgré le fait que la tradition Radhasoami s'inscrit dans une religiosité qui vise l'union à une divinité *nirguṇa*, elle se trouve tout de même entourée de rituels et de manifestations de dévotion *saguṇa* comme on en trouve dans la *bhakti* vishnouite de l'Inde du Nord. Même si nous ne pouvons nier les multiples exemples d'hindouisation de la tradition, nous considérons que le gourou humain divinisé ne s'inscrit pas dans une plus ample hindouisation, mais semble plutôt donner accès à la forme *nirguṇa* du divin pour les dévots, ce qui sert à rééquilibrer vers le concret les déclarations de la tradition non manifestée absolue.

En somme, cette étude nous a permis de mieux comprendre combien les questions de la méditation et de la dévotion sont complexes dans la tradition Radhasoami. Ces deux éléments sont interreliés et forment une réalité complexe. Cette même réalité en Amérique du Nord apparaît connectée et combinée à la réalité en Inde, du moins au niveau de la pensée méditative et de la réalité virtuelle de la transmission par ordinateur. Le pèlerinage physique en Inde matérialise cette interconnexion qui est présente en tout temps lors de chacune des méditations et des *satsaṅg*. Cette recherche nous oblige donc à conclure qu'il existe une troisième réalité hybride vécue qui se trouve entre les réalités vécues en Inde et celle de la diaspora. Cette réalité dite « globale », intermédiaire entre le local et le global, telle que vécue dans la tradition Radhasoami, est, à notre avis, la véritable réalité vécue par les dévots durant les formes mondialisées de *satsaṅg*.

LA CONCEPTION DU FILS DE DIEU DANS LE SEIN DE MARIE SELON JACQUES DE SAROUG († 521)

Marie-Thérèse Elia

Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK)

RÉSUMÉ : Dans l'ensemble de ses écrits qui traite de la conception et de la naissance du Fils de Dieu, Jacques de Saroug conçoit la virginité perpétuelle de Marie comme un mystère intimement lié à celui du Fils de Dieu qui, pour nous les hommes et pour notre salut, a pris chair de la Vierge. Pour parler de l'Incarnation, Jacques évoque deux modes de la conception de la Parole divine : la conception à travers l'oreille et son passage à travers la porte commune à tous les hommes. Cet article propose de déterminer les enjeux mariologiques et christologiques du concept de la maternité virginale de Marie à travers l'examen de ces deux modes, à la lumière de deux images de Marie : la lettre scellée dans laquelle fut inscrite la Parole divine et la porte fermée de la vision d'Ézéchiel.

ABSTRACT : In his writings on the conception and the birth of the Son of God, Jacob of Sarug perceives Mary's perpetual virginity as a mystery intimately linked to that of the Son of God. In fact, the Son of God has taken flesh from the Virgin for us men and for our salvation. Jacob presents two ways to describe the Incarnation : the conception of the Word of God through the ear, and his entrance in the world through the common door of all men. This paper intends to identify the Mariological and Christological challenges of Mary's virginal motherhood, according to Jacob of Sarug. For this purpose, it proposes to review both ways in the light of the two images of Mary : the sealed letter in which the Divine Word was inscribed, and the closed door of Ezekiel's vision.

Il vint au monde par un chemin qui ne peut être foulé, par une route qui ne peut être aplaniée, par un passage qui n'a pas de pont, par une porte qui n'est pas ouverte, par une vierge qui n'a pas connu d'union¹.

Depuis le concile d'Éphèse, la fameuse thématique de la maternité divine constitue une maille fondamentale dans les discours mariaux des Pères de l'Église. Après la naissance miraculeuse de son Fils, Marie se trouve désormais dans les deux degrés

1. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae quotquot supersunt*, Paris, E Typogr. Reipublicae (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 110), 1937, p. 53 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, trad. fr., Kaslik, Université Saint-Esprit, Parole de l'Orient, 2004, p. 87 [fr.]. Les sources des citations patristiques en français sont mentionnées dans les notes. Dans le cas contraire, il s'agirait de notre traduction. En outre, par souci de simplification, nous n'avons pas retenu les pages des nombreuses références aux œuvres d'Éphrem et d'Aphraate, sauf pour les citations.

de la virginité et de la maternité², ce qui lui attira les contestations. Jacques de Saroug ne nie pas la difficulté du discours ; dans un *mimro* « Sur le baptême », il dit explicitement que le fait que le Fils de Dieu soit sorti du sein de Marie sans rompre sa virginité constitue une nouveauté qui n'a jamais eu lieu³. Le mystère de la naissance du Fils de Dieu de Marie constitue un paradoxe qui n'est pas moindre que celui de la divinité de son Enfant. Éphrem invite à ne pas mépriser la naissance du Verbe d'une femme, mais à l'exalter d'autant qu'il ne faut pas scruter sa naissance éternelle du Père, mais qu'il faut y croire⁴. Dans plusieurs de ses écrits, Jacques indique que le mystère de Marie forme l'un des mystères supérieurs que l'esprit ne peut sonder :

Comment dessinerais-je une image de celle qui est pleine de beauté⁵, avec des couleurs ordinaires, car les mélanger ne suffit pas à le faire ?

L'image de sa beauté est plus noble et plus glorieuse que mes mélanges, et je n'ai pas assez d'audace pour que mon esprit dessine une image de sa forme.

Il nous est plus facile de représenter le soleil, sa lumière et sa chaleur que de décrire l'histoire de Marie dans sa gloire. [...]

Elle est vierge et mère, l'épouse d'un homme et restée sans mariage. Comment parlerai-je donc, car elle est insaisissable⁶.

Plusieurs études déjà publiées ont mis en relief des aspects de la mariologie de Jacques, à partir de divers enjeux théologiques modernes. Dans un article sur la sainteté de Marie d'après Jacques de Saroug, A. van Roey propose un examen de l'opinion selon laquelle Jacques de Saroug soutenait la doctrine de l'Immaculée Conception, opinion déjà amorcée par J.S. Assemani, seulement à partir de quelques extraits de l'œuvre de Jacques⁷. Cette supposition fut suivie par plusieurs théologiens et chercheurs, promouvant Jacques comme défenseur de ce dogme⁸. En revanche, A. van

2. Cf. P. BEDJAN, éd., *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, 5 vol., Paris, Leipzig, Harrassowitz, 1905-1910 ; ici vol. II, p. 183 ; vol. III, p. 586 (= HS II/183 ; III/586).

3. Cf. HS I/153. Cf. également HS III/585. La conception biblique des naissances miraculeuses ne dépassait pas le cadre de la naissance conforme aux lois ordinaires de la nature : Dieu accordait un enfant à un couple stérile. Le cas de la conception de Jésus fut unique. Toutefois, depuis le premier siècle, Marie est reconnue comme étant une vierge qui a conçu de l'Esprit Saint. Ignace d'Antioche († 110) en parle déjà : « Notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie, selon l'économie divine, né de la race de David [...] et de l'Esprit Saint » (IGNACE D'ANTIOCHE, « Lettre aux Éphésiens », XVIII/1, dans T. CAMELOT, éd., *Lettres, Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes », 10 bis], 1998, p. 72-75). Dans d'autres écrits où Jacques s'intéresse aux péripéties qui succédèrent à l'Annonciation, il explique que Dieu avait voulu épargner à Marie la honte d'être considérée comme adultère et menteuse en lui donnant Joseph comme un époux chaste et le père de son Fils aux yeux des gens (Mt 13,55 ; Lc 4,22 ; Jn 6,42 ; cf. P. BEDJAN, éd., *S. Martyrii, qui et Sahdona, quæ supersunt omnia*, Paris, Leipzig, Harrassowitz, 1902, p. 657-658 [= MS 657-658]).

4. Cf. ÉPHREM, *Sermo de Domino Nostro*, II, dans E. BECK, éd., *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino Nostro*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 270), 1966.

5. C'est-à-dire une image de Marie.

6. Cf. MS 617-618 ; cf. T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, 2 vol., Kaslik, CEDLUSEK, 1993 et 2000 ; ici, vol. I, p. 81-82.

7. A. VAN ROEY, « La sainteté de Marie d'après Jacques de Saroug », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 31 (1955), p. 46-62. A. van Roey précise pourtant que J.S. Assemani ne s'est pas soucié de fournir les preuves que, dans la pensée de Jacques, le péché originel est exclu de Marie depuis le premier moment de sa conception (*ibid.*, p. 47).

8. A. van Roey cite C. Passaglia, J.-B. Malou, J.-B. Abbeloos, ainsi que G. Bickell, P.S. Landersdorfer et C. Vona, qui reprennent l'argumentaire de J.S. Assemani avec quelques nuances (*ibid.*, p. 47-49).

Roey considère que, dans la pensée de Jacques, la raison de l'élection de Marie pour être la mère de Dieu est sa sainteté qui consiste dans sa libre coopération à la grâce divine⁹. Ce n'est qu'au moment de l'Annonciation que Marie fut délivrée du péché et de la concupiscence et qu'elle recouvra la filiation adoptive perdue du fait de la transgression d'Adam et Ève¹⁰. Dans une perspective similaire, S.A. Harvey met en relief l'opinion de Jacques quant à la purification et la sanctification de l'être de Marie, la préparant pour devenir le temple du Fils de Dieu¹¹.

Toutes ces considérations de la conception de Jacques s'appuient essentiellement sur ses *mimrê* mariologiques que C. Vona eut le mérite de traduire en italien¹². Dans l'introduction à cette traduction, il expose la doctrine mariologique de Jacques telle qu'elle se présente dans ces textes, à partir de quatre idées-clés : la maternité de Marie et les multiples titres mariaux¹³, la virginité de Marie, la sainteté de Marie et la comparaison entre Ève et Marie¹⁴. Il précise que la maternité divine est la substance de la mariologie de Jacques¹⁵.

Dans un contexte christologique plutôt polémique, Jacques consacre la virginité perpétuelle de Marie comme un point d'appui pour répondre à ses adversaires : le mystère de la maternité virginale de Marie est intimement lié au mystère du Fils de Dieu qui, pour nous les hommes et pour notre salut, a pris chair de la Vierge. Dans la conception de Jacques, Marie constitue la première demeure dans le chemin¹⁶ du Fils de Dieu, mieux encore la porte par laquelle il est venu visiter le monde. À son époque, la

9. *Ibid.*, p. 52.

10. *Ibid.*, p. 61-62. Cette conception a été également soutenue par M. JUGIE (cf. *L'Immaculée-Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Rome, Office du Livre Catholique, 1952, p. 153-154).

11. Cf. S. HARVEY, « Interior Decorating : Jacob of Serugh on Mary's Preparation for the Incarnation », dans F. YOUNG, M. EDWARDS, P. PARVIS, éd., *Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom*, Leuven, Dudley, Peeters (coll. « Studia Patristica », 41), 2006, p. 23-28.

12. Cf. C. VONA, *Omèlie mariologiche di S. Giacomo di Saroug*, Romae, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1953, 273 p.

13. Dans un contexte inspiré par les discussions sur le dogme marial de la co-rédemption, J. Puthuparampil expose les différents images et symboles mariaux utilisés par Jacques, qui portent sur le mystère de sa maternité divine, sur l'espérance qu'elle constitue pour l'humanité et sur son rôle dans la réalisation du dessein salvifique (cf. J. PUTHUPARAMPIL, *Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh [451-521]*, Kottayam, St. Ephrem Ecumenical Research Institute [coll. « Mōrān 'Eth'ō », 25], 2005 ; ID., « Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh [451-521] », *The Harp*, 18 [2005], p. 265-278).

14. Cf. C. VONA, *Omèlie mariologiche di S. Giacomo di Saroug*, p. 37-111.

15. *Ibid.*, p. 42. Cf. également A. VAN ROEY, « La sainteté de Marie d'après Jacques de Saroug », p. 50.

16. Jacques distingue trois demeures dans le chemin, *ḥayōt*, du Fils de Dieu qui constituent les étapes de son économie dans la chair : « Marie, le baptême et le schéol furent des demeures sur son chemin, [...] et, dans les trois demeures, il parcourut la totalité de son chemin » (HS III/593 ; cf. également G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 263) ; Jacques ajoute parfois une demeure : la croix (cf. HS V/437-438). La métaphore du chemin souligne notamment l'aspect sotériologique du parcours qui avait amené le Fils de Dieu à visiter le monde pour réaliser le salut de l'humanité. Sur la métaphore du chemin dans l'œuvre de Jacques, cf. T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, vol. II, p. 59-71 ; F. RILLIET, « La métaphore, du chemin dans la sotériologie de Jacques de Saroug », dans E.A. LIVINGSTONE, éd., *Biblica et Apocrypha, orientalia, ascetica*, Leuven, Peeters (coll. « Studia Patristica », 25), 1993, p. 324-331.

virginité de Marie formait l'un des fondements de l'idéal de la vie chrétienne et surtout ascétique¹⁷.

Dès le début du christianisme, les théologiens étaient constamment confrontés à la question du mode de la conception du Fils de Dieu en Marie. Plusieurs solutions se présentaient, notamment chez les auteurs grecs¹⁸. Deux possibilités perdurèrent jusqu'au V^e siècle : la *conceptio per aurem* ou la *conceptio per uterum*. Jacques plaidait sans cesse pour la réalité de la virginité de Marie sans chercher à accentuer excessivement son aspect physique¹⁹. Dans ses écrits, il exploita ces deux procédés de l'introduction du Fils de Dieu dans le monde, tout en les nuancant afin de préserver la virginité de Marie :

- la conception de la Parole par son passage dans l'oreille de Marie lors de l'Annonciation ;
- l'entrée du Fils de Dieu à travers la porte par laquelle les hommes entrent dans le monde sans pour autant l'ouvrir.

Jacques met ces deux modes de l'Incarnation du Fils de Dieu en relation avec deux images de la virginité de Marie, à savoir l'image de la lettre scellée dans laquelle fut inscrite la Parole divine et l'image de la porte fermée de la vision d'Ézéchiel²⁰. Il s'est servi d'autres images pour parler de cet aspect, comme l'image du champ qui a rapporté la moisson sans labourage et celle de la vigne vierge qui a donné la grappe sans être taillée²¹.

Dans ce qui suit, nous examinerons les propos de Jacques sur Marie dans un contexte polémique, cherchant ainsi à considérer le débat mariologique à travers le

17. À travers les siècles, la considération du mariage et de la virginité a connu des changements. Bien qu'il y eût, dans le judaïsme, des communautés qui préconisaient une vie dans le respect de la virginité, ce n'était pas la règle générale : Marie était quand même mariée ! Quant aux syriaques, ils développaient un esprit ascétique rigoureux qui, en quelque sorte, favorisa l'épanouissement du manichéisme dans leurs régions (cf. R. MURRAY, « Mary, the Second Eve in the Early Syriac Fathers », *Eastern Church Review*, 3, 4 [1971], p. 372-373). Toutefois, nous voyons les écrivains syriaques du IV^e siècle lutter contre les manichéens encratites et les marcionites en s'accordant à estimer le mariage comme l'une des bonnes créations de Dieu : contre les marcionites, Éphrem exaltait la pureté du mariage ; il le décrit comme une vigne et les enfants en sont les fruits (cf. ÉPHREM, *Hymnen de Virginitate* v/14, CSCO 223, Louvain, 1962 ; *Hymnen de Fide* LXV/4, CSCO 154, Louvain, 1955. Cf. également APHRAATE, *Les Exposés II*, XVIII/8, Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes », 359], 1989). Pourtant, la consécration à Dieu dans le cadre de la virginité et de la continence gagnait plus d'enthousiasme de leur part : ils ne trouvaient aucune réserve à prôner l'abstinence sexuelle qui leur inspirait un sens de sainteté et de consécration, même dans le cadre du mariage (cf. R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, London, Cambridge University Press, 1975, p. 12-13). Bien qu'Éphrem exalte le mariage et l'amour, il finit par décrire l'abstinence sexuelle comme la couronne du mariage (cf. ÉPHREM, *Hymnen contra Hæreses* XLV/8-9, CSCO 169, Louvain, 1957 ; *Hymnen de Nativitate* XXVIII/3, CSCO 186, Louvain, 1959).

18. Pour un exposé documenté de la question, cf. N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2003, p. 277-279.

19. Cf. T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, vol. II, p. 226.

20. Ez 44,1-3. Dans son étude sur la mariologie de Jacques, C. VONA mentionne l'image de la lettre scellée et développe celle de la porte fermée (cf. C. VONA, *Omèlie mariologique di S. Giacomo di Sarug*, p. 44-45, 74-77). Toutefois, il limite ses propos aux *mimrè* mariologiques dont il offre la traduction.

21. Cf. MS 667. Pour une liste plus détaillée de métaphores, cf. C. VONA, *Omèlie mariologique di S. Giacomo di Sarug*, p. 44-45.

prisme des controverses christologiques. Nous le ferons à partir de l'étude des deux procédés mentionnés plus haut, ainsi que des deux images qui leur correspondent, tels que Jacques les développe dans l'ensemble de son œuvre. De ce fait, outre les *mimré* mariologiques incontournables, nous nous intéresserons aux écrits christologiques de Jacques, notamment à son *mimro* « Sur la foi²² », dans le but de mettre en évidence la corrélation, dans sa pensée, entre la mariologie et la christologie.

I. LA CONCEPTION PAR L'OREILLE

Sur la trace du brigand, il sortit vaillamment, et le chemin le dirigea vers l'oreille d'Ève la Vierge ;

Et puisqu'il est le Verbe, la porte de l'oreille l'accepta, et il fut conçu pour naître corporellement²³.

C'est ainsi que Jacques introduit, dans son *mimro* « Sur la foi », cette idée de la conception auriculaire du Fils de Dieu dans le sein de Marie qui peut paraître curieuse pour nos contemporains²⁴ : le Fils de Dieu put entrer à travers l'oreille de Marie du fait qu'il est la Parole. Cependant, cette idée était attestée dans la littérature patristique ancienne²⁵. Éphrem et Simon le Potier parlent même des entrailles de l'oreille de Marie²⁶. Cette image découle essentiellement de la typologie établie entre Ève et Marie que nous exposerons plus loin. Jacques de Saroug ne se contente pas d'évoquer de passage cette image pour exprimer le mode de l'Incarnation du Fils de Dieu, mais l'insère dans des compositions plus développées.

1. Le son et la parole

Jacques commence sa lettre adressée à Mar Antonin, évêque d'Alep, par un développement sur le parcours de la parole depuis la pensée de son émetteur vers le destinataire, en soulignant la distinction entre le son et la parole : le son s'arrête à l'extérieur du seuil de l'ouïe, explique-t-il, mais la parole pénètre dans l'intellect de celui

22. Cf. HS III/585-646.

23. HS III/591. Cf. également HS II/173 ; G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 60, 65, 108, 119, 138, 258, etc.

24. L'idée de la conception du Christ par l'oreille de Marie, prise au pied de la lettre, a été souvent détournée sur le mode comique ; ce fut le cas chez C. D'ASSOUY (*Ovide en belle humeur*, Paris, Charles de Sercy, 1650, p. 100), chez MOLIÈRE (« L'école des femmes », dans *Œuvres de Molière*, III, *L'école des femmes*, Paris, T. Desoer, 1815, p. 26). Cf. également F. REMIGEREAU, « Les enfants faits par l'oreille. Origine et fortune de l'expression », dans *Mélanges 1945. Études linguistiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 115-176.

25. Cf. N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, p. 279-281, pour le développement de cette image dans la littérature patristique grecque ancienne et médiévale. Cf. également p. 294, n. 4, pour une liste de références à son usage par les auteurs latins.

26. Cf. S. BROCK, *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Kottayam, Gorgias Press (coll. « Moran Etho », 6), 1994, p. 6, 104 ; A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 51. Cf. également ÉPHREM, *Hymnen de Virginitate* XXIII/5 ; *Hymnen de Ecclesia* XXXV/18 ; XLIX/7-8, CSCO 198, Louvain, 1960.

qui la reçoit, prend corps grâce aux signes des lettres et devient ainsi accessible aux sens²⁷. Jacques interprète :

Il y eut Gabriel, le son : il [porta] son essence de l'(état) caché du Père jusqu'à l'oreille de la Vierge ; l'ange salua la jeune fille et (celle-ci) en (l')entendant reçut le Verbe, grâce au son, et le Verbe (vint) habiter dans la Vierge, mais le son demeura en dehors du seuil de l'oreille. [...] Le ventre de la Vierge est rempli de Lui tandis que le sein de Celui qui L'engendre ne s'est pas vidé de Lui²⁸.

La Parole, l'essence du Père, est portée à l'oreille de Marie sans désertier le sein de son Engendrant. En revanche, le son demeura en dehors du seuil de l'oreille de Marie et se dispersa dans l'espace²⁹. Ainsi Jacques de Saroug ne réduit-il aucunement l'élément qui féconda le sein de Marie à la parole de l'archange Gabriel. La voix de l'ange ne peut pas être l'hypostase du Fils qui entra dans le sein de Marie³⁰. Jacques met ses auditeurs en garde : une est la voix de l'ange qui resta sur le seuil de l'oreille, et autre est la Parole de Dieu qui entra par l'oreille dans le sein de la Vierge.

Cette dialectique voix-parole paraît également sous la plume de Jacques dans le *mimro* « Sur la visite de Marie à Élisabeth », où il établit une comparaison entre Jésus et Jean-Baptiste. Il ressort de ses propos que la parole (Jésus) s'installe, complète et silencieuse, dans l'âme sans recours au mariage et à l'accouplement, à la différence de la voix (Jean-Baptiste) qui résulte du mariage de la bouche, des dents et de la langue ; la voix (Jean-Baptiste) précède la parole (Jésus), arrive à la porte de l'oreille, y frappe et y reste ; tandis que la parole pénètre dans l'âme de celui qui la reçoit³¹. Dans le *mimro* « Sur la décapitation de Jean-Baptiste », Jacques élabore une autre comparaison entre l'éphémérité de la voix, Jean, et l'éternité de la Parole, le Christ, inscrite dans la lettre et dont l'histoire mystérieuse, **ܠܘܘܝܐ**, est gardée par les sceaux de la virginité³². C'est ainsi que Jacques insiste sur le caractère concret et réel de l'Incarna-

27. Cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 22.

28. *Ibid.*, p. 22-23 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, p. 41 [fr.].

29. Cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 22. Cf. également p. 262.

30. Il est rare que Jacques applique le terme « voix » à Jésus (T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, vol. II, p. 3, n. 8). En fait, dans un contexte qui ne propose pas la présence angélique, Éphrem chante : « Gloire à la Voix qui est devenue corps, au Verbe du Très-Haut qui est devenu chair » (ÉPHREM, *Hymnes de Nativitate* IV/143 ; F. CASSINGENA-TRÉVEDY, trad. fr., *Hymnes sur la Nativité*, Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes », 459], 2001, p. 101). D'autres Pères ont aussi critiqué la considération de la conception par la voix de l'ange (cf. PSEUDO-ATHANASE, *Sur l'Annonciation*, dans *Patrologia graeca*, XXVIII, col. 927-928, texte probablement du VII^e siècle, cité par M. JUGIE, « Deux homélies patriotiques pseudépigraphes : Saint Athanase sur l'Annonciation ; Saint Modeste de Jérusalem sur la Dormition », *Échos d'Orient*, 39 (1941), p. 284 ; cf. également N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, p. 304-305).

31. Cf. MS 680-681. À propos de cette comparaison, C. Vona considère que la conception du Verbe de Dieu par l'oreille est une conception mentale qui, tout en se passant de l'union, exclut toute rupture d'organe (cf. C. VONA, *Omélies mariologiques de S. Giacomo di Sarug*, p. 50, 81). Dans ce même *mimro*, une autre hypostase de la Trinité fut encore portée par la voix, cette fois la voix de Marie. Jacques relate comment, par la voix de salutation de Marie qui entra par l'oreille d'Élisabeth, l'Esprit Saint fut envoyé par le Fils pour reposer sur Élisabeth et sur son fœtus. Selon Jacques, ceci constitua le baptême de Jean-Baptiste depuis le sein maternel (cf. MS 674-675).

32. Cf. HS III/667-668. Dans l'ensemble des dictionnaires et lexiques, le terme **ܠܘܘܝܐ** est défini comme signifiant : histoire, récit, discours, sujet, généalogie, etc. (Cf. par exemple J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1902,

tion. Par ailleurs, il ajoute un élément de comparaison entre la voix et la Parole indicible : Jean-Baptiste est la voix et Jésus est le Verbe ; la voix est un homme et le Verbe est un Dieu³³.

Cette métaphore est évidemment inspirée par le concept de la parole ou du *logos*, appliqué au Fils de Dieu. Toutefois, la distinction entre le son et la Parole à l'Annonciation et la comparaison entre Jésus et Jean montrent bien que Jacques était conscient de l'enjeu que pourrait supposer cette conception quant à la réalité de l'Incarnation³⁴. Dans sa *Lettre aux moines de Senoun*, Philoxène de Mabboug met également en garde contre l'idée d'une conception simplement intellectuelle. Tout en présentant une description similaire de la conception à travers l'oreille, il souligne le fait que cette conception fut véritablement de l'hypostase du Fils de Dieu et de la chair de Marie :

Aussitôt que l'archange Gabriel eut dit à la Vierge Marie : Salut, pleine de grâce, le Seigneur [soit] avec toi ! En même temps que ce mot de l'ange, le Verbe vint dans la Vierge et entra, lui aussi, en même temps que le mot ou par son intermédiaire, non pas dans l'intellect, qui normalement reçoit les mots et conçoit les paroles, mais (c'est) hypostatiquement, dans le ventre de la Vierge, (que) le Verbe accourut aussitôt, parce qu'ici il ne voulut pas être conçu spirituellement dans l'intellect, comme chez n'importe qui, mais charnellement, dans le ventre où sont normalement formés tous les nourrissons de la nature³⁵.

2. Le concept de l'obéissance

La conception par l'oreille ne se limite pas à instruire de l'aspect physique de l'entrée de la Parole de Dieu dans le sein de Marie : l'image de l'oreille évoque le concept de l'obéissance à la parole divine, le verbe « écouter » signifiant aussi « obéir ». Évoquer l'écoute et l'obéissance ramène rapidement à l'esprit l'épisode de la tentation où le serpent séduisit Ève par ses paroles, épisode à rattacher à celui de l'Annonciation où Marie accepta le message divin et conçut la Parole de Dieu³⁶. La Parole de Dieu serait entrée dans le sein de Marie à travers son oreille afin de corriger

p. 597 ; C. BROCKELMANN, *Lexicon syriacum*, Berlin, Reuther & Reichard, 1895, p. 806 ; L. COSTAZ, *Dictionnaire syriaque-français-anglais*, Beyrouth, Librairie orientale, 1963, p. 383). Jacques ne manque pas d'utiliser cette polysémie dans la plupart de ses *mimrê*, attribuant ce terme à plusieurs sujets. En revanche, lorsque ce terme se rapporte au Fils de Dieu, ces traductions s'avèrent insuffisantes. Jacques décrit le *ܠܘܓܘܣܐ* du Fils de Dieu comme étant difficile, insaisissable et indicible (cf. HS II/180,182 ; III/582 ; IV/115, etc.), à l'image du mystère du Fils de Dieu. Dans ce sens, Jacques considère que les sceaux de la virginité de Marie ont pu conserver le caractère mystérieux de l'histoire du Fils de Dieu incarné.

33. Cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 56.

34. N. Constat signale cet enjeu porté par ce symbolisme de la conception auriculaire et considère qu'il fut à la base de l'abandon ultérieur de cette image (cf. N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, p. 294-295).

35. A. DE HALLEUX, éd., trad. fr., *Philoxène de Mabboug. Lettre aux moines de Senoun*, Leuven, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 231 [syr.]-232 [fr.]), 1963, p. 46 [syr.], 55-56 [fr.].

36. Gn 3,1-7 ; Lc 1,26-38. C. Vona fournit un exposé de l'antithèse Ève-Marie selon Jacques, à la lumière des différentes conceptions de plusieurs Pères de l'Église (C. VONA, *Omèlie mariologica di S. Giacomo di Sarug*, p. 102-111). Cf. également J. PUTHUPARAMPIL, « Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh (451-521) », *The Harp*, 18 (2005), p. 272.

ce que l'oreille d'Ève avait corrompu quand elle fut tendue pour recueillir le conseil du serpent³⁷. Dans une lettre acéphale, Jacques évoque, en termes de conception et d'enfantement, les conditions par lesquelles l'humanité avait été rendue captive selon les représentations du livre de la Genèse :

Le serpent avait murmuré à l'oreille de la première vierge ; (celle-ci) avait suivi le conseil de l'aspic, et le poison s'était répandu en elle ; elle conçut l'iniquité et enfanta la tromperie. Par le désir, elle fut soumise à la mort et, de là, par une sentence de douleur, l'humanité fut livrée au joug de la captivité jusqu'à devenir poussière au milieu du Schéol³⁸.

C'est ainsi qu'Ève, par son obéissance à la parole du serpent, conçut l'iniquité. D'une façon similaire, Marie, obéissant à la volonté divine, recueillit le Fils de Dieu dans son sein.

Tout comme l'image de la conception par l'oreille n'est pas le propre de Jacques, le parallélisme entre Ève et Marie fut aussi traité par eux à la lumière de la typologie biblique de saint Paul reliant le Christ à Adam³⁹ et portant sur la vie apportée par le Christ pour remédier à la mort causée par le premier homme. Marie est désormais dépeinte comme la nouvelle Ève, Ève la vierge⁴⁰.

La parenté entre les épisodes de la transgression et de l'Annonciation ne se limite pas à ces deux personnages : à la suite des auteurs syriaques antérieurs, Jacques établit des liens entre le serpent, porteur du message de mensonge et de mort, et Gabriel, porteur du message de vérité et de vie ; entre l'inimitié qui régnait entre Dieu et les hommes à cause de la transgression d'Ève et la réconciliation entre les mondes terrestre et céleste, opérée par l'obéissance de Marie⁴¹ ; entre la précipitation d'Ève et la prudence de Marie⁴². Sur ce dernier point, Jacques ne manque pas de qualifier de « scrutation » les interventions de Marie dans son entretien avec l'ange ; pourtant il ne se lasse pas, dans la grande majorité de ses écrits, de lutter contre les scrutateurs

37. Cf. également G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 119, 258.

38. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 46 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, p. 78 [fr.].

39. 1 Co 15. Cf. S. BROCK, *L'œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1991, p. 297 ; ID., « Mary in Syriac Tradition », dans A. STACPOOLE, éd., *Mary's Place in Christian Dialogue*, Slough, St. Paul Publications, 1982, p. 185-187 ; ÉPHREM, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* II/2 ; XX/32 ; J.S. ASSEMANI, éd., trad. lat., *Opera omnia quæ existant Græce, Syriace, Latine* (Romæ, Ex Typographia Vaticana, 6 vol., 1732-1746), t. II (*græce et latine*), p. 318-325. Cf. également A. ROUSSEAU, éd., L. DOUTRELEAU, trad. fr., *Irénée de Lyon. Contre les hérésies* (iii/2), XXII/3-4, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 211), 2002, p. 438-445.

40. Cf. HS III/591 ; MS 628. Il ne faut pas considérer ici la virginité de Marie comme étant ce qui la différencie d'Ève, mais plutôt une identification de Marie avec Ève d'avant la transgression. S. Brock distingue deux manières de voir le contraste entre Marie et Ève : d'une part, la vision statique selon laquelle Marie se tenait dans la position d'Ève avant le péché, et, d'autre part, la vision dynamique selon laquelle Marie part de la situation où la transgression d'Ève a abouti pour rétablir le genre humain dans l'état précédant la chute, à travers l'Incarnation du Fils de Dieu en elle (cf. S. BROCK, « Mary in Syriac Tradition », p. 187).

41. Cf. MS 627-629.

42. Cf. également HS II/156 ; K. ALWAN, éd., trad. fr., *Quatre homélies métriques sur la création*, Leuven, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 508 [syr.], 509 [fr.]), 1989, p. 50-51 [syr.], 55-56 [fr.] ; C. VONA, *Omélies mariologiques di S. Giacomo di Sarug*, p. 78, 108-109. Dans le *mimro* « Sur la parabole du bon Samaritain », Jacques dépasse ce parallélisme en considérant qu'avec Marie, le temps d'Ève et du premier paradis est révolu. Il évoque le paradis spirituel qui est l'Église où Marie règne sur les femmes à la place d'Ève (HS II/313, 314).

indiscrets. À l'encontre d'Ève qui avait accepté, sans hésitation, les paroles mensongères du serpent, Marie a investigué, recherché, scruté, et finalement gardé silence⁴³. Jacques présente cette recherche de Marie d'une manière positive, voire nécessaire puisqu'elle a émané d'un esprit prudent et a conduit les hommes à une meilleure connaissance des vérités et du mystère du Fils de Dieu. Marie a effectivement permis au dessein de Dieu de se réaliser en elle en gardant une attitude d'obéissance à la volonté de Dieu.

Jacques exploite davantage ce parallélisme Ève-Marie dans le *mimro* « Sur la bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu ». À son sens, le serpent insuffla le mensonge dans l'oreille d'Ève tandis que l'ange versa la vie et la vérité dans l'oreille de Marie, et par le fait même, retira le poison du péché de l'oreille d'Ève et la consola⁴⁴. Devant cette grande importance sotériologique accordée à l'événement de l'Annonciation à Marie, serions-nous en mesure de dire que le salut y serait déjà accompli ? Effectivement, dans ce même *mimro*, Jacques dit que, lors de la discussion de Marie et de l'ange, fut évoquée l'affaire résolue entre les arbres, à savoir la transgression, et la réconciliation entre Dieu et l'homme fut rétablie⁴⁵. Dans sa *Lettre sur la foi*, Jacques ne situe pas la réconciliation entre Dieu et l'homme dans le dialogue de l'Annonciation, mais plutôt dans le sein de la Vierge, lorsque Dieu s'est apparenté concrètement au genre humain : le Fils de Dieu, en revêtant le corps humain, avait uni en lui la divinité et l'humanité et, par le fait même, avait réconcilié les deux mondes en colère⁴⁶.

Pendant, parcourir d'autres écrits de Jacques nous permet de resituer cet événement de l'Annonciation comme étant le début du chemin du Fils de Dieu dans le monde, le commencement du salut de l'humanité⁴⁷. Une précision du *Commentaire du Diatessaron* attribué à Éphrem circonscrit ainsi l'ensemble du dessein salvifique :

La mort était entrée par l'oreille d'Ève ; c'est pourquoi la vie entra par l'oreille de Marie. C'est par le bois de l'arbre que l'homme avait contracté des dettes ; aussi lorsque le Seigneur vint, c'est par le bois de la croix qu'il les acquitta⁴⁸.

Quelquefois, Jacques tend à magnifier le rôle de Marie dans le salut apporté au genre humain, surtout quand il s'agit de propos sur son exaltation. Pourtant il faut

43. Cf. MS 630.

44. Cf. MS 627-629. Voir aussi le développement de cette image chez Éphrem (cf. S. BROCK, *L'œil de lumière*, p. 297, 303 ; HS III/597). Cette même thématique se trouve également dans un hymne dédié à Marie, attribué faussement à Éphrem. La représentation imagée de cet hymne décrit le poison qui passe de l'oreille d'Ève avec un effet meurtrier à travers les générations jusqu'à ce que vint de Marie l'Enfant qui tua le serpent après avoir nettoyé l'effet de son poison dans l'oreille de sa mère (cf. S. BROCK, *Bride of Light*, p. 92-93, également p. 145).

45. Cf. MS 626-627. Cf. également S. BROCK, *Bride of Light*, p. 90-91.

46. Cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 15-16.

47. Cf. HS II/179. Pour exposer l'importance de cet événement, S. Brock rapporte que le compilateur d'un calendrier syriaque orthodoxe du XVII^e siècle indique que la liturgie de la fête de l'Annonciation est célébrée, quel que soit le jour où le 25 mars tombe, même si c'était le Vendredi Saint, puisqu'elle est le commencement et la source de toutes les autres fêtes (cf. S. BROCK, « Mary in Syriac Tradition », p. 183).

48. L. LELOIR, trad. fr., *Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 121), 1966, XX/32, p. 366-367.

toujours lire cette tendance comme étant intimement liée au salut apporté par le Fils qu'elle a conçu. Dans le *Fiat* de Marie rapporté par Jacques dans le *mimro* « Sur la visite de Marie à Élisabeth⁴⁹ », il est à la fois question de ces deux éléments : le fruit de ses entrailles est celui dont parle le livre de la Genèse⁵⁰ ; il est celui qui écrasera la tête du serpent, restituera l'héritage d'Adam, éloignera la mort de la race humaine et relèvera la tête d'Ève. Mais Jacques n'hésite pas, dans ce contexte, à considérer que, par Marie, sera levée la honte d'Ève chez les femmes⁵¹. Dans un autre *mimro*, Marie est même représentée comme celle qui rachète Ève ; elle est la fille qui tisse un vêtement de gloire et le donne à son père, Adam, nu entre les arbres, et c'est elle qui porte la paix et réconcilie les deux mondes ou les deux partis qui étaient dans l'inimitié⁵². Ces dernières affirmations sont étonnantes, d'autant que, dans la plus grande part de son œuvre, Jacques attribue ce rôle au Christ qui rachète le genre humain et qui donne le vêtement de gloire à Adam par le baptême⁵³.

3. La conception auriculaire, une image symbolique ou une réalité physique ?

Cette question aurait probablement irrité l'esprit de Jacques qui honore les mystères divins et ne tolère aucune tentative de scrutation :

Et voici que l'histoire mystérieuse du Fils est méprisée sur tes lèvres : Comment est-il venu ? Comment est-il né ? Comment est-il mort ?

Voici que tu parles là où il n'y a pas de place pour la parole et l'Emmanuel est rendu limité parce que tu parles⁵⁴.

En général, il appert que les Pères de l'Église ne concevaient pas cette image d'une manière littérale. À travers cette représentation, ils cherchaient plutôt à rendre une réalité théologique plus sophistiquée⁵⁵. De leur recherche de la symétrie dans l'élaboration des images typologiques, résulta, entre autres, cette image de la conception de Marie à travers l'oreille en contraste avec l'obéissance d'Ève⁵⁶.

L'écoute de la Parole de Dieu qui demeura en Marie se concrétise dans le discours de Jacques par l'image de Marie, la lettre scellée, où l'Incarnation est présentée sous le mode de l'inscription de la Parole divine en elle dans le but de souligner sa maternité virginale.

49. Cf. MS 678-679.

50. Gn 3,15.

51. Il nous est difficile de trancher sur ce que Jacques veut dire par la honte ou la peine d'Ève : s'agirait-il des peines de la grossesse et de l'enfantement (Gn 3,16) ou bien, plus généralement, de la honte d'avoir prêté l'oreille aux conseils du serpent et transgressé le commandement de Dieu ? En principe, Jacques considère que Marie, étant purifiée de la malédiction infligée à Ève, ne connut pas ses douleurs (cf. C. VONA, *Omèlie mariologica di S. Giacomo di Sarug*, p. 52-58). Or, dans le *mimro* « Sur la sainte Marie Mère de Dieu toujours vierge », Jacques parle des douleurs de l'enfantement de Marie dans un contexte où il cherchait à exprimer qu'elle était pareille à toutes les mères sauf dans la perte de la virginité lors de l'enfantement, par ailleurs le Fils de Dieu qui ressembla en tout aux hommes excepté le péché (cf. MS 702).

52. Cf. MS 616, 627, 628-629, 670.

53. Cf. MS 672 ; HS III/593.

54. HS II/193.

55. Cf. S. BROCK, *Bride of Light*, p. 6.

56. Cf. S. BROCK, « Mary in Syriac Tradition », p. 188.

4. Marie, la lettre scellée où s'inscrit la Parole divine

À l'instar du *Logos* grec, le concept de la parole, *ܡܠܟܐ*, par lequel Jacques qualifie le Fils de Dieu, porte une signification complexe à connotation rationnelle et concrète. La Parole divine s'est concrétisée ; d'une part, elle passa par l'oreille de Marie dans son âme lorsque celle-ci consentit librement à la volonté divine ; d'autre part, la Parole devint visible dans son sein où elle s'incorpora. C'est ainsi que Marie est la lettre où la Parole divine prend chair, similairement à la parole humaine qui prend une consistance matérielle à travers les lettres. Dans un article sur Marie conçue comme une lettre, S. Brock considère que Jacques fut le premier à élaborer cette image, précisément avec ces éléments⁵⁷.

En fait, l'image de la lettre dans la littérature syriaque se rencontre dans deux textes primitifs, les *Actes de Thomas* et les *Odes de Salomon*, sans pour autant se rapprocher de la figure de Marie représentée par Jacques. Dans les *Actes de Thomas*, plus précisément dans le chant de la Perle, les parents du Prince chargé de la mission de rechercher la perle, lui envoient une lettre parlante lui rappelant sa tâche⁵⁸. L'ode 23 des *Odes de Salomon*⁵⁹ décrit la pensée du Seigneur descendue du ciel telle une lettre sous forme de tablette écrite par le doigt du Père ; les hommes ne purent s'en emparer ni briser son sceau qui les terrifiait. Bien que le symbolisme de cette lettre mystérieuse de l'ode ne fût pas suffisamment élucidé, on est devant une représentation éventuelle de l'Incarnation⁶⁰, du salut de Dieu envoyé sur la terre et dont les mystères ne sont pas accessibles aux hommes. Dans plusieurs *mimrê* et poèmes anonymes sur Marie, parfois faussement attribués à Éphrem, il est question d'une lettre dans laquelle figure le message envoyé par le Père à Marie et porté par l'Ange Gabriel, d'autant que la salutation de l'ange à la Vierge se présente sous la forme des salutations épistolaires⁶¹.

En revanche, l'image de la lettre employée par Jacques ne s'identifie totalement à aucune de ces considérations puisqu'il applique cette image directement à Marie, la lettre scellée⁶².

57. Cf. S. BROCK, « Mary as a Letter, and some other Letter Imagery in Syriac Liturgical Texts », *Vox Patrum*, 26 (2006), p. 89.

58. « Et ils m'écrivirent une lettre, et chaque Grand y apposa son Nom : <Réveille-toi> et lève-toi de ton sommeil, entends les paroles de notre lettre ; souviens-toi que tu es fils de Rois, vois l'esclavage, qui tu sers, souviens-toi de la perle au sujet de qui tu es parti en Égypte » (J.E. MÉNARD, « Le Chant de la Perle », *Revue des sciences religieuses*, 42, 4 [1968], p. 305). Une allusion directe à la lettre du chant de la Perle se trouve dans le *mimro* de Jacques sur « La parole de Salomon : Vanité des vanités » (HS III/867).

59. Cf. J. HARRIS, A. MINGANA, éd., trad. ang., *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 vol., Manchester, The University Press, 1916-1920, p. 45-47 ; M. LATTKE, *Odes of Solomon. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2009, p. 324-325.

60. Cf. J. HARRIS, A. MINGANA, éd., trad. ang., *The Odes and Psalms of Solomon*, vol. II, p. 335.

61. Cf. S. BROCK, *Bride of Light*, p. 86, 93, 102, 112, 136. Chez Jacques, cet usage de la lettre se trouve seulement dans le *mimro* « Sur la Nativité de Notre Sauveur » (cf. MS 727-728).

62. J. Puthuparampil considère que l'image de la lettre scellée va à l'encontre des deux lettres scellées dans l'AT : celle envoyée par David pour tuer Urie et celles envoyées par Jézabel pour supprimer Naboth (2 S 11,14-15 ; 1 R 21,7-10 ; cf. J. PUTHUPARAMPIL, « Mariological Thought of Mar Jacob of Serugh [451-521] », p. 271).

Dans le *mimro* de Jacques « Sur la foi », le chemin du Fils du Roi le mène à l'oreille de Marie :

Sur la trace du brigand, il sortit vaillamment, et le chemin le conduisit vers l'oreille d'Ève la Vierge.

Et puisqu'il est le Verbe, la porte de l'oreille l'accueillit, et il fut conçu pour naître corporellement.

Et, comme une lettre pleine de mystères, Marie demeura close saintement par la virginité.

En elle, le Verbe prit chair d'elle mystérieusement, afin que, par la révélation de son incarnation, il visite le monde⁶³.

Selon l'image de Jacques, la lettre ne renferme pas la Bonne Nouvelle portée par le Fils du Roi, mais c'est Marie elle-même qui est la lettre qui recueille la Parole de Dieu ; elle est le support où la Parole divine s'inscrit. Marie est donc cette lettre qui renferme le mystère du Père qui fut révélé au monde, comme le dit bien Jacques dans le *mimro* « Sur la visite de Marie à Élisabeth ». Il y ajoute : Marie est une lettre scellée puis écrite ; du fait qu'elle était scellée, elle fut mystérieusement écrite, et, sans qu'elle soit déliée, elle fut lue clairement⁶⁴. Cette image est concrètement reprise et explicitée dans le *mimro* « Sur la bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu » où Marie renferme, cette fois-ci, les mystères et les énigmes du Fils⁶⁵. Elle offrit son corps pur telle une feuille propre sur laquelle la Parole s'inscrit elle-même corporellement⁶⁶. Selon cette métaphore, les mots écrits évoquant les membres du corps du Christ qui permettent à la parole, de caractère invisible, d'être perçue⁶⁷. Dans ce contexte, Jacques s'attarde sur l'aspect sotériologique de l'Incarnation : le mystère du Père porté par Marie est révélé corporellement au monde pour le renouveler⁶⁸.

Donc, selon Jacques, Marie, la lettre scellée, ne fut pas descellée quand elle fut lue. Cette image est une expression de la naissance virginale puisque la Parole de Dieu est sortie sans briser le sceau de la virginité de sa mère⁶⁹. Dans son *mimro* « Sur le Verbe Unique », Jacques identifie le but de l'Incarnation en évoquant les mêmes symboles de l'image de la lettre⁷⁰. La manifestation du Fils de Dieu aux hommes est illustrée par une description détaillée de la façon dont la parole s'extériorise⁷¹ : le cœur envoie la parole à la langue qui, par la voix, l'envoie à l'extérieur des pensées vers l'oreille qui la reçoit. En chemin, la parole reste intègre, et, bien qu'elle repose

63. HS III/591.

64. MS 667. Le terme syriaque ܕܡܝܫܬܝܢܝܢ, que nous rendons ici par « mystérieusement », peut éventuellement porter le sens de « symboliquement » ce qui nuira gravement à la réalité de l'Incarnation (cf. également HS III/591 cité plus haut).

65. Dans sa *Lettre à l'archiatre* (du grec ἀρχίατρος, est le médecin de l'empereur ou de la famille royale) *Mar Kuro*, Jacques écrit que la Vierge fut comme une lettre pleine de mystères parce qu'une parole est cachée en elle et elle fut scellée par les signes virginaux (cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 262).

66. Cf. MS 636.

67. 1 Jn 1,1 ; cf. HS II/173 ; T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, vol. II, p. 6.

68. Cf. MS 636-637.

69. Cf. HS II/183.

70. Cf. HS II/171-172, 181.

71. Cf. HS II/169-170.

complètement dans l'esprit de celui qui la reçoit, elle ne cesse d'exister complètement dans l'esprit de son émetteur. Elle est imperceptible et manifeste, portée par la voix, mais inscrutable.

À travers cette description de la parole, Jacques évoque la présence ininterrompue du Fils de Dieu avec le Père : la Parole sort du Père sans le quitter et s'installe dans le sein de Marie ; elle repose complètement dans le sein de sa mère et ne cesse de se trouver complètement dans le sein de son Père⁷². Si Jacques insiste sur le fait que la Parole est cachée tout entière dans le Père et est manifeste tout entière dans le Christ, c'est pour exclure toute possibilité de concevoir un homme visible qu'on puisse séparer de la Parole de Dieu⁷³. À ce propos, T. Bou Mansour identifie une coloration antiarrienne dans l'image de la parole qui s'inscrit dans la lettre et dans son application christologique : la parole inscrite dans la lettre n'est soumise à aucune modification, et l'histoire mystérieuse, *ἱστορία*, de la parole reste cachée⁷⁴.

II. LA VENUE AU MONDE À TRAVERS LA PORTE DE LA NAISSANCE DE TOUS LES HOMMES

La conception par la voie de l'oreille est la représentation que Jacques donne le plus souvent de la modalité de l'entrée du Fils de Dieu dans le sein de Marie sans le recours à une intervention humaine. La singularité de cette approche de la conception miraculeuse concorde bien avec le mystère qui entoure Marie et son Fils divin, dont Jacques ne se lasse de rappeler l'ineffabilité⁷⁵. De surcroît, le problème de la virginité de Marie ne se pose pas si l'on s'en tient à la représentation de la conception auriculaire.

Jacques offre toutefois une autre représentation : l'entrée du Fils de Dieu dans le monde à travers la porte commune par laquelle tous les êtres humains viennent à la naissance. Cette expression reste imprécise d'autant qu'on ne sait pas clairement s'il s'agit du moment de la conception ou de l'enfantement, de l'entrée du Fils de Dieu dans le sein de Marie ou de sa sortie par la naissance. Dans le *mimro* « Sur la foi », Jacques explique ainsi :

Sa naissance dépasse (la connaissance) des sages et des orateurs, et bien que son chemin ne soit pas aplani, il l'emprunta pour venir sur la terre.

Lorsqu'il vint dans le monde, il entra par une porte non ouverte ; pour cela sa trace n'est pas connue par les scribes.

Parce qu'il est Dieu, il n'ouvrit pas la porte en sortant par le chemin de la naissance pour venir au monde corporellement.

Dès le début de son chemin, il le dissimula aux sages afin que celui qui cherche à l'examiner, n'y marche pas [...].

72. Cf. HS II/170-171. Cf. également G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 262.

73. Cf. T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, vol. II, p. 2-5. Cette présence en deux endroits est aussi le propre de la parole humaine qui sort de l'homme sans le quitter ; elle ne peut pas être divisée en partie puisqu'elle est cachée en entier dans la personne qui parle et dans la voix ou dans le texte écrit.

74. Cf. HS II/172, 175 ; T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, vol. II, p. 7.

75. Cf. HS III/585 ; MS 617 ; Le mystère de Marie ne s'exprime que dans l'amour (MS 618). Cf. également T. BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug*, vol. I, p. 81-82.

Il vint dans le chemin qui introduit la race des hommes dans le monde, et il voulut habiter dans toutes les demeures qui s'y trouvent⁷⁶.

Ces propos de Jacques se concentrent sur la naissance du Fils de Dieu, sa sortie par la naissance, son entrée dans le monde. Qu'il s'agisse de sortie ne résout pas la question, car cette sortie peut bien être du sein de la Vierge comme elle peut bien être de sa demeure céleste, du sein de son Père vers le monde. En outre, le Fils de Dieu n'ouvrit pas la porte, c'est-à-dire qu'il ne brisa pas les sceaux de la virginité de sa mère afin que son chemin dans la chair ne soit pas révélé aux sages. La porte fermée empêche ces derniers de venir sur ses traces et d'en faire un objet de leurs examens. Jacques rappelle également ce sujet dans ses lettres, notamment dans sa *Lettre sur la foi* :

(Voici) le début de sa révélation dans la chair, sa naissance d'une Vierge : Il entra dans le monde par une porte fermée quand Il y vint, et le motif pour lequel la porte ne fut pas ouverte quand Il entr(a) dans notre monde, (est) que les sages ne soient pas sur ses traces ; et si toi tu considères le début de sa route, tu ne trouveras pas d'empreinte ; là, les traces sont inconnaisables parce qu'Il n'est pas venu pour être examiné et qu'(Il) n'a pas commencé la route de son Économie pour être poursuivi⁷⁷.

Les sages qui poursuivraient le Fils de Dieu pour enquêter sur son origine, se heurteraient donc, dans leurs investigations, à cette porte fermée et se perdraient. Il nous semble que c'est dans cette même perspective que Jacques cite Pr 30,19 dans le *mimro* « Sur la foi » : « Personne ne connaît le chemin de l'homme dans sa jeunesse, et, dans les jours de son incarnation, le Christ n'est pas scruté⁷⁸ », pour insister sur la soustraction du mystère de l'Incarnation à la connaissance des sages⁷⁹. En somme, l'ensemble de ces éléments nous conduit à privilégier le cas de la sortie du sein de Marie, car les sages auraient songé à entamer une telle entreprise, évidemment, après la naissance du Fils de Dieu⁸⁰.

76. HS III/584,592.

77. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 12 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, p. 26-27 [fr.].

78. HS III/584.

79. Cf. C. RICO, « L'énigme aux chemins effacés, Pr 30,18-20 », *Revue biblique*, 114, 2 (2007), p. 276. Pr 30,19-20 énumère quatre images de parcours pour expliquer finalement le comportement de la femme adultère qui efface les traces de son passage, de peur qu'elle ne soit dénoncée. Ainsi ces parcours resteront-ils cachés une fois parcourus.

80. B. Sony se base sur des passages de *mimrê* (cf. HS II/182 ; 649-650 ; MS 695-696) pour expliquer qu'il s'agit de l'entrée et de la sortie du Fils de Dieu par la porte de ceux qui viennent à la naissance, ce qui laisse entendre que Jacques a deux théories de la conception (B. SONY, trad. ar., *Tarjamah min al-siryā-nīyah ila al-'arabīyah wa ta'liq wa dirāsah 'ala mayāmir al-milfān Ya'qūb al-Sarūgī [Traduction du syriaque en arabe avec commentaire et étude des mimrê du docteur Jacques de Saroug]*, vol. 1, Bagdād, Publications du Séminaire patriarcal, 2003, p. 52-54). Cependant, un examen minutieux de l'emploi par Jacques, successivement, des verbes « entrer » et « sortir » risque d'induire en erreur, particulièrement dans le *mimro* « Sur le Dimanche in Albis et sur l'apôtre Thomas » et le *mimro* « Sur la sainte Marie Mère de Dieu toujours vierge ». En fait, dans le premier *mimro*, le verbe « entrer » désigne l'entrée du Christ dans le cénacle sans ouvrir les portes, tandis que le verbe « sortir » désigne sa naissance au monde, bien que Jacques ne le dise pas explicitement, cependant le contexte l'impose (Cf. HS II/650). Tandis que dans le second *mimro*, Jacques dit bien que le Fils de Dieu est entré par la porte de tous les hommes et il sortit sans briser les signes virginaux (cf. MS 695). Toutefois, ces deux verbes ne viennent pas dans une succession logique puisqu'ils sont intercalés pour expliquer la vision d'Ézéchiël. De plus, Jacques continue en préci-

Dans les vers où il est question de la sortie (يخرج), de l'entrée (يحل) ou de la venue (يأتي) du Fils de Dieu dans la création ou dans le monde (يخلق ; ياتي), nous nous trouvons dans des contextes qui considèrent uniquement l'Incarnation en soi, et non pas précisément « entrer dans » ou « sortir du » sein maternel. Ajoutons également que, dans ses lettres adressées aux bienheureux de Mar Bassus, Jacques évoque l'entrée du Fils de Dieu par l'oreille de Marie pour prendre corps d'elle⁸¹. Toutefois, dans le cours de sa troisième lettre, il en vient à parler de la naissance virginale du Fils de Dieu :

Il naquit d'une seconde naissance, celui qui n'avait pas de commencement pour sa première naissance ; il passa par les (signes) virginaux et les sceaux n'(en) furent pas violés⁸².

En outre, dans le *mimro* « Sur le Verbe Unique », Jacques commente : Marie est la lettre scellée où la Parole de Dieu s'est inscrite sans division, étant entrée dans son sein à travers l'oreille et sortie sans briser les sceaux, c'est-à-dire sans léser sa virginité⁸³. Il n'est pas question de porte dans ce contexte, mais les propos sur les sceaux de la virginité suggèrent éventuellement l'enfantement du Christ à travers la voie de la naissance commune à tous les hommes.

Un autre témoignage est singulier dans les écrits de Jacques : le *mimro* « Sur le miracle de la résurrection de la fille de Jaïre⁸⁴ ». Jacques fixe l'axe principal de son commentaire autour de la volonté du Christ quant à l'aboutissement de son chemin : il voulut continuer le chemin qu'il emprunta en direction de la maison du chef de la synagogue, bien que les messagers voulussent l'en dissuader à cause de la mort de la fille. Jacques explique : Jésus-Christ est Dieu miséricordieux, et rien n'empêche la volonté divine de ressusciter un mort ; Jésus était encore au milieu de la route, et il ne fallait pas rebrousser chemin, de peur que l'on ne croie qu'il était faible et impuissant devant la mort, et que l'on ne dise que Dieu s'était engagé dans un chemin sans y aboutir⁸⁵. C'est pour appuyer cette interprétation du chemin droit et irréversible du Fils de Dieu que Jacques évoque la naissance de Jésus en exposant conjointement l'entrée par l'oreille et la sortie par la porte commune de la naissance :

Tous les (fœtus) conçus reviennent des seins : celui qui est conçu sort à travers la même porte par laquelle il est entré.

Le fœtus revient (sur le chemin) par lequel il est entré dans le sein, car les hommes ne sont pas droits dans leurs voies.

sant que le Fils de Dieu sortit au monde par la naissance à travers la porte de tous ceux qui naissent, et en entrant, il n'ouvrit pas les portes. Par ailleurs, dans sa *Lettre à Mar Julien archidiacre*, Jacques parle de la porte des nouveau-nés par laquelle ils entrent dans le monde créé (cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 39). Ceci dit, le verbe « entrer » ne désigne pas nécessairement la conception dans le sein.

81. Cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 60, 65, 76.

82. *Ibid.*, p. 77 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, p. 116 [fr.].

83. Cf. HS II/173-174. Cf. également S. BROCK, *Bride of Light*, p. 57.

84. Mc 5,21-43.

85. Cf. HS III/540.

Le Fils de Dieu entra par l'oreille dans le sein de sa mère, et il fit son chemin avec droiture parce qu'il est Dieu⁸⁶.

Cette analyse est toutefois une source de malaise : ne serions-nous pas, dans cette enquête, comme ces sages réprouvés par Jacques pour avoir voulu nous mettre à la poursuite du Fils de Dieu ? Il est vraisemblable qu'en évoquant la venue du Fils de Dieu au monde à travers une porte fermée, Jacques se souciait de prouver qu'il gardait la virginité de sa mère en s'incarnant d'elle⁸⁷ plutôt que d'identifier ses lieux de passage. La porte ne désignerait donc pas un organe précis, mais la personne de Marie au sens propre.

L'image de Marie, la porte toujours fermée par laquelle le Fils de Dieu est venu au monde corporellement⁸⁸, rappelle immédiatement la porte orientale du temple que décrit Ézéchiel dans sa vision :

Il me ramena vers le porche extérieur du sanctuaire, face à l'Orient. Il était fermé. Yahvé me dit : Ce porche sera fermé. On ne l'ouvrira pas, on n'y passera pas, car Yahvé, le Dieu d'Israël, y est passé. Aussi sera-t-il fermé⁸⁹.

Le contexte scripturaire de ces versets renvoie à un déplacement effectué par le prophète dans le temple : il décrit son enceinte, les murs, les portes et les cours, et la gloire de Dieu qui entrait dans le sanctuaire. Du fait que la gloire de Dieu est à l'intérieur du sanctuaire, nul besoin que le grand-prêtre y pénètre ; Dieu sera pour toujours présent parmi son peuple et la fermeture de la porte implique que Dieu ne partira plus jamais⁹⁰. Pour parler de la maternité virginale de Marie, Jacques retient l'idée de l'entrée et de la sortie de Dieu par la porte du sanctuaire qui demeure fermée. Puisque la porte désigne Marie, il est donc évident de parler d'une conception virginale de Jésus. Cependant, dans le *mimro* « Sur la sainte Marie Mère de Dieu toujours vierge », Jacques explique :

La Vierge Marie est la porte fermée de la prophétie, car le Seigneur Christ y entra au monde tout en la laissant fermée. [...]

86. HS III/542-543. Jacques explique le retour des hommes sur leurs pas par le fait qu'ils n'y sont pas droits. Cette considération serait-elle d'ordre moral ou relèverait-elle de la condition imparfaite de l'homme ? Le *mimro* ne nous le dit pas. En revanche, du fait qu'il est Dieu, le Fils de Dieu fit son chemin avec droiture. Dans la suite du *mimro*, Jacques s'exclame : si les trajectoires du soleil, des astres, de Gihon ne changent jamais, comment changerait le chemin du Fils de Dieu ? (Cf. HS III/542-543.)

87. Cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 143.

88. Dans son *mimro* « Sur les mystères, les types et les images du Christ », Jacques associe Marie à la toison de Gédéon, la citerne de Bethléem où David n'avait pas bu, la verge d'Aaron, le vase d'Élisée, la vierge de la prophétie d'Isaïe, la pierre qui se détacha sans que main l'eût touchée, la naissance d'Adam de la terre vierge et d'Ève de la côte d'Adam. À ces images s'ajoute celle du porche fermé d'Ézéchiel (cf. HS III/313, 314), qui restera fermé, car Dieu y est passé. Jacques explique qu'il symbolise la Vierge qui était scellée quand elle conçut le Fils de Dieu. Cette identification est mentionnée également dans plusieurs *mimré* et lettres (cf. HS V/436 ; MS 694-696 ; 795 ; M. ALBERT, éd., trad. fr., *Homélies contre les Juifs* VI, Turnhout, Brepols [coll. « Patrologia Orientalis », 38/1], 1976, p. 168-169 ; G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 12, 138, 249, etc.).

89. Ez 44,1-2.

90. Ez 43,4-5 ; Ex 40,35 ; 1 R 8,11 où la présence de la gloire de Dieu empêche l'accès au sanctuaire. Cf. M.A. LYONS, *An Introduction to the Study of Ezekiel*, London, Bloomsbury, 2015, p. 156-160 ; B. TIDIMAN, *Le Livre d'Ézéchiel*, t. II, La Bégude-de-Mazenc, Édifac, 1987, p. 233.

Le sanctuaire dont le prophète vit la porte fermée nous représente la Vierge et la virginité qui ne fut pas déliée.

Le Saint est le Christ, le sanctuaire est Marie et la porte fermée désigne les signes de la virginité conservée en elle⁹¹.

Dans ce *mimro*, Jacques se retrouve également dans un contexte mariologique polémique où la virginité de Marie est mise en question par la suite de la naissance du Christ⁹². C'est ainsi qu'il fait appel à la vision d'Ézéchiél pour justifier la virginité de Marie du fait que celui qu'elle enfanta est Dieu⁹³.

Dans d'autres *mimrê*, l'image de la porte vient appuyer et élucider d'autres considérations théologiques. Dans le *mimro* « Sur la crucifixion », Jacques commente l'épisode du tombeau vide après la résurrection du Christ qui en est sorti sans rouler la pierre. Dans cette péripétie, la situation est semblable à celle de la naissance : il s'agit d'une sortie miraculeuse qui ne brise pas les sceaux⁹⁴. Jacques donne des explications : Dieu n'est pas obligé d'ouvrir la porte pour sortir, car il lui est facile de traverser les natures muettes⁹⁵ ; son chemin est élevé et la condition naturelle ne le contraint pas⁹⁶ ; si la porte s'ouvre, ce sera pour une nécessité, sinon elle demeure fermée⁹⁷. Jacques y voit plutôt une merveille, et le propre de la merveille c'est de dépasser l'entendement humain. D'où la confession d'ignorance de Jacques concernant ce mystère qui relève de la puissance divine⁹⁸.

Jacques n'était pas le seul à utiliser l'image de la porte pour parler de Marie. À son époque, l'usage des images bibliques de l'Ancien Testament dans les constructions typologiques appliquées aux personnages du Nouveau Testament, spécialement au Christ et à sa mère, relevait de l'interprétation biblique commune. Ce texte d'Ézé-

91. Cf. MS 695.

92. Cf. N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, p. 276-278.

93. Cf. MS 695, 696. Cf. également G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 249 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, p. 327 [fr.] : « En effet, une porte fermée, personne ne peut y entrer quand elle est fermée, si ce n'est Dieu seul ».

94. Dans le *Commentaire du Diatessarou*, la porte toujours fermée et le tombeau vide sont aussi évoqués ensemble avec l'introduction du Christ dans le cenacle aux portes closes (Jn 20,19 ; cf. ÉPHREM, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessarou*, XXI/21). En outre, dans ses *mimrê*, Jacques déploie plusieurs autres figures typologiques de la naissance du Christ sans rompre les sceaux de la virginité de Marie : cf. J.A. KONAT, « Christological Insights in Jacob of Serugh's Typology as Reflected in his Memre », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 77, 1 (2001), p. 58, n. 94.

95. Cf. HS II/605 ; III/585.

96. HS II/605. Dans ses lettres, Jacques explique que la nature ne doit pas être accusée du fait qu'elle est dépassée par cette naissance virginale prodigieuse, car celui qui est enfanté est Dieu qui est capable de passer à travers les natures closes vu que la route de son économie dans la chair est remplie de merveilles (cf. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 12, 138).

97. Cf. HS II/605 : c'est une allusion à la pierre à l'entrée du tombeau du Christ qui ne fut roulée que pour prouver que le Ressuscité n'y est plus. Cependant, dans Jn 20,1, Lc 24,2 et Mc 16,4, la pierre était roulée de devant le tombeau le matin de Pâques ; Marc dit que ce sont les myrophores qui, en chemin, se demandaient qui leur roulerait la pierre. Ce n'est qu'en Matthieu 28,2 que le texte nous dit clairement que l'ange du Seigneur descendit du ciel, vint rouler la pierre sur laquelle il s'assit. C'est ce que dit clairement Jacques dans ce *mimro* ainsi qu'Éphrem qui voit dans le tombeau scellé après la résurrection un témoin de la virginité de Marie (cf. ÉPHREM, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessarou* XXI/21). Cette variante sera éventuellement celle qui fut retenue par le *Diatessarou*.

98. Cf. HS II/650-651 ; III/586.

chiel a déjà été appliqué à Marie au IV^e siècle par Augustin d'Hippone dans son sermon *sur la Nativité du Christ*⁹⁹ et par Ambroise de Milan dans sa lettre au pape Sirice à propos de l'hérésie de Jovinien (405), moine qui niait la virginité perpétuelle de Marie¹⁰⁰. À cette même époque, Jérôme se sert également de témoins bibliques pour argumenter en faveur de la virginité de Marie, y compris celui de la porte fermée : il s'agit du jardin bien clos et de la source scellée du Cantique des cantiques, du sépulcre neuf où est déposé le corps du Christ, des portes closes par lesquelles est entré le Christ ressuscité et du porche oriental du temple par lequel seul le Seigneur est passé¹⁰¹. Dans un texte grec attribué à Éphrem, cette image de la porte est évoquée dans un contexte polémique contre Marcion et Mani. L'auteur rappelle les paroles de l'ange en soulignant que le Verbe sera conçu « de Marie », de sa nature, et donc, qu'il aura une nature humaine complète. Marie n'est pas tout simplement la porte par laquelle le Verbe de Dieu passa pour venir dans le monde ; elle est un élément essentiel et nécessaire pour l'Incarnation du Fils de Dieu. Marie a donc enfanté un vrai homme et non une apparence de chair¹⁰².

CONCLUSION : ENTRE LA MATERNITÉ VIRGINALE ET LE RÉALISME DE L'INCARNATION

[...] il est clair que Dieu n'a pas besoin, en sortant, d'ouvrir la porte¹⁰³.
[...] (cela est) facile à croire bien que difficile à être expliqué¹⁰⁴.

-
99. « Cette porte est certainement une allégorie, sous le voile de laquelle la chasteté virginale de Marie nous est clairement désignée. [...] Le Verbe y est entré pour en sortir revêtu de notre propre humanité, à l'exclusion du péché ; et soit en y entrant, soit en sortant, il a laissé cette porte absolument fermée ; car c'est de lui qu'il est écrit : "Ce qu'il ouvre, personne ne le ferme, et ce qu'il ferme, personne ne l'ouvre (Ap 3,17)" » (AUGUSTIN, « Sermon I sur la naissance de Jésus-Christ », XXV, dans M. RAULX, dir., *Œuvres complètes*, vol. XI, Bar-Le-Duc, Louis Guérin imprimeur, 1872, p. 265-266).
100. « Quelle est cette porte du sanctuaire, cette porte extérieure qui regarde l'Orient, qui demeure fermée et personne dit le Prophète, ne passera par elle que le seul Dieu d'Israël ? Cette porte n'est-elle pas Marie, par laquelle le Rédempteur est entré dans ce monde ? [...] Cette porte est la bienheureuse Marie de laquelle il est écrit : Que le Seigneur passera par elle et qu'elle sera fermée après son enfantement, parce qu'elle a conçu et qu'elle a enfanté en demeurant Vierge » (AMBROISE DE MILAN, « Lettre 42 au pape Sirice », dans P. DURANTI DE BONRECUEIL, trad. fr., *Les lettres de S. Ambroise évêque de Milan*, Paris, F. Mathey, 1741, p. 463).
101. Ct 4,12 ; Mt 27,60 ; Jn 20,19 ; Ez 44,1-3. Cf. JÉRÔME, « XLIX. Apologie à Pammachius », dans J. LABOURT, éd., trad. fr., *Lettres*, II, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. 149-150.
102. Cf. J.S. ASSEMANI, éd., trad. lat., *Opera omnia quæ existant Græce, Syriace, Latine*, t. II, p. 268e-269b. Toutefois, il ne faut pas voir dans l'image de la porte, que Jacques applique à Marie et qui permet le passage du Fils de Dieu dans le monde, un croisement avec la conception de Nestorius qui distingue le Verbe sorti de Marie, de l'homme qui est né d'elle, tel que nous le trouvons dans le Livre d'Héraclide : « "Je ne refuse pas, ai-je dit, un nom à la Vierge Mère du Christ, mais je la proclame vénérable, celle qui a reçu Dieu, de laquelle est sorti le Seigneur de tout". Tu n'admets pas cela. Comment te laissera-t-on et te croira-t-on, toi qui parais dire ainsi que Dieu est né ? "Humain est celui donc qui (naît) de la bienheureuse vierge Marie" quand bien même tu disputes mille fois contre Athanase » (P. BEDJAN, éd., *Le livre d'Héraclide de Damas*, Leipzig, Harrassowitz, 1910, p. 271-272 [syr.] ; F. NAU, trad. fr., *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, Letouzey et Ané, 1910, p. 171-172 [fr.]).
103. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 138 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, p. 190 [fr.].
104. G. OLINDER, éd., *Jacobi Sarugensis Epistulae*, p. 249 [syr.] ; M. ALBERT, *Les lettres de Jacques de Saroug*, p. 327 [fr.].

MARIE-THÉRÈSE ELIA

sein, recueilli dans la mangeoire, porté par les bras, soutenu sur les genoux, égayé par les chants, nourri par le sein, enroulé dans les langes, et plus tard il vint au baptême, fut tenté par Satan, mangea le pain pour sa faim, se reposa de sa fatigue, demanda l'eau pour boire, pria comme le démuné et souffrit les humiliations de sa Passion¹⁰⁹.

Ainsi donc, à travers les images de Marie, la porte toujours fermée et la lettre scellée, lue sans être ouverte, Jacques cherche à souligner la maternité virginale de Marie¹¹⁰. En revanche, son insistance sur la venue du Fils de Dieu par la porte qui conduit les hommes au monde implique pratiquement une naissance qui garantit le réalisme de l'Incarnation : personne ne doit croire que la Parole divine est étrangère aux hommes.

109. Cf. par exemple HS III/587-588, 624-625. D'ailleurs, dans son *mimro* « Sur la raison pour laquelle le Christ a attendu trente ans avant de faire des miracles », Jacques explique qu'il fit ainsi afin que le monde croie qu'il devint homme véritablement et pas métaphoriquement, sinon son corps aurait été pris pour une ombre de corps (cf. HS III/333-334).

110. Cf. HS II/183, 649-650 ; MS 695. Cf. B. SONY, trad. ar., *Tarjamah min al-siryānīyah ila al-'arabīyah*, p. 164.

L'ANIMA SELON JUNG COMME SYMBOLE RELIGIEUX TILLICHIEU : UN ENRICHISSEMENT POSSIBLE POUR LE PROCESSUS DE SANCTIFICATION ?

Christophe Gripon

Institut Protestant de Théologie
Paris

RÉSUMÉ : Cet article commence par une discussion sur l'approche tautégorique que C.G. Jung a du symbole, et particulièrement de l'anima, la composante féminine inconsciente de la psyché d'un homme. L'auteur examine ensuite l'anima en considérant les critères que donne P. Tillich pour évaluer les symboles religieux. Le but recherché est de montrer que la prise en compte de l'anima dans la théologie de P. Tillich est susceptible d'enrichir l'approche que ce théologien a du processus de sanctification. L'accent est mis sur la possibilité, pour un homme, de développer son lien avec la « puissance d'être » en laissant son anima enrichir sa personnalité. D'un point de vue psychologique cela suppose pour le sujet une prise de conscience de son masque social, la persona, afin de permettre à sa part féminine de se dévoiler.

ABSTRACT : This paper begins with a discussion of C.G. Jung's tautegorical approach to the symbol, and particularly the anima, the unconscious female component of a man's psyche. The author then examines the anima by considering the criteria given by P. Tillich to evaluate religious symbols. The aim is to show that the consideration of anima in Tillich's theology is likely to enrich this theologian's approach to the process of sanctification. The emphasis is on the possibility for a man to develop his link with the "power of being" by allowing his anima to enrich his personality. From a psychological point of view, this implies for the subject an awareness of his social mask, the persona, in order to allow his feminine part to reveal itself.

INTRODUCTION

Le symbole sexuel est un élément important du phénomène religieux et souvent sujet à controverse, nous en proposons ici une approche psychologique dans le cadre de la théologie de la sanctification de Paul Tillich¹. Nous voudrions ainsi contribuer à prolonger la théologie de Tillich dans le cadre dont il a esquissé les contours

1. Ce théologien a écrit une note dans laquelle il met en avant l'importance du symbole sexuel comme médium de révélation : « [...] ce n'est pas le sexuel en soi qui est révélateur, mais le mystère de l'être qui manifeste sa relation à nous d'une manière particulière par le médium du sexuel [...]. Le protestantisme, en rejetant le symbole sexuel, court le risque non seulement de perdre beaucoup de richesse symbolique mais aussi de couper le domaine sexuel du fondement de l'être et de la signification dans lequel il est enraciné et

et qu'il nomme la « religion de l'Esprit concret² ». Le terme « concret » se rapportant dans cette expression aux symboles sacramentels, notre projet est de montrer qu'une approche jungienne du symbole sexuel peut compléter et enrichir, de façon cohérente avec sa théologie, les symboles chrétiens mis en avant par Tillich. Se focalisant pour cet article sur le symbole sexuel féminin³, nous aborderons l'une des principales composantes psychiques du modèle de la psyché du psychanalyste Carl Gustav Jung, l'*anima*, le nom que Jung donne à la part féminine inconsciente, l'« âme⁴ » de la psyché masculine⁵. Nous allons ainsi chercher à montrer que la compatibilité entre l'*anima* et la conception tillichienne du symbole permet l'enrichissement du processus de sanctification tillichien par celui de l'« intégration » de l'*anima*, dans la perspective de la réalisation de soi, que Jung nomme l'individuation⁶.

Nous commencerons pour cela par nous interroger sur la conception tautologique du symbole jungien, puis nous présenterons l'*anima* dans cette perspective. Dans un troisième temps, nous examinerons l'*anima* en considérant les principales caractéristiques du symbole pour Tillich. Nous pourrions alors, en nous appuyant sur les critères

d'où il tire sa consécration » (Paul TILlich, *Théologie systématique I*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2000 [1951], p. 165-166, n. 51 [pour la suite nous utiliserons le signe *TS* pour *Théologie systématique*]).

2. Pour Tillich la « religion de l'Esprit concret » constitue la « finalité immanente de l'histoire des religions » (voir Paul TILlich, « La signification de l'histoire des religions pour le théologien systématique » [1965], *Le christianisme à la rencontre des religions*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 458-459).
3. Dans cette note, Tillich évoque explicitement les déesses de l'amour mais pas les dieux de l'amour, voir *TSI*, p. 166.
4. Dans cet article nous reprendrons, d'une part, la distinction faite par Jung entre la psyché et l'« âme » et, d'autre part, nous utiliserons ce dernier terme, « âme », comme synonyme d'*anima*, ainsi que Jung le précise : « Mes recherches sur la structure de l'inconscient m'amenèrent à établir une distinction conceptuelle entre *psyché* et *âme*. J'entends par "psyché" la totalité des processus psychiques, conscients et inconscients ; l'âme, au contraire, est un complexe délimité de fonctions nettement déterminées » ; et « l'attitude interne est l'*anima*, l'*âme* » (voir Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, trad. Y. Le Lay, Genève, Georg, 1950 [1920], p. 425 et 428. [Pour la suite nous désignerons cet ouvrage par « *TP* »]). Dans certains textes, Jung utilise le terme « âme » au sens de psyché et, pour éviter la confusion, réserve le terme *anima* pour le complexe évoqué dans la citation ci-dessus (voir Carl Gustav JUNG, « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1973, dans le « Glossaire », aux paragraphes « Âme » et « Anima et animus », p. 622-625).
5. L'équivalent pour une femme est l'*animus* qui correspond à sa part masculine inconsciente. Il y a cependant quelques nuances, Jung les présente dans Carl Gustav JUNG, trad. Roland Cahen, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1964 (1933), p. 186-199. La différence essentielle est que « chez l'homme, l'*anima* apparaît sous les traits d'une femme, d'une personne, chez la femme l'*animus* s'exprime et apparaît sous les traits d'une pluralité » (*ibid.*, p. 189). Malgré cette nuance, l'essentiel de ce qui est traité dans cet article pour l'*anima* pourrait être valable aussi pour l'*animus*, mais nous ne ferons pas une étude systématique des différences. Nous nous limiterons ainsi à quelques notes sur l'*animus* quand cela éclairera, par contraste, notre propos sur l'*anima*. Dans la suite, l'ouvrage ici référencé sera noté *DMI*. Les thèmes de l'*anima* et de l'*animus* ont été récemment discutés dans une perspective essentiellement culturelle par Bernard HORT, *Anima et animus au XXI^e siècle. Jung, la crise spirituelle contemporaine et nous*, Paris, Cerf, 2019. Pour notre part, nous nous plaçons dans une perspective plus expressément théologique.
6. Cet article prolonge une étude qui met en relief les liens entre les approches qu'ont Tillich et Jung du processus de réalisation de soi, nous rappellerons, quand ce sera nécessaire pour éclairer notre propos, les résultats que nous avons obtenu dans Christophe GRIPON, « Le processus de sanctification de Paul Tillich et le modèle de la psyché de Carl Gustav Jung : un enrichissement possible ? Éléments de discussion sur la théologie de John P. Dourley », *Laval théologique et philosophique*, 75, 1 (février 2019), p. 17-37. Pour la suite nous ferons référence à cet article par « notre "Le processus de sanctification..." ».

de Tillich pour qui certains symboles sont meilleurs que d'autres, discuter de la pertinence du symbole de l'*anima* pour enrichir le processus de sanctification⁷.

I. L'ASPECT TAUTÉGORIQUE DU SYMBOLE CHEZ TILLICH ET JUNG

Nous nous proposons ici d'étudier la proximité des approches jungienne et tillichienne du symbole en abordant le symbole sous l'angle de sa dimension tautégorique⁸. En effet, il s'agit d'une caractéristique essentielle du symbole tillichien⁹.

À propos du mythe, Schelling définit la tautégorie (qui renvoie au même), par opposition à l'allégorie (qui renvoie à un autre), de la façon suivante :

Toute la distance de la phantasie grecque par rapport à l'allégorique apparaît surtout dans le fait que même les personnifications que l'on pourrait à première vue tenir pour des êtres allégoriques [...] sont traitées non pas simplement comme des êtres qui doivent signifier quelque chose, mais comme des êtres *réels*, qui sont en même temps ce qu'ils signifient¹⁰.

Jung distingue très explicitement le signe, relevant de l'allégorie, du symbole¹¹ ; mais essayons d'aller un peu plus loin pour justifier que son approche des symboles correspond à la tautégorie en abordant la question de trois manières différentes en distinguant l'approche freudienne du symbole de son approche jungienne. Dans ce

-
7. Précisons que nous ne cherchons pas ici à enrichir les études déjà très riches et nombreuses sur le symbole tillichien, notre objectif est simplement de discuter la compatibilité du concept d'*anima* chez Jung avec les caractéristiques du symbole tillichien pour l'enrichissement du processus de sanctification.
 8. Les ressemblances entre le symbole jungien et le symbole tillichien ont déjà été étudiées par ailleurs, notamment dans le cadre d'une discussion concernant le symbole en psychanalyse pour Ricœur (Christophe GRIPON, « Sanctification et individuation : une discussion de l'approche téléologique du symbole chez Tillich, Jung et Ricœur », dans Marc DUMAS, Benoit MATHOT, Marc BOSS, dir., *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue*, Berlin, De Gruyter [coll. « Tillich Research/Tillich-Forschungen/Recherches sur Tillich »], à paraître) et dans le cadre d'une discussion concernant la théologie du psychanalyste John P. Dourley (notre « Le processus de sanctification... »).
 9. Voir André GOUNELLE, « Le symbole, langage de la religion », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, « La pensée symbolique » (17 novembre 2012), p. 65-76 (voir également <http://andre-gounelle.fr/histoire-des-idees/le-symbole-langage-de-la-religion-sabatier-et-tillich.php>).
 10. Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Philosophie de l'art*, trad. C. Sulzer, A. Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1999, p. 102. Pour Schelling, le symbolique (tautégorie) est la synthèse de deux modes opposés, le schématisme (le particulier est intuitionné à travers l'universel) et l'allégorie (l'universel est intuitionné au moyen du particulier) : « [...] la synthèse des deux [schématisme et allégorie], où ni l'universel ne signifie le particulier, ni le particulier l'universel, mais où ils ne font qu'un, absolument, est le *symbolique* » (*ibid.*, p. 99). Schelling, à propos de la mythologie qui est à comprendre symboliquement, écrit alors que « l'universel *est* entièrement le particulier et le particulier entièrement l'universel, non pas le signifie. Cette exigence est poétiquement satisfaite dans la mythologie. En effet chaque *forme* doit être prise pour ce qu'elle est, et elle le sera par là même justement prise pour ce qu'elle signifie. La signification est ici en même temps l'Être-même, elle est passée dans l'objet, ne fait qu'un avec lui » (p. 103). Rappelons que pour Jung la mythologie correspond à une expression des formes archétypales de l'inconscient : « L'image primordiale, que j'ai ailleurs appelée aussi "Archétype" est au contraire toujours collective, c'est-à-dire commune au moins à tout un peuple ou à toute une époque. Fort probablement, les principaux motifs mythologiques se retrouvent chez toutes les races et à toutes les époques ; j'ai réussi à montrer l'existence de motifs de la mythologie grecque dans les rêves et les imaginations de nègres purs sangs atteints d'aliénation mentale » (*TP*, p. 454).
 11. « 55. Symbole », *TP*, p. 491-498. Mais à notre connaissance Jung n'utilise pas le terme « tautégorique » pour caractériser son approche du symbole.

qui suit nous considérons que les rêves, pour Tillich, peuvent être un « médium de révélation¹² ».

1. Extérieur/intérieur

En premier lieu, Jung distingue l'interprétation des rêves sur le plan de l'objet, de leur interprétation sur le plan du sujet. La première se rapporte à des personnes ou situations *objectivement* réelles, par exemple la figure de l'épouse d'un rêveur dans un rêve donne une information sur l'image (*imago*) qu'il s'en fait. Ainsi, l'image n'est pas identique à l'objet et il est essentiel d'y voir une expression du rapport que le sujet a avec lui. La deuxième interprétation ramène « les personnages ou les situations à des facteurs subjectifs, appartenant exclusivement à la psyché du sujet¹³ », par exemple une femme inconnue ou avec laquelle les liens affectifs sont peu intenses peut s'interpréter comme une image¹⁴ de la partie féminine inconsciente de la psyché du rêveur¹⁵. Pour Jung, l'interprétation sur le plan du sujet « permet d'approfondir la compréhension d'œuvres littéraires dans lesquelles chaque personnage représente des complexes fonctionnels relativement autonomes dans l'âme [psyché¹⁶] de l'écrivain¹⁷ ». Ainsi, l'interprétation d'un rêve sur le plan du sujet se rapporte au sujet lui-même sans se rapporter à un élément « autre », extérieur, comme dans l'allégorie. On peut qualifier cette distinction de « spatiale » (extérieur/intérieur), mais une autre polarité est aussi essentielle chez Jung, abordons maintenant la question sous un angle que l'on pourrait qualifier de « temporel » (passé/futur).

2. Passé/futur

Une caractéristique importante des symboles du point de vue du processus de réalisation de soi pour Jung et Tillich correspond à sa dimension prospective, par opposition à sa dimension réductive. Il s'agit en effet pour Jung de deux pôles interprétatifs en tension, qu'il convient de considérer tous les deux dans l'analyse des rêves¹⁸.

12. Voir notre « Le processus de sanctification... », 1. Le rêve comme « médium de révélation », p. 32-33.

13. *TP*, p. 479.

14. Dans cette phrase, il y a une nuance entre le sens du terme « image » et celui de ce même terme dans les deux phrases précédentes où il se rapporte à l'*imago*. Rappelons que l'*anima* est un complexe autonome qui ne se manifeste que par son « image », c'est-à-dire son symbolisant : on ne peut avoir « accès » à cet archétype que par la médiation de son « image » (voir *TP*, p. 453-461, où Jung expose en détail sa notion d'image et en particulier d'image de l'âme).

15. Carl Gustav JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, Paris, Payot, 1962, p. 226-227.

16. Dans cette phrase, Jung donne manifestement au mot « âme » le sens de « psyché », voir n. 4.

17. *TP*, p. 480. Jung précise : « La conception freudienne du rêve se meut presque exclusivement sur le plan de l'objet puisqu'elle ramène les désirs oniriques à des objets réels ou à des processus sexuels appartenant à la sphère physiologique, donc extrapsychologique ».

18. Nous avons présenté une discussion sur la critique que Paul RICEUR fait de l'approche qu'a Freud des symboles dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil, 1965) et montré que Ricœur a une approche des symboles beaucoup plus proche de Jung que de Freud. En effet, pour Ricœur, l'ambiguïté du symbole donne la possibilité d'engendrer non seulement une interprétation vers la résurgence de significations archaïques appartenant à l'enfance, mais aussi « vers l'émergence de figures anticipatrices de notre aventure spirituelle » (p. 478). Voir notre « Sanctification et individuation : une discussion de l'approche téléologique du symbole chez Tillich, Jung et Ricœur ».

En effet l'interprétation des rêves pour Jung est non seulement réductive, « archéologique » comme pour Freud, mais aussi constructive, prospective. Or Jung associe l'interprétation réductive d'un rêve au caractère allégorique¹⁹ du « signe » ou « symptôme » et limite l'usage du mot symbole à ce qui correspond à l'interprétation constructive d'un rêve. Il écrit :

La méthode constructive cherche [...] à établir le sens du produit inconscient pour l'attitude future du sujet. Or l'inconscient ne pouvant, dans la règle, créer que des expressions symboliques, elle [la méthode constructive] sert à élucider le sens de ces expressions de telle sorte qu'on puisse en tirer une indication qui mettrait la conscience dans la bonne voie ; elle procure donc au sujet cet accord avec l'inconscient dont il a besoin pour agir²⁰.

Un élément essentiel du symbole chez Jung est ainsi, par sa fonction, que Jung qualifie de « transcendante », de faire pressentir au sujet une possibilité de « troisième voie²¹ ». Cette voie est inconnue²² du sujet et peut lui permettre de sortir d'une opposition entre deux attitudes psychiques opposées. Jung écrit à ce propos : « [...] “transcendant” ici n'a rien de métaphysique ; ce terme veut exprimer simplement la transition opérée par cette fonction d'une attitude à une autre. La matière première façonnée par la thèse et l'antithèse, et qui réunit dans son processus formatif les opposés est le symbole vivant²³ ». Le devenir possible du sujet, essentiellement inconnu, vers lequel pointe le symbole dans la dimension prospective que Jung en a, correspond, chez Tillich, à l'aboutissement du processus de sanctification : l'« identité du soi essentiel rayonnant dans les contingences du soi existant²⁴ ».

19. On peut évoquer la critique de Ricœur de l'approche indigente qu'a Freud du « symbole ». En effet il n'y a pas, chez Freud, de fonction symbolique propre autre que celle de déguiser les pensées inconscientes d'un rêve correspondant à des désirs sexuels afin qu'ils échappent à la censure. L'interprétation des « symboles » oniriques correspond à celle de signes sténographiques dont les « représentations » sont innombrables et se rapportent toujours à un contenu sexuel : « [...] n'importe quoi, à la limite, peut représenter toujours la même chose » (voir Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 480-481 et 485).

20. *TP*, p. 442.

21. On pourra relever que ce schéma de troisième voie qui « réconcilie » deux pôles opposés est très prégnant chez Tillich aussi, notamment pour les couples individuation (ce terme n'a pas du tout le même sens que pour Jung) / participation, dynamique/forme et liberté/destinée.

22. On rappelle que le signe, contrairement au symbole, se réfère à un fait qui peut être connu ou du moins restitué, comme dans l'« archéologie » psychanalytique freudienne.

23. *TP*, p. 498. Jung a expliqué peu avant qu'un sujet en prise au dilemme face à deux attitudes psychiques antagonistes « qui se nient mutuellement » subit une baisse d'énergie vitale liée à l'« arrêt de la volonté », d'où la nécessité de l'émergence d'un symbole dans sa psyché afin que la vie puisse « se développer vers des buts nouveaux avec des forces renouvelées » (*TP*, p. 496-498). Ce chemin de réalisation de soi est pour Jung le but d'une vie « consciente » (mais tous ne sont pas « conscients »), le point de vue fait écho à celui de Tillich qui écrit de manière particulièrement saisissante à propos de cette « réalité nouvelle » dans l'un de ses sermons : « Elle devrait nous préoccuper plus que tout ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. La création nouvelle est notre préoccupation ultime. Elle devrait être la passion infinie de tout être humain. C'est elle qui importe et c'est elle seule qui importe de manière ultime. Comparé à elle, tout le reste, religion ou irréligion, christianisme ou non-christianisme, importe peu et même n'a aucune importance » (voir Paul TILLICH, *L'être nouveau*, « II. L'être nouveau », trad. J.-M. Saint, Paris, Planète, 1969 [1955], p. 37-38). On retrouve cette même idée dans le sermon « XIX. Le sens de la joie » (*ibid.*, p. 185-196) où il distingue le plaisir de la véritable joie qui correspond à « l'accomplissement de ce que nous sommes », à la conscience « d'être accompli dans son être véritable, dans son centre personnel » (*ibid.*, p. 191).

24. Paul TILLICH, *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1991 (1963), p. 255.

On peut alors considérer que les symboles de la fonction « transcendante » tels que les décrit Jung visent « une altérité radicale, quelque chose ou quelqu'un qui [...] est dans le monde sans être du monde », ce qui est aussi une caractéristique de la tautégorie²⁵. C'est aussi ce qu'exprime Gabriel Marcel en considérant l'« objet » et l'« idée » en lien avec la distinction entre le fini et l'infini : il n'y a pas identité entre les deux²⁶. Dans cette perspective, l'altérité dans le processus d'individuation correspond au « devenir soi-même », un horizon indéterminé. Le symbole jungien peut ainsi être considéré comme tautégorique dans la mesure où l'être en devenir du sujet correspond à une altérité. Ainsi, l'image onirique — empruntée par l'inconscient au monde fini — porte, révèle le « devenir soi-même » du sujet, mais elle ne s'y identifie pas. Pour l'exprimer en termes tillichien, on peut considérer que le « devenir soi-même » du sujet est la profondeur de l'image qui le porte.

Mais ce point de vue peut sembler discutable au regard de la caractéristique de la tautégorie indiquée dans la citation ci-dessus : il peut être délicat d'associer un « devenir soi-même » à une altérité tout à fait radicale, correspondant à un « infini », car il s'agit tout de même de « soi ». Approfondissons cette question. Pour Tillich, le processus de sanctification est un chemin vers la réalisation de l'« Être Nouveau » par « participation au sacré », ce que Tillich appelle l'acte d'autotranscendance dirigé vers l'ultime²⁷. La puissance de vie en Dieu qui guide le processus de sanctification correspond à un « infini » siégeant au plus intime du sujet, donc immanent, et non pas à l'extérieur comme l'est un Dieu théiste. De plus, l'horizon du « devenir soi-même » est indissociable de Dieu lui-même. L'altérité radicale évoquée dans la citation relevée plus haut peut se comprendre ainsi pour le théologien Tillich. Mais qu'en est-il de Jung ? Pour ce psychologue, c'est le Soi, dans sa fonction de régulation du psychisme, qui conduit le processus de l'individuation et peut correspondre à l'altérité, à la « profondeur » du « devenir soi-même²⁸ ». Ainsi, le symbolisé, pour Jung, d'une figure anticipatrice de notre devenir résulte de l'action du Soi, à propos duquel il écrit : « Intellectuellement, le Soi n'est qu'un concept psychologique, une construction qui doit exprimer une entité qui nous demeure inconnaissable, une essence qu'il ne nous

25. Voir André GOUNELLE, « Le symbole, langage de la religion », p. 72. Pour ce théologien, « [u]n symbole est tautégorique quand il fait découvrir au cœur du monde, ou d'un élément du monde » cette altérité.

26. Voir Gabriel MARCEL, *Coleridge et Schelling*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 188-189 : « Cette conception du symbolisme [tautégorie de Schelling] nous apparaît d'ailleurs comme inhérente à toute doctrine qui attribue aux Idées une réalité objective, et qui, à quelque degré que ce soit, est une philosophie de l'identité, et se refuse par suite à ne voir entre la réalité concrète et l'Idée dont cette réalité est le signe qu'une relation, une unité simplement subjective, tout en ne consentant pas à identifier purement et simplement l'objet et l'Idée, l'infini et le fini. » À notre sens, l'ensemble de l'histoire de la philosophie que présente TILlich dans *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante* (Paris, Cerf, 1972) est structuré par la question des relations du fini avec l'infini, entre « confusion » et « séparation ». Nous abordons aussi sa théologie comme dialectique entre ces deux pôles dans la perspective de ce que l'on appelle aujourd'hui le « développement personnel » (*Le courage d'être* l'exprime explicitement, ainsi que son étude dans Jean-Pierre LEMAY, *Se tenir debout. Le courage d'être dans l'œuvre de Paul Tillich*, Paris L'Harmattan, 2004). En effet le processus de sanctification à travers la dialectique entre le fini et l'infini nous apparaît correspondre de très près à la dialectique du Moi et de l'inconscient qui structure toute la psychologie de Jung.

27. *TS IV*, p. 256.

28. Voir notre « Le processus de sanctification... », IV.3. « Deux dualités qui se ressemblent », p. 34-36.

est pas donné de saisir parce qu'elle dépasse [...] nos possibilités de compréhension²⁹ ». Il y a bien, là aussi, chez ce psychologue, une altérité radicale dans la mesure où la figure anticipatrice du « devenir soi-même » est aussi une expression du Soi.

En fait, à la fois chez Jung et Tillich, il y a une certaine « identité » entre, chez Tillich, le sujet en extase, en devenir « soi », et Dieu³⁰ et, chez Jung, entre la figure anticipatrice de l'évolution du sujet et le « Soi ».

Dans cette perspective, la « profondeur » des deux dualités extérieur/intérieur à la psyché du sujet et passé/futur du sujet peuvent s'exprimer de manière théologique en dualité transcendance/immanence.

3. Réflexion/intuition

La tautéorie chez Jung pourrait être appréhendée d'une autre manière, plus « pragmatique », correspondant à une tension dans la manière d'interpréter un rêve entre un pôle « intellectuel » et un autre qui relèverait de l'intuition. Dans une perspective freudienne, on peut « décoder » certains signes pour, à l'aide de la réflexion, parvenir à une expression mieux appropriée, non censurée, du désir sexuel refoulé. Une certaine réflexion, dans une cure analytique jungienne, est bien évidemment nécessaire, mais la prise de conscience réelle, la plupart du temps, ne se limite absolument pas à la compréhension intellectuelle, qui est souvent insuffisante³¹. En fait, comme l'exprime Marc Girard, par opposition à l'allégorie relevant de la « raison réflexive³² », le symbole relève de l'intuition : « Dans le cas du symbole, au contraire, on évoque une réalité "indicible", impossible à approcher et à exprimer par d'autres voies³³ ». Pour Jung, seul l'inconscient peut susciter des symboles. Dans son approche, il ne s'agit pas tant de « décoder » le symbole que de se laisser « saisir » par l'image reçue dans le rêve. La « compréhension » d'un rêve au sens d'indication pour une évolution intérieure (interprétation prospective) ne provient pas d'abord d'une

29. *DMI*, p. 255.

30. Dans l'extase tillichienne, la distinction entre le sujet et l'objet (le « Tu » divin auquel s'adresse le « je » humain) s'estompe, voir Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, Québec, PUL, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 20.

31. On peut par exemple saisir intellectuellement le sens d'un rêve pendant des années mais beaucoup plus tard seulement — si ce jour arrive — en prendre réellement, intérieurement, conscience. Jung donne un exemple : « Mon malade était un jeune homme fort intelligent, qu'une analyse déjà longue avait intellectuellement éclairé sur la causalité de sa névrose. Mais la compréhension intellectuelle n'avait rien changé à sa dépression » (*DMI*, p. 206).

32. Tillich utiliserait peut-être les termes « raison technique », en contraste avec « raison intuitive » (voir Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, p. 42-45).

33. Marc GIRARD, *Symboles bibliques, langage universel. Pour une théologie des deux Testaments ancrée dans les sciences humaines*, t. 1, Paris, Montréal, Médiaspaul, 1991, p. 67. Cet exégète développe dans ce livre de façon très fine les différences entre allégorie et symbole, voir p. 66-71. De ce point de vue, on pourrait signaler qu'un « symbole » allégorique relève aussi d'un indicible, mais du fait de la limitation de nos possibilités humaines, ces symboles restent fondamentalement « inadéquats ». GOUNELLE écrit ainsi, à propos de l'approche allégorique du symbole pour le théologien Auguste Sabatier : « Le symbole témoigne selon lui plus d'une "misère" que d'une "grandeur" » (« Le symbole langage de la religion », p. 71). En contraste avec Sabatier, Tillich ne cesse de se révolter contre l'expression « ce n'est qu'un symbole », on peut en dire autant de Jung.

conceptualisation intellectuelle mais d'une intuition qui n'est pas dicible. En ce sens, le symbolisant, l'image apparaissant dans certains rêves, par la puissance de son impact sur la conscience³⁴, ne se rapporte à rien d'autre qu'à lui-même, à aucun concept que l'on pourrait formuler intellectuellement. Pour reprendre les mots de Schelling, on pourrait considérer que le symbolisant est en même temps ce qu'il signifie. Aucune autre expression, même dans des concepts intellectuels très raffinés, ne pourrait mieux convenir que cette image, produite spécifiquement pour le sujet par son inconscient³⁵.

II. L'ANIMA DANS LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION

Le symbole de l'*anima* est essentiel dans le modèle de la psyché de Jung, abordons-le dans la perspective de sa dimension tautégorique à la lumière de ce que nous venons de présenter.

Pour Jung, l'âme, qu'il nomme aussi l'*anima*, ne doit pas être confondue avec la *psyché* qui correspond à « la totalité des processus psychiques, conscients et inconscients » ; l'âme, au contraire, est un « complexe délimité de fonctions nettement déterminées³⁶ ». L'âme, correspondant à l'« attitude interne³⁷ », est complémentaire³⁸ de la *persona*, complexe fonctionnel qui correspond à l'attitude en société. Jung donne l'exemple d'un homme impitoyable qui a brisé l'existence de ses proches mais est capable d'interrompre un important voyage d'affaires « pour jouir de la beauté de l'orée d'un bois qu'il a remarquée du wagon³⁹ ». Pour illustrer la complémentarité entre la *persona* et l'*anima*, il écrit un peu plus loin,

la *persona* est-elle intellectuelle ? L'*anima* sera infailliblement sentimentale. Ce caractère complémentaire affecte aussi le sexe du sujet : j'ai maintes fois pu constater que plus les dehors de la femme sont féminins, plus son âme [l'*animus*] est virile et vice versa ; plus l'extérieur de l'homme est viril, plus son *anima*, à lui, est féminine. [...] On peut toujours, pour ce qui concerne les qualités généralement humaines, conclure du caractère de la *persona* au caractère de l'âme. Tout ce qui devrait normalement faire partie de l'attitude externe, mais y fait défaut, se trouve infailliblement dans l'attitude interne⁴⁰.

34. Certains rêves peuvent réveiller le sujet en étant bouleversé. Un ébranlement peut aussi être éprouvé dans le souvenir d'un rêve quand on en prend une certaine conscience intuitive. Jung, dans le « travail » des rêves, souligne aussi l'importance de ce qu'il appelle « l'imagination active ». Voir *DMI*, p. 206-215 où JUNG explique comment son malade (évoqué ci-dessus en n. 31) parvient finalement à entrer en possession « de la somme de libido » liée à son *anima*.

35. Nous soulevons là une difficulté concernant l'« objectivité » du symbole jungien sur laquelle nous reviendrons à la fin de l'article.

36. Voir n. 4.

37. *TP*, p. 428.

38. *TP*, p. 429. JUNG l'exprime aussi de la façon suivante : « [...] il existe une relation compensatoire entre la *persona* et l'*anima* » (*DMI*, p. 153).

39. *TP*, p. 428.

40. *TP*, p. 430.

Le processus d'individuation suppose la différenciation du sujet d'avec sa *persona*, ce qui est très difficile⁴¹, et la prise de conscience des germes de sa propre individualité que porte son âme⁴². Ainsi, dans le symbole de la grossesse de l'*anima*, l'enfant à naître, « c'est l'individualité encore inconsciente⁴³ », ce qui fait écho à la naissance du héros. L'âme « emprunte les traits archaïques de l'inconscient mais aussi son caractère symbolique et prospectif. De là l'aspect divinatoire de l'attitude interne, son aspect "créateur"⁴⁴ ». Si le sujet s'identifie à sa *persona*, il sera livré aux processus internes et oscillera d'un extrême à l'autre. En effet, l'âme, si elle demeure inconsciente, est projetée sur un objet convenable avec lequel le sujet entretient « de tragiques attachements⁴⁵ ».

En général, pour les hommes, l'âme est représentée par l'inconscient sous la figure d'une femme⁴⁶. Lorsque l'âme d'un homme demeure inconsciente, ce qui correspond au cas où le sujet s'identifie en toute inconscience à sa *persona*, elle peut être projetée « sur une personne réelle qui devient l'objet d'un amour intense ou d'une haine tout aussi violente (parfois aussi de frayeur)⁴⁷ ». Cela évoque le thème de la femme fatale dont, par exemple, le célèbre film *L'ange bleu* est une illustration marquante. Dans ce film, l'*anima* du professeur très conservateur et rigide, projetée sur une chanteuse de cabaret, est en effet à l'extrême opposé de sa *persona* et le conduit irrémédiablement, dans son inconscience, à la déchéance puis à la mort⁴⁸. Si le sujet

41. Se défaire de l'identité à sa *persona*, son « image idéale de l'homme tel qu'il devrait et voudrait être » est une tâche très ardue, car « le monde sollicite insidieusement l'individu de s'identifier avec son masque » et car l'individu est enclin à « succomber à ces séductions ». Jung insiste beaucoup sur ce thème dans son chapitre consacré à l'*anima* et l'*animus* de *DMI* (p. 143-199), pour les citations, voir p. 158.

42. Une note du traducteur de *DMI*, Roland Cahen, exprime clairement le lien entre l'intégration de l'*anima* et le processus de réalisation de soi, l'individuation : « [...] une des tâches psychologiques de l'avenir consistera à aider la femme à prendre conscience de ses potentialités caractérielles masculines, et l'homme ses potentialités caractérielles féminines. Car ces tendances caractérielles acceptées, intégrées et mises à leur place, ne déterminant plus ni compensations excessives, ni culpabilité, ni agressivité, c'est ainsi que la femme réalisera le mieux, et dans son sens le plus plein, son destin de femme, l'homme, son destin d'homme » (p. 145-146).

43. *TP*, p. 430. On peut aussi relever que ces rêves de grossesse de l'*anima*, au sens où ce symbolisant porte en lui l'« être nouveau » en devenir du sujet, peut exprimer de façon imagée qu'un symbole tautégorique « ne renvoie pas à quelque chose qui lui est extérieur et étranger, mais quelque chose qu'il porte en lui, qui fait partie de son être » (voir André GOUNELLE, « Le symbole, langage de la religion », p. 72).

44. *TP*, p. 430.

45. *TP*, p. 431. De manière générale, l'*anima* est « toujours projetée tant qu'elle est inconsciente, car tout ce qui est inconscient est projeté » (voir *DMI*, p. 166).

46. Pour les femmes, cette projection de l'âme correspond à une pluralité de personnages masculins (*animus*), voir *TP*, p. 459.

47. *TP*, p. 459. (On retrouve ici aussi, comme d'ailleurs dans toute l'œuvre de Jung, des éléments du « sacré » dans l'approche qu'en a Rudolf Otto dans *Le sacré*. Nous savons que Tillich a aussi été influencé par Otto.) Jung utilise aussi explicitement le terme de « féminité inconsciente » pour l'*anima*, ainsi il écrit : « L'imgo de la femme — qui figure l'âme dans l'homme — en devient tout aussi naturellement le réceptacle ; et c'est pourquoi l'homme, dans le choix de la femme aimée, succombe souvent à la tentation de conquérir précisément la femme qui correspond le mieux à la nature de sa propre féminité inconsciente : il aspirera ainsi à trouver une compagne qui puisse recevoir avec aussi peu d'inconvénients que possible la projection de son âme » (*DMI*, p. 145).

48. « L'ange bleu » réalisé par Josef von Sternberg en 1930, avec Marlene Dietrich qui continuera par la suite à porter l'image de femme fatale.

avait conscience de son *anima*, il pourrait la distinguer de l'objet, ce qui lui éviterait l'influence néfaste de cet objet causé par « la projection sur lui de l'image de l'âme⁴⁹ ».

Pour l'exprimer de façon très synthétique, la *persona* permet de s'adapter au monde extérieur et l'*anima*, pour un homme, au monde intérieur inconscient. Nous avons surtout évoqué, comme le fait Jung, le cas d'hommes bien adaptés à leur milieu socioprofessionnel mais inconscients de leur *anima* et en prise avec leurs difficultés intérieures. Il faut aussi signaler qu'un homme dépourvu d'une *persona* assez solide, tout en étant familier de son *anima*, n'en a pas moins de difficultés. En effet l'homme qui a une *persona* brillante est « enfantin et désarmé en face de l'*anima* », mais celui dont la *persona* est trop peu développée l'est tout autant avec le monde ; Jung compare ces hommes à « des enfants touchants⁵⁰ ».

Enfin il convient, pour compléter cette brève présentation de l'*anima*, de souligner qu'elle n'est pas figée et que son développement, sa spiritualisation, est liée à celle de la réalisation psychique du sujet, son avancée dans le processus d'individuation. Ainsi, Jung distingue différents niveaux de développement de l'*anima* au cours du développement psychique du sujet :

L'antiquité tardive connaissait déjà la fameuse échelle des quatre : *Chawwa* (*Eve*⁵¹), *Hélène* (de Troie), *Marie* et *Sophia*. Cette série se retrouve de façon allusive dans le *Faust* de Goethe : on y rencontre d'abord *Marguerite*, personnification d'une relation d'ordre purement instinctuel (*Eve*) ; puis *Hélène* [...] ; ensuite *Marie*, en tant que personnification de la relation *céleste*, c'est-à-dire religieuse et chrétienne ; enfin l'*Eternel Féminin* (*Sophia*), expression qui désigne la *Sapientia* alchimique. Comme le choix des noms le montre, il s'agit ici de quatre degrés de l'éros hétérosexuel, voire de quatre niveaux de l'image de l'*anima*, donc de quatre stades de la culture de l'éros. Le premier stade, celui de *Chawwa*, *Eve*⁵², la terre, est uniquement biologique [...]. Le deuxième stade correspond à un éros à prédominance encore sexuelle, mais de caractère esthétique et romantique [...]. Le troisième stade élève l'éros à la vénération la plus haute et à la dévotion religieuse, et ainsi la spiritualise. Contrairement à *Chawwa*, il s'agit ici de maternité spirituelle. Le quatrième degré enfin éclaire un aspect qui, de façon inattendue, va plus loin encore que le troisième

49. *TP*, p. 459 (à propos de l'image de l'âme, voir n. 14). On retrouve là le thème central de la psychologie jungienne : la prise de conscience est le moteur essentiel du processus d'individuation. Nous avons développé cet aspect de la pensée jungienne par ailleurs, voir notre « Sanctification et individuation : une discussion de l'approche téléologique du symbole chez Tillich, Jung et Ricœur ».

50. *DMI*, p. 172-173. Jung compare aussi ce type d'homme « à un primitif qui, on le sait, n'a qu'un pied dans ce que nous appelons couramment le monde des réalités ; alors que l'autre est dans le monde des esprits, lequel comporte pour lui une absolue réalité » (*DMI*, p. 177). Un peu plus loin, Jung écrit à propos des hommes inconscients de leur *anima* : « La non-adaptation à notre cosmos intérieur est une lacune susceptible d'avoir des conséquences tout aussi néfastes que l'ignorance et l'incapacité dans le monde extérieur » (p. 185).

51. On peut comprendre le terme « tsélach » de Gn 2,21, couramment traduit par « côte », au sens de « côté » et y voir ce que l'on pourrait qualifier, dans la perspective jungienne, d'*anima* d'Adam : voir Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, IV/II. L'affirmation de la foi, 2. Anthropologie théologique. La réalité humaine devant Dieu*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 246-248.

52. En lien avec ce qui précède concernant la femme fatale, on pourrait indiquer qu'Ève a parfois été perçue comme « femme fatale », car elle a pu être comprise comme la femme qui apporte le péché. Dans la lecture tillichienne de Gn 3, qui est aussi la nôtre, en revanche, l'épisode correspond à l'évolution vers plus de maturité, la sortie de l'« innocence du rêve ».

stable, pourtant difficilement surpassable : c'est la *Sapientia* [...]. Ce degré représente une spiritualisation d'Hélène, c'est-à-dire de l'éros pur et simple. C'est pourquoi la *Sapientia* est mise dans un certain parallèle avec la Sulamite du *Cantique des Cantiques*⁵³.

De manière très générale l'intégration de l'*anima*, processus essentiel de l'individuation réalisée par le Soi⁵⁴, permet de remettre en question le masque social et par conséquent de s'en affranchir⁵⁵. Cet aspect du processus d'individuation fait écho à l'un des quatre éléments du processus de sanctification tillichien, la « liberté spirituelle ». En effet Tillich la considère comme « une libération croissante à l'égard de la loi » et souligne qu'elle permet de résister aux forces qui, provenant de l'environnement social, essaient de détruire cette liberté⁵⁶.

Reprenons maintenant les trois éléments de la tautégorie que nous avons relevés précédemment. Concernant la dualité intérieur/extérieur, il apparaît clairement que l'*anima* concerne l'intériorité du sujet. Il convient ainsi, surtout quand la figure de l'*anima* est celle d'une femme inconnue, de recourir à l'interprétation du rêve sur le plan du sujet. À propos de la dualité passé/futur, certaines figures d'*anima* peuvent aussi renvoyer à un devenir possible de la part féminine du sujet. Si l'on aborde la « profondeur » théologique de ces deux dualités en termes de transcendance et d'immanence, la fonction de guide de l'*anima* vers la « réalisation de soi » apparaît « immanente ». Enfin, concernant la tension entre une approche intellectuelle de l'interprétation d'un rêve et une approche intuitive, l'effet bénéfique d'un rêve d'*anima*, comme dans le sentiment amoureux, ne se réduit pas, pour le moins, à des considérations intellectuelles sur cette figure symbolique. L'impact d'un tel rêve (ou d'une relation amoureuse) peut être très important pour le développement psychique du sujet quand bien même le rêveur ne peut pas le conceptualiser, l'interpréter intellectuellement.

III. L'ANIMA PEUT ELLE ÊTRE CONSIDÉRÉE COMME UN SYMBOLE TILLICHEN ?

Nous avons montré que Jung a une approche tautégorique du symbole au sens où l'on peut le comprendre pour le symbole tillichien. Nous considérons en conséquence que le symbole jungien est, au moins d'un point de vue général, compatible avec la théologie de Tillich. Nous avons ensuite rappelé l'importance de l'*anima* dans le processus d'individuation et avons souligné le caractère tautégorique de ce symbole. Il

53. Carl Gustav JUNG, *Psychologie du transfert*, Paris, Albin Michel, 1980 (1946), p. 26-27. Ce thème des différents degrés de l'*anima* a été largement repris, notamment par un disciple de Jung, Toni Wolff. Nous avons relevé certains liens entre la Sulamite et la Sagesse biblique, voir Christophe GRIPON, *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia. Approches bibliques et théologiques*, préface de François Nault, Paris, Médiaspaul, 2016, p. 19-80, notamment p. 26-27.

54. Voir n. 28.

55. Jung nomme aussi l'*anima*, « l'autre côté », voir *DMI*, p. 181-184.

56. *TS IV*, p. 252-253. Avec la liberté spirituelle, l'autotranscendance est l'un des quatre éléments du processus de sanctification, nous l'avons déjà évoqué plus haut, et nous y reviendrons concernant l'*anima*. On pourrait aussi souligner les liens entre les deux autres principes du processus de sanctification, la prise de conscience et la relationalité croissante (*TS IV*, p. 251-252).

nous reste maintenant à considérer de manière plus détaillée différents critères du symbole religieux pour Tillich et de les discuter spécifiquement pour l'*anima* dans la perspective de l'enrichissement possible de l'intégration de l'*anima* pour le processus de sanctification. Or ce processus correspond à l'épanouissement de la puissance d'être, élément central de la théologie de Tillich ; nous y accorderons donc une place déterminante. Pour ce qui suit, nous retenons les critères tillichien rassemblés par André Gounelle dans « Les critères du symbole religieux⁵⁷ ».

1. Le symbolisant renvoie au symbolisé

Le symbole tillichien renvoie à autre chose que lui-même, il vise le fondement de l'Être, « Dieu », la puissance d'être. Nous avons déjà discuté de cet aspect du symbole de manière générale à propos de la tautégorie, faisons maintenant spécifiquement le lien avec l'*anima*. Ce lien est essentiel. En effet la puissance d'être, concept fondamental dans toute la théologie de Tillich, a des consonances avec la libido⁵⁸ jungienne, l'énergie psychique. Pour Tillich, tout étant renvoie à la puissance d'être qui l'anime⁵⁹. Or l'*anima*, selon Jung, est un complexe autonome bien réel⁶⁰, dans la mesure où il peut être très marquant dans les rêves les plus intimes, car sa projection peut libérer une énergie formidable dans la passion amoureuse.

Cet aspect de l'*anima* apparaît clairement dans un texte de Jung sur la « relativité de Dieu chez Maître Eckhart⁶¹ ». Notre propos n'est pas de discuter de la pertinence ou non de la lecture que Jung fait de Maître Eckhart, mais de décrire l'approche que Jung a de l'énergie psychique associée à l'*anima*. Cette « dynamis appelée Dieu, la

57. Voir André GOUNELLE, « Les critères du symbole religieux », dans Christian DANZ, Werner SCHÜSSLER, Erdmann STURM, dir., *Das Symbol als Sprache der Religion*, Wien, Lit (coll. « Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung », Band 2), 2006, p. 47-58. Nous suivons ici le plan de cet article en abordant sa première partie, « 1. Le symbolique et le non-symbolique », du point de vue de la tautégorie.

58. Rappelons ici que pour Jung, la libido (contrairement à Freud qui la limite à l'élément sexuel) désigne de façon assez générale l'énergie psychique : « J'entends par libido l'énergie psychique. [Elle] est l'intensité du processus psychique, sa valeur psychologique. Toutefois il ne s'agit pas d'une valeur attribuée d'ordre moral, esthétique ou intellectuel ; la valeur psychique correspond à la force déterminante dudit processus qui se manifeste par des effets définis ou "rendements psychiques" » (TP, « 40. Libido », p. 478). Voir aussi DMI, p. 206, où Jung présente la « dépression » comme une baisse d'énergie causée par un reflux de la libido (que Jung appelle aussi « valeur »), du conscient vers l'inconscient. Jung identifie cette énergie psychique dans l'inconscient du sujet avec « la force divine qui procure santé, âme, remède, richesse, commandement, etc. » des « primitifs » ; cette force « vitale », « spirituelle » « pénètre et emplit tout » (TP, p. 245-246).

59. Gounelle appelle cette caractéristique « universalité » : « [...] la structure du symbole, définie par le renvoi et la participation, caractérise l'ensemble du réel » (André GOUNELLE, « Les critères du symbole religieux », p. 48).

60. Jung, comme psychologue, répète inlassablement que son propos n'est pas de discourir sur la prétendue réalité ou non d'entités métaphysiques. Son approche est fondamentalement empirique : à partir du moment où un sujet fait l'expérience de ce complexe, il est réel. L'expérience du sujet est réelle, elle peut d'ailleurs induire des changements notables dans le cours de sa vie. Voir par exemple, concernant l'*anima* et l'*animus*, « qui ne sont en rien des notions "métaphysiques" » mais des données empiriques, son texte dans DMI, p. 198-199.

61. TP, p. 244-263. Nous avons déjà évoqué ce texte dans un autre contexte, celle d'une approche critique de la lecture qu'en fait J.P. Dourley, voir notre « Le processus de sanctification... », p. 30-31.

libido⁶² » est souvent projetée sur des « objets » extérieurs, tels que des fétiches chez les primitifs⁶³ ou le Dieu du théisme⁶⁴. Ainsi, Jung écrit : « Lorsque la libido-Dieu, c'est-à-dire la projection de la survalueur est reconnue comme telle et que par cette connaissance les objets perdent en importance, alors celui-ci est considéré comme appartenant à l'individu : d'où une élévation du sentiment vital [...]. Le Dieu, la plus haute intensité de vie, se trouve alors dans l'âme dans l'inconscient⁶⁵. » Cette énergie psychique réside en l'âme, l'*anima*, principalement inconsciente, du moins lors des premières phases du développement psychique, chez l'enfant, ou chez les « primitifs ». Jung appelle par ailleurs cet état « participation mystique », qui correspond à un état paradisiaque⁶⁶. C'est en l'âme, la personnification de l'inconscient, du sujet que réside le « trésor du royaume de Dieu », la « perle rare⁶⁷ ». L'âme réfléchit la « force déterminante qui agit de ces profondeurs [de l'inconscient] (Dieu) ». L'âme crée des symboles, des images, qui permettent de transférer les forces de l'inconscient à la conscience. Elle est ainsi « vase, médiatrice, organe de perception des contenus inconscients. Elle perçoit des symboles⁶⁸ ». Ces images engendrées par l'âme peuvent être utilisées dans l'art, la spéculation philosophique et la spéculation quasi religieuse « qui mène à l'hérésie et à la fondation de sectes ». Les forces qui sont « incluses » dans ces images peuvent aussi conduire, si elles ne sont pas assez « travaillées », à « des excès de toute sorte », par exemple dans certaines formes d'ascé-

62. *TP*, p. 252.

63. En référence aux mystiques, Jung écrit : « [...] chez les primitifs existe naturellement et en principe une relativité de Dieu également, puisque presque partout, à un degré inférieur [...] Dieu est une *force divine* qui procure santé, âme, remède, richesse, commandement, etc., que l'on peut saisir par certains procédés et utiliser pour la production des choses nécessaires à la vie et à la santé de l'homme » (*TP*, p. 248).

64. En s'appuyant sur la notion de la naissance de Dieu en l'homme chez Maître Eckhart, Jung écrit à propos d'un homme qui projette Dieu à l'extérieur de sa psyché qu'il n'a pas « détaché de l'objet la survalueur, ne l'a pas introvertie au point de la posséder en soi-même » (*TP*, p. 250). Nous avons vu dans la n. 58 que la « valeur » est associée à la libido.

65. *TP*, p. 252 (Jung indique en note dans cette citation que cette reconnaissance ne peut pas être qu'intellectuelle). Le psychologue exprime la même idée dans un autre ouvrage : à propos de l'attitude qui consiste à maintenir la *mana* ou libido (nous y reviendrons plus bas) « en quelque sorte matérialisée en un "père céleste", logé par-delà le monde et doté de l'attribut de l'absolu », Jung écrit : « Cette démarche confère à l'inconscient une prédominance tout aussi absolue (si l'effort fait pour adhérer en croyance à cette démarche est couronné de succès), car par cette démarche toute valeur passe et s'écoule dans un au-delà. La conséquence logique de cela c'est que l'homme demeure ici-bas comme une pauvre et misérable épave, inférieur incapable du bien et chargé de péché. On le sait, cette solution est devenue la conception du monde qui a pris place dans l'histoire » (*DMI*, p. 251). On retrouve ici une idée développée par Feuerbach dont la « théorie de la projection » est présentée par TILLICH de façon positive, voir *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, p. 175-177.

66. On peut faire le lien entre cet état psychologique et l'« innocence du rêve » de Tillich. Les liens sont particulièrement importants entre les textes du psychologue et du théologien, notamment en considérant le texte de Jung sur la question de la « chute » qu'il associe à la « conquête de la conscience » (voir Carl Gustav JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 63-64).

67. Jung fait référence aux paraboles du trésor dans le champ et de la perle précieuse, figures du royaume des cieux (voir *TP*, p. 254). On pourra aussi relever, avec Daniel MARGUERAT, que le royaume de Dieu, qui est « au centre de la prédication et de l'activité de Jésus » (il s'agit du « *fundamentum* » de sa prédication), peut se comprendre comme « une réalité spirituelle intérieure à l'humain », en traduisant le *entos hūmon* de Lc 17,20-21 par « au-dedans de vous » (voir *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, Seuil, 2019, p. 121-122 et 274).

68. *TP*, p. 255.

tisme. La prise de conscience de ces images est importante pour que le sujet ait une attitude adaptée face à ses forces inconscientes, notamment dans le processus d'individuation : « [...] la libido, auparavant sombrée dans l'inconscient, réapparaît sous forme de travail positif. Elle correspond à un vrai retour à une vie nouvelle. C'est le symbole de la naissance de Dieu⁶⁹ ». D'un point de vue existentiel il y a un lien important entre le bonheur qu'associe Jung à cette renaissance et la joie que Tillich associe au cheminement vers l'accomplissement de soi⁷⁰.

Jung évoque la « conversion » d'Hermas évoquée dans le « Pasteur » qui, après avoir été follement amoureux de son ancienne maîtresse, Rhoda (projection de son *anima* sur Rhoda dans la perspective jungienne), qu'il divinisait, parvient à retirer cette projection et « transférer » cette énergie « vers la tâche sociale⁷¹ » qui fut la sienne. Ainsi, l'âme, la « femme-maîtresse [...] prend sur elle, en tant que “vase de méditation”, cette passion sur le point de se gaspiller inutilement en l'objet⁷² ». Son *anima*, figurant l'Église, le guide alors dans la conduite qu'il va tenir, manifestement avec succès : Hermas eut en effet un rôle important dans l'Église des premiers siècles. Jung fait le lien entre cette « spiritualisation de l'érotisme par le service de la dame » à celle qui correspond à « la légende du Graal, si caractéristique du Moyen Âge⁷³ » et s'engage dans une discussion sur le symbole qui vit de la retenue de certaines formes de libido. Pour Jung, la destruction du symbole provoque la lancée d'un courant de libido sur la voie directe. Seul un symbole vivant peut écarter ce danger. Il écrit alors : « Un symbole perd sa force [...] ou si l'on veut sa puissance salutaire dès qu'on a reconnu qu'on peut le résoudre. » Pour Jung, le symbole vivant ne peut pas être compris et détruit par l'intellect critique et « sa forme esthétique doit attirer l'adhésion du sentiment⁷⁴ ». Jung aborde alors la question du service de la Dame et de Marie et écrit :

Le christianisme commun officiel a une fois de plus absorbé les éléments gnostiques exprimés dans la psychologie du service de la Dame et leur a trouvé une place dans la vénération accrue de Marie. [...] Cette assimilation au symbole chrétien ordinaire eut pour premier effet d'étouffer la culture spirituelle de l'homme, en germe dans le service

69. *TP*, p. 257.

70. Paul TILLICH, *L'être nouveau*, « XIX. Le sens de la joie », p. 185-196. D'autres liens entre le processus d'individuation de Jung et celui de la sanctification pour Tillich ont été développés dans notre « Le processus de sanctification... ».

71. *TP*, p. 226-232. Jung met sur le même plan l'individuation et « l'idéal chrétien originel du Royaume des Cieux “qui est en nous” » (*DMI*, p. 232).

72. *TP*, p. 231. Jung revient sur ce thème un peu plus loin (p. 242-245) : le symbole permet d'enlever à l'objet une certaine quantité de libido « le dévalorisant ainsi dans une certaine mesure et concédant par là même au sujet une valeur supérieure ». Rappelons que Jung associe la valeur à la libido, voir n. 58.

73. *TP*, p. 239. À propos du Graal, Jung développe la question du vase sacré, symbole féminin païen (Isis) d'une grande richesse et utilisé par le christianisme (voir aussi p. 243).

74. *TP*, p. 240. On peut relever la proximité entre les approches qu'ont Jung et Tillich du symbole vivant, voir par exemple, de ce dernier, *La dimension oubliée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, p. 87 : « [...] les symboles religieux dévoilent une zone secrète de la réalité qui ne peut être rendue visible d'aucune autre manière. C'est la dimension de la profondeur dans la réalité elle-même, non pas un secteur parmi les autres, mais un secteur fondamental, celui qui est à la base de tous les autres, celui de l'être-soi, celui de la puissance d'être ultime. Les symboles religieux rendent possible à l'âme humaine l'expérience de cette dimension de la profondeur. Quand un symbole religieux ne remplit plus cette fonction, il meurt. »

d'amour. Son âme, qui s'exprimait par l'image de la maîtresse élue, perdit son expression individuelle en passant dans le symbole commun. En même temps disparaissait la possibilité de différenciation individuelle ; l'expression collective la refoulait⁷⁵.

En conséquence de ce remplacement de l'expression individuelle de l'âme par une expression collective, le sujet s'est trouvé privé de la « valeur⁷⁶ » qui est alors devenue inconsciente. Tous les aspects positifs et spirituels de l'image intérieure de la femme étant rassemblés sur la figure collective de Marie les images inconscientes de l'âme se sont, par compensation, chargées de traits démoniaques, se projetant aisément sur certaines femmes, les « sorcières⁷⁷ ». À l'inverse de la « psychologie érotique du Cantique des cantiques » qui permet « d'augmenter la valeur » des images éveillées dans le sujet, la « psychologie d'Église, au contraire, les utilise pour orienter la libido sur l'objet figuré⁷⁸ ».

Dans un autre ouvrage⁷⁹, dans lequel la question de l'*anima* occupe une place importante et dont la première édition a été publiée treize ans après *Types psychologiques*, Jung reprend la même idée de la puissance de l'*anima* que le sujet doit chercher à s'« approprier » : « Dans la mesure où le Moi semble prendre à son compte la puissance qui appartenait à l'*anima*, il devient par le fait même directement porteur de *mana*, une personnalité *mana*⁸⁰. »

Dressons un premier bilan de notre étude. Il apparaît dans l'ensemble de l'œuvre de Jung que la notion de « Dieu » est tantôt liée à l'énergie psychique, correspondant à un symbolisé, et tantôt à certains symbolisants qui peuvent émerger de l'inconscient⁸¹. Appliquons la différence entre le symbolisant et le symbolisé (ce dernier étant la profondeur du premier en terme tillichien) à l'*anima*. Nous pensons que les figures d'*anima* pourraient être associées à des symboles religieux individuels au sens qu'en donne Tillich. En effet ces figures servent de médiation vers ce qu'elles symbolisent, la puissance d'être, notion tillichienne, que nous avons associée au concept jungien d'énergie psychique. Pour le dire en d'autres mots, l'intégration de l'*anima*

75. *TP*, p. 240.

76. Concernant les notions de libido et de valeur pour Jung, voir n. 58.

77. « Ainsi se développa en même temps que l'intensification du culte de Marie et à cause de lui, la sorcellerie, souillure ineffable de la fin du Moyen Âge » (*TP*, p. 241).

78. *TP*, p. 244.

79. *DMI*.

80. Voir *DMI*, p. 246. Comme indiqué en note de cet ouvrage (p. 233), le *mana* peut être identifié à la libido jungienne ; le traducteur cite une phrase de Jung d'un autre ouvrage : « De fait, on ne peut échapper à l'impression que l'idée primitive de *mana* est un degré élémentaire de notre concept d'énergie psychique et très probablement aussi du concept d'énergie en général ». Ensuite Jung développe la question du danger pour un sujet de s'identifier à l'archétype de la personnalité *mana*, qui est une autre forme d'aliénation. L'attitude juste, mais qui correspond à une voie très étroite, est celle d'une prise de conscience « complète de sa faiblesse ou de son dénuement en face des puissances de l'inconscient et en se les avouant » (*DMI*, p. 248). Ce thème de la puissance de l'*anima*, de son *mana* et du point d'équilibre (but du processus d'individuation) à atteindre fait l'objet de l'ensemble du dernier chapitre, en quelque sorte conclusif, de cet ouvrage, « La personnalité "mana" » (p. 232-260).

81. Nous avons déjà commenté ce flou « théologique » entre symbolisant et symbolisé chez Jung dans notre « Le processus de sanctification... », tout particulièrement à propos de son ouvrage très controversé, *Réponse à Job*.

pour un sujet peut contribuer à l'épanouissement en lui de la puissance d'être⁸². Une prise de conscience⁸³ est nécessaire pour dépasser l'image de l'*anima*, la « traverser » et acquérir la libido qu'elle porte en elle, au service de la sanctification du sujet. L'image en tant que telle, le symbolisé, prend toujours le risque d'être idolâtrée, notamment quand elle se projette sur une figure de « femme fatale », ou de façon plus générale sur une figure divine, ainsi qu'il en est dans la mythologie avec les déesses, notamment de l'amour. Le culte d'une idole mythologique ou l'amour pour une femme fatale conduit à une perte indéniable de puissance d'être. Ainsi, à notre sens, le symbole de l'*anima* correspond à l'un des critères importants du symbole pour Tillich, le « renvoi » vers la puissance d'être, mais d'autres critères doivent être étudiés. Poursuivons donc en montrant que l'*anima* présente un autre aspect essentiel du symbole pour Tillich et élément déterminant de la tautégorie, la participation, comme vu plus haut.

2. Le symbolisant participe au symbolisé

L'image de l'*anima* porte en elle ce qui la dépasse, la puissance d'être. En effet, l'amour pour une femme réelle, ou pour une image de l'*anima* d'un sujet dans un rêve, peut libérer une puissance extraordinaire qui peut réorienter, « convertir », de façon constructive une vie entière ou conduire à une forme de folie. Or cette énergie est indissociable de la femme aimée elle-même. Cette femme-là seulement et nulle autre — à un moment donné du moins — peut libérer cet élan, cette énergie extraordinaire qui rend infiniment vivant : il ne s'agit pas d'un « signe » extérieur interchangeable, hétéronome (au sens de Tillich) mais bien d'une « expression », « théonome » ou « auto-transcendante » qui rend présente ce qu'elle vise, ce à quoi elle participe, la puissance d'être, sans pour autant se confondre avec elle, comme on vient de le voir à propos du « renvoi ».

IV. L'ANIMA EST-ELLE UN SYMBOLE TILLICHIEU PERTINENT POUR ENRICHIR LE PROCESSUS DE SANCTIFICATION ?

Maintenant que nous avons proposé une démonstration que l'*anima* présente les caractéristiques principales d'un symbole tillichien, passons à l'évaluation de ce symbole. En effet, tous les symboles ne sont pas équivalents, pour Tillich certains sont meilleurs que d'autres⁸⁴. Évaluons l'*anima* comme symbole tillichien en utilisant

82. Nous rappelons que cela suppose une prise de conscience importante permettant de retirer ses projections sur divers objets, femmes réelles (Rhoda dans le cas du pasteur d'Herms) ou figures religieuses collectives du féminin, telle que Marie.

83. Une telle prise de conscience, Jung insiste inlassablement sur ce point, est très exigeante et correspond à un chemin de vie entière. En réalité, elle ne se termine jamais et pointe vers un horizon indéfini.

84. C'est en abordant cette question que Tillich a écrit la note sur le symbole sexuel que nous avons évoquée dans l'introduction, voir *TS I*, p. 165.

les critères, que nous trouvons très pertinents, retenus par Gounelle⁸⁵, en se plaçant dans la perspective du processus de sanctification.

1. Le renvoi

Tillich écrit :

Non seulement les symboles ouvrent des dimensions et des éléments de la réalité qu'eux seuls permettent d'approcher, mais [...] ils nous font entrer dans les dimensions et les éléments de notre âme qui leur correspondent. Une pièce de théâtre importante [...] dévoile les profondeurs cachées de notre être [...]. Il y a en nous des dimensions dont nous ne prenons conscience qu'à travers des symboles⁸⁶.

Même si le terme « âme⁸⁷ » chez Tillich ne s'identifie pas à l'*anima* jungienne, dans ce texte, Tillich associe à l'« âme » un aspect que l'on retrouve pour l'*anima*. En effet, l'*anima* révèle l'« autre côté » du sujet. Il est aussi assez remarquable que, l'approche que Tillich a de la révélation étant fondamentalement extatique, la révélation sur son propre être en devenir comme rencontre amoureuse avec son *anima* (figurée dans un rêve ou en une femme réelle) est typiquement « extatique », à notre avis, au sens que donne Tillich à ce terme⁸⁸. En particulier, dans l'extase tillichienne, la distinction entre le sujet et l'objet s'estompe. Or l'*anima* est à la fois une part de

85. Nous nous appuyons, là aussi, sur le travail d'André GOUNELLE, « Les critères du symbole religieux », 2. L'évaluation des symboles.

86. Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 48. Dans un texte très proche, Paul Tillich donne un autre exemple : « Prenons par exemple un paysage de Rubens. Seul ce tableau de Rubens nous communique une certaine expérience [...]. L'exemple cité peut montrer ce qu'on veut dire par "dévoilement de secteurs de la réalité". Il peut donc se faire qu'il faille aussi dévoiler les zones de notre âme, de notre réalité intérieure » (ID., *La dimension oubliée*, p. 84-85). On retrouve la même idée dans ID., *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, p. 130. On l'a vu plus haut, dans une perspective jungienne, les images de l'*anima* peuvent donner naissance à une expression artistique.

87. Tillich utilise très peu le mot « âme » et, quand il le fait, c'est en référence à certaines traditions, platonicienne notamment, mais dans les textes où il utilise le mot « âme » pour son propre compte, il semble plutôt l'associer, dans une perspective aristotélicienne non dualiste, à « la forme du processus de vie » (voir ID., *TS V*, p. 171-172, voir aussi p. 24, où dans la version allemande l'expression « âme humaine » devient « vie humaine »).

88. ID., « c) Révélation et extase », *TS I*, p. 156-160. L'extase, telle que la présente Tillich, permet d'accéder à la profondeur de soi sans l'aliénation du moi. Il s'agit d'une extase divine qui « élève » la structure rationnelle de l'esprit tout en la préservant, « même si elle la transcende ». Tillich oppose cette extase à la possession « démoniaque » qui « détruit les principes et logiques de la raison » (p. 159). La relation érotique avec son *anima* (rêve, imagination « active ») ou avec une femme réelle peut en effet transcender la structure sujet-objet et conduire au « fondement ». En effet certains aspects de la rencontre érotique peuvent évoquer ceux du « choc ontologique ». Dans ce texte, Tillich n'évoque pas l'éros, mais il en a une théologie liée à la révélation : l'éros permet la réunion d'avec ce dont on est séparé, aliéné. Cette révélation érotique semble correspondre à ce que peut apporter une relation consciente avec son *anima* mais une discussion approfondie de ce thème dépasserait le cadre de cet article. Pour ce qui concerne l'approche qu'a Tillich de la possession démoniaque, elle correspond tout à fait à l'emprise du moi par l'*anima*, comme nous l'avons évoqué à propos des femmes fatales. Par exemple, Tillich écrit que dans l'état de possession l'esprit se trouve « au pouvoir de certains de ses éléments qui aspirent à devenir tout l'esprit, qui s'emparent du centre du soi rationnel et le détruisent » (p. 159).

soi (comme personnalisant la part inconnue de son psychisme) et une personne qui nous est « autre », à qui l'on peut dire « tu⁸⁹ ».

2. L'autocontestation

Tillich écrit :

Les symboles religieux suggèrent ce qui les transcende tous. Mais parce qu'en tant que symboles ils participent à ce qu'ils suggèrent, la raison humaine les met à la place de ce qu'ils doivent suggérer et en fait des absolus. Au même instant, ils deviennent des idoles. Rendre un culte aux idoles n'est rien d'autre que faire un absolu des symboles du sacré et les identifier avec le sacré lui-même⁹⁰.

Les symbolisants, au lieu de renvoyer vers l'ultime, se substituent ainsi au symbolisé. Un bon symbole doit donc porter en lui sa propre contestation pour éviter ce danger. Pour Tillich, Jésus est le meilleur symbole dans la mesure où il meurt et qu'ainsi il ne peut pas devenir une idole, c'est « le critère de tout symbole⁹¹ ».

Le symbole de l'*anima* remplit tout à fait ce critère d'autocontestation, car, comme le souligne fréquemment Jung, l'*anima*, en tant que complexe autonome et donc personnifié, s'efface quand, grâce au processus d'individuation, elle joue pleinement son rôle de « fonction de relation » permettant un accroissement de la puissance d'être du sujet⁹². On peut ainsi rapprocher le sens que prend le « démantèlement et l'effacement de l'*anima*⁹³ » dans une perspective jungienne et celui que prend, chez Tillich, la croix du Christ. En effet, cet effacement du messager correspond aussi à l'*anima* dans la mesure où sa « mort » provoque l'afflux de puissance d'être (le symbolisé) vers le sujet qui a opéré une prise de conscience suffisante de sa *persona*, et a pu donc « intégrer » l'énergie psychique médiatisée par son *anima*. Il s'agit en fait de la thèse centrale de l'un des principaux ouvrages de Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, que nous avons déjà abondamment cité.

89. Nous avons développé cet aspect dans IV.3. « Deux dualités qui se ressemblent » de notre « Le processus de sanctification... », p. 34-36.

90. Paul TILlich, *La dimension oubliée*, p. 89.

91. *Ibid.*, p. 99. GOUNELLE écrit ainsi, concernant Jésus : « Le message prend sa pleine vérité dans la mort du messager, le symbolisé se dévoile dans le crucifiement du symbolisant » (« Les critères du symbole religieux », p. 53). Signalons aussi que dans la dernière phrase de cet article, l'auteur émet l'hypothèse suivante : « Plutôt que de "christologie symbolique", je préfère parler d'une conception christologique du symbole ; il me semble, en effet, mais il s'agit là d'une opinion discutable, que la compréhension que Tillich a du Christ détermine sa théorie du symbole et non l'inverse ».

92. « Cette conception empirique mais singulière d'une âme qui, en fonction de l'attitude inconsciente, existe de façon indépendante et autonome, ou qui s'estompe pour ne plus devenir qu'une simple fonction de relation [entre le conscient et l'inconscient], cette conception inattendue n'a plus, comme peut le constater tout un chacun, le moindre point commun avec la conception chrétienne de l'âme » (*DMI*, p. 229 ; voir aussi p. 198, 228, 233-234, 244 et 248).

93. *DMI*, p. 248.

3. Authenticité existentielle

Pour Tillich, un bon symbole doit « faire naître chez les hommes une réponse, une action et une communication⁹⁴ ». Il doit pour cela « saisir » le sujet, le toucher⁹⁵. Cette caractéristique correspond bien au sentiment amoureux, notamment lorsqu'il débouche vers un « plus être », et non vers une régression comme pour les femmes fatales. En effet, ce symbole est très « vivant » et concerne vraiment le sujet, de l'« intérieur ». On pourrait aussi exprimer cet aspect de l'*anima* en présentant la recherche de l'attraction érotique et des délices du partage amoureux comme une préoccupation ultime⁹⁶.

4. Objectivité de l'*anima*

4.1. Convenance objective

La convenance objective se rapporte non pas, comme au paragraphe précédent, au sujet que le symbole touche mais à l'« objet » qu'il vise. Un symbole doit ainsi exprimer de façon juste le sens dont il est porteur. Tillich donne l'exemple d'un mauvais symbole, celui de la naissance virginale qu'il classe parmi les symboles de la « résurrection du Christ ». Ce théologien met en cause sa valeur symbolique, car « en excluant la participation d'un père humain à la procréation du Messie, il le prive d'une participation complète à la condition humaine⁹⁷ ». Ce symbole, amorçant la tendance docète et monophysite, détourne le sens qu'il vise de sa véritable intention⁹⁸ et le dissimule⁹⁹.

Pour Tillich, une « personne humaine est un étant beaucoup plus riche et complexe qu'un rocher ou qu'un bout de bois, même sculpté, et symbolisera donc mieux l'être, ce qui explique et justifie en partie l'anthropomorphisme¹⁰⁰ ». L'*anima* s'exprimant sous forme humaine dans les rêves, elle pourrait être associée à ce qu'exprime Tillich sur la richesse d'un étant humain. De plus, l'*anima* est très fréquemment projetée sur une femme réelle. Cette dimension d'objectivité rejoint la discus-

94. Cité par André GOUNELLE, « Les critères du symbole religieux », p. 52.

95. *TSI*, p. 155-156.

96. On peut remarquer que Tillich a retenu comme texte de départ de son sermon sur la préoccupation ultime le passage évangélique où Marie est présentée aux pieds de Jésus, écoutant sa parole (Lc 10,38-42). Dans ce texte l'attitude contemplative de Marie est présentée comme modèle de la préoccupation ultime — cependant Tillich n'évoque pas l'attirance érotique de Marie pour Jésus, même si le texte biblique peut le suggérer.

97. Paul TILLICH, *Théologie systématique III. L'existence et le Christ*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2006, p. 165-166, 248-250 (p. 250 pour la citation).

98. « Elle [la naissance virginale] exprime la conviction que l'Esprit divin qui fait de l'homme Jésus de Nazareth le Messie l'a aussi créé comme son récipient ; la venue salvatrice de l'Être Nouveau dépend donc de Dieu seul et non de contingences historiques » (*ibid.*, p. 249-250).

99. On pourra remarquer que cela correspond aussi à la manière dont Jung appréhende les symboles oniriques, au contraire de Freud. Voir Carl Gustav JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 203 : le symbole onirique « ne dissimule pas, il enseigne ».

100. André GOUNELLE, « Les critères du symbole religieux », p. 52. Gounelle précise : « [...] sans doute Tillich pense-t-il à Jésus ».

sion abordée plus haut : dans la perspective jungienne, l'*anima* renvoie à l'ultime, à l'autotranscendance du sujet, au fondement divin de l'être. Dans le sens du terme « objectif » présenté dans ce paragraphe, l'*anima* apparaît comme un bon symbole objectif dans la mesure où l'*anima* oriente sans égarer vers le fondement de l'être. Mais nous l'avons souligné tout au long de l'article, pour cela il faut que le sujet prenne conscience de la présence en lui de cette *anima*, sans quoi elle peut le conduire au pire. Approfondissons cette difficulté.

4.2. Universalité

Nous voudrions évoquer un autre aspect de l'« objectivité » de l'*anima*, au sens où « objectif » s'oppose à « subjectif » en tant que l'*anima* serait la même pour tous, indépendamment de la subjectivité du sujet. Le terme universalité pourrait peut-être convenir, mais non au sens du paragraphe précédent¹⁰¹. La question se pose, car les images de l'*anima* sont très personnelles : chacun rêve de femmes différentes et tous les hommes ne sont pas amoureux de la même femme.

En fait, l'universalité de l'archétype de l'*anima* ne provient que de sa structure, commune à tous les hommes, depuis la naissance de l'humanité¹⁰². Mais la *forme* que prend l'*anima* pour un sujet donné est très subjective : les images de l'*anima* qui s'inscrivent dans la structure de l'archétype sont personnelles¹⁰³. De plus, il convient d'évoquer un aspect essentiel du symbole chez Jung, son ambivalence. L'*anima*, par exemple, dans la mesure où elle reste inconsciente, peut avoir des effets très négatifs sur l'humeur¹⁰⁴, comme elle peut être tout à fait positive comme guide, initiatrice et « muse ». Ainsi, le symbole de l'*anima* manque d'« objectivité », d'« universalité¹⁰⁵ ». L'*anima* peut ainsi apparaître comme un symbole tillichien discutable. Prenons un exemple de symbole typiquement tillichien, la résurrection. On peut le qualifier d'« objectif » au sens où il est biblique et porté par toute la tradition chrétienne. Alors que l'*anima*, avec sa part de subjectivité, n'a pas la même valeur « objective¹⁰⁶ ».

101. Voir n. 59.

102. L'inconscient collectif jungien, contrairement à ce que l'on croit parfois, n'est pas un réservoir d'images.

103. Nous avons rappelé, dans notre « Sanctification et individuation : une discussion de l'approche téléologique du symbole chez Tillich, Jung et Ricœur », une dimension essentielle de l'archétype jungien : ce n'est qu'une structure, certes de nature collective, mais qui est meublée par le vécu personnel du sujet. Ainsi, la coloration de l'*anima* est individuelle : elle est très liée aux premières femmes rencontrées : mère, sœur, tante...

104. Voir notamment *DMI*, p. 156-158, 188 où Jung évoque des « humeurs », « caprices » et « accès de frayeur ».

105. Gounelle n'aborde pas cet aspect de l'« objectivité » du symbole religieux tillichien, peut-être, car il semble convenu qu'il est « objectif » et « collectif », comme en témoignent les exemples qu'il donne : la colère de Dieu, la naissance virginale de Jésus — exemple de mauvais symbole —, Christ lui-même. Or nous avons évoqué dans notre « le processus de sanctification... » que le rêve individuel est manifestement aussi reconnu par Tillich comme médium de révélation possible (p. 32-33).

106. On pourra aussi considérer le texte de Jung référencé dans la n. 75 : « objectiver » un symbole peut revenir à lui faire perdre de sa force « salutaire ». Mais nous pensons néanmoins que notre proposition d'enrichir la théologie tillichienne de la sanctification avec l'*anima* nécessite une certaine universalité du symbole.

CONCLUSION

Nous avons proposé dans cet article que Jung a une approche tautologique du symbole, un élément caractéristique du symbole tillichien. Pour cela, nous avons considéré trois dualités, même si elles se recoupent : extérieur/intérieur à la psyché du sujet, passé/futur du sujet, réflexion/intuition dans l'interprétation des rêves. Il apparaît que le symbole jungien renvoie « au même » et non pas à « un autre ». En examinant alors plus spécifiquement le symbole sexuel féminin, l'*anima*, nous avons montré que ce symbole est effectivement tautologique. Il ressort de la suite de l'étude que l'*anima* remplit les critères que Tillich donne pour évaluer un symbole religieux. L'*anima* peut ainsi être considérée comme un symbole compatible avec la théologie de la réalisation de soi comme processus de sanctification et pertinent pour l'enrichir. D'un point de vue psychologique, pour que l'*anima* puisse se dévoiler et, en quelque sorte, s'« incarner » en enrichissant la personnalité du sujet, il doit engager un important travail de prise de conscience de sa *persona*, son masque social. Nous avons tout particulièrement mis l'accent sur le fait que l'« intégration » de l'*anima* peut alors contribuer à accroître la « puissance d'être ».

Nous avons cependant relevé une difficulté concernant le caractère d'« universalité » de l'*anima*. Mais cette difficulté peut être discutée. En effet toutes les formes d'*anima* n'ont pas la même valeur comme symbole tillichien, c'est le quatrième degré qui correspond à une spiritualisation de l'éros qui conviendrait le mieux. Or la Sagesse biblique apparaît explicitement comme une figure féminine suscitant un désir érotique dans de nombreux textes, et parfois plus implicitement, tout particulièrement dans l'hymne à la Sagesse (Pr 8,22-31), un texte important pour la christologie¹⁰⁷. Une piste possible pour prolonger l'étude présentée dans cet article est de s'intéresser à cette figure biblique à la lumière de notre analyse de l'*anima* comme symbole tillichien.

107. Voir Christophe GRIPON, *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia. Approches bibliques et théologiques*.

RIEN NE NOUS ÉMEUT MOINS QUE CE QUI NOUS ÉMOUVAIT HIER : UN COMMENTAIRE LINÉAIRE DE LA PRÉFACE AUCTORIALE DE LA PREMIÈRE ÉDITION ALLEMANDE DU CAPITAL (1867)

Mathieu J. Lainé

Chercheur indépendant

RÉSUMÉ : La préface auctoriale de la première édition allemande du Capital nous renseigne aujourd'hui sur les desseins de son auteur — Marx —, en plus de nous fournir de précieuses indications sur la manière dont ce dernier espérait être compris de ses lecteurs. Cette préface suggère une lecture du Capital qui n'est pas du tout celle que suggère la postface de la seconde édition de l'ouvrage, à laquelle la tradition commentariale s'est surtout intéressée jusqu'ici. Et pour cause : ces deux productions paratextuelles (Genette) assurent des fonctions littéraires différentes. Le commentaire linéaire que l'on s'apprête à lire porte sur les fonctions de la préface auctoriale de la première édition allemande du Capital, et sur la lecture qu'elle suggère de cet ouvrage, c'est-à-dire une lecture éthique.

ABSTRACT : According to Gérard Genette, the chief function of an authorial preface is to ensure that the text is read properly. In other words, the purpose of the preface is to attract the reader's attention and to steer him or her toward a particular understanding of the book. A preface, then, aims to get readers to read the book and often on certain terms, i.e., the author's. As such, the authorial preface of Marx's Capital (1867) is especially important — it allows us to understand how Marx himself hoped to be understood by his readers. Commentators, whether hostile or sympathetic, usually focus on the postface to the second edition of Marx's work. We will instead focus on the preface to the first edition, as to uncover Marx's immediate political aims and ethical concerns.

INTRODUCTION

Une œuvre littéraire, nous rappelle Gérard Genette, consiste, exhaustivement ou essentiellement, en un *texte*. Mais ce texte se présente rarement à l'état nu, sans le renfort d'un certain nombre de productions, verbales ou non, dont nous ne savons

pas toujours très bien si elles appartiennent au texte, mais qui l'entourent et le prolongent pour le présenter¹. Cet accompagnement constitue le *paratexte* de l'œuvre. Glissé entre le texte et le hors-texte, il constitue — Genette, toujours —, le « lieu privilégié d'une pragmatique et d'une stratégie, d'une action sur le public au service, bien ou mal compris et accompli, d'un meilleur accueil du texte et d'une lecture plus pertinente — plus pertinente, s'entend, aux yeux de l'auteur et de ses alliés² ».

Productions paratextuelles			
Paratexte auctorial		Paratexte éditorial	
Péritexte	Épitexte public	Péritexte	Épitexte
Nom d'auteur	Médiations	Couvertures	Publicités
Titre/intertitre	Interviews	Jaquettes/bandeaux	Catalogues
Dédicace	Entretiens	Prières d'insérer	Presse d'édition
Épigraphe	Colloques		
Préface			
Postface	Épitexte privé		
Notes	Correspondance		
Avis	Confidences		
	Journaux intimes		
	Avant-textes		

Placé sous la responsabilité de l'éditeur, ou peut-être, plus abstraitement, mais plus exactement, de l'*édition*, c'est-à-dire du fait qu'un livre est édité, et éventuellement réédité, le paratexte éditorial ne possède pas le même intérêt herméneutique que le paratexte auctorial, qui doit assurer au texte un « sort conforme au dessein de l'auteur³ ». Une préface auctoriale a d'ailleurs elle-même pour « fonction cardinale d'*assurer au texte une bonne lecture*⁴ ».

I. LA PRÉFACE AUCTORIALE DE LA PREMIÈRE ÉDITION ALLEMANDE DU *CAPITAL*

Rédigée à Londres, à la fin du mois de juillet 1867, la préface de la première édition allemande du *Capital* nous renseigne aujourd'hui sur la manière dont Marx espérait être compris de ses lecteurs. C'est ce (para)texte que nous tenterons ici de com-

1. G. GENETTE, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 374.

4. *Ibid.*, p. 183.

prendre et de faire comprendre, en prenant soin de le placer en rapport avec le texte qu'il présente et qu'il annonce.

Le *Capital* tolère différentes interprétations, et Marx y poursuit différents objectifs⁵. Mais Marx était lui-même un homme de son temps et il partageait les préoccupations de ses contemporains⁶. Les débats intellectuels et politiques houleux auxquels il a historiquement pris part, et qui l'opposaient, en outre, aux représentants de l'École historique allemande d'économie politique, ne sont plus les nôtres⁷. La misère de la classe ouvrière anglaise, par exemple, qui occupait une place importante dans ces débats, ne nous émeut évidemment plus aujourd'hui comme elle émouvait Marx, ses lecteurs et ses interlocuteurs⁸. L'histoire fait et défait les *épistémès* ; elle fait et défait les polémiques. À titre d'éditeur des œuvres de Marx, Maximilien Rubel a ainsi remanié les chapitres du *Capital* consacrés à la durée de la journée de travail (chap. X), à la mécanisation de la production (chap. XV) ou à la loi générale de l'accumulation capitaliste (chap. XXV), puisque ces chapitres étaient encombrés, selon lui, de « matériaux statistiques et descriptifs qui appartiennent, comme on le dit avec raison, à l'histoire⁹ ». Or, ce sont justement ces chapitres-*là* que Marx annonce en préface de son livre. Comme l'avait d'ailleurs compris Rubel, le *Capital* est une « œuvre scientifique au même titre qu'un message éthique. C'est un livre enfanté par la misère même qu'il analyse¹⁰ ». Ce qu'il avait toutefois mal compris, c'est la fonction rhétorique (ou argumentative) de ces matériaux que Marx avait patiemment recueillis en Angleterre et ce qu'il espérait accomplir en les rapportant à ses lecteurs allemands. Tirés des enquêtes parlementaires anglaises (*Blue Books*), ces matériaux constituent-ils une « phénoménologie de la vie individuelle des travailleurs¹¹ » comme le croyait, par exemple, Michel Henry ? En partie, peut-être ; mais ils constituent d'abord un argument moral en faveur des pressantes réformes législatives que réclame Marx dans le *Capital*.

Car Marx espérait d'abord convaincre ses lecteurs de l'urgence qu'il y avait d'adopter une législation de fabrique, comme on l'avait fait en Angleterre trente-cinq ans plus tôt. C'est en tout cas ce que nous espérons démontrer au cours des pages suivantes, en explicitant un à un chacun des quatorze paragraphes [§ 1-14] qui composent la préface de la première édition allemande du *Capital*, sans pour autant ignorer les autres indications, les autres instructions ou les autres directives que Marx donne aux lecteurs dans ces pages irrémédiablement marquées par les vicissitudes de l'histoire. D'aucuns l'auront donc compris, ce commentaire linéaire a été conçu afin

5. Cf. T. BOTTOMORE, *Interpretations of Marx*, London, Blackwell, 1988.

6. J. SPERBER, « Karl Marx the German », *German History*, 31, 3 (2013), p. 383-402.

7. ID., *Karl Marx. A Nineteenth Century Life*, New York, W.W. Norton, 2013, p. 419-464.

8. Cf. G. RIELLO, P.K. O'BRIEN, « The Future is Another Country. Offshore Views of the British Industrial Revolution », *Journal of Historical Sociology*, 22, 1 (2009), p. 1-29.

9. M. RUBEL, « Notice - le *Capital* », dans K. MARX, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1963, p. 540.

10. ID., *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Marcel Rivière, 1957, p. 344.

11. M. HENRY, *Marx*, t. II, Paris, Gallimard, 1991, p. 414.

d'accompagner la lecture du texte de Marx et d'aider le lecteur à l'appréhender dans une perspective historique.

II. PREMIÈRES INDICATIONS [§ 1-3]

[§ 1-2] Le *Capital* paraît en septembre 1867 chez un petit éditeur — Meißner Verlag —, dont le catalogue était alors composé de belles-lettres, et non pas chez un éditeur scientifique de renom (Oldenbourg, Heymanns ou Nicolai Verlag, par exemple)¹². Marx s'adresse d'emblée à ses lecteurs :

L'ouvrage dont je livre au public le premier volume forme la suite d'un écrit publié en 1859, sous le titre de [*Zur Kritik der politischen Ökonomie*]. Ce long intervalle entre les deux publications m'a été imposé par une maladie de plusieurs années. Afin de donner à ce livre un complément nécessaire, j'y ai fait entrer, en le résumant dans le premier chapitre l'écrit qui l'avait précédé. Il est vrai que j'ai cru devoir dans ce résumé modifier mon premier plan d'exposition. Un grand nombre de points d'abord simplement indiqués sont ici développés amplement, tandis que d'autres, complètement développés d'abord, ne sont plus qu'indiqués ici. *L'histoire de la théorie de la valeur et de la monnaie*, par exemple, a été écartée ; mais par contre le lecteur trouvera dans les notes du premier chapitre de nouvelles sources pour l'histoire de cette théorie¹³.

Marx avait publiquement annoncé en 1859 son intention d'étudier les conditions d'existence économiques (*ökonomischen Lebensbedingungen*) des trois — pas deux ! — grandes classes (*drei großen Klassen*) qui composaient, selon lui, la société bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*)¹⁴. Il a toutefois révisé v. 1862-1863 le plan d'exposition en six rubriques (*Rubriken*) qu'il avait initialement présenté à ses lecteurs¹⁵. Le *Capital* couvre ou présente ainsi à lui seul trois des six rubriques que Marx avait d'abord projeté d'étudier, c'est-à-dire le capital (*Kapital*), la propriété foncière (*Grundeigentum*) et le travail salarié (*Lohnarbeit*)¹⁶. Marx présente plus loin à ses lecteurs le plan d'exposition qu'il a finalement adopté [§ 13].

[§ 3] Il leur sert entretemps un adage populaire, alors bien connu, afin de les inciter ou de les encourager à lire son livre en entier — tout est toujours difficile au début, leur dit-il prosaïquement (*aller Anfang ist schwer*)¹⁷. Marx savait que ses lecteurs allemands auraient du mal à accepter une démonstration dialectique — logique, s'entend —, puisqu'on les avait habitués aux seules démonstrations historiques au

12. Cf. M. RUBEL, « La première édition du *Capital*. Note sur sa diffusion », *Revue historique*, 239, 1 (1968), p. 101-110.

13. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. II/7, Berlin, Dietz, 1989 [1867], p. 11 (modifié).

14. ID., « Zur Kritik der politischen Ökonomie », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. II/2, Berlin, Dietz, 1980 [1859], p. 99.

15. H. GROSSMANN, « Die Änderung des ursprünglichen Aufbauplans des Marxschen Kapital und ihre Ursachen », *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 14 (1929), p. 305-338.

16. Cf. M. HEINRICH, « Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen "Kapital" », dans W. BONNEFELD, M. HEINRICH, éd., *Kapital & Kritik. Nach der « neuen » Marx-Lektüre*, Hamburg, VSA Verlag, 2011, p. 169-178.

17. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 11.

cours des décennies précédentes¹⁸. Le premier chapitre du *Capital*, concède-t-il ainsi, est d'une « intelligence un peu difficile¹⁹ ». Pour cause — Marx y a fait rentrer son ouvrage précédent, qui était presque entièrement consacré à la théorie ricardienne de la valeur et de la monnaie, dont ses lecteurs ignoraient à peu près tout²⁰. Il s'empresse néanmoins d'ajouter qu'il a rendu « aussi clair que possible et accessible à tous les lecteurs²¹ » l'analyse des deux facteurs de la marchandise, à savoir la valeur d'usage (*Gebrauchswert*) et la valeur d'échange (*Tauschwert*) ou la valeur proprement dite (*Wert*). Voyant qu'un ami à qui il avait montré les épreuves du *Capital* quelques semaines plus tôt — Ludwig Kugelmann — n'avait rien compris à cette analyse, il avait en effet rédigé à la hâte, entre le 17 et le 22 juin 1867, un texte didactique consacré à la forme de la valeur réalisée dans la forme monnaie — la valeur d'échange —, qu'il a ensuite fait placer en annexe de son livre, tout juste avant sa publication²². Marx avait initialement rédigé son analyse de la forme de la valeur dans un style ricardien en 1865, alors qu'il s'adressait à un public anglais²³. Suivant une suggestion expresse de Friedrich Engels, il a reformulé cette analyse dans le style didactique qu'employait Hegel dans ses propres ouvrages²⁴. Il a ainsi composé une série de courts paragraphes logico-mathématiques, qu'il a numérotés (§ 1, § 2, § 3...) ou identifiés à l'aide de caractères grecs (α , β , γ ...) et qu'il a ensuite coiffés de titres aux fortes intonations spéculatives²⁵. Connus des seuls lecteurs allemands (ou germanophones) de la première édition du *Capital*, ce texte semble ainsi tout droit tiré de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de Hegel (1817)²⁶. C'est dans ce texte didactique que Marx a coqueté avec la manière particulière qu'avait Hegel de s'exprimer, comme il le dira lui-même quelques années plus tard : « [...] kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werththeorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise²⁷ ». Les lecteurs de la première édition du *Capital*

18. Cf. M. HEINRICH, *Wie das Marxsche Kapital lesen ?*, Bd. 1, Stuttgart, Schmetterling, 2008, p. 259.

19. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 11.

20. La remarque de Marx se rapporte à l'édition originale du *Capital*, dont le premier chapitre ne comptait que trois sous-titres indistincts, à la différence des éditions subséquentes de l'ouvrage qui nous sont familières aujourd'hui et qui en comptent beaucoup plus. En fait, ce premier chapitre dont parle ici Marx est devenu la première section du *Capital*, qui compte trois chapitres. Ces trois chapitres reprennent donc l'ouvrage précédent de Marx, dont seule la préface a retenu l'attention de la tradition commentariale.

21. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 11.

22. ID., « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg, 1867) », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. II/5, Berlin, Dietz, 1983 [1867], p. 626-649.

23. Cf. R.P. WOLFF, *Moneybags must be so Lucky. On the Literary Structure of Capital*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 15-19.

24. Cf. F. ENGELS, « Friedrich Engels an Karl Marx in London. Manchester, Sonntag, 16. Juni 1867 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe digital*, éd. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1867, voir <http://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00278>.

25. Cf. K. MARX, « Karl Marx an Friedrich Engels in Manchester. London, Samstag, 22. Juni 1867 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe digital*, éd. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1867, voir <http://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00281>.

26. ID., « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg, 1867) », p. 626-649.

27. ID., « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg, 1872) », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. II/6, Berlin, Dietz, 1987 [1872], p. 709.

étaient donc maladroitement invités à interrompre leur lecture du premier chapitre pour lire ce texte placé en annexe, et à reprendre par la suite leur lecture du premier chapitre là où ils l’avaient interrompu²⁸. Ce double exposé (*doppelte Darstellung*) de la forme de la valeur était un pis-aller, dont Marx ne pouvait évidemment pas se satisfaire. De fait, il l’a retranché de la seconde édition du *Capital* (1872) pour l’intégrer au premier chapitre. Marx évoque cet épisode dans la postface de cette seconde édition, mais pas ici ; il affirme plutôt ici que la rédaction d’un texte didactique consacré à la forme de la valeur lui avait paru nécessaire puisqu’un rival — Ferdinand Lassalle — avait dénaturé les idées qu’il avait d’abord exposées en 1847, lors d’une conférence prononcée devant l’Association des ouvriers allemands de Bruxelles, et dont le texte avait été reproduit deux ans plus tard dans la *Neue Rheinische Zeitung*²⁹.

III. LA VALEUR ET LA MONNAIE [§ 4-6]

[§ 4] C’est à la « *forme de la valeur* réalisée dans la *forme monnaie*³⁰ » que s’intéresse Marx dans le premier chapitre du *Capital*. Les marchandises, incluant la monnaie — l’or —, viennent au monde, selon Marx, sous la forme de valeurs d’usage ou de matières marchandes (fer, toile, laine, etc.). C’est là leur forme naturelle (*Naturalform*). Mais elles ne sont marchandises que parce qu’elles sont deux choses à la fois, objets d’utilité et porte-valeur. En fait, elles ne peuvent entrer en circulation qu’autant qu’elles se présentent sous une double forme, leur forme de nature et leur forme de valeur³¹. « Chacun sait, poursuit Marx, lors même qu’il ne sait rien autre chose, que les marchandises possèdent une forme valeur particulière qui contraste de la manière la plus éclatante avec leurs formes naturelles diverses, la forme monnaie³² ». C’est ainsi que Marx se propose de faire dans le *Capital* ce que l’économie bourgeoise n’aurait jamais fait, à savoir exposer la genèse de la forme monnaie (*Genesis dieser Geldform*³³). Afin de pallier cette lacune, Marx développe dans son livre « l’expression de la valeur contenue dans le rapport de valeur des marchandises depuis son ébauche la plus simple, jusqu’à cette forme monnaie qui saute aux yeux de tout le monde³⁴ ». La théorie marxienne de la valeur, il faut insister, est une théorie moné-

28. « Ich rathe daher dem nicht durchaus in dialektisches Denken eingewohnten Leser, den Abschnitt von p. 15 (Zeile 19 von oben) bis Ende p. 34 ganz zu überschlagen, und statt dessen den dem Buch zugefügten Anhang : “Die Werthform” zu lesen. Dort wird versucht, die Sache so einfach und selbst so schulmeisterlich darzustellen, als ihre wissenschaftliche Fassung erlaubt. Nach Beendigung des Anhangs kann der Leser dann im Text wieder fortfahren mit p. 35 » (ID., « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [Hamburg, 1867] », p. 12).

29. Cf. F. LASALLE, *Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, der ökonomische Julian, oder : Capital und Arbeit*. Berlin, R. Schlingmann, 1864, p. 98-129.

30. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 12.

31. *Ibid.*, p. 30.

32. *Ibid.*, p. 31.

33. ID., « Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg, 1872) », p. 81.

34. ID., « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 31.

taire, comme l'ont notamment compris Heinrich³⁵ ou Backhaus³⁶. De son propre aveu, Marx espérait en effet résoudre « l'énigme de la monnaie³⁷ » dans le *Capital*, en y montrant, avec un luxe de détails théoriques et historiques, que l'or, c'est-à-dire l'équivalent universel, ne possédait pas de valeur *in propria persona*³⁸. L'affaire était d'une actualité brûlante à cette époque, puisque les États adoptaient alors un à un l'étalon-or. Marx n'avait donc pas à s'expliquer ni à se justifier. Il se borne d'ailleurs à constater dans ce passage que la « *forme de la valeur* réalisée dans la *forme monnaie* est quelque chose de très simple. Cependant l'esprit humain a vainement cherché depuis plus de deux mille ans à en pénétrer le secret, tandis qu'il est parvenu à analyser, du moins approximativement, des formes bien plus complexes et cachant un sens plus profond. Pourquoi³⁹ ? » La réponse qu'il offre à cette question oratoire est difficilement compréhensible aujourd'hui, puisque nous ignorons tout, ou presque, de la méthode historique et physiologique (*Historisch-physiologische Methode*) de l'École historique allemande d'économie politique. Marx détourne à son avantage un texte programmatique, originellement publié en 1843 par le fondateur de l'École historique allemande d'économie politique — Wilhelm Roscher —, et qui était alors familier à la majorité de ses lecteurs⁴⁰. On ne va pas de la forme monnaie à la forme de la valeur, leur dit-il en somme, mais bien plutôt de la forme de la valeur à la forme monnaie. La tradition commentariale s'est beaucoup intéressée au vocabulaire aristotélécien qu'emploie Marx dans ce passage — forme, substance, matière, etc. —, ou ailleurs dans le *Capital*, mais tous les économistes allemands employaient ce vocabulaire au milieu du XIX^e siècle⁴¹. L'emploi qu'en fait Marx n'a en soi rien de particulier. Il préfigure simplement ici le contenu du premier chapitre du *Capital*, où Aristote apparaît comme ce « grand penseur qui a analysé le premier la forme valeur⁴² ».

[§ 5] Préoccupé par la réaction de Kugelmann, qui n'avait rien compris à sa propre analyse de la forme de la valeur, Marx rassure d'emblée ses lecteurs potentiels : « [...] à part ce qui regarde la *forme de la valeur*, leur dit-il, la lecture de ce livre ne présentera pas de difficultés Je suppose naturellement des lecteurs qui veulent apprendre quelque chose de neuf et par conséquent aussi penser par eux-mêmes⁴³ ». Comme Kant lui-même, Marx enjoint à ses lecteurs d'abandonner leurs préjugés

35. Cf. M. HEINRICH, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2011.

36. Cf. H.-G. BACKHAUS, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça Ira Verlag, 2006 [1997].

37. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 31.

38. *Ibid.*, p. 71-117.

39. *Ibid.*, p. 11-12.

40. Cf. W. ROSCHER, *System der Volkswirtschaft. Erster Band, die Grundlagen der Nationalökonomie enthaltend*, Stuttgart, Cotta, 1854 [1843], p. 45.

41. G. CAMPAGNOLO, « Elements of the Reception of Aristotelian Thought in 19th Century German-language Philosophy and Economics », *Philosophia*, 73, 2 (2013), p. 13-36.

42. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 41.

43. *Ibid.*, p. 12.

(*Vorurteile*) et d'utiliser leur propre raison (*Vernunft*)⁴⁴. Cette invitation s'adresse aux économistes allemands, qui rejetaient alors dogmatiquement l'économie politique ricardienne⁴⁵.

[§ 6] Car Marx s'inscrit en faux par rapport aux économistes allemands, qui croyaient que l'*organon* de l'économie politique devait consister dans les résultats de monographies historiques et dans les généralisations qu'on en tirait⁴⁶. Le *Capital*, s'explique donc Marx, expose le « *mode de production capitaliste et les rapports de production et d'échange* qui lui correspondent⁴⁷ ». L'Angleterre, poursuit-il, est « le lieu classique de cette production. Voilà pourquoi j'emprunte à ce pays les faits et les exemples principaux qui servent d'illustration au développement de mes théories⁴⁸ ». Cette formule méthodologique est bien connue de la tradition commentariale, qui n'en a toutefois pas toujours pris la juste mesure. La tradition ignore d'ailleurs que Marx répète ici mot à mot ce que Engels a écrit vingt ans plus tôt dans *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1844). Il suffit pour s'en convaincre de (re)lire les premières pages de cet ouvrage à demi oublié, dans lequel Engels a d'abord exposé à ses lecteurs allemands les conditions de vie abjectes des ouvriers anglais ; en fait, Marx ressert dans le *Capital* l'avertissement qu'Engels avait lui-même servi en autorités prussiennes — un sort terrible guette les ouvriers allemands⁴⁹. Mais voilà, Marx ne cite pas Engels ; non, c'est plutôt Horace qu'il cite, afin d'alerter ceux qui se permettraient, en lisant son livre, un « mouvement d'épaules pharisaïque à propos de l'état des ouvriers anglais, industriels et agricoles, ou qui se ber[cent] de l'idée optimiste que les choses sont loin d'aller aussi mal en Allemagne⁵⁰ ». Passant savamment au latin, il rapporte un vers des *Satires*, dans lequel un poète tourne en dérision un thésauriseur, avant de faire volte-face et de demander à son interlocuteur amusé : « [...] tu ris ? Change le nom ; sa fable est ton histoire (*quid rides ? mutato nomine de te fabula narratur*)⁵¹ ». Nous avons là l'idée directrice du *Capital*, qui place un

44. « *Sapere aude ! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen !* ist also der Wahlspruch der Aufklärung » (I. KANT, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », dans *Kants Werke Akademie-textausgabe*, Bd. 8, Berlin, De Gruyter, 1971 [1780], p. 35).

45. « Vers le milieu du siècle, plusieurs des principaux économistes entreprirent l'application des grands principes de l'historicisme à l'analyse des phénomènes économiques. Ils écartaient l'emploi de la méthode déductive et la quantification des concepts incluse dans la doctrine ricardienne. Cette doctrine était pour eux le produit d'une philosophie sociale "matérialiste" et "chrématistique" qu'ils tenaient pour incompatible avec la haute portée des principes moraux et sociaux de l'Allemagne. Ils espéraient obtenir, en accumulant le maximum possible de données historiques, une intelligence complète de tous les événements économiques avec leurs caractéristiques nationales et leur déterminisme historique propre. Ils pensaient qu'une analyse comparative des résultats de ces recherches permettrait de découvrir certaines constantes, certaines tendances, certaines "lois" sociales ou économiques » (K. PRIBRAM, *Les fondements de la pensée économique*, Paris, Economica, 1986, p. 217).

46. Cf. J.A. SCHUMPETER, *Histoire de l'analyse économique*, t. III, Paris, Gallimard, 1983 [1954], p. 85 et suiv.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. Cf. F. ENGELS, « Die Lage der arbeitenden Klasse in England », dans *Marx-Engels-Werke*, Bd. 2, Berlin, Dietz, 1962 [1844], p. 233.

50. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 12.

51. HORACE, *Satires (édition bilingue)*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 10.

argument téléologique au service de pressantes revendications politiques. Ce qui s'est produit en Angleterre est appelé à se produire en Allemagne, martèle Marx, et, si rien n'est fait, des millions d'hommes, de femmes et d'enfants de la classe ouvrière y pâtiront, à leur tour, du développement du mode capitaliste de production⁵².

IV. LES REVENDICATIONS DE MARX [§ 7-12]

[§ 7] Marx a presque toujours considéré l'Angleterre comme le démiurge (δημιουργός) du cosmos bourgeois⁵³. Il se défend toutefois d'établir dans le *Capital* des parallèles historiques (*Parallelismenbildung*) entre les différents États européens, afin de mesurer leur développement respectif, comme on le faisait alors couramment en Allemagne : « [...] il ne s'agit point ici du développement plus ou moins complet des antagonismes sociaux qu'engendrent les lois naturelles (*Naturgesetz*) de la production capitaliste, mais de ces lois elles-mêmes, des *tendances* qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer⁵⁴ ». Nous verrons plus loin quelles sont au juste ces lois (§ 11). Retenons plutôt ici que la démarche de Marx tenait, à sa face même, de la métaphysique pour les représentants de l'École historique allemande d'économie politique — Bruno Hildebrand, par exemple —, qui contestaient ou niaient l'existence de ces lois naturelles (*Naturgesetze*) que Marx, lui, prétendait au contraire étudier⁵⁵. Selon Marx, donc, l'État anglais montre téléologiquement aux États qui le « suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir⁵⁶ ». Marx ne voulait évidemment pas dire par là que les institutions juridico-politiques (*juristischer und politischer Überbau*) de l'Allemagne en viendraient à ressembler extérieurement à celles de l'Angleterre, mais il était persuadé que l'État allemand, qui était encore un État féodal, en viendrait, lui aussi, à prendre la forme d'un État bourgeois, au rythme de l'inexorable développement historique de sa base économique (*ökonomische Struktur*)⁵⁷. C'est d'ailleurs là où il en vient dans le troisième livre du *Capital*, où il affirme que la forme économique spécifique, dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs, détermine le système de domination et de servitude (*das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*) tel qu'il résulte directement de la production ; c'est sur ce fondement, dit-il, que repose la superstructure juridico-politique de la société. Selon Marx, en effet, c'est toujours dans les rapports immédiats entre les propriétaires des conditions de production et les producteurs directs qu'il faut chercher le secret le plus intime (*innerste Geheimniß*) de toute la structure sociale, ainsi que de la forme politique des rapports de souveraineté et de dépendance (*und daher auch der politischen Form des Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnisses*), bref

52. Cf. F. ENGELS, « Die Lage der arbeitenden Klasse in England », p. 233.

53. K. MARX, F. ENGELS, « Revue. Mai bis Oktober 1850 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. II/10, Berlin, Akademie Verlag, 1950, p. 466.

54. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 12.

55. Cf. B. HILDEBRAND, « Die gegenwärtige Aufgabe der Wissenschaft der Nationalökonomie », *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1, 1 (1863), p. 3, 145-146.

56. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 12.

57. Cf. ID., « Zur Kritik der politischen Ökonomie », p. 100-101.

de la forme de l'État à une époque donnée⁵⁸. Une même base économique (*ökonomische Basis*) peut présenter des variations et des nuances infinies (*unendliche Variationen und Abstufungen*), sous l'influence de conditions empiriques contingentes, comme le reconnaît Marx, lui qui a délibérément construit une moyenne idéale (*idealen Durchschnitt*) à partir de l'exemple anglais, afin d'exposer l'organisation interne du mode capitaliste de production (*die innere Organisation der kapitalistischen Produktionsweise*)⁵⁹.

[§ 8] Persuadé que l'Allemagne entamait formellement son passage du féodalisme au capitalisme, Marx interpelle ses compatriotes : « [...] chez nous — en Prusse, s'entend —, là où la production capitaliste a pris pied, par exemple dans les fabriques proprement dites, l'état des choses est de beaucoup plus mauvais qu'en Angleterre, parce que le contrepois des lois anglaises fait défaut⁶⁰ ». Il s'agit ici d'un point décisif, qui nous renseigne sur ce que Marx espérait accomplir en publiant son ouvrage. À la différence de la plupart de ses lecteurs, il savait que la situation des ouvriers allemands se détériorait rapidement. Alors qu'ils travaillaient 12 ou 13 heures par jour au milieu du XVIII^e siècle, ils en travaillaient désormais 14 ou 15, voire plus encore⁶¹. La journée de travail n'en finissait plus. Les autorités prussiennes toléraient des choses que ne toléraient plus les autorités anglaises. L'ouvrier de l'industrie anglaise du coton — l'industrie modèle du pays —, écrit ainsi Marx, est à tout point de vue dans une situation supérieure à celle de son compagnon de misère sur le continent : « [...] en Prusse, l'ouvrier de fabrique travaille au moins 10 heures de plus par semaine que son rival anglais et quand il travaille chez lui sur son propre métier, cette limitation même de ses heures de travail supplémentaires s'évanouit⁶² ». En raison même de la paucité des sources allemandes, Marx cite dans le *Capital* le rapport d'un fonctionnaire anglais — Alexander Redgrave —, afin d'instruire ses propres lecteurs sur ce qui se passait réellement dans les fabriques de la Prusse⁶³. Pis encore, renchérit-il en préface de son livre, où il dénonce à demi-mot l'absolutisme prussien : « [...] nous endurons en Allemagne une longue série de maux héréditaires provenant de la végétation continue de modes de production qui ont vécu, avec la suite des rapports politiques et sociaux à *contretemps* qu'ils engendrent⁶⁴ ». Le « *mort saisi le vif!* » s'exaspère-t-il devant la vétusté des institutions féodales allemandes⁶⁵. Cette ancienne maxime française était employée au Moyen Âge en matière de dévolution successorale, pour rappeler que la saisine des biens et des droits du défunt est acquise

58. ID., « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. II/15, Berlin, Dietz, 1989 [1861-1863], p. 766-767.

59. *Ibid.*, p. 805.

60. ID., « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 12.

61. J.J. LEE, « Labor in German Industrialization », dans P. MATHIAS, M.M. POSTAN, éd., *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 7, 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 483.

62. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 225.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, p. 12.

65. *Ibid.*, p. 13.

au jour même de la mort à son héritier⁶⁶. Marx l'emploie de manière métaphorique. Les ouvriers allemands, dit-il en clair, souffrent à la fois du développement du mode capitaliste de production et de la survivance de la vieille propriété (*überlieferter Eigentumsverhältnisse*) féodale, qui permet, en outre, aux propriétaires fonciers (*Junkers*) de s'enrichir sans travailler et de se maintenir indûment au pouvoir⁶⁷. Il aborde plus loin cette question, en conclusion de la préface, après avoir discuté de la paucité des sources allemandes.

[§ 9] En fait, Marx répète mot pour mot ce que Engels a dit à ce sujet vingt ans plus tôt⁶⁸. Les sources allemandes sont médiocres comparées aux sources anglaises, elles ne rendent pas compte de ce que les ouvriers sont contraints d'endurer dans les fabriques de Prusse⁶⁹. Aussi Marx réclame-t-il à son tour l'établissement de commissions d'études périodiques sur la situation économique de l'Allemagne :

*Nous serions effrayés de l'état des choses chez nous, si nos gouvernements et nos parlements établissaient, comme en Angleterre, des commissions d'études périodiques sur la situation économique ; si ces commissions étaient, comme en Angleterre, armées de pleins pouvoirs pour la recherche de la vérité ; si nous réussissions à trouver pour cette haute fonction des hommes aussi experts, aussi impartiaux, aussi rigides et désintéressés que les inspecteurs de fabriques de la Grande-Bretagne, que ses reporters sur la santé publique (*Public Health*), que ses commissaires d'instruction sur l'exploitation des femmes et des enfants, sur les conditions de logement et de nourriture, etc.*⁷⁰

La législation de fabrique (*Factory Act*) à laquelle Marx fait allusion ici a été adoptée en 1833, peu de temps après l'entrée en vigueur du *Reform Bill*, une loi électorale qui visait, comme le résume Hegel, à instaurer une plus grande justice et une plus grande équité (*Gerechtigkeit und Billigkeit*) dans la participation des différentes classes de la société à l'élection des membres du Parlement⁷¹. Arrachée à la bourgeoisie, la législation de fabrique de 1833 stipule que la journée de travail normale ne devait pas débiter avant 5 h 30 et s'achever après 20 h 30. Elle introduit en outre une première réglementation du travail des enfants dans l'industrie textile — elle interdit le travail de nuit pour les travailleurs de moins de 18 ans, limite la journée de travail à 12 heures pour les enfants de 14 à 18 ans, et à 8 heures pour ceux entre 9 et 13 ans, et, enfin, elle interdit d'employer des enfants de moins de 9 ans. Cette législation, qui limite la durée de la journée de travail normale, constitue, selon Marx, la « première

66. P. OURLIAC, J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, t. III, Paris, PUF, 1968, p. 418.

67. « L'aristocratie [...] en Prusse, était essentiellement foncière, propriétaire et gestionnaire de grands domaines où les paysans avaient été réduits au cours des siècles à l'état de servitude, attachés à la glèbe et au service du seigneur. Celui-ci était à la fois *Gutsherr* (propriétaire du sol et du domaine), *Gerichtsherr* (maître de justice), *Patronatsherr* (nommant les pasteurs et les instituteurs, là où il y en avait) et maître de l'administration publique à partir du moment où le roi, en nommant des *Landräte*, fit apparaître un embryon de celle-ci, les *Landräte* étant pris exclusivement parmi les nobles du secteur, du *Kreis* » (J. ROVAN, « Bismarck, la Prusse et l'Allemagne », dans G. KREBS, G. SCHNEILIN, dir., *La naissance du Reich*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1995, p. 209).

68. Cf. F. ENGELS, « Die Lage der arbeitenden Klasse in England », p. 232.

69. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 13.

70. *Ibid.*

71. G.W.F. HEGEL, « Über die englische Reformbill », dans *Werke*, Bd. 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [1831], p. 83.

réaction consciente et méthodique de la société contre son propre organisme tel que l'a fait le mouvement spontané de la production capitaliste⁷² ». Il lui consacre ainsi de nombreuses pages dans le *Capital*, en plus d'y condamner la « résistance fanatique⁷³ » que les maîtres fabricants anglais y ont opposée. C'est que le contrat synallagmatique — le contrat de travail — renferme, selon lui, une antinomie : d'une part, le capitaliste soutient dûment son droit comme acheteur lorsqu'il cherche à *prolonger* la journée de travail aussi longtemps que possible ; d'autre part, la nature particulière de la force de travail exige que sa consommation par l'acheteur ne soit pas illimitée, et le travailleur soutient dûment son droit à lui, comme vendeur, lorsqu'il veut *restreindre* la journée de travail à une durée normalement déterminée. Entre deux droits égaux qui décide, demande Marx ? La *force*, répond-il sans hésiter. Aussi la réglementation de la journée de travail se présente-t-elle dans « l'histoire de la production capitaliste comme une lutte séculaire pour les limites de la journée de travail, lutte entre le capitaliste, c'est-à-dire la classe capitaliste, et le travailleur, c'est-à-dire la classe ouvrière⁷⁴ ». La législation de fabrique de 1833 était, selon Marx, un véritable triomphe pour la classe ouvrière anglaise⁷⁵. En plus de limiter la durée de la journée de travail, la législation a mis en place un tout premier corps indépendant d'inspecteurs chargés de l'application de la loi⁷⁶. Ces inspecteurs apparaissent dans le *Capital* comme les représentants de cette classe universelle (*allgemeine Stand*), dont Hegel disait qu'elle était chargée des intérêts généraux de la société (*allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen*)⁷⁷. Marx encense d'ailleurs nommément l'un d'entre eux — Leonard Horner. M. Horner, écrit Marx, a acquis des « droits immortels à la reconnaissance de la classe ouvrière anglaise⁷⁸ ». Cet incorruptible fonctionnaire anglais a mené un « long combat non seulement contre les fabricants exaspérés, insiste-t-il, mais encore contre les ministres qui trouvaient infiniment plus important de compter “les voix” des maîtres fabricants dans la Chambre des communes que les heures de travail des “bras” dans la fabrique⁷⁹ ». Marx fait dans le *Capital* un usage argumentatif, voire polémique, extrêmement important des rapports qu'ont tour à tour rédigés Horner et ses collègues, afin de prévenir ses lecteurs du sort qui guettait maintenant les ouvriers allemands, ou qui les avait peut-être déjà frappés, là où la production capitaliste a déjà pris pied.

[§ 10] Il ne faut pas se faire d'illusion, insiste Marx donc, ce qui s'est produit en Angleterre est appelé à se produire en Allemagne : « [...] de même que la guerre de l'indépendance américaine au dix-huitième siècle a sonné la cloche d'alarme pour la

72. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 417.

73. *Ibid.*, p. 418.

74. *Ibid.*, p. 194.

75. M. RUBEL, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Paris, Marcel Rivière, 1948, p. XLVI-XLVII.

76. Cf. G.M. YOUNG, W.D. HANCOCK, éd., *English Historical Documents, Volume XII (1), 1833-1874*, New York, Oxford University Press, 1956, p. 949-952.

77. G.W.F. HEGEL, « Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse », dans *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [1821], § 205.

78. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 185.

79. *Ibid.*

classe moyenne en Europe, de même la guerre civile américaine au dix-neuvième siècle a sonné le tocsin pour la classe ouvrière européenne⁸⁰ ». Marx considérait en effet la Révolution américaine comme une sorte de prélude à la Révolution française, qui, autrement large, avait marqué le triomphe historique de la propriété bourgeoise (*bürgerlichen Eigentums*) sur la propriété féodale, du sentiment national sur le provincialisme, de la concurrence sur le corporatisme, du partage sur le majorat, des Lumières (*Aufklärung*) sur la superstition, de la famille sur le nom, de l'industrie sur la paresse héroïque, du droit bourgeois sur les privilèges moyenâgeux, etc.⁸¹ La fin de la guerre civile américaine, qui opposait, selon Marx, une société féodale, dominée par les propriétaires fonciers, à une authentique société industrielle, allait enfin permettre à la classe ouvrière européenne de rejoindre la classe ouvrière anglaise sur la scène historique mondiale⁸². Publiquement impliqué dans les débats intellectuels et politiques de son temps, Marx a beaucoup écrit sur la guerre civile américaine, dont il a suivi le déroulement avec attention, voire avec effroi⁸³. Et pour cause — le monde n'avait encore jamais connu une pareille montée de violence⁸⁴. En plus de coûter la vie à quelque 700000 soldats et à plus de 50000 civils à travers les États-Unis, la guerre a entraîné l'interruption soudaine des exportations américaines de coton en balles vers le Lancashire. La disette de coton du Lancashire (*Lancashire Cotton Famine*) allait elle-même condamner au chômage ou au surmenage, selon le cas, quelque 400000 tisserands anglais. La guerre civile américaine a ainsi engendré au Lancashire un paupérisme affreux, que Marx n'hésitait pas à comparer à celui qu'avait connu l'Irlande vingt ans plus tôt⁸⁵. « Mais quelque chose d'encore plus affreux, précise-t-il dans le *Capital*, c'est la manière dont les changements dans les procédés de production s'effectuaient aux dépens de l'ouvrier. C'étaient de véritables expériences *in corpore vili*, comme celles des vivisecteurs sur les grenouilles et autres animaux à expériences⁸⁶ ». Les maîtres fabricants profitèrent en effet de la disette pour imposer aux tisserands surnuméraires des conditions de travail proprement inhumaines, pour leur arracher des concessions salariales ou pour allonger encore davantage la journée de travail⁸⁷. Affamés, terrifiés et placés directement en compétition les uns contre les autres, les tisserands eurent beaucoup mal à leur résister, en dépit des lois qu'on avait adoptées en leur faveur. Ce gâchis ne profita d'ailleurs pas aux maîtres fabricants, qui dilapidèrent plutôt prématurément la force de travail des ouvriers. Comme le montre Marx dans son livre, la valeur de la force de travail (*Arbeitskraft*) comprend la valeur des marchandises sans lesquelles la reproduction du salarié ou la propagation de sa

80. *Ibid.*, p. 13.

81. ID., « Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution », dans *Marx-Engels Werken*, Bd. 6, Berlin, Dietz, 1848, p. 107.

82. Cf. ID., « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 255.

83. G. RUNKLE, « Karl Marx and the American Civil War », *Comparative Studies in Society and History*, 6, 2 (1964), p. 117-141.

84. Cf. K. MARX, F. ENGELS, « Der Amerikanische Bürgerkrieg », dans *Marx-Engels Werken*, Bd. 15, Berlin, Dietz, 1961 [1862], p. 486.

85. Cf. ID., « Die Krise in England », dans *Marx-Engels Werken*, Bd. 15, Berlin, Dietz, 1961 [1861], p. 348.

86. ID., « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 395.

87. *Ibid.*, p. 393-396.

classe seraient impossibles. Si la prolongation contre nature de la journée de travail, à laquelle aspire nécessairement le capital en raison de son penchant démesuré à se faire valoir toujours davantage, raccourcit la période vitale des ouvriers, et par suite la durée de leurs forces de travail, la compensation des forces usées doit être nécessairement plus rapide, et en même temps la somme des frais qu'exige leur reproduction plus considérable, de même que pour une machine la portion de valeur qui doit être reproduite chaque jour est d'autant plus grande que la machine s'use plus vite : « [...] il semblerait en conséquence que l'intérêt même du capital réclame de lui une journée de travail normale⁸⁸ ». En d'autres termes, la limitation de la journée de travail sert les intérêts de la bourgeoisie, et non pas uniquement ceux des ouvriers. C'est ça que Marx annonce en préface de son livre :

Abstraction faite de motifs plus élevés, leur propre intérêt commande donc aux classes régnantes actuelles d'écarter tous les obstacles légaux qui peuvent gêner le développement de la classe ouvrière. C'est en vue de ce but que j'ai accordé dans ce volume une place si importante à l'histoire, au contenu et aux résultats de la législation anglaise sur les grandes fabriques. Une nation peut et doit tirer un enseignement de l'histoire d'une autre nation⁸⁹.

Comme l'écrit si justement Rubel, l'adhésion de Marx à la cause ouvrière est historiquement antérieure à la justification scientifique de cette adhésion : « [...] elle est le fruit d'une décision éthique et non de la critique de l'économie politique. L'étude de l'évolution intellectuelle de Marx apporte la démonstration irréfutable de ce fait décisif pour la compréhension de toute son œuvre⁹⁰ ». Que nous partagions ou non l'avis de Rubel, ou que nous le partagions en partie seulement — nous le partageons entièrement —, l'histoire elle-même nous montre que la situation de la classe ouvrière en Angleterre horrifiait les observateurs du XIX^e siècle. Comme Engels, Marx lui-même bouillait d'indignation devant toute cette misère. Mais rien ne nous émeut moins que ce qui nous émouvait hier, et il peut parfois être difficile d'accepter que Marx, à titre d'auteur, ait pu être animé par un sentiment éthique, et non pas, disons, par le désir de remettre Hegel sur ses pieds, ou par celui d'avoir raison sur lui, et qu'il ait effectivement pu chercher à influencer les hommes politiques de son temps. Les passages du *Capital* rédigé d'après les rapports anglais ont trait à une situation de fait, regrette ainsi Michel Henry ; loin de pouvoir en rendre compte, ils en seraient la simple description et ils la présupposeraient. Leur présence révélerait, selon Henry, une *facticité*, à savoir l'idéologie à la lumière de laquelle ces rapports ont initialement été rédigés, à la lumière de laquelle Marx lui-même reçut leur enseignement pour l'inclure dans son ouvrage. La structure littéraire déroutante du *Capital* s'explique par un constat historique, conclut Henry, et non par une analyse conceptuelle : « [...] théoriquement, le *Capital* est un livre incohérent⁹¹ ». Comme tant d'autres, Henry, nous le voyons, peine à comprendre ce que Marx espérait surtout accomplir — pas uniquement, mais surtout — en publiant son livre, c'est-à-dire convaincre ses lecteurs de

88. *Ibid.*, p. 222-223.

89. *Ibid.*, p. 13.

90. M. RUBEL, « Science, éthique et idéologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 42 (1967), p. 135-136.

91. M. HENRY, *Marx*, t. II, p. 422.

l'urgence qu'il y avait d'adopter une législation de fabrique, et éviter par là des souffrances inutiles à des millions d'hommes, de femmes et d'enfants de la classe ouvrière allemande. Car le « capital, s'indigne-t-il, ne s'inquiète point de la santé et de la durée de la vie du travailleur, s'il n'y est pas contraint par la société⁹² ». La révolution industrielle avait déjà réduit à rien, ou à presque rien, les ouvriers anglais au moment où Kant enjoignait à ses contemporains de toujours traiter l'humanité comme fin et jamais simplement comme moyen⁹³. Mais voilà que les ouvriers allemands étaient menacés à leur tour par le développement du mode capitaliste de production. Car l'interruption des exportations américaines de coton en balles entre 1861 et 1865 a eu de graves conséquences économiques sur le continent — chômage, surmenage, réduction des salaires, concentration de la production, mécanisation, prolongement de la journée de travail, etc.⁹⁴ En somme, la guerre civile américaine accélérât ou confirmait le passage de l'Allemagne du féodalisme au capitalisme alors que Marx achevait la rédaction de son livre. Il est impossible d'échapper à l'histoire, écrit ainsi Marx, mais, à l'instar de l'Angleterre, la Prusse doit adopter une législation de fabrique sans tarder plus tarder : « [...] lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de *la loi naturelle qui préside à son mouvement* — et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne —, elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel ; mais elle peut abréger la période de la gestation, et adoucir les maux de leur enfantement⁹⁵ ». Une nation (l'Allemagne) peut et doit tirer un enseignement de l'histoire d'une autre nation (l'Angleterre), qui a mis trop de temps à adopter des lois en faveur de la classe ouvrière.

[§ 11] Marx enchaîne justement avec quelques mots sur les classes sociales. David Ricardo fut, selon lui, le premier économiste à délibérément faire de « l'antagonisme des intérêts de classe, de l'opposition entre salaire et profit, profit et rente, le point de départ de ses recherches⁹⁶ ». Comme l'a d'abord montré Ricardo, en effet, le produit de la terre, c'est-à-dire tout ce que l'on retire de sa surface par l'utilisation conjointe du travail, des machines et du capital, est subséquentement réparti entre les trois grandes classes de la société — les propriétaires fonciers (*proprietor of the land*), les détenteurs du fonds ou du capital nécessaire à son exploitation (*owner of the stock or capital necessary for its cultivation*), et les ouvriers qui la cultivent (*labourers by whose industry it is cultivated*)⁹⁷. Chacune de ces trois classes, dit Ricardo, obtiendra au détriment des autres une part aliquote de la production nationale

92. *Ibid.*, p. 226.

93. I. KANT, « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten », dans *Kants Werke Akademie-textausgabe*, Bd. 6, Berlin, De Gruyter, 2004 [1785], p. 389.

94. W.O. HENDERSON, *The Lancashire Cotton Famine 1861-65*, Manchester, Manchester University Press, 1969, p. 132-145 ; ID., *The Rise of German Industrial Power 1834-1914*, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 143-149.

95. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 13.

96. *Ibid.*, p. 692.

97. D. RICARDO, « On the Principles of Political Economy and Taxation », dans P. SRAFFA, ed. with the collaboration of M.H. DOBB, *The Works and Correspondence of David Ricardo*, vol. I, Indianapolis, Liberty Fund, 2005 [1817], p. 5.

sous la forme de rente (*rent*), de profit (*profit*) ou de salaire (*wages*). Déterminer les lois qui gouvernent cette répartition constitue donc le principal problème (*principal problem*) de l'économie politique⁹⁸. C'est à ces lois que Marx a fait allusion plus tôt, et qui se manifesteraient et se réaliseraient, selon lui, avec une nécessité de fer (§ 7). Pour parler comme Collingwood, le *Capital* est la réponse que Marx a donnée au principal problème de l'économie politique⁹⁹. C'est d'ailleurs pourquoi il a décrit le *Capital*, en privé, comme le plus terrible missile (*furchtbarste Missile*) jamais lancé aux bourgeois (*Bürgern*) et aux propriétaires fonciers (*Grundeigentümer*) allemands¹⁰⁰. Mais Marx savait d'expérience que son livre serait mis à l'index par la censure s'il s'en prenait publiquement à eux — il était plus prudent de s'en prendre aux bourgeois et aux propriétaires fonciers anglais, dont on était d'ailleurs déjà convaincu en Allemagne qu'ils étaient cupides. Marx se défend néanmoins contre les accusations qui auraient pu être déposées contre lui en Allemagne :

Pour éviter des malentendus possibles, encore un mot. Je n'ai pas peint en rose le capitaliste et le propriétaire foncier. Mais il ne s'agit ici des *personnes*, qu'autant qu'elles sont la *personnification de catégories économiques*, les *supports d'intérêts et de rapports de classes déterminés*. Mon point de vue, d'après lequel le *développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire*, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager¹⁰¹.

La durée de la journée de travail, par exemple, ne dépend pas simplement de la bonne ou de la mauvaise volonté d'un capitaliste individuel, comme le savait Marx : « [...] la libre concurrence impose aux capitalistes les lois immanentes de la production capitaliste comme lois coercitives externes¹⁰² ». L'État doit conséquemment légiférer, redit-il en somme Marx à ses lecteurs — il doit limiter la durée de la journée de travail, interdire le travail des enfants, établir le taux minimum du salaire, etc. Ces choses ne peuvent pas être abandonnées à la société civile, où luttent entre elles les trois grandes classes qui composent la société bourgeoise. Comme le souligne par ailleurs Rubel, ce passage résolument déterministe de la préface du *Capital*

98. *Ibid.*

99. « Les auteurs (les bons auteurs, du moins) écrivent toujours pour leurs contemporains, et en particulier pour ceux qui ont de "fortes chances d'être intéressés", c'est-à-dire ceux qui sont déjà en train de poser la question pour laquelle une réponse est proposée ; de ce fait, un auteur dit rarement la question à laquelle il est en train de répondre. Plus tard, lorsqu'il est devenu un "classique" et que ses contemporains sont disparus, la question a été oubliée ; et cela surtout si la réponse qu'il a donnée a été reconnue comme étant la bonne réponse ; car dans ce cas, les gens arrêtent de poser la question, et commencent à demander quelle nouvelle question cela soulève. De sorte que la question posée par l'auteur de départ ne peut être reconstruite qu'historiquement » (R.G. COLLINGWOOD, *Toute histoire est histoire d'une pensée*, Paris, Epel, 2010 [1939], p. 63).

100. K. MARX, « Karl Marx an Johann Philipp Becker in Genf. Hannover, Mittwoch, 17. April 1867 », dans *Marx-Engels Gesamtausgabe digital*, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1867 ; voir <http://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00249>.

101. ID., « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 14.

102. *Ibid.*, p. 226.

rappelle l'*Éthique* de Spinoza, que le jeune Marx avait beaucoup fréquenté dans ses années universitaires¹⁰³.

[§ 12] Marx ne se présente pas pour autant comme un éthicien ou un moraliste, mais comme un scientifique désintéressé, ce qu'il n'a jamais été. « Sur le terrain de l'économie politique déplore-t-il ainsi, la *libre et scientifique recherche* rencontre bien plus d'ennemis que dans ses autres champs d'exploration. La nature particulière du sujet qu'elle traite soulève contre elle et amène sur le champ de bataille les passions les plus vives, les plus mesquines et les plus haïssables du cœur humain, toutes les Furies de l'intérêt privé¹⁰⁴ ». Dit autrement, on y rencontre les trois déesses infernales que Dante Alighieri a d'abord rencontrées à Dité, la ville intérieure de l'Enfer, où sont punis les péchés commis par malice, et non pas par erreur ou par maladresse — *Mégère, Tisiphone et Alecto*¹⁰⁵. C'est donc sous le couvert de la science que Marx dénonce le maintien de la vieille propriété féodale en Prusse. Irrévérencieux, mais prudent, il préfère par ailleurs s'en prendre à l'Église anglicane qu'à l'Église luthérienne, que le roi Friedrich Wilhelm III avait élevée au rang d'Église d'État quelques années plus tôt¹⁰⁶. L'Église anglicane, ironise-t-il par conséquent, pardonnera bien plus facilement une « attaque contre trente-huit de ses trente-neuf articles de foi que contre un trente-neuvième de ses revenus¹⁰⁷ ». C'est l'Église allemande, qui est visée. Mais peut-être Marx songeait-il, en écrivant ces mots, à l'économiste Thomas Malthus, ce prêtre anglican qui s'était fait l'avocat des propriétaires fonciers anglais au début du XIX^e siècle et dont Roscher et ses consorts diffusaient désormais les idées en Allemagne ; comparé à la « critique de la vieille propriété (*Eigentumsverhältnisse*), en tout cas, l'athéisme est aujourd'hui une *culpa levis*¹⁰⁸ ». Or, c'est justement cette vieille propriété qui entrave le développement historique du mode capitaliste de production en Allemagne, comme elle l'avait d'ailleurs longtemps entravée dans le sud des États-Unis d'Amérique. Marx évoque alors deux sources de langue anglaise, publiées quelques semaines plus tôt, et qui prouveraient, selon lui, que la vieille propriété féodale était alors sur le point d'être définitivement abolie. Il évoque tout d'abord un livre bleu (*Blue Book*), dans lequel le secrétaire d'État des Affaires étrangères (*Secretary of State for Foreign Affairs*) d'alors, Lord Edward Henry Stanley, met ouvertement en garde le Parlement anglais contre l'essor industriel imminent des rivaux continentaux de l'Angleterre, *a fortiori* l'Allemagne¹⁰⁹. Il évoque ensuite une allocution que le président *pro tempore* du Sénat américain, Benjamin Wade, a prononcée en Ohio, le 10 juin 1867, et sur laquelle un correspondant — Friedrich

103. M. RUBEL, « Notes et variantes », dans K. MARX, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1963, p. 1631.

104. *Ibid.*

105. Cf. D. ALIGHIERI, *The Divine Comedy, Italian Text. Purgatorio*, vol. 1, 1, translated, with a commentary by Charles S. Singleton, Princeton, Princeton University Press, 1973 [1308-1320], p. 91 (v. 36-66).

106. F. HARTWEG, « Prusse et protestantisme au XIX^e siècle », *Histoire, Économie et Société*, 21, 1 (2002), p. 9.

107. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 14.

108. *Ibid.*

109. H.S. STANLEY, *Correspondence with Her Majesty's Missions abroad, regarding Industrial Questions and Trade Unions. Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty*, London, Harrison and Sons, 1867, p. 2.

Adolph Sorge — avait attiré son attention quelques jours plus tard¹¹⁰. Comme le résume Marx, Wade a annoncé son intention de réformer en profondeur la propriété foncière aux États-Unis, maintenant que l'esclavage y avait enfin été aboli. Ce sont là des « signes (*Zeichen*) du temps, dit Marx, que ni manteaux de pourpre ni soutanes noires (*Purpurmäntel oder schwarze Kutten*) ne peuvent cacher. Ils ne signifient point que demain des miracles (*Wunder*) vont s'accomplir. Ils montrent que même dans les classes sociales régnautes, le pressentiment commence à poindre, que la société actuelle, bien loin d'être un cristal solide, est un organisme susceptible de changement et toujours en voie de transformation¹¹¹ ». Marx paraphrase ici la lettre que lui a fait parvenir Sorge, qui lui-même y paraphrasait un passage de la Bible, dans lequel le Christ dénonçait l'incrédulité de ceux qui exigeaient de lui des signes et des miracles prodigieux en échange de leur foi (« Und Jesus sprach zu ihm : Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubet ihr nicht », Johannes 4:48). Cela dit, Marx a également glissé dans ce passage un vers du poète Nikolaus Lenau (« [...] Purpurmäntel oder schwarze Kutten [...] »), qui avait non seulement vécu plusieurs années aux États-Unis, mais qui avait de plus dénoncé l'hypocrisie, réelle ou alléguée, de l'Église dans un de ses poèmes les mieux connus du public allemand¹¹². Les propriétaires terriens, qui tirent leur richesse de cette vieille propriété féodale que l'on n'ose pas critiquer en Allemagne, sont appelés à disparaître, dit *in fine* Marx, à l'instar des grands propriétaires terriens du sud des États-Unis — l'époque du servage et de l'esclavage est révolue. Si cette prophétie semble inoffensive aujourd'hui, il faut se rappeler que l'aristocratie prussienne tentait de refouler les idées républicaines qui parvenaient des États-Unis, alors même qu'on rédigeait, sous l'égide de Bismarck, la constitution de la confédération de l'Allemagne du Nord (*Verfassung des Norddeutschen Bundes*)¹¹³.

V. DERNIÈRES INDICATIONS (§ 13-14)

[§ 13] Marx en (re)vient finalement au plan d'exposition du *Capital* et aux modifications qu'il a été contraint de lui apporter [§ 1-2]. Le premier volume du *Capital*, explique-t-il maintenant à ses lecteurs, est entièrement consacré à la production du capital¹¹⁴. Le second volume, leur annonce-t-il, traitera de la « *circulation du capital* (livre II) et des *formes diverses qu'il revêt dans la marche de son développement* (livre III). Le troisième et dernier volume exposera *l'histoire de la théorie*¹¹⁵ ». Nous trouvons donc dans ce passage le plan définitif du *Capital*, que Marx a adopté v. 1862-1863, mis à part le découpage en tomes qui s'est trouvé légèrement modifié

110. F.A. SORGE, « Friedrich Adolf Sorge an Karl Marx in London. Hoboken, Mittwoch, 10. Juli 1867 », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe digital*, éd. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1867, voir <http://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xhtml?id=B00295>.

111. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 14.

112. Cf. N. LENAU, *Die Albigenser*, Tübingen, Cotta, 2013 [1842], p. 104.

113. Cf. G.A. CRAIG, *Germany 1866-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 44.

114. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 19.

115. *Ibid.*, p. 14.

par Engels suite à une contrainte d'atelier. Au lieu d'un seul volume, il en faudra trois à Engels pour publier les livres II (1885) et III (1894). Quant au dernier livre du *Capital*, ce n'est pas un, mais trois volumes que Karl Kautsky, le secrétaire personnel d'Engels, publiera finalement au tournant du XX^e siècle.

[§ 14] Marx conclut la préface du *Capital* en citant un auteur canonique, à qui il a déjà fait allusion et envers lequel il se reconnaissait une dette intellectuelle — Dante¹¹⁶. Au cinquième chant de la *Divine Comédie*, le poète Virgile enjoint Dante à ignorer les spectres des pécheurs morts de mort violente et repentis *in extremis* qui commentaient mesquinement son apparence — Dante projette une ombre, mais pas eux —, et à le suivre, lui qui se dirigeait alors vers la cime du mont Purgatoire. « Que peut te faire ce qu'on murmure ici ? demande-t-il à Dante, viens derrière moi, et laisse les gens dire (*“Perché l'animo tuo tanto s'impiglia”, disse 'l maestro, “che l'andare allenti ? che ti fa ciò che quivi si pispiglia ? Vien dietro a me, e lascia dir le genti”*)¹¹⁷ ». C'est cette injonction morale, chère à Dante, que paraphrase ici Marx lorsqu'il écrit, avec une pointe d'orgueil, qu'il se moque des préjugés de l'opinion publique, alors qu'il ne tolère en réalité aucune critique, hormis celles qu'ose parfois lui faire Engels¹¹⁸. Or, ce ton orgueilleux, digne d'Arachné, Dante l'aurait presque certainement condamné.

CONCLUSION

Une préface permet à un auteur de « retenir et guider le lecteur en lui expliquant pourquoi et comment il doit le lire le texte¹¹⁹ ». En dépit de son importance, la préface auctoriale de la première édition du *Capital* a été négligée par la tradition commentatoriale, qui lui a presque toujours préféré la postface de l'édition suivante, dans laquelle Marx présente un « hommage vague et ambigu¹²⁰ » à Hegel. Or, cette postface s'adressait à ceux qui venaient alors tout juste de terminer la lecture du *Capital*, et non pas du tout à ceux qui s'apprêtaient, au contraire, à la débiter. La tradition nous a ainsi légué une précompréhension ésotérique du *Capital*, qui donne, en outre, une importance excessive à la philosophie de Hegel et qui nous interdit en quelque sorte de reconnaître que Marx cherchait d'abord à convaincre ses lecteurs de l'urgence qu'il y avait d'adopter une législation de fabrique, alors même que l'Allemagne entamait formellement son passage du féodalisme au capitalisme. En d'autres termes, la clé de lecture du *Capital* se trouve dans la préface de l'ouvrage, ce (para)-texte négligé, et non pas dans cet autre (para)texte rédigé cinq ans plus tard, dans lequel Marx règle ses comptes avec Eugen Dühring, qui l'avait comparé au vieil hégélien Lorenz von Stein afin de le discréditer¹²¹. Et cette clé de lecture, c'est l'éthique.

116. Cf. W.C. ROBERTS, *Marx's Inferno*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

117. D. ALIGHIERI, *The Divine Comedy, Italian Text. Purgatorio*, vol. 1, 1, p. 45 (v. 13-15).

118. T. HUNT, *Marx's General. The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, New York, Picador, 2010, p. 234.

119. G. GENETTE, *Seuils*, p. 220.

120. M. RUBEL, « Notes et variantes », p. 1634.

121. Cf. E. DÜHRING, « Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie, 1. Band, Hamburg 1867 », *Ergänzungsblätter Zur Kenntnis Der Gegenwart*, 3, 3 (1867), p. 182-186.

L'aversion de Marx pour l'immoralité du travail industriel se voit dans la description qu'il donne de la situation de la classe ouvrière anglaise, à partir des rapports rédigés par M. Honer et ses collègues. Le décès de M^{me} Mary Anne Walkley, une jeune ouvrière morte de surmenage dans un atelier de modiste, après avoir travaillé 26 heures sans interruption, l'avait d'ailleurs profondément ému¹²². Aussi accorde-t-il dans le *Capital* une place décisive à la réduction de la journée de travail, qui constituait, selon lui, la condition nécessaire (*Grundbedingung*) de la libération du genre humain¹²³. Mais la réduction de la journée de travail exige l'intervention de l'État.

Marx considérait l'État avec le sérieux qui s'impose, tout comme Hegel¹²⁴. Mais alors que Hegel abandonne les pauvres à leur destin (*Schicksal*) et à la mendicité (*öffentlichen Bettel*) dans sa philosophie du droit, où il paraphrase, semble-t-il, Thomas Malthus, Marx, lui, se révolte plutôt contre cette idée¹²⁵. La critique de la philosophie hégélienne du droit aboutit d'ailleurs, selon lui, à l'impératif catégorique (*kategorischen Imperativ*) de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable ou réduit en esclavage¹²⁶. Les « jugements scientifiques et les postulats éthiques¹²⁷ » s'entremêlent ainsi dans tous ses écrits, bien que Marx lui-même se présentait comme un scientifique désintéressé. Indigné par la situation de la classe ouvrière anglaise, qu'il a d'abord découverte v. 1844-1845, Marx espérait toujours en 1867 éviter des souffrances inutiles aux ouvriers allemands¹²⁸. Éthicien, il voyait un impératif dans la révolution. Mais ce sont d'abord des réformes législatives qu'il réclame dans le *Capital*.

122. K. MARX, « Le capital (Paris 1872-1875) », p. 211-213.

123. Cf. ID., « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band », p. 795.

124. Cf. D. MACGREGOR, *Hegel Marx & the English State*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

125. Cf. G.W.F. HEGEL, « Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse », § 245.

126. K. MARX, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie », dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. I/2, Berlin, Dietz, 1982 [1843], p. 177.

127. M. RUBEL, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, p. 256.

128. Cf. A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, t. IV, Paris, PUF, 1970, p. 144 et suiv.

THÉODORE DE BÈZE FACE AUX « BONS DÉFENSEURS DE LA FOI CACOLYQUE »

UN SILENCE STRATÉGIQUE AVANT L'ULTIME RÉPONSE ?

Sangoul Ndong

Université Assane Seck de Ziguinchor
Sénégal

RÉSUMÉ : Dans les Discours des misères de ce temps, Ronsard prétend que ce serait, pour lui, faire trop d'honneur aux prédicants Genevois, en particulier à Montméja, que de jouter contre eux par œuvres interposées. Mais Bèze, qu'il a attendu sur le terrain de la disputatio pour controvertiser contre lui sur le sujet de la discorde entre catholiques et protestants, oppose d'abord une fin de non-recevoir aux apostrophes qu'il lui a adressées dans ce sens, comme il l'a fait à l'endroit des auteurs des pamphlets contre sa personne. Cette étude examine les raisons de ce silence et sa valeur rhétorique, puis elle commente la préface de Poëmata où Bèze répond enfin, de façon piquante, aux défenseurs de la foi catholique qui ont attaqué sa personne depuis qu'il joue un rôle de premier plan dans la Réforme.

ABSTRACT : In the Discours des misères de ce temps, Ronsard claims that it would be, for him, to do too much honor to the Genevan preachers, in particular in Montméja, to play against them by interposed works. But Bèze, whom he waited on the ground of the disputatio to dispute against him on the subject of the discord between Catholics and Protestants, first opposes a refusal to the apostrophes which he addressed to him in this direction, as he did to the authors of the pamphlets against him. This study examines the reasons for this silence and its rhetorical value, then it comments on the preface to Poëmata where Bèze finally responds, in a pungent way, to the defenders of the Catholic faith who attacked his person since he played a leading rôle in the Reformation.

À la fin de sa *Responce* aux prédicants de Genève, Pierre de Ronsard proclame que ce serait, pour lui, faire trop d'honneur à ces ministres réformés qui l'attaquent dans leurs répliques au *Discours des misères de ce temps* et à la *Continuation*¹ que de continuer à jouter contre eux par œuvres interposées : « Tu as beau repliquer

1. Nous citons ces *Discours des misères de ce temps* de Ronsard dans la numérotation des vers de l'édition établie et présentée par Paul LAUMONIER, *Pierre de Ronsard. Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Classiques Garnier (coll. « Société des Textes Français Modernes »), 2015, 214 p. Il s'agit de la réédition du deuxième tirage revu et augmenté de 1973, réimprimé en 2009 avec textes et notes inchangés dans *Œuvres complètes*.

pour répondre à mes vers, / Je deviendray muet », dit-il à Bernard de Montméja (*Resp.*, 1157-1159). Vu que dans les querelles entre catholiques et protestants la *disputatio* est destinée au public le plus large pour modifier ses convictions ou les consolider, prendre la parole dans ces circonstances particulières de l'histoire de France exige, selon lui, une maîtrise des enjeux de la crise des guerres de religion, ainsi que de l'art de l'argumentation polémiste. En particulier, Ronsard disqualifie le prédicant qui se cache derrière le pseudonyme de Montméja pour attaquer sa personne au lieu de se prononcer, comme lui, sur le sujet de la discorde religieuse et de la guerre civile que celle-ci entraîne entre Français. Convaincu que sa plume n'est pas celle de ce ministre, il lui sert une leçon de poésie (*Resp.*, 869-876), mais il l'exclut avant tout du droit de se mesurer à lui sur le plan de la polémique : « Tu es foible pour moy, si je veux escrimer / Du baston qui me fait par l'Europe estimer » (*Resp.*, 25-26).

Il s'agit dans la polémique du vendômois contre les protestants de ce que Dominique Maingueneau appelle l'autorité énonciative². Pour déterminer qui peut prendre la parole dans le contexte inquiétant du lendemain du colloque de Poissy en 1561, Ronsard restreint le droit à l'énonciation publique aux seuls individus qui sont connus, comme lui, de la France par leur sens de la haute querelle ainsi que par « le feu du talent³ ». Le génie reconnu est, pour lui, une qualification essentielle pour intervenir dans la controverse poétique déclenchée par l'actualité de la guerre devenue inévitable entre catholiques et protestants. Pendant que chacun de ces deux camps arme ses fidèles, il devient important, à ses yeux, pour tout Français qui veut s'auto-désigner porte-parole du groupe catholique ou de celui réformé de savoir écrire avec la matière et avec la manière. Si fort ennemi en dispute rhétorique selon ses mots (*Resp.*, 29), Théodore de Bèze possède ces qualités et il l'attend, pieds fermes, sur le terrain du corps à corps textuel :

[...] si ce grand guerrier et grand soldat de Baize
Se presente au combat, mon cueur saultera d'aise,
D'un si fort ennemy je seray glorieux,
Et Dieu scait qui des deux sera victorieux (*Resp.*, 27-30).

Pendant, en pleine effervescence de la Réforme dont il est l'un des grands ministres, Bèze ne répond pas à ce défi ouvert, ni aux interpellations directes que Ronsard lui adresse dans la *Continuation* (95-150). Le vézelien ne s'est pas mêlé à la polémique déclenchée par le *Discours des misères* et sa suite. Il n'a pas non plus répondu aux calomnies dont il a fait l'objet de la part de François Bauduin, de Claude de Saintes et de Stanislas Hosius, ces « bons défenseurs de la foi cacolyque ou apos-

tes, XI, introduction et commentaire par le même éditeur à Paris, coll. « Société des Textes Français Modernes ». La *Continuation du discours des misères de ce temps. À la Roynne par Pierre de Ronsard Vandomois* [1562], p. 49-76, la *Remonstrance au peuple de France* [1563], p. 77-122 et la *Responce de Pierre de Ronsard gentilhomme Vandomois aux injures et calomnies, de je ne sçay quels predicans, et ministres de Geneve. Sur son Discours et Continuation des misères de ce temps* [1563], p. 123-195, sont abrégées : *Cont., Rem. et Resp.*, puis suivies des numéros des vers dans le corps du texte, entre parenthèses.

2. Dominique MAINGUENEAU, « Autorité et vocation énonciative », dans *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993, p. 77.

3. Marc FUMAROLI, « Préface », dans *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002, p. XI.

tatique⁴ » comme il les appelle à côté de Ronsard. Le catalogue des textes polémiques des guerres de religion s'en trouve tronqué.

De fait, comme Ronsard envers les prédicants, il n'est pas habituel de voir un homme public faire l'objet de tant de charges contre ses convictions doctrinales et sa personne privée sans riposter. Ainsi qu'Alain Dufour⁵ l'écrit, la règle tacite voulait que Bèze ne laissât pas les remontrances de Ronsard à son égard et son défi sans riposte. Il lui fallait répondre, donner tous les arguments sur ses agissements⁶ pour se défendre des accusations de sédition et d'hérésie. Cela est d'autant plus vrai que les deux hommes sont à Paris à la même période. Plus, ils fréquentent tous les deux le Louvre⁷. Et le prince des poètes ne songe plus à rien d'autre qu'à en découdre, rhétoriquement parlant, avec Bèze qui a nécessairement lu les admonestations et le défi qu'il lui a adressés.

La raison de ce silence du vézelien face aux apostrophes de Ronsard et face aux pamphlets contre sa personne peut-elle être recherchée dans les activités pastorales qui l'absorbent au sein de la Réforme au temps du *Discours des misères*, de la *Continuation*, de la *Remonstrance* et de la *Responce* ? Est-ce vraiment parce que Bèze a manqué de temps qu'il n'entame pas la dispute publique par œuvre interposée avec Ronsard et ne riposte pas aux attaques de Bauduin, de Saintes et de Hosius ? Bèze n'a-t-il pas pu penser que Ronsard, qui n'est pas théologien, ne maîtrisait pas les questions sur lesquelles il le conviait à disputer ? N'a-t-il pas voulu réduire le vendômois au silence, en opposant une fin de non-recevoir aux *Discours* ? N'a-t-il pas voulu exposer ses pourfendeurs au ridicule, en restant muet devant leurs pamphlets ? Son silence ne relève-t-il pas de la nécessité de s'inscrire dans la lignée des apôtres qui, en endurant les injures faites au Christ, ne se laissent pas ébranler par les attaques des détracteurs ? Comment, dans la préface à la seconde édition des *Poëmata*⁸, Bèze répond-il finalement à ces défenseurs de la foi catholique qui s'en prennent nommément à sa personne quand il commence à jouer, aux côtés de Calvin, un rôle de premier plan dans la Réforme ?

4. Théodore de BÈZE, « Préface », *Poëmata*, Genève, Henri Estienne, 1569. Disponible sur l'URL suivant : http://www.unige.ch/lettres/framo/calliope_chrestienne/data/beze.poemata.pref.pdf.

5. Alain DUFOUR, « Genève 1558-1561 », dans *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Genève, Droz (coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance », 78), 2006, p. 69.

6. Nous empruntons ces mots à Alain Dufour (cf. *ibid.*).

7. Les deux hommes fréquentent le même milieu parisien à la même époque. Le colloque de Poissy terminé depuis le 14 octobre 1561, Bèze, sur la demande de la Reine Catherine Médicis et avec l'accord des Messieurs de Genève, a cependant dû prolonger son séjour à Paris, où il reviendra plusieurs fois, soit pour répondre encore aux appels de la Reine, soit pour y représenter les protestants dans les différents pourparlers (cf. *ibid.*, p. 85). Où se trouve Ronsard pendant cette période ? À Paris, où il ne quitte guère l'entourage de Charles IX, renseigne Michel SIMONIN, « Rois. 1550-1564 », dans *Pierre de Ronsard*, Paris, Fayard, 1990, p. 236.

8. Cette préface est une lettre adressée le 14 mai 1569 à André Dudith, ancien évêque de Knin et de Pécs qui passe à la Réforme en 1567, après avoir été délégué de l'Église hongroise au concile de Trente en 1562 et 1563. Cette lettre est rééditée dans le tome X de la *Correspondance de Théodore de Bèze*, éd. Alain DUFOUR, Claire CHIMELLI, Béatrice NICOLLIER, Genève, Droz, 1980, n° 673, p. 88-100. La traduction de la version latine en français est disponible sur : http://www.unige.ch/lettres/framo/calliope_chrestienne/data/beze.poemata.pref.pdf.

Ces interrogations permettent d'examiner d'une part les raisons et la valeur rhétorique du silence de Bèze face aux attaques contre sa personne ; d'autre part la manière piquante dont il répond enfin aux auteurs des pamphlets contre sa personne.

I. LES SIGNIFICATIONS D'UN SILENCE IMPERTURBÉ

À première vue, Bèze ne songe pas à répondre aux calomnies dont il fait l'objet de la part de Bauduin, de Sainctes et de Hosius, ou à apporter le contrepoids aux blâmes rassemblés par Ronsard contre la Réforme et sa personne dans les *Discours*, du fait de son rôle de ministre au cœur des affaires de ce mouvement religieux dans les années 1560-1563⁹. En effet, après la conjuration d'Amboise, les événements se précipitent et requièrent ses constantes interventions à la cour des Valois. La lettre de son père, se résignant en janvier 1562 à ne pas le voir parce que le receveur des tailles et Jean de Bèze (son frère aîné) auront besoin de son aide au Louvre, en est une preuve : « Mon filz, mon amy, veus ce que m'avés escript et les nouvelles qui courent, je ne voy pas le moyen que puissiés partir de la court¹⁰ ». La lettre qu'il adresse à Jean Calvin, vers le milieu de mai 1562, en est une autre.

Avant cette lettre, la dernière correspondance de Bèze avec Calvin remonte au 5 avril. Ce long silence est dû à la situation en France qui empêche le réformateur d'écrire, ou tout au moins lui impose la brièveté. L'armée royale se renforce et entrera bientôt en campagne contre les huguenots. Les moyens financiers manquent à la Réforme, dont les fidèles se livrent, dans le même temps, avec acharnement à la destruction des images du culte catholique. Bèze doit les calmer. Encore, le jeune Roi François II et la Reine Catherine de Médicis étant, selon les protestants, prisonniers des triumvirs¹¹ après le massacre de Wassy, il faut les délivrer avec les armes. Bèze, aidé de Spifame, travaille avec zèle à ce projet¹². Il leur faut convaincre les Églises réformées de France ainsi que tous les gentilshommes attachés à ces Églises à se hâter de recueillir de l'argent et d'envoyer des troupes à Louis de Bourbon Condé, leur chef militaire établi à Orléans. L'urgence est de lutter pour la bonne cause, pour le Roi et pour la patrie¹³.

La raison du silence de Bèze envers les *Discours* et les pamphlets contre sa personne peut donc être recherchée dans ces occupations qui l'absorbent au sein de la Réforme. Alain Dufour, auteur de *Théodore de Bèze, poète et théologien*¹⁴, donne de

9. *Correspondance de Théodore de Bèze*, X, p. 89.

10. « Pierre de Bèze à son fils Théodore », Vézelay, le 2 janvier 1562, dans *Correspondance de Théodore de Bèze*, t. IV, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par Henri MEYLAN, Alain DUFOUR, Arnaud TRIPET, Genève, Droz, 1965, p. 15.

11. Il s'agit de François de Guise, Anne de Montmorency et Jacques d'Albon de Saint-André. Voir Gilbert SCHRENCK, « Ligue », dans François ROUGET, dir., *Dictionnaire de Pierre de Ronsard*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 387.

12. « Bèze à Calvin », Orléans, vers milieu de mai 1562, dans *Correspondance de Théodore de Bèze*, X, p. 88.

13. Voir la lettre « Spifame et Bèze aux Églises de France », Orléans, 5 avril 1562, dans *ibid.*, p. 259-260.

14. Alain DUFOUR, « Genève 1558-1561 », p. 61-65.

précieuses informations sur les autres occupations théologiques qui ne lui laissent pas, apparemment, le temps de riposter aux attaques dont il fait l'objet.

Depuis 1555 en effet, le gouvernement de Genève était acquis à Calvin. Le Consistoire fonctionnait, les fornicateurs étaient punis et suspendus de la Cène jusqu'à ce qu'ils donnent des signes manifestes de repentance. Les réformés qui fuyaient la France, où sévissait la persécution d'Henri II, affluaient, s'installaient et demandaient à devenir citoyens de Genève. La ville devenait à ce rythme une vraie ville-église où le temps se partageait entre le travail et le sermon. Or Calvin n'était pas satisfait. Il lui restait à perfectionner la formation des pasteurs que réclamaient les jeunes Églises réformées de France, qui étaient comme sorties de terre malgré la persécution. Certes, à l'aide de cours semi-privés qu'il donnait, aidé de quelques autres, Calvin transformait tant bien que mal des réfugiés en pasteurs. Mais ces nouveaux ministres de la Parole et ceux formés à l'académie de Lausanne étaient loin de suffire. Il fallait donc créer une académie à Genève aussi.

Le projet prenait corps, puis Bèze, excellent poète arrivé dans cette ville depuis 1548 et converti au protestantisme, est présenté par Calvin lui-même le 15 novembre 1558 au Conseil de l'Académie de Genève dont il devient le recteur. Dans l'immédiat, on se limite à enseigner la théologie, en raison des demandes considérables de pasteurs en provenance de la France. Le refrain des lettres envoyées à Genève est : la moisson est grande, nous n'avons pas d'ouvriers ! Envoyez-nous quelqu'un, au plus vite ! Les Messieurs de Genève répondaient le plus souvent que les Églises locales voulaient bien entretenir un jeune homme, et qu'ils lui assureraient la formation nécessaire. Très nombreux furent ainsi les gens qui arrivèrent. Ce fut une grande construction qui s'élaborait peu à peu : celle du protestantisme français. Il fallait préparer des pasteurs pour le service de l'Église, et des magistrats chrétiens, pour le service de l'État.

Bèze est largement occupé par ce programme. Aussi, les Guise soupçonnant Genève d'avoir fomenté la conspiration d'Amboise à travers le Prince de Condé, les autorités réformées devaient se justifier. Elles le chargent de la tâche¹⁵. Le vézelien sera ensuite pris par les polémiques sur la Cène, c'est-à-dire la présence réelle du corps et du sang du Christ dans le pain et dans le vin de l'Eucharistie. Sur ces questions théologiques qui constituent le débat du siècle, Bèze mène les polémiques contre les luthériens de même que contre les catholiques¹⁶.

Quand il s'agissait de choisir une dizaine de ministres qui représenteraient la Réforme au colloque de Poissy, le Roi de Navarre le fit venir de Genève¹⁷. Le colloque terminé, il voulut retourner à Genève, mais la Reine Catherine le retint à Paris. Après les conférences de Saint-Germain, l'homme dont tout le monde parlait du fait de sa harangue du 9 septembre 1560 qui avait frappé tout le monde à Poissy¹⁸, l'interlocu-

15. Cf. *ibid.*, p. 67.

16. Cf. *ibid.*, p. 70.

17. Le Roi ne pouvait pas inviter Calvin, dont le seul nom soulevait trop de passions, cf. *ibid.*, p. 77.

18. Cf. *ibid.*, p. 83.

teur privilégié de la Reine et en même temps le conseiller principal du Prince de Condé, d'Antoine de Navarre et de Gaspard de Coligny¹⁹, se trouve, par la force des choses, au centre des affaires de toutes les jeunes Églises réformées de France. L'homme est aussi demandé partout comme prédicateur. Ce sont presque chaque jour des prêches chez Jeanne d'Albert, chez Condé ou devant les foules parisiennes. Le 10 décembre 1561, à Popincourt, il prêche devant 6000 personnes ; le lendemain de Noël, c'est le matin à Popincourt, et l'après-midi au Patriarche. Comme ces deux lieux sont à chaque bout de Paris, François d'Andelot lui procure une escorte pour aller d'un endroit à l'autre. C'est là que Ronsard l'a vu prêchant l'épée au côté²⁰, puis lui adresse vers octobre 1562²¹ l'admonestation que l'on connaît dans la *Continuation* et dans la première quinzaine d'avril 1563²² le défi contenu dans la *Responce*.

Dans la préface à la seconde édition des *Poëmata*, Bèze, sans le dire, attire l'attention sur ces activités qui l'isolent de la polémique entre Ronsard et ses frères de religion et le retiennent de prendre la plume pour dissiper les critiques contre sa personne. Il devient spécifiquement un ministre à qui la participation au vaste programme de vulgarisation du calvinisme ne laisse pas le temps pour la basse querelle et les calomnies.

Dans cette préface, Bèze retrace d'abord son attachement à la poésie depuis son enfance jusqu'à l'éveil spirituel qui le pousse à abandonner tout pour suivre l'appel du Christ. Il y dit son adieu à ses premières poésies. Comme si Dieu l'avait conduit par la main, il est accueilli à Genève par Calvin, participe à la diffusion de sa doctrine, entreprend d'écrire sa confession de foi et de compléter la poésie du psautier de Clément Marot, comme il l'écrit dans la préface d'*Abraham sacrifiant* : « [...] je me suis doncques adonné à telles matières plus saintes, espérant de continuer ci-après ; même la translation des *Psaumes*, que j'ai maintenant en main²³ ».

Aucune de ces activités pastorales ne semble laisser à Bèze le temps pour se mêler à la polémique contre Ronsard ou pour riposter aux autres défenseurs de la foi catholique. Il se livre à des préoccupations plus sérieuses²⁴ que les basses querelles. Toutefois, il serait trop simpliste de réduire son silence aux seules activités pastorales qui l'occupent au temps des *Discours* et des pamphlets contre sa personne. Ce n'est pas seulement parce qu'il a manqué de temps qu'il n'entame pas la dispute publique par œuvre interposée avec Ronsard. Bèze a encore pu penser que le vendômois, qui n'est pas théologien, ne maîtrisait pas les questions sur lesquelles il le conviait à disputer. Ainsi, pendant que ses coreligionnaires s'inquiètent de l'impact négatif que

19. Cf. *ibid.*, p. 85.

20. Cf. *ibid.*, p. 87.

21. Cf. Paul LAUMONIER, « Introduction », *Œuvres complètes*, t. IV, p. XV.

22. Cf. *ibid.*, p. XVII.

23. Théodore de BÈZE, « Aux lecteurs, Salut en notre Seigneur », dans *Abraham sacrifiant, tragédie française* [1550], publié par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, 2016, p. 5 : http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/BEZE_ABRAHAM.pdf.

24. Théodore de BÈZE, « Préface », *Poëmata*, p. 1.

les *Discours* de ce poète considéré comme le meilleur du siècle pourraient produire contre la Réforme et réagissent, lui, il leur oppose une fin de non-recevoir.

Pourtant Ronsard, en rendant compte vers la fin de la *Continuation* de la vision par laquelle la France lui dicta de prendre la plume pour situer les responsabilités des guerres de religion (*Cont.*, 445) ; en ouvrant la *Remonstrance* par une citation de saint Paul : « [...] je vous prie freres, de prendre garde à ceux qui font dissensions et scandales contre la doctrine que vous avez apprinse, et vous retirés d'eux » (*Rem.*, 16) ; en affirmant dans l'*Epistre au lecteur* qui ouvre la *Responce* : « [j]e ne suis pas si mal accompagné de jugement et raison » ; sans donc mettre en avant son génie poétique, se considère comme faisant partie des rares individus qui, parce qu'ils sont bien vivants et sont attachés à la France, ont le droit à la parole publique et à la remontrance pendant les guerres de religion. La théologie mise à part, il prétend posséder, comme Bèze, les qualités rhétoriques de l'homme public qui a pour seul but de débattre sur les questions essentielles. Pour lui, la polémique consiste à mettre en exergue les arguments qui se disent avec éloquence pour indiquer les recettes morales dont l'homme et sa société ont besoin. Le pari concerne, écrit Daniel Ménager²⁵, la capacité politique du discours. Il suppose que les réformés dans leur majorité seront sensibles aux « vives raisons » (*Élégie*, 16) contenues dans les *Discours* et renonceront à toute entreprise qui met la France en danger. Ce qui est notoire dans les *Discours*, c'est que Ronsard y enchaîne les appels à la droiture. Il met en avant le rôle du polémiste soucieux seulement de la vérité. Il se présente lui-même en patriote dévoué à la France, en bon chrétien également. La satire polémiste doit, pour lui, rester attachée au conflit des arguments qui font réfléchir l'adversaire et l'arrachent à l'erreur. Qu'il s'agisse de disputer sur la vie du chrétien, sur la Cène ou sur les sacrements, de fustiger ou de défendre la Réforme, d'exalter ou d'accuser Calvin, ou de situer les responsabilités des guerres de religion, c'est sur ces sujets que, sans être théologien, il se dit être prêt à affronter Bèze et est sûr de l'emporter sur lui. Mais le vézelien a peut-être voulu aussi le réduire au silence, en omettant de répondre aux accusations par lesquelles il fait de lui un responsable de la ruine qui menace la France. On pourrait également penser que Bèze est empêché par la prudence face à Ronsard qui, même s'il n'atteint pas en 1562 au sacre de poète favori du Roi, est capable d'exceller dans tous les genres.

Toutefois, le silence sur les *Discours* ne met nullement à découvert une secrète crainte du vézelien de se faire écraser dans le champ de la polémique où Ronsard le provoque. Bèze ne saurait être médiocre face à ce défenseur de la foi catholique. La peur d'une défaite rhétorique n'est pas le motif qui l'a retenu de relever le défi du poète vendômois, encore moins de répondre aux agressions des calomnieurs. De fait, son rôle de ministre de la Parole est incompatible avec l'attaque *ad hominem*. Les missions attachées à son statut de pasteur ne lui permettent pas d'entrer dans la vie privée des autres, de débiter ni injure, ni médisance, ni raillerie à l'égard de quel que individu.

25. Cf. Daniel MÉNAGER, « Le combat des *Discours* », dans *Ronsard. Le Roi, le poète et les hommes*, Genève, Droz, 1979, p. 190.

Cet impératif de bannir la médisance de tous ses discours s'explique quelque peu par l'idée que, au sein de la société en crise, la violence pamphlétaire attise les haines, et les hommes au cœur de cette crise ne sont capables de revenir sur leurs agissements que lorsque leur honneur n'est pas entamé par l'injure²⁶, ou qu'ils ont l'esprit envahi que de vérités indubitables²⁷. La situation de la France et de l'Église, toutes deux en péril après le colloque de Poissy, est d'ailleurs assez alarmante pour retenir les porteurs de parole de cette époque de se jeter l'opprobre les uns sur les autres. Dans ce temps de crise, rester muet devant les violences pamphlétaires des écrivains catholiques, c'est ne pas donner d'écho à leurs accusations et les forcer à ranger leurs plumes.

Le silence, tel que Bèze l'adopte, équivaut en conséquence, sur le plan rhétorique, à la posture dialogique qui lui permet de convier, dans une sourde latence, ses détracteurs à revoir leurs écrits à son endroit, ne serait-ce que pour l'honneur. Le mutisme n'est pas chez lui une acceptation résignée des mauvais coups des écrivains catholiques. Ne pas riposter pour réparer les offenses faites à sa personne, revient, pour lui, à choisir de se montrer plus noble de cœur et d'esprit que ses ennemis. Quand il dit s'occuper de questions plus essentielles que les vilaines écritures, il expose au ridicule tous ceux qui déploient injures sur injures sur lui.

Bèze préconise la haute querelle, dont l'une des exigences consiste à se garder de verser dans le *male dicere*. C'est quand cette exigence est respectée que la polémique permet, avec l'écoute de l'adversaire, de concilier les points de vue idéologiques sur les questions essentielles. Tant qu'ils n'obéissent pas à cette règle de la *disputatio*, Bauduin, Saintes et Hosius butent sur un mur d'indifférence.

Ce silence de Bèze qu'ils n'arrivent pas à secouer avec Ronsard relève prioritairement de « la patience voulue par Dieu²⁸ » et qui est enseignée par Calvin dans les sermons des années 1560-1561. Il s'agit, à proprement parler, de la nécessité de ne pas se polluer des mêmes vices que les suppôts de l'Antéchrist. Cette nécessité fait concevoir au réformé l'histoire comme un temps d'épreuves et de luttes contre Satan. Ainsi que Denis Crouzet²⁹ l'affirme, dans ces combats qui sont de Dieu contre Satan, les moyens humains ne doivent pas être utilisés. Car le présent est défini par Calvin comme étant un miroir-clair de l'obligation pour le troupeau de brebis de demeurer, malgré la persécution, impassible devant la horde des loups dont le nombre est infini. La *Confession de foy* que les réformés tenaient à présenter à François II à Amboise en 1560 contient, à l'intention de leur communauté, ces enseignements de leur chef spirituel :

26. « L'injure ne fait qu'aigrir le pêcheur », écrit Tatiana BARANOVA dans « La poésie dénonciatrice pendant les guerres de religion. "Faites fondre sur luy vos carmes satyriques" », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2, 26 (2007), p. 263.

27. Cf. Bernard LAMY, « L'invention », dans *La rhétorique ou l'art de parler*, édition critique établie par Benoît Timmermans, Paris, PUF, 1998, p. 442.

28. Denis CROUZET, « La patience voulue par Dieu », dans *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, préface de Pierre Chaunu, avant-propos de Denis Richet, Seyssel, Champ Vallon, 1990, p. 714.

29. *Ibid.*, p. 717.

Combien que nous sachions et que desja de long-temps nous ayons eu les oreilles tant et plus batues des blâmes qui nous sont mis sus par nos ennemis, et trotent en leurs bouches pour nous diffamer par tout : toutesfois pource que d'autre costé nous sommes advertis que nostre condition est telle de cheminer par opprobre, et estre calomniez en bien faisant, et que Dieu par ce moyen veut exercer nostre patience, s'il n'estoit question que de nostre honneur et réputation, nous aimerions mieux nous taire et souffrir paisiblement toutes les injures du monde, que d'entrer en nulle défense : attendu mesme qu'il nous est bon et utile d'estre sollicité par la malice et ingratitude des hommes, à regarder en haut, où nostre salaire nous est assuré. Et de fait nous n'ignorons pas que Dieu a imposé ceste loy à son Eglise pour tous temps, c'est que ceux qui espèrent en luy, non seulement soyent molestés, mais aussi condamnez avec ignominie : et ne sommes pas meilleurs que les apostres, qui ont esté tenus comme les superfluitez et ordures du monde³⁰.

Pour se conformer à ces indications dont il est probablement l'un des auteurs, Bèze, dans la lignée des apôtres qui ont enduré les injures faites au Christ, ne se laisse pas ébranler par les *Discours*, ni par les calomnies dont il fait l'objet. Il a été contraint par extrême nécessité confessionnelle de mépriser ou de laisser les attaques contre sa personne telles quelles. En fermant les yeux sur les pamphlets qui s'en prennent nommément à sa personne, il a fait en conscience son devoir de chef spirituel réformé et de chrétien. Il ne compromet pas son image de ministre de Dieu et donne l'exemple à tous les réformés. En vain donc Ronsard et les siens déploient admonestations et accusations contre sa personne. En vain ces auteurs chargent contre lui. Leurs réprimandes n'ont pas assez de force piquante pour le contraindre à leur répondre. Les leçons de Calvin l'ont transformé en patron de l'assurance tranquille face aux calomnies. Attaché à servir Dieu, son silence ne s'éloigne pas de l'esprit de tolérance qui suppose, dans la Bible, la capacité à endurer sans gémir les violences que l'ennemi de Dieu peut infliger. Cet esprit consiste à pouvoir pardonner aux méchants leurs injustices, parce que dit le Christ : « [...] ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23,34). Il s'agit de patience biblique, de grandeur morale aussi. Bèze fait valoir cette disposition morale quand il se montre comme un homme de paix pour qui toute la vie s'articule autour de l'esprit de grandeur énoncé par ce commandement à travers lequel Jésus Christ met en garde contre la loi du talion : « Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, et dent pour dent. Eh bien ! moi je vous dis de ne pas riposter au méchant » (Mt 5,38-39). Il s'agit chez le vézelien de ne pas affronter ses ennemis avec les mêmes armes. Ce qui est important pour lui, c'est la soumission inflexible aux obligations que le Christ impose à chacun des membres de la société chrétienne.

Selon l'*Encyclopédie des sciences religieuses*³¹, nul ne doit être forcé à faire partie de l'Église. Toutefois, la personne qui entre volontairement dans le christianisme

30. « Les povres fidèles qui sont injustement diffamez, et affligez par le royaume de France, à cause qu'ils désirent de servir purement à Dieu, sans se poluer aux superstitions de la Papauté, à tous ceux qui leur voudront prester audience » (*Mémoires de Condé, servant d'éclaircissement et de preuves à l'Histoire de M. de Thou, contenant ce qui s'est passé de plus mémorable en Europe, ouvrage enrichi d'un grand nombre de pièces curieuses, qui n'ont jamais paru, et de notes historiques, orné de portraits, vignettes et plans de batailles, augmenté d'un supplément qui contient La légende du Cardinal de Lorraine ; celle de Dom Claude de Guise, et l'Apologie et procès de Jean Chastel, et autres, avec des notes historiques, critiques, et politiques*, t. I, Paris, Rollin, 1743, p. 412).

31. *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, *Déisme-Doeg*, publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, doyen de la Faculté de théologie de Paris, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1878, p. 774.

s'engage du coup à reconnaître qu'il existe entre les individus qui composent l'Église une solidarité réelle. La violation de ce principe par l'un des membres de la communauté chrétienne menace et compromet la sécurité du corps social, car rien n'est plus dangereux qu'un fidèle qui n'observe pas les préceptes du *Sermon sur la montagne*. Rapporté aux chapitres 5, 6 et 7 de l'Évangile selon Matthieu, ce discours du Christ édicte, entre autres lois, celle-là qui défend de médire, de dire un faux témoignage. Bèze, qui connaît cette loi reprise par Guillaume Farel dans sa confession de foi³², s'y soumet pour ne pas s'isoler de la *disciplina*.

D'après la définition qu'en propose Jean Leclercq³³, l'accent est mis, avec cette notion, sur le souci de l'ordre social, principalement sur l'application des commandements bibliques dont les deux Églises, celle catholique comme celle réformée, rappellent l'observation l'une à travers ses prêtres, l'autre à travers ses pasteurs. La discipline signifie le type de vie enseigné par le Christ à ses fidèles. Loin d'avoir une orientation uniquement rituelle, elle ne se réduit pas aux coutumes particulières imposées au chrétien tels le jeûne et l'abstinence. Elle concerne également les bonnes manières à adopter envers son prochain. C'est la bienveillance, la tolérance, l'humilité, la prudence, la dignité, un faisceau de règles de vie donc que le chrétien doit s'imposer et appliquer en permanence en considérant le Christ comme un guide moral auquel il faut obéir. La discipline est centrée sur la lutte contre les puissances du mal. Elle oriente vers la piété, vers l'obéissance à la loi des premiers saints, vers le refus de toute faute qui expose au châtement divin comme à la haine sociale. C'est la discipline qui prépare l'homme à entrer dans l'estime de ses semblables ainsi que dans la grâce de Dieu. C'est son contraire, l'indiscipline, que Bèze veut éviter afin de ne pas dégrader son image aux yeux du monde et de ne pas s'exposer à la disgrâce.

Le silence est donc, chez Bèze, encore le produit d'une foi qui impose de ne pas s'insurger contre les calomnies subies. C'est une exigence confessionnelle qui lui permet de s'épargner le péché. Il y est question de mise à l'épreuve de la foi où aucune réponse verbale violente n'est envisagée face à la violence pamphlétaire *ad hominem*. La leçon est que le silence est parfois un refuge contre la tentation de la haine et du péché. C'est pour cette raison principale qu'aucun des amis du poète réformé ne parvient à le convaincre de prendre la plume pour dissiper les médisances de ses détracteurs ou pour se mêler à la polémique entre Ronsard et les autres ministres Genevois.

II. L'ULTIME RÉPONSE

La riposte de Bèze aux défenseurs du catholicisme est due à André Dudith :

Dans les lettres les plus récentes que tu m'as envoyées, écrit-il à cet ami, lettres pleines d'une bonté et d'une grâce singulières, tu m'as encouragé à réfuter les calomnies de mes

32. « Loi de Dieu, seule pour toutes », dans Guillaume FAREL, *Confession de la foy, laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et subjectz du pays doivent jurer de garder et tenir, extraicte de l'instruction dont on use en l'eglise de la dicte ville* [1536], éd. Irena Dorota BACKUS, Claire CHIMELLI, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 46.

33. Jean LECLERCQ, « Disciplina », dans Marcel VILLET *et al.*, continué par André RAYEZ *et al.*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, III [1957], 20 vol., Paris, Beauchesne, 1932-1995, col. 1291-1302.

adversaires avec une telle force de conviction que tu as facilement obtenu cela même qu'aucun de mes amis n'avait encore réussi à m'arracher (à savoir, évidemment, que je réponde à leurs injures)³⁴.

Cette riposte intègre la polémique au sens de guerre des points de vue. La polémique émerge, tout au long des guerres de religion, de la nécessité de réagir contre des opinions jugées erronées sur un sujet précis. Le vézelien réunit l'ensemble des compétences rhétoriques qui permettent, avec ce genre discursif, de réduire l'adversaire au silence. Déjà l'exorde de sa lettre-préface à la seconde édition des *Poëmata* pourrait passer pour un modèle d'éloquence qui captive l'attention du lecteur pour se faire lire jusqu'au bout et convaincre de la fausseté des accusations contre sa personne :

Quelqu'un s'étonnera peut-être (et à juste titre) qu'un homme de mon âge qui se livre à des préoccupations plus sérieuses et à qui, surtout, une première édition de tels versiculets a aussi mal réussi, non seulement reprenne, après tant d'années, ces vieilles sornettes, comme s'il retombait aujourd'hui en enfance, mais qu'il en rajoute encore comme par un nouvel excès de sottise. Donc, pourquoi il en est ainsi, je pense que cela demande une explication plus complète afin de dissiper les critiques injurieuses des uns et peut-être aller au-devant des calomnies futures des autres³⁵.

Après le récit de sa naissance à la poésie depuis son enfance jusqu'à la vocation spirituelle qui le pousse au repentir, Bèze ouvre le duel discursif non pas contre Ronsard, mais contre les théologiens catholiques qui lui ont adressé des pamphlets : « [...] voyons sur quels arguments enfin s'appuient de si graves accusateurs³⁶ ». Il existe dans cette ouverture de la réponse tardive de Bèze une résolution de mettre à nu le déficit d'arguments de ses accusateurs : « [...] ils citent mes versiculets et, grâce à Dieu, ne pourraient produire autre chose, même en racolant de partout des témoins achetés³⁷ ». Pour réfuter les critiques sur ses premiers écrits et détruire ses accusateurs, Bèze précise qu'il a désavoué ses « vieilles sornettes » bien avant ses ennemis :

Je m'étais engagé à montrer publiquement combien je regrettais cette étourderie. Dès cette époque-là, en effet, je pressentais ce qui est arrivé depuis, à savoir que ceux-là mêmes qui auparavant avaient fait leurs délices de mes versiculets (aussi longtemps du moins que je fréquentais leurs lieux de débauche) allaient ensuite, par haine de l'Évangile, me reprocher leur publication et qu'ils ne trouveraient évidemment rien à m'imputer si ce n'est des crimes manifestement inventés de toutes pièces³⁸.

Tout en ignorant les *Discours* de Ronsard, Bèze ne laisse aucun doute sur les intentions de nuisance de Bauduin, Saintes et Hosius. Ces derniers le traitent comme le plus impur des hommes³⁹. Or, souligne-t-il, ils louent chez d'autres poètes, le poète

34. Théodore de BÈZE, « Préface », *Poëmata*, p. 10.

35. *Ibid.*, p. 1.

36. *Ibid.*, p. 5.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 4.

39. *Ibid.*, p. 7.

des *Amours* y compris, les thèmes obscènes qu'ils condamnent dans ses *Poëmata* de 1548 :

Quelle est cependant l'impudence de ces gens ? Accuser Bèze si fortement d'un crime qu'ils passent volontiers à tous les leurs ! En effet, quels écrivains interprètent-ils à Paris dans les écoles ? [...] pendant ces vingt années, quels poètes ont-ils imprimés, et quels font leurs délices, et quels portent-ils aux nues ? Quand parurent l'*Olive* et les épigrammes latines d'un auteur qui y décrit entre autres choses l'enlèvement d'une religieuse (auteur dont je ne prétends d'ailleurs rabaisser ni le savoir ni le talent) ; les *Amours* d'un autre, poète assurément meilleur qu'homme privé, qui portaient au-devant le portrait d'une Cassandre imaginaire (j'aime mieux cette supposition), ou bien trop réellement courtisane ou adultère ; et du même d'autres poèmes en nombre presque infini (on les publie maintenant encore tous les jours, et rien ne se colporte plus communément là-bas dans les rues : eux-mêmes ne nieront pas ce fait) ; quand donc l'un d'eux est-il intervenu ? Quand le privilège du Parlement ou même du roi se lit en tête de ces écrits, qui d'entre eux y trouve à redire ? Quels livres, jeunes gens et vieillards, enfants et jeunes filles, hommes et femmes feuilletent-ils à Paris ?

Pareilles interrogations invitent les lecteurs à ouvrir les yeux sur la mauvaise foi des auteurs des pamphlets contre Bèze. Sans s'écarter des lieux communs de la polémique, le vézelien dénonce avec une insistante éloquence les paradoxes de ses ennemis catholiques. Aux interrogations avec lesquelles il laisse le lecteur sans voix devant ces derniers, il enchaîne les réfutations qui infirment et invalident les charges sur son compte. Les personnes mises en cause étant des figures catholiques connues de tous, Bèze avance des vérités que nul ne pourra mettre en doute. Comme dit Nicole Cazauran⁴⁰ à propos de la *Satyre Ménippée*, peu importe que les historiens débattent de la relation fidèle des scandales qu'il rapporte et les corrige. Il lui suffit que Bauduin, Saintes, Hosius et les autres ne puissent pas nier ces faits honteux qu'ils savent. Bèze ne révèle rien de neuf à ses adversaires. Il leur met à la face des anecdotes pires que ses poésies immorales. Il n'expose pas seulement ses arguments. Il reprend aussi ceux de ses ennemis, puis il les retourne contre eux. Il alterne les arguments massues avec les interrogations triviales. Ces procédés discursifs figurent une éloquence qui explique pourquoi Ronsard, alors prince des poètes, le qualifie de « si fort ennemi ».

Bèze possède des talents d'orateur. Il connaît la rhétorique et la déroule avec subtilité. On retrouve tout le long de sa lettre à André Dudith, qui est sa réponse ultime aux défenseurs de la foi catholique qui l'ont attaqué, le modèle d'une polémique subtile qui démolit, avec des arguments bien agencés, les opinions de l'allocutaire sur sa personne. Bèze articule sa riposte sous forme de discours de rétablissement de la vérité. C'est convaincu que la *disputatio* ne doit rien avoir des attaques *ad hominem* qu'il est resté longtemps muet face à ses calomniateurs. Il ne se rabaisse pas dans les vilaines écritures. Et s'il a refusé d'entamer la dispute publique avec le vendômois, ce n'est pas seulement parce qu'il a manqué de temps, mais, plus, parce qu'il a estimé que, malgré les garanties avancées par Ronsard pour légitimer le *Discours des misères* et la *Continuation*, ces deux pièces restaient, comme le pensaient bons nombres

40. Nicole CAZAURAN, « Polémique et comique dans trois harangues de la *Satyre Ménippée* », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 36 (1984), p. 112.

de réformés, des textes de diffamation contre les chefs de la Réforme, ou encore des textes destinés à plaire à la cour que Ronsard ne quittait pas.

*
* *

À la différence du silence de Ronsard sur la Saint-Barthélemy plus tard, celui de Bèze face aux défenseurs de la foi catholique qui l'attaquent, le vendômois y compris, ne doit pas étonner. Plus omission stratégique qu'impossibilité de la riposte polémique faute de temps, ce silence tait les vilénies que Bèze ne peut pas exprimer contre ses détracteurs pour des raisons éthiques ou d'élévation spirituelle. Ce silence « parle » et fonctionne comme une stratégie discursive qui permet de désigner qui a le droit à la parole sur le sujet de la discorde religieuse du XVI^e siècle, mais aussi ce qu'on a le droit de dire à travers les écrits dans ce contexte de tensions civiles. De surcroît, ce silence est le produit d'une foi qui impose de ne pas s'insurger contre les calomnies subies. Il y est question de mise à l'épreuve de la foi où aucune réponse verbale violente n'est envisagée face à la violence pamphlétaire. Quand même il décide de dissiper les médisances faites à sa personne, Bèze se garde d'écrire comme ses ennemis, sur le fond comme sur la forme. La leçon est que le silence est parfois un refuge contre la tentation du péché, tout comme il permet de ne pas attiser les haines et les risques de violence extrême entre des groupes humains en conflit sur des questions politiques et religieuses.

◆ recensions

François-Xavier AMHERDT, Innocent HIMBAZA, Félix MOSER, **Mariage et bénédiction. Apports bibliques et débats en Église**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2018, 277 p.

L'ouvrage rassemble trois textes. Le premier, d'Innocent Himbaza, présente le mariage et la bénédiction d'un point de vue biblique. Le second, de François-Xavier Amherdt, expose la vision catholique du mariage comme vocation d'alliance. Le troisième, de Félix Moser, offre une synthèse de la théologie du mariage du point de vue protestant. Une introduction et une conclusion encadrent l'ensemble.

Selon l'introduction, la problématique générale serait celle d'une « période de transition » marquée par le passage d'une définition hégémonique et normative du mariage comme « l'union de l'homme et de la femme » vers une redéfinition dont la nature demeure à préciser. Bien que les expressions utilisées dans l'introduction ne soient pas entièrement claires, un objectif un peu plus précis se dégage néanmoins : « Afin de contribuer à ce débat dans les Églises, les auteurs de ce livre entendent préciser le sens et les enjeux des gestes qu'on pose et des paroles qu'on prononce lors d'un mariage "religieux" ou lors d'une bénédiction d'une personne, d'un couple ou d'une communauté » (p. 8). L'ouvrage est donc à apprécier à la lumière des deux aspects impliqués dans ce but : 1) la contribution au débat qui devrait normalement accompagner une période « de transition » ; 2) l'analyse des gestes et des paroles du mariage religieux chrétien ou d'une bénédiction matrimoniale chrétienne.

Dans sa contribution, Innocent Himbaza s'efforce d'exposer la complexité du mariage dans la Bible. Il se concentre sur le récit de la Genèse (2,21-24), reconnaissant sa portée programmatique, malgré le fait qu'il n'est ni le plus ancien récit biblique ni le plus ancien sur la question du mariage. Sur cette question, il reflète plutôt une prise de position assez évoluée qui promeut un idéal à l'époque de la rédaction » (p. 17). L'auteur poursuit avec la présentation des mariages bibliques : Abraham avec Sara, Hagar et Qetoura ; Isaac avec Rébecca ; Jacob avec Léa et Rachel ; la demande de mariage de Sichem ; Samson et la femme Philistine ; les mariages de David et de Salomon ; celui de Booz avec Ruth ; Tobias avec Sara. On n'oublie pas le « mariage de rêve » (p. 35) du Cantique des cantiques, ni l'importance de la métaphore nuptiale pour les prophètes, particulièrement chez Osée, Jérémie et Ézéchiël. L'application de la métaphore nuptiale aux rapports entre Dieu et le peuple ne pouvait qu'exercer en retour une influence sur la conception du mariage. Connoté à l'Alliance entre Dieu et son peuple, le mariage commencera à être considéré du point de vue de la fidélité/infidélité. Ce qui a conduit le prophète Malachie à considérer comme inacceptable la répudiation.

Selon l'auteur, les récits sur le couple « le plus célèbre » (p. 49) du Nouveau Testament, Joseph et Marie, laisseraient apparaître les coutumes juives de l'époque. De particulière importance, dans le contexte du Nouveau Testament, sont les propos de Jésus : lorsqu'il prend position quant au divorce : Mt 5,27-28.31-32 ; 19,3-12 (Himbaza exclut les versets 10-12, alors qu'ils concernent le mariage et les eunuques pour le royaume) et les parallèles Mc 10,2-12 ; Lc 16,18) et lorsqu'il répond à une question sur la loi du lévirat (Mt 22,23-30 et les parallèles Mc 12,18-25 ; Lc 20,27-36). Toutefois, le mariage dans les premières communautés chrétiennes a suscité d'autres questions pour

RECENSIONS

lesquelles on n'avait pas « d'ordre du Seigneur » (1 Co 7,25). Ainsi, Paul n'hésite pas à donner des avis personnels. Le corpus paulinien nous offre aussi le « code domestique » de la lettre aux Éphésiens (5,22-33 ; 6,1-9) soulevant la difficile question de l'asymétrie entre la soumission de la femme au mari et l'amour que celui-ci doit manifester pour sa femme. On ajoute un paragraphe sur la fameuse hymne à l'amour (1 Co 13). Une synthèse conclut la partie sur le mariage dans la Bible.

Dans une seconde partie, le texte se concentre sur la bénédiction. D'abord, en exposant la notion de bénédiction dans la Bible hébraïque et dans la Bible grecque de la Septante, l'auteur souligne la différence entre une parole de Dieu qui se veut efficace et qui suscite une parole humaine de réponse dans la Bible hébraïque et l'idée de « bien parler » ou de « dire du bien » introduites avec les verbes grecs *eulogéō* et *eucharisteo*. On se concentre surtout sur l'Ancien Testament, ajoutant quelques notes sur le Nouveau Testament, avant de passer à la question de la bénédiction lors du mariage. On nous présente alors les bénédictions suivantes : la bénédiction du mâle et de la femelle par Dieu (Gn 1,27-28) ; la bénédiction de Rébecca par son frère et sa mère (Gn 24,55-60) ; la bénédiction de Jacob par Isaac (Gn 28,1-4) ; la bénédiction de Ruth (Rt 4,11-12) et celle de Tobit (Tb 7,12-14). On reprend la question de la bénédiction dans le NT, mais du point de vue général, car le NT ne contient pas de bénédictions pour le mariage. À ce sujet, l'auteur commente : « [...] comme les cérémonies de bénédiction du mariage ont été thématiques en dehors des textes bibliques, c'est par la bénédiction en général qu'on peut appréhender le mieux celle des mariés en particulier » (p. 104-105).

Le texte ne se conclut pas sans tenter d'ouvrir des possibilités d'appropriation du mariage et de la bénédiction pour aujourd'hui. L'auteur esquisse une perspective qui pourrait intégrer les enjeux des mariages arrangés, de l'endogamie, du lévirat, de la polygamie, du divorce, etc., que l'on trouve dans la Bible et finit avec une note sur « la question de la bénédiction des couples homosexuels ».

Ce texte est loin d'être satisfaisant. La contribution qu'il prétend donner au débat de « transition » de la normativité hétérosexuelle à la diversité humaine dans les Églises est plutôt de l'ordre de la confirmation de ses propres convictions que de la conclusion d'une étude exégétique. Ce qui ne s'accorde pas avec la vision normative du mariage est très simplement réduit à un « aspect culturel ». De façon étonnante, l'auteur semble sympathique à la polygamie, rappelant que « certaines populations du monde aujourd'hui la pratiquent comme une coutume locale et [que] certains chrétiens issus de ces régions revendiquent sa légalisation » (p. 113). La normativité hétérosexuelle trouve ses repères dans les récits de la Genèse. Au sujet de ces textes, Himbaza juxtapose des critères de lecture synchronique du texte et des considérations de l'histoire de la rédaction : les textes de la Genèse représenteraient une synthèse tardive, une évolution dans la conception biblique du mariage comme l'union monogamique, indissoluble, entre un homme et une femme. Cependant, ni les arrangements polygamiques ni toutes les autres bizarreries bibliques entourant le mariage n'ont jamais été effacés du grand récit biblique.

Le contexte prophétique se révèle être un terrain riche pour l'investissement théologique du mariage à la lumière de l'alliance et donc du rapport entre Dieu et le peuple. L'intention des prophètes est de dénoncer l'infidélité du peuple à l'alliance, affirmant la fidélité de Dieu. L'effet collatéral sur le mariage consisterait dans la tendance à le considérer comme reflet de l'alliance de Dieu avec son peuple. D'où l'émergence d'une position contraire au divorce. Quel est le problème ici ? Très simplement la possibilité d'identifier Dieu à l'homme-mâle. Himbaza assume très rapidement l'aspect qui devrait être interrogé : la possibilité d'une lecture métaphorique du mariage à partir de l'Alliance, basée sur la lecture métaphorique de l'Alliance comme alliance matrimoniale. On remarquera comment, dans ce cas, la métaphore renvoie à une autre métaphore, alors que, dans le cas du

mariage, la métaphore est appliquée à une réalité humaine. Ep 5,21-33 soulève le même problème (« je dis cela par rapport à Christ et à l'Église »).

Les textes évangéliques et les prises de position attribuées à Jésus ne sont pas bien explorés. Par ailleurs, Paul n'hésite pas à donner des avis personnels en absence d'ordres du Seigneur. On croirait que Paul ne connaît pas très bien la Bible, oubliant notamment la supposée bénédiction matrimoniale de la Genèse (on se souviendra que la 1 Co est de rédaction antérieure aux Évangiles). « 1 Co 7 montre donc que toutes les questions liées au mariage ne sont pas réglées d'avance dans la Bible » (p. 55). Oui, et encore plus : en régime chrétien, les questions liées au mariage constituent matière de discernement personnel dans le contexte de la vie de la foi.

La question de la bénédiction est très mal menée. Dans l'effort de trouver des bénédictions matrimoniales, on perd de vue l'ampleur de la bénédiction biblique dans l'Ancien Testament. Par contre, en ce qui concerne le Nouveau Testament, on procède exactement de façon contraire. Puisque le Nouveau Testament ne contient pas de traces de bénédictions matrimoniales, on comble le vide en ayant recours à l'idée de bénédiction en général.

Selon Himbaza, la bénédiction biblique n'est ni acte de ratification ni signe d'accueil. L'auteur parle de la « confusion actuelle au sujet du sens de la bénédiction et du geste posé par les Églises lors des cérémonies de mariage » (p. 121). On aurait apprécié des explications plus détaillées sur cette supposée confusion. Sur le plan analytique, ce texte n'ouvre aucune piste applicable aux bénédictions matrimoniales actuelles. Dans quelle mesure celles-ci s'inspirent des modèles bibliques ? À partir du moment où le NT ne témoigne d'aucune bénédiction matrimoniale, le retour à l'AT est-il justifiable ?

Le point de vue catholique sur le mariage développé par François-Xavier Amherdt fait appel aux concepts de « vocation » et d'« alliance ». Le mariage serait une vocation à l'alliance, une sorte de « modèle réduit » — au sens d'une « poupée russe » suggère l'auteur (p. 133) — de l'alliance entre Dieu et l'humanité ainsi qu'entre le Christ et l'Église. La perspective rejoindrait celles ouvertes par l'exhortation post-synodale *Amoris laetitia* (19 mars 2016), notamment assumant une attitude de « respect, délicatesse, miséricorde et patience » (p. 137) devant des situations difficiles de fragilité, tout en faisant retentir l'idéal évangélique. L'auteur offre un survol historique du mariage chrétien, fournissant des éléments quant à l'apparition de la bénédiction nuptiale, au développement de la doctrine des fins du mariage et du mariage en tant que sacrement. L'auteur développe alors l'idée du mariage comme vocation, soutenant l'existence d'une analogie entre les vocations bibliques et le mariage (p. 159-160). Pour compléter son approche, l'auteur introduit la référence à l'alliance, mobilisant aussi la notion de mystère de façon à renvoyer à l'aspect sacramentel (*sacramentum* étant la traduction latine du *mysterion* néo-testamentaire), lequel peut ainsi être conçu comme un « rendre visible ». « La vocation de l'alliance matrimoniale consiste par conséquent à rendre sacramentellement visible le mariage-alliance de Dieu avec l'humanité et celui du Christ avec l'Église [...] » (p. 176). Dans le contexte du mariage, l'alliance serait traduite dans les termes de l'amour. Plus concrètement, l'amour d'amitié (*philia*) et l'amour don (*agapè*) « s'incarnent nécessairement pour le mariage dans l'amour de désir (*eros*) [...] » (p. 179). L'auteur enchaîne alors avec la bénédiction, laquelle n'étant pas considérée indispensable à la validité canonique du mariage, viendrait s'ajouter au consentement des époux comme manière d'exprimer le contenu théologique du sacrement. On est renseigné également sur les divers types de bénédictions matrimoniales (bénédition nuptiale, anniversaires, fiançailles, bénédiction des alliances). On n'oublie pas la dimension pneumatologique, mise en valeur par l'inclusion d'épicleses (invocations du Saint-Esprit), notamment dans les bénédictions nuptiales. Le texte se conclut en traitant de la question de la possibilité d'un second mariage chrétien après le divorce ainsi que de la possibilité d'offrir des bénédictions nup-

RECENSIONS

tiales à des couples de même sexe. Dans le cas du divorce, l'auteur penche vers une réponse positive, alors que, dans le cas des couples homosexuels, « c'est plutôt vers une bénédiction des personnes (individuelles) en tant que personnes, comme le prévoient les premières pages du *Livre des bénédictions*, que la réflexion de théologie pastorale s'oriente [...] » (p. 200).

La contribution au débat autour de la possibilité d'un mariage post-normatif consisterait dans cette ouverture « pastorale » à partir de la théologie liturgique des bénédictions. Cependant, non seulement rien de concret n'est dit sur cette prétendue réflexion de théologie pastorale, notamment sur ses fondements, mais aussi rien non plus à propos des obstacles d'ordre doctrinal et moral qu'il faudrait nécessairement surmonter — sans parler des préjugés ni des clichés — pour ouvrir un tel sentier. Encore une fois, cette contribution serait mieux décrite comme une confirmation des propres convictions de l'auteur. Si celui-ci se rapproche des orthodoxes pour proposer la possibilité d'un second mariage pourquoi alors conserver la distance par rapport aux protestants qui, comme Félix Moser, ne voient pas de contradiction entre la théologie de l'alliance et la bénédiction nuptiale de couples de même sexe ? Remarquons que, dans son texte, Félix Moser soulève la question de la différence d'attitude par rapport aux divorcés et par rapport aux personnes et aux couples homosexuels (cf. p. 240).

En ce qui concerne l'analyse des gestes et paroles lors d'une célébration matrimoniale, on reste aussi sur notre soif. On faillit à atteindre les buts explicitement annoncés et, plus profondément, à prendre au sérieux la liturgie comme lieu de théologie. La façon dont le *Rituel de mariage* mobilise l'Église locale et l'Église domestique comme contexte vivant au cœur duquel le couple est situé ; la façon dont la Parole de Dieu est rituellement annoncée, interprétée et appropriée ; la façon dont l'échange du consentement, expression de la liberté, et le don de la bénédiction, manifestation de la grâce et de l'action de l'Esprit Saint, interagissent au centre de la célébration ; la façon dont la ministérialité des mariés entre en relation avec la ministérialité de celui qui préside l'eucharistie et, donc, le lien entre les deux sacrements, rien de cela n'est pris en considération.

Le troisième texte offre le point de vue protestant sur le mariage. L'auteur, Félix Moser, brosse d'abord le contexte historique, rappelant l'intrication des pouvoirs religieux et politiques au Moyen Âge. La Réforme ne tombe pas du ciel. Plus largement, en ce qui concerne l'histoire des mentalités, l'époque en est une d'insécurité. Le mal, son origine et ses manifestations, est l'un des problèmes fondamentaux. La femme et la sexualité sont comprises à partir de clefs négatives. Il y a aussi à considérer la Renaissance et l'humanisme, en confluence avec le retour aux écritures préconisé par la Réforme. Celle-ci pose la question de Dieu et de son action dans le monde, dans les termes de la justification par la grâce.

Dans le contexte de la Réforme protestante, le mariage n'est pas un thème prépondérant. Cependant, Luther en fait la défense face à la tendance à le dévaluer par rapport aux vœux monastiques. Si, dans un premier moment, Luther considère encore le mariage comme un sacrement, par la suite, à partir du moment où la notion de sacrement se limite à celle d'un signe institué par le Christ en vue d'une promesse, le mariage est exclu de la liste des sacrements. Selon l'exégèse luthérienne du chapitre 2 de la Genèse, le mariage relève de l'ordre de la création. Le mariage est toléré comme « un garde-fou contre une sexualité libre » (p. 213). Pour Zwingli, il est également à promouvoir pour des raisons d'ordre social, notamment la responsabilité des parents à l'égard des enfants. On souligne la dimension de liberté : « [...] à strictement parler tant l'État que l'Église ne marient pas. Ces deux institutions accueillent dans deux cérémonies publiques distinctes le mariage librement consenti par les époux » (p. 214). Les réformateurs acceptent qu'il y ait des motifs légitimes pour le divorce : l'impuissance sexuelle, l'adultère, le refus des relations sexuelles.

Moser propose une lecture de l'évolution du mariage dans les termes d'un rapport de désacralisation de l'institution et de sanctification des conjoints, intégrant dans cette lecture le « mariage d'amour », le partage des tâches et responsabilités par les couples modernes, et la notion de réciprocité. L'auteur reconnaît que le projet de désacralisation a échoué en partie et que l'amour a fini par être sacralisé. Cela expliquerait l'accent sur le mariage comme *event* (événement ponctuel axé sur le présent). L'auteur présente alors la perspective de la « fidélité créatrice » comme réponse aux défis contemporains, ouvrant une voie vers l'importance du langage symbolique et de la parole performative dans le contexte de la célébration rituelle. « Dans cette perspective, célébrer signifie interrompre le quotidien, inscrire dans le temps et dans l'espace une pause pour redire l'histoire des deux destinées qui vont s'unir » (p. 227). L'auteur inscrit l'acte de bénir au cœur d'une dynamique appelée à constituer un « moment de rencontre essentiel entre l'*event* et l'offre chrétienne » (p. 228). Pour terminer, l'auteur élabore des pistes pour répondre aux enjeux tirés de trois lieux en débat : la compréhension de la sexualité humaine, l'attitude face aux divorcés, et la possibilité de bénir des couples de même sexe. L'auteur soutient que « la sexualité est don de Dieu et qu'elle n'est pas liée à la seule capacité d'enfanter » (p. 234). En ce qui concerne le divorce, celui-ci « ne doit pas être compris comme un échec *irréversible* » ; il « peut et *doit* aussi être surmonté » (p. 237). Finalement, selon Moser, une théologie de la bénédiction et de l'alliance de Dieu autorise le rite de la bénédiction des couples homosexuels parce que « le salut des personnes n'est pas engagé par leur orientation sexuelle » (p. 242).

Le texte de Félix Moser est le seul qui me semble en mesure de contribuer au dialogue dans les Églises chrétiennes. La perspective est bien ancrée dans les courants exégétiques et théologiques protestants historiques. D'une part, une conception du mariage comme réalité inhérente à la création mais détachée de l'ordre de la rédemption, alliée à une vision dynamique et ouverte de la sexualité sans la rattacher nécessairement à la procréation, permet de considérer positivement la possibilité d'un mariage entre personnes de même sexe. D'autre part, la scission entre l'ordre de la création et celui de la rédemption peut constituer un véritable problème théologique et pas seulement d'un point de vue catholique. Si l'on considère l'axiome selon lequel « tout ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé » (Grégoire de Nazianze), ou bien le mariage et la sexualité ne sont que des réalités destinées à disparaître avec la « figure » de ce monde qui passe (« [...] à la résurrection des morts, les hommes ne prendront point de femmes, ni les femmes de maris, mais ils seront comme les anges dans les cieux » [Mc 12,25]), ou bien l'approche protestante oublie une dimension importante de la justification. Le fait que la théologie catholique accepte le mariage comme un sacrement semble s'accorder avec l'adage patristique. Dans le sacrement, la relation entre l'homme et la femme est assumée par la grâce sans exclure la dimension sexuelle, au contraire, l'incluant précisément *pour la sauver*, c'est-à-dire pour l'introduire dans l'ordre de la rédemption. Cependant, pourquoi de tous les aspects biologiques, on ne sauverait que la sexualité en fonction de la procréation ? Dans l'eucharistie, qu'est-ce qui est assumé par l'ordre de la grâce : la fonction biologique de la nutrition ou l'ouverture à une réalité qui travaille la nutrition biologique de l'intérieur pour aller au-delà de ses fonctions immédiates ?

En ce qui concerne l'analyse des gestes et des paroles rituelles, le texte de Moser offre une problématisation de la célébration du mariage dans le contexte actuel, ainsi que des pistes dans le sens de la rencontre entre la proposition chrétienne et les conditions — personnelles et culturelles — de son accueil. Moser procède non seulement à une analyse de la bénédiction au cœur de la liturgie réformée, mais construit également un cadre de compréhension de la tendance actuelle du mariage *event*.

RECENSIONS

La lecture des « consonances et dissonances » présentées dans la conclusion de ce livre à six mains confirme mon évaluation. Positivement, il faut le souligner, impliquer chacun des auteurs dans une dernière prise de parole considérant les textes des autres auteurs est à saluer dans ce genre d'ouvrage collectif. Toutefois, les textes n'ont pas tous la même qualité. Les consonances et dissonances présentées par Himbaza, du point de vue biblique, ne font que reprendre des idées générales et vagues. Le discours d'Amherdt est plus intéressant, mais il se concentre davantage sur la confirmation de ses propres convictions que sur la mise en valeur de points de repère à reprendre de façon critique. Encore une fois, c'est dans le texte final de Félix Moser que l'on peut trouver de la matière à penser. La mise au point au sujet de Gn 2,21-24 est d'une grande importance : oui, ce texte semble offrir le fondement du mariage, mais au sens strict, il ne concerne pas le mariage. Selon Moser, dissocier l'aspect de l'union sexuelle de celui de l'institution du mariage « permet de valoriser les couples très nombreux qui vivent leur fidélité hors mariage institué » et « autorise une critique libérée par rapport à certaines formes d'institution du mariage » (p. 253). L'auteur pense notamment aux mariages arrangés, mais on peut penser aussi à la polygamie et à l'endogamie, ainsi qu'à d'autres contraintes plus subtiles d'ordre familial, économique, culturel et religieux. Les autres remarques finales de Moser sont également pertinentes quant à l'objectif de contribuer au dialogue théologique sur le mariage : le « potentiel de contestation » patent dans Ga 3,26-29 (« [...] il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ») ; le défi de penser le sacré sauvegardant le mystère de l'agir de Dieu ; et la possibilité d'une confluence de « l'inculturation » catholique et de la « contextualisation » protestante. Comme lors des noces de Cana, on devait attendre jusqu'à la fin pour goûter un vin de bonne qualité.

Ângelo CARDITA
Université Laval, Québec

Jean-Marie BRAUNS, **L'initiation des chrétiens. De l'anthropologie à la théologie.** Paris, Groupe Elidia - Éditions Lethielleux (coll. « Sed Contra »), 2018, 513 p.

Jean-Marie Brauns, prêtre de la Compagnie de Saint-Sulpice, offre aux spécialistes de théologie fondamentale et aux historiens de la religion un ouvrage d'une grande érudition, fruit d'une patiente recherche qui retourne aux sources du christianisme. Si l'utilisation du terme « initiation », au départ associé à un vocabulaire païen, est plutôt récente dans le contexte ecclésial — c'est Louis Duchesne qui, dans *Les origines du culte chrétien* (1889), aurait introduit le terme dans le langage ecclésial francophone —, Brauns parvient à démontrer que son utilisation contemporaine est légitime au regard de ce que représente le baptême pour les chrétiens. Pour ce faire, il considère à la fois l'assise anthropologique et universelle de l'initiation, d'une part, et ce qui la distingue en tant qu'initiation proprement chrétienne, d'autre part. L'ouvrage est divisé en quatre parties, la première étant de nature plus anthropologique, les suivantes plus théologiques.

La première partie de l'ouvrage s'attache à définir ce qu'est l'initiation. Brauns développe ce qu'il nomme des faisceaux afin de lier la notion d'initiation à des pratiques concrètes qui ont eu cours dans l'histoire. Il considère quatre traditions d'initiation : les cultes à mystères de l'Antiquité gréco-romaine (Éleusis, Cybèle, Dionysos, Mithra et Isis, entre autres), les pratiques initiatiques des peuplades primitives (en référence aux travaux de van Gennep et d'Eliade), les traditions compagnonniques et le gnosticisme. Il présente, par la suite, une revue de la littérature contemporaine (en référence notamment à Bastide, Eliade, Bianchi, van Gennep, Meslin, Rahner, Vorgrimler, Gondal et Bourgeois) et en dégage une définition de l'initiation. Brauns en vient à affirmer que le « [...] genre fondamental [auquel appartient l'initiation] est l'action, dont la modalité spécifique est d'être rituelle et par conséquent communautaire » (p. 109). Ce constat constitue le premier pas vers l'éla-

laboration d'une critériologie opératoire plus spécifique de l'initiation. Selon l'auteur, l'action rituelle communautaire constitue le premier critère universel à retenir concernant les pratiques initiatiques. Il refuse l'idée de mutation comme élément critériologique pertinent, mais retient l'agrégation et l'illumination comme étant les deux éléments fondamentaux qui ressortent à la fois des faisceaux qu'il a explorés et des définitions qu'il a présentées. Par la suite, le théologien synthétise ses observations anthropologiques à propos de l'initiation, indiquant que la finalité de l'initiation, conçue comme un moyen, repose sur un principe de survie d'une communauté et de transmission d'une identité.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, Brauns s'attarde aux Écritures bibliques afin d'y déceler en quoi le baptême, en tant que « moment décisif de l'initiation chrétienne » (p. 168) constitue une initiation. Le « secret » de l'initiation chrétienne se trouve, selon lui, dans l'histoire « [...] de la rencontre de Dieu et de l'homme ; histoire *par* la rencontre de Dieu et de l'homme » (p. 174). L'initiation chrétienne trouverait ses origines dans cette histoire s'exprimant à partir de l'Ancien Testament. L'auteur soulève le fait que les expressions typiques relatives au vocabulaire initiatique sont rares dans l'Ancien Testament et se concentrent dans certains textes (Sagesse, Siracide et Daniel). La ritualité la plus proche d'une pratique initiatique dans le monde juif est la circoncision masculine en tant que signe de l'Alliance et rite d'agrégation à la communauté. Le Nouveau Testament n'est pas plus clair, selon Brauns, en ce qui concerne la désignation d'une pratique initiatique précise. Le baptême chrétien est mentionné dans les Évangiles synoptiques (Mt 28,19 ; Mc 16,16) et l'Évangile johannique pose l'initiation baptismale comme condition d'entrée au Royaume de Dieu. Considérant par la suite les Actes des apôtres et le corpus paulinien, l'auteur insiste fortement sur le fait que « [...] le μυστήριον paulinien et biblique n'entretient aucun rapport avec les μυστήρια de l'Antiquité grecque » (p. 226). Pour l'apôtre Paul, le bain baptismal serait une action communautaire, agrégatrice et illuminatrice, constituant ainsi une initiation.

Dans le premier chapitre de la troisième partie de l'ouvrage, Brauns s'attarde aux écrits des Pères de l'Église des trois premiers siècles du christianisme. Il passe d'abord en revue quelques textes des Pères apostoliques (ceux de saint Ignace d'Antioche ou encore l'*Épître à Diognète* et l'*Épître de Barnabé*) et y relève l'importance de l'agrégation. Il poursuit en considérant une multitude de textes des Pères d'Orient (Justin, Méliton de Sardes, Clément d'Alexandrie, Origène), s'attardant à y relever la place qu'y occupe le baptême, et fait de même avec les Pères d'Occident pré-constantiniens (Irénée de Lyon, Tertullien, Hippolyte de Rome). Chez tous ces auteurs, le vocabulaire mystérieux des cultes païens est absent, mais une tradition initiatique stable s'établit dans l'Église en lien avec le baptême. Brauns retient un terme résumant cette ritualité initiatique baptismale : ἀναγέννησις. Dans le chapitre suivant, l'auteur s'attarde à la période qui s'étend entre l'édit de Milan (313) et le V^e siècle de l'ère chrétienne. À l'instar du chapitre précédent, il passe en revue les textes des Pères d'Orient (Méthode d'Olympe, Eusèbe de Césarée, Athanase d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome) afin d'y déceler la façon dont le vocabulaire initiatique est utilisé. Il passe ensuite en revue les textes des Pères d'Occident (Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Zénon de Vérone, Chromace d'Aquilée, Maxime de Turin, saint Augustin, Léon le Grand). Brauns conclut que, jusqu'au V^e siècle, « [...] le modèle conceptuel fondamental de l'initiation chrétienne est toujours la régénération réalisée dans le baptême » (p. 397), permettant ainsi au baptisé d'entrer dans « le régime de la grâce chrétienne » (p. 402), le baptême étant proprement l'acte d'agrégation des fidèles au corps communautaire de l'Église. Au cours des cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, le vocabulaire initiatique se réfère toujours au mystère paulinien. Brauns souligne que « [l]a thèse de l'influence païenne, du point de vue du vocabulaire, sur le discours chrétien aux premiers siècles ne peut pas être confirmée par les documents chrétiens » (p. 419).

RECENSIONS

Dans la quatrième et dernière partie de l'ouvrage, Brauns effectue un retour sur la critériologie qu'il a élaborée dans la première partie. Il ferme alors la boucle en montrant comment le baptême en tant qu'initiation chrétienne constitue le rituel fondamental de l'agrégation et de l'illumination chrétienne. Anthropologiquement, le baptême se veut une initiation comme les autres. Théologiquement, elle s'en distingue, car elle fait entrer le baptisé dans l'économie du *μυστήριον* paulinien, qui est donné par la révélation du Verbe qui s'est fait chair et qui se dévoile dans l'histoire. À ce titre, et en lien avec la notion d'*ἀναγέννησις*, le théologien affirme que « [l']Église [elle-même] est un *μυστήριον κοσμικόν* » (p. 478). C'est dans l'identité de la communauté initiatrice que se trouve la spécificité de l'initiation baptismale chrétienne.

L'ouvrage de Brauns est tout à fait stimulant. La qualité et la finesse de son argumentaire sauront être appréciées de quiconque s'avance à sa lecture. Il a le mérite de remettre en perspective une notion, l'initiation, largement galvaudée et mal comprise à notre époque, en couvrant un spectre historique considérable. Toutefois, l'ouvrage s'adresse principalement à des spécialistes. Ceux et celles qui ne possèdent pas une base de grec trouveront peut-être sa lecture fastidieuse. À ce titre, l'auteur aurait pu intégrer, à la fin de l'ouvrage, un glossaire des principaux termes grecs utilisés. De plus, l'ajout d'un index des auteurs cités aurait constitué un outil de recherche intéressant, permettant de retracer rapidement dans l'ouvrage certaines références pertinentes. Ces quelques détails ne sont pas à même de miner l'ensemble du travail de Brauns, qui demeure, à tous égards, des plus impressionnants.

Raphaël Mathieu LEGAULT-LABERGE
Université de Sherbrooke

Paul-André DUBOIS, dir., **Les Récollets en Nouvelle-France. Traces et mémoire.** Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Patrimoine en mouvement »), 2018, x-558 p.

L'année 2015 a marqué le 400^e anniversaire de l'arrivée en Nouvelle-France des premiers hommes de foi : quatre frères récollets débarqués à Québec en juin 1615. Pour souligner cet événement, un colloque international fut organisé à l'Université Laval par Paul-André Dubois, professeur d'histoire, spécialiste de la Nouvelle-France. L'événement se tint symboliquement du 11 au 13 juin 2015 à l'École d'architecture, en plein cœur du Québec historique. Un des traits originaux de ce colloque est d'avoir réuni autour du sujet récollet des chercheurs chevronnés et débutants, issus de différents parcours académiques et professionnels — histoire, littérature, science des religions, histoire de l'art, archivistique, sociologie, musicologie, architecture — et venus de différents coins du monde — Canada, France, Royaume-Uni, Italie et États-Unis d'Amérique.

Issu de cette rencontre — dont il garde certaines traces (mention d'un concert d'orgue, d'un discours prononcé devant le monument de la foi, etc.) —, le présent volume ne se résume toutefois pas aux actes du colloque, puisqu'un certain nombre d'autres contributions, qui ne figuraient au programme original, s'ajoutent à l'ensemble. Ainsi en est-il, par exemple, de la remarquable édition critique de l'*Oraison funèbre du comte de Frontenac* préparée par É. Van der Schueren. L'ouvrage est de bonne facture, comme cette collection nous y a habitués, et regroupe 28 articles, rédigés en français ou en anglais, accompagnés pour la plupart d'illustrations en couleur destinées à appuyer les textes ; dans certains cas, elles s'avèrent même essentielles pour comprendre le propos. La mise en page est élégante et épurée, mais malheureusement, de ce fait, les notes de lecture se trouvent reléguées à la fin de chaque contribution, écrites en petits caractères, ce qui les rend plus difficiles d'accès. Les contributions, dont la longueur varie d'une dizaine à une quarantaine de pages, sont réparties en quatre sections : « Les hommes, les idéaux et les œuvres », « Le monde, la pensée et les

écrits », « Les mots, les sons et les couleurs » et « Les lieux, les objets et les souvenirs ». Les raisons qui ont mené à la répartition des textes dans l'une ou l'autre de ces sections ne se laissent pas toujours aisément deviner.

Après une rapide introduction bilingue qui jette les grandes lignes de l'aventure récollette en Nouvelle-France et souligne le renouveau de l'historiographie sur ce sujet (p. 1-11), une première contribution, signée P.-A. Dubois et D. Kaupp (p. 15-59), propose une approche originale de l'histoire de cet ordre au Canada par le biais des représentations figurées des récollets, un défi audacieux pour un ordre mendiant ayant laissé peu de témoignages picturaux. Cette approche est essentiellement un prétexte pour présenter l'histoire de l'ordre, mais permet également un excursus sur la récupération de cette histoire par les franciscains lors de leur retour au Canada au tournant du XX^e siècle. La deuxième contribution, écrite par un des plus grands spécialistes de l'histoire des Frères mineurs, B. Dompnier (p. 61-97), élargit la présentation historique à l'ensemble du mouvement franciscain à l'époque moderne en se concentrant sur les défis auxquels ont dû faire face les différentes branches de cet ordre à l'époque moderne, tant en Europe que dans leur apostolat. La contribution suivante de F. Lestringuant (p. 99-107), plus brève, répertorie la présence franciscaine dans l'œuvre-phare de la Contre-Réforme, le *Theatre des Cruautez des Herectiques de nostre temps* ; il suggère que cette œuvre ait pu servir de modèle à l'entreprise missionnaire des franciscains au Nouveau Monde. Le reste des textes de cette première section est consacré aux modalités des missions en Nouvelle-France, avec une attention particulière portée à l'Acadie. D. Deslandres (p. 109-122) étudie ainsi les raisons et les modalités de la coopération des Récollets avec les pères jésuites durant les premières années de leur installation. L. Codignola (p. 123-138) situe la mission des Capucins en Acadie dans le contexte politique international de l'époque, révélant ainsi le peu d'importance qui était accordé globalement à ce projet. A.J.B. Johnston (p. 139-150) documente la présence récollette sur l'Île Royale, en particulier des Récollets de la province de Bretagne, et le contexte dans lequel ils devaient accomplir leur ministère. R. Lessard (p. 151-171) s'intéresse au rôle des Récollets en tant qu'aumôniers militaires, dont il brosse un portrait très détaillé en Nouvelle-France. L'article est suivi d'extraits du récit viatique du père Emmanuel Crespel (p. 167-169). Finalement, M. Morin (p. 173-190) met en lumière les implications politiques des missions récollettes en Acadie auprès des Micmacs dans le cadre de la rivalité franco-anglaise. Cette première section, la plus longue, présente essentiellement des exposés de nature historique, ce qui lui confère une certaine homogénéité.

La seconde partie est consacrée principalement aux résultats de ces missions tels que présentés dans les textes des auteurs récollets. Les deux premières contributions dressent d'ailleurs un constat plutôt critique du travail accompli par les Récollets lors de leur premier séjour. J. McCafferty (p. 193-206) révèle ainsi comment les écrits de Gabriel Sagard font entendre les échos des échecs et des déceptions de ses frères. E. Anderson (p. 207-224) propose pour sa part une analyse contrefactuelle (une approche plus populaire du côté anglophone) de l'histoire tragique du premier catéchumène autochtone, Pastedechouan, afin de mettre en lumière l'impact que ce dernier a eu sur l'histoire coloniale de la Nouvelle-France et les leçons qui n'ont pas été tirées de cette expérience. J. Kellman (p. 225-238) retrace l'influence de la pensée franciscaine dans les descriptions de la nature qui accompagnent les récits des pères récollets et l'apport de cette pensée sur le développement de l'histoire naturelle au XVII^e siècle. L. Berry (p. 239-251) démontre pour sa part comment le court traité d'histoire naturelle publié par Sagard à la suite de son *Grand Voyage du pays des Hurons* fut construit selon les modèles de son époque afin de servir les objectifs des Récollets. Dans une perspective similaire, M.-C. Pioffet (p. 253-266) analyse comment le processus d'écriture, ou de réécriture, de l'*Histoire du Canada* de Sagard, avait pour but d'en faire une œuvre polémique, apologétique et édifiante au service de l'ordre. R. Ouellet (p. 267-277) documente l'usage extrême du pathé-

RECENSIONS

tique dans la *Nouvelle Relation de la Gaspésie* de Chrétien Le Clercq, tandis que C. Broué (p. 279-297) propose une audacieuse clé de lecture pour décoder les incohérences dans l'œuvre de Louis Hennepin : l'existence d'un complot auquel le récollet aurait contribué et dont il aurait laissé des traces dans ses écrits. De manière plus générale, P. Berthiaume (p. 299-315) met en lumière les stratégies communes déployées par les auteurs récollets dans leurs récits pour défendre leur travail apostolique en Nouvelle-France, fustiger leurs détracteurs et convaincre les lecteurs de la nécessité de leur présence.

La troisième section s'intéresse à la présence récollette dans le paysage sonore et visuel de la Nouvelle-France. É. Van der Schueren (p. 319-341) propose ainsi une analyse littéraire approfondie de l'oraison funèbre prononcée par le père récollet Oliver Goyet en mémoire du comte Louis de Frontenac, gouverneur du Canada, analyse qu'il fait suivre d'une nouvelle édition critique annotée (p. 343-362). Comme annexe à cette contribution, P.-A. Dubois (p. 363-367) propose une courte note de recherche sur le tableau *Saint Louis tenant la couronne d'épine*, qui se trouve à l'église Saint-Louis-de Lotbinière et dont la paternité a été attribuée, sans réelle justification, au récollet François Brekenmacher. J.-F. Plante (p. 369-378) étudie d'un point de vue ethnologique la « guerre du clocher » qui opposa les Récollets à Monseigneur de Laval, en abordant la question de la portée symbolique du son de la cloche dans l'identité récollette. Poursuivant sur le paysage sonore de la colonie, É. Gallat-Morin (p. 379-388) examine les témoignages attestant l'existence d'orgues en Nouvelle-France dès 1657 et relate les étapes ayant mené à la reconstruction en 2009 de l'orgue installé à la cathédrale de Québec en 1753. Finalement, J.-J. Danel (p. 389-417) propose une ébauche de catalogue raisonné des œuvres peintes par ou attribuées à frère Luc présentes en sol canadien, la plupart pouvant être associées à son court séjour en Nouvelle-France. Il fournit également en annexe (p. 414-415) un index de localisation des œuvres de frère Luc en France et au Canada.

La quatrième et dernière section de l'ouvrage s'intéresse finalement aux traces matérielles et immatérielles laissées par les Récollets, traces qui s'avèrent en réalité assez minces. A. Laberge (p. 421-434) étudie ainsi les propriétés foncières de cet ordre mendiant, pourtant voué à la pauvreté, en se demandant comment les Récollets ont résolu en Nouvelle-France ce dilemme inhérent à leur ordre. Les architectes F. Dufaux et M. Lachance (p. 435-466) proposent des modélisations des trois grands monastères récollets de la Nouvelle-France, aujourd'hui disparus ou profondément modifiés, afin de comprendre comment les Récollets s'inscrivent dans l'architecture locale. Dans un ordre de grandeur plus petit, S. Doyon (p. 467-485) procède à une analyse approfondie du tabernacle des Récollets de Montréal, retrouvé au XX^e siècle, dont il étudie la commande, la composition, les méthodes de fabrication, ainsi que l'histoire. R. Derome (p. 489-520) commente en détail une médaille de dévotion trouvée dans la crypte de la chapelle Notre-Dame-de-Bon-secours à Montréal, pour laquelle il soupçonne une contribution du frère Luc. D. Prioul (p. 521-536) corrige la date et le sujet du tableau erronément appelé *L'ermitage des Récollets et la chapelle de Saint-Roch*, et s'intéresse à sa position dans le programme iconographique de la chapelle de l'Hôpital général de Québec. Finalement, G. Laperrière (p. 537-551) documente le retour des Franciscains au Canada à la fin du XIX^e siècle et les commémorations organisées pour célébrer le tricentenaire de l'établissement de la foi au pays. En guise de conclusion, l'ouvrage rapporte le discours qui fut prononcé par Bruno Hébert, c.s.v., devant le Monument de la Foi, sur la Place d'Armes à Québec, dans le cadre du colloque à l'origine du projet.

Considérant le récent regain d'intérêt pour l'histoire des Récollets en Nouvelle-France, cet ouvrage représente un ajout non négligeable et attendu à l'historiographie sur le sujet. Il n'échappe toutefois pas totalement au piège de son contexte de production, malgré la tentative d'E. Anderson de présenter l'histoire de Pastedechouan comme « the antidote to the false and easy triumphalism,

which so often accompanies big historical anniversaries » (p. 207). Le recueil recèle en effet peu de voix dissonantes ou critiques concernant les actions accomplies par les Récollets au Nouveau Monde. Le ton général y est plutôt positif : il s'agit de montrer les réalisations accomplies par ces hommes et l'empreinte, même si elle est parfois minime, qu'ils ont laissée au pays. Faisant appel à un large éventail de spécialistes issus d'horizons variés, l'ouvrage propose des sujets et des approches inédites de ce pan de notre histoire, mais, en contrepartie, la qualité des contributions y est très inégale. Certains articles présentent un survol très rapide de sujets qui auraient pu être davantage développés alors que d'autres se perdent dans des considérations discutables. Heureusement, le recueil contient également nombre d'excellents travaux d'analyse qui constituent un apport significatif à la recherche.

En somme, il s'agit d'un ouvrage destiné, dans son ensemble, à devenir un incontournable dans le domaine de l'historiographie religieuse de la Nouvelle-France. Par la qualité de sa présentation et la présence des deux premiers articles qui retracent l'histoire du mouvement récollet, il peut également prétendre à un plus large public de lecteurs avertis.

Gaëlle RIOUAL
École Pratique des Hautes Études, Paris

Eyjólfur Kjalar EMILSSON, Lars Fredrik JANBY, Panagiotis G. PAVLOS, Torstein Theodor TOLLEFSEN, éd., **Platonism and Christian Thought in Late Antiquity**. London, New York, Routledge, Taylor & Francis Group (coll. « Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity »), 2019, XVIII-315 p.

L'ouvrage *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* forme une collection de quinze chapitres portant sur la rencontre fructueuse entre platonisme et christianisme dans l'Antiquité tardive grecque et latine, entre le 2^e et le 7^e siècle après Jésus-Christ. Précédés d'une introduction générale et se clôturant par quatre index, les chapitres, qui ne dépassent pas la dizaine de pages pour la plupart, sont chacun accompagnés d'une bibliographie primaire et secondaire ainsi que de notes. L'ouvrage livre un riche et stimulant aperçu de la variété des questions qui animaient les penseurs païens et chrétiens de l'époque. Portant sur des thématiques précises — le démon porphyrien tel qu'interprété par Eusèbe de Césarée, la relation plotinienne entre mal et matière, le réalisme immanent de Maxime le Confesseur, les racines épicuriennes de la définition augustinienne du bonheur —, chaque contribution illustre à sa façon la complexité des liens entre platonisme et christianisme ainsi que la profondeur des idées tardo-antiques, encore trop souvent jugées inférieures à celles qui les ont précédées.

L'introduction, œuvre des éditeurs, clarifie l'approche des auteurs. Parmi les thèses, celle selon laquelle le christianisme prend ses racines dans le monde gréco-romain, ce qui implique que l'utilisation de termes et de conceptions philosophiques soit naturelle aux penseurs chrétiens. Ces derniers ne peuvent toutefois être confondus avec les penseurs païens de leur temps, car si les philosophies antiques offrent surtout des clés d'interprétation et de systématisation de la foi aux chrétiens, pour des penseurs comme Plotin et Porphyre, elles servent d'abord à interpréter et systématiser les enseignements de Platon. Ces différences n'empêchent pourtant pas des rapprochements théoriques et méthodologiques. La thèse la plus audacieuse de l'introduction est sans doute l'idée selon laquelle la tradition platonicienne continue de se développer durant l'Antiquité tardive, non seulement à travers le néoplatonisme, mais aussi à travers le christianisme. Ce développement résulte toutefois d'une médiation et d'une transformation active et créative des thèses et méthodes antiques — et

RECENSIONS

avant tout platoniciennes —, qui s'opère par des sélections et des interprétations supposant l'adjonction de perspectives et de sens nouveaux.

Les trois chapitres de la première partie de l'ouvrage portent sur la réception de textes païens par des auteurs chrétiens. Sébastien Morlet propose d'abord une histoire de la réception des œuvres platoniciennes par Justin de Naplouse, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe de Césarée. Si aucun des cinq n'accepte la totalité des thèses de Platon, aucun non plus n'a le même accès à ses textes ni la même interprétation de ceux-ci. Si Clément initie un parallèle inédit entre christianisme et platonisme, Eusèbe pousse ces liens plus loin en considérant notamment que l'Église est la réalisation de l'État idéal de Platon. Mais force est de constater que le philosophe a soutenu des thèses contraires aux Écritures, « erreurs » auxquelles les auteurs donnent plusieurs explications. Le deuxième chapitre se focalise sur l'appropriation d'un passage du *Timée* de Platon par Augustin. L'originalité de la contribution de Christina Hoenig se trouve dans la relecture qu'elle propose de l'*Accord des évangélistes* et *De la trinité*. Est défendue l'idée qu'Augustin n'a pas pour cible première les manichéens, mais Porphyre et les homéens, qui nient, au mépris des enseignements de Platon, la divinité du Christ et son égalité avec le Père. La troisième contribution s'intéresse à *Sur la philosophie tirée des oracles* de Porphyre et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Christine Hecht démontre comment Eusèbe, dont l'objectif aurait été d'affirmer la supériorité du christianisme sur le paganisme, dépeint le démon porphyrien. Au moyen de subtiles stratégies rhétoriques, il manipule l'œuvre du néoplatonicien afin que son lectorat doute de ses intentions et de la qualité de sa pensée ; comment approuver, comme chrétien, un penseur qui vénère de maléfiques démons et soutient une chose et son contraire ? Le dessein d'Eusèbe est d'autant plus révélateur, selon Hecht, que *Sur la philosophie tirée des oracles* est loin de se préoccuper du christianisme. Morlet, Hoenig et Hecht mettent ainsi en évidence les réceptions différentes des textes païens : tandis qu'Augustin voit en Porphyre un désaveu des propos de Platon, Eusèbe l'aurait à la fois considéré comme un exégète de Platon et une menace pour le christianisme.

La deuxième partie de l'ouvrage porte sur les cosmologies tardo-antiques. Elle ouvre sur une contribution d'Enrico Moro, qui montre que, si Origène, Basile, Ambroise de Milan et Augustin rejettent l'idée d'une matière éternelle que certains philosophes grecs et notamment médioplatoniciens soutiennent, ils intègrent la notion néoplatonicienne de matière sans forme. Celle-ci se voit toutefois transformée, notamment par l'application de méthodes païennes comme la soustraction, qui remonte à la *Métaphysique* d'Aristote. De là, Moro avance que certains chrétiens pensent de façon nouvelle la relation entre matière et forme. Le chapitre d'Eyjólfur Kjalar Emilsson revient sur la problématique de la relation entre matière et mal chez Plotin, qui a son pendant chrétien : si tout provient du Bien, d'où vient le mal ? Après avoir contextualisé le débat contemporain sur l'origine de la matière chez Plotin, Emilsson rappelle les critiques de Proclus puis s'attelle à défendre Plotin en proposant une autre conception de sa vision de l'Un, ce qui est à son image, et le mal. Le dernier chapitre, de Torstein Theodor Tollefsen, s'intéresse à la théorie néoplatonicienne d'une existence éternelle du monde *versus* la théorie chrétienne d'une existence récente du monde. Prenant la position de Proclus comme exemple de la conception néoplatonicienne, Tollefsen identifie les critiques que formulent à son égard Jean Philopon et Maxime le Confesseur, le premier en s'inspirant d'Aristote. Tollefsen révèle ainsi à quel point il n'existe pas, entre ces auteurs, de position plus légitime qu'une autre : des prémisses aussi différentes mènent forcément à des thèses antagonistes.

La troisième partie de l'ouvrage compte six chapitres. Lars Fredrik Janby retrace l'évolution de la définition augustinienne du nombre. Les premières réflexions du chrétien s'inspirent des concepts pythagoriciens de monade et de dyade, qui lui servent à théoriser ses thèses manichéennes. Ses idées évoluent par la suite, jusqu'à ce qu'il s'intéresse au nombre dans le cadre du débat antique de

l'unité et de la multiplicité, et de l'opposition sensible/intelligible. Le deuxième chapitre, de Daniel J. Tolan, examine les Idées divines chez Plotin et Athanase ainsi que Philon, Clément et Origène, qui s'opposent aux gnostiques et aux matérialistes. C'est avec Platon que la relation entre créateur et réalités intelligibles est d'abord explorée, mais d'autres aspects viennent s'ajouter à ces réflexions avec les penseurs chrétiens. Le chapitre de Panagiotis G. Pavlos veut saisir la façon dont Pseudo-Denys l'Aréopagite se distingue des néoplatoniciens et notamment de Jamblique. Contrairement aux interprétations habituelles, Pavlos soutient qu'on ne peut voir en Denys un néoplatonicien. Certaines de ses considérations métaphysiques, cosmologiques et épistémologiques sont en effet absentes du néoplatonisme alors qu'elles ont un impact considérable sur sa pensée et notamment sa définition de la théurgie. La contribution de Dimitrios A. Vasilakis poursuit la réflexion sur Pseudo-Denys en s'intéressant à sa conception complexe de la hiérarchie. S'il y a bien stratification, il manque souvent, dans nos lectures contemporaines, l'idée d'initiation, qui suppose que chaque être soit initié par un autre au retour auprès de Dieu. Le chapitre se clôt sur une hypothèse stimulante : les écrits de Pseudo-Denys initieraient eux-mêmes au sens sacré des mystères. Sebastian Mateiescu et Jordan Daniel Wood closent cette partie de l'ouvrage avec Maxime le Confesseur. Après avoir défini la théorie du réalisme immanent, Mateiescu précise la visée de sa contribution : comprendre les raisons de l'adoption de cette théorie par Maxime. Retraçant les origines du débat chez Platon et Aristote en passant par Plotin et Porphyre, Ammonios d'Alexandrie, Grégoire de Nysse et Basile de Césarée, Mateiescu souligne le rôle qu'a joué le concile de Chalcédoine dans la réfutation de cette théorie. Maxime, fidèle orthodoxe, s'efforcera de contrer le puissant argumentaire de Jean Philopon, ce qui le poussera à innover sur les plans logique et métaphysique. Enfin, Jordan Daniel Wood explore la notion de *perichoresis* pour révéler la relation que Maxime voit entre Dieu et le monde. S'inspirant de la théologie trinitaire des Cappadociens, Maxime systématise l'usage que fait Grégoire de Nazianze du terme *perichoresis* et lui confère un sens nouveau. Les néoplatoniciens préférant la notion de participation à celle de *perichoresis*, Wood démontre ainsi la singularité des idées de Maxime.

La dernière partie de l'ouvrage porte sur l'éthique. E. Brown Dewhurst présente sa lecture de Proclus et de Maxime le Confesseur, qu'il convient de distinguer plus nettement encore que ne l'a fait Demetrios Bathrellos. Pour ce faire, Brown Dewhurst s'intéresse à la notion d'apophaticisme et au lien entre connaissance et providence. S'il ne s'agit pas d'exclure tout point de rencontre entre Proclus et Maxime, il est important de relever leurs différences, notamment en ce qui concerne le rôle de la volonté humaine dans la connaissance de Dieu. Adrian Pirtea propose une réflexion stimulante sur l'influence que Porphyre aurait eue sur Évagre et plus précisément sur sa conception des passions. Excluant toute influence stoïcienne, Pirtea ancre la conception porphyrienne et évagrienne des passions dans la psychologie platonicienne ainsi que dans l'éthique et l'épistémologie aristotéliennes. La perception joue ainsi un rôle clé dans les passions, tout comme le plaisir et la peine. Certaines notions, comme le désir ou les *logismoi*, distinguent toutefois Évagre de Porphyre. La troisième et dernière contribution provient de Tomas Ekenberg, qui explore le bonheur augustinien. Partant de l'observation qu'il existe deux interprétations opposées de l'eudémonisme chez Augustin, Ekenberg s'allie à la première, tout en la nuancant : s'il est certain qu'Augustin innove dans sa conception du bonheur, il demeure que les liens avec la pensée antique sont très clairs. Ces liens ne sont toutefois pas ceux que l'on a l'habitude de considérer pour Augustin, puisqu'Ekenberg avance qu'une inspiration épicurienne n'est pas à exclure.

Ensemble, ces quinze contributions révèlent les nombreux chemins de traverse que les penseurs tardo-antiques ont sillonnés et/ou fondés pour atteindre des destinations qui ne sont plus toujours celles des penseurs antiques. Entre continuités et ruptures, traditions et innovations, l'Antiquité tardive mérite aujourd'hui l'attention qu'on commence à lui porter, notamment en histoire de

RECENSIONS

la philosophie. L'ouvrage de Pavlos, Janby, Emilsson et Tollefsen constitue en ce sens un apport majeur à la discipline, même si on peut regretter qu'il s'adresse en premier lieu à des spécialistes ou du moins aux personnes possédant déjà des connaissances approfondies en philosophie antique et en théologie des premiers siècles. Enfin, on s'étonne, après que les auteurs aient démontré avec autant de perspicacité la complexité et la profondeur des idées tardo-antiques, de l'absence de référence à une *philosophie* chrétienne : doit-on en déduire que seuls les Grecs ont été des philosophes ?

Kelly HARRISON
Université de Fribourg

Michel GOURGUES, « **Plus tard tu comprendras** ». **La formation du Nouveau Testament comme témoin de maturations croyantes**. Paris, Les Éditions du Cerf ; Montréal, Médiaspaul (coll. « Lire la Bible », 196), 2019, 185 p.

Les recherches de Michel Gourgues concernant la période pré-littéraire du Nouveau Testament s'étendent sur plus de quatre décennies. Pendant les quarante-et-un ans qui séparent la publication de sa thèse de doctorat, sur le symbolisme traditionnel du Christ siégeant à la droite de Dieu (1978), et son dernier ouvrage, « *Plus tard tu comprendras* ». *La formation du Nouveau Testament comme témoin de maturations croyantes* (2019), ses études sur les traditions chrétiennes primitives et leurs développements ont été nombreuses et fructueuses. Cela lui confère une position unique pour son plus récent projet visant à retracer le processus de mûrissement de la théologie chrétienne au premier siècle.

Dès l'introduction, la période néotestamentaire est séquencée en trois parties, qui constitueront les trois chapitres du livre. Ces trois périodes de formation font référence à la prédominance d'un certain type de productions littéraires. La période située entre l'an 30 et 50 renvoie au stade de l'oralité, celle entre les années 50 et 70, au stade épistolaire, et les trente dernières années du premier siècle laissent place au stade narratif. Gourgues précise qu'il s'agit là de dominantes : certaines épîtres ont aussi vu le jour dans les trois dernières décennies, mais leur production littéraire demeure, somme toute, moins significative que celle des évangélistes. La présente monographie ne concerne pas le processus de canonisation des écrits du Nouveau Testament, ni une introduction à ses différents livres, mais bien une description du développement de la théologie à partir d'un noyau central, le stade de l'oralité, jusqu'aux divers courants néotestamentaires plus tardifs exploitant tel ou tel volet de la tradition primitive.

Le chapitre 1, « L'étape de l'oralité (30-50) », débute en offrant une vue d'ensemble sur les plus importantes expressions de foi qui marquent les vingt premières années du christianisme. Elles sont brièvement énumérées et titrées selon deux catégories : celles sur « le mystère du Christ » et celles sur « la vie croyante comme communion au mystère du Christ ». Les textes correspondants à ces différents témoins anciens permettent d'apprécier l'amplitude du matériel théologique généré dans cette phase pré-épistolaire (p. 16-22). Après une mention sur la difficile restitution des traditions due aux retouches rédactionnelles fréquentes, Gourgues se concentre sur deux des plus essentiels témoins de cette phase charnière dans l'histoire de la théologie néotestamentaire : 1 Co 15,3-5 (p. 26-41) et Ph 2,6-11 (p. 41-50). Dans les deux cas, l'analyse commence par la considération des indices d'emprunt à la tradition.

En ce qui a trait au premier formulaire, la référence aux Écritures mène à une analyse comparative avec le quatrième chant du Serviteur d'Isaïe (52,13-53,12). Très tôt, ce texte sert de clé herméneutique pour rendre compte de la mort du Christ, influençant autant la formulation du credo corinthien (« pour nos péchés ») que les formules brèves (« Christ s'est livré pour nous ») (p. 32-

36). Ensuite, une réflexion sur la portée de la mort du Christ, via un texte faisant écho au même credo — 1 P 2,22-25 —, conduit à la réfutation de l'idée que le Christ est mort « à notre place », au profit d'une interprétation liée à la libération (p. 36-41).

En rapport à la théologie du deuxième témoin primitif interrogé, Ph 2,6-11, Gourgues décrit l'élévation du Christ « comme le oui de Dieu [...] à une certaine qualité d'existence humaine, vécue dans l'obéissance [...], c'est-à-dire dans l'ouverture à Dieu et dans la communion à son vouloir » (p. 45). Plutôt qu'une visée salvifique comme en 1 Co 15,3-5, on trouve une lecture existentielle. La mention de la modalité de la mort de Christ en Ph 2 — la croix — est présentée comme un ajout rédactionnel paulinien, typique de sa théologie et absente dans les traditions anciennes.

Le chapitre se termine avec une illustration permettant de retracer les différentes étapes christologiques dont témoignent ces deux formulaires. Une cible formée de quatre cercles concentriques résume la théologie manifestée par ces deux confessions anciennes en sept moments christologiques (p. 50-51) : la préexistence (-4), l'existence terrestre (-3), la mort (-2), la résurrection (1), l'exaltation (2), la présence du Christ dans l'histoire (3), la parousie (4). Si 1 Co 15,3-5 se concentre sur le mystère pascal (-2, 1), l'hymne philippien les mentionne tous sauf le dernier. Gourgues termine le premier chapitre en proposant de vérifier le développement, dans les phases suivantes, des trois accents majeurs caractérisant la théologie chrétienne pré-paulinienne : la centralité du mystère pascal, la valeur salvifique de la mort de Christ et la discrétion sur la croix.

Le chapitre 2, « L'étape épistolaire (50-70) » commence par justifier la borne qui sépare le stade de l'oralité du stade épistolaire en situant 1 Th dans la chronologie paulinienne, surtout à l'aide des Actes des apôtres (p. 55-65). Différents éléments présents en 1 Th, telles l'Église, la prédication aux païens, Dieu comme Père, mettent en lumière le « chemin déjà parcouru » (p. 65-72). Cette phase épistolaire est plutôt discrète sur « les jours de la chair du Christ », mais elle contient quand même quelques mentions explicites, et d'autres implicites (analogies, symboles, thématiques).

La deuxième section du chapitre traite du passage d'un silence concernant la croix dans la phase orale à une réhabilitation de celle-ci dans les épîtres (p. 75-83). Des auteurs comme Platon, Cicéron, Tacite et Suétone sont amenés à la barre pour démontrer comment la croix paraissait bel et bien d'une « folie pour les païens » alors que certains passages de Flavius Josèphe illustrent comment celle-ci pouvait être « scandale pour les Juifs ». Cette description vient en appui à la thèse défendue au chapitre précédent, à savoir que la mention de la croix en Ph 2 est un ajout paulinien au formulaire. À l'étape épistolaire, Paul « prend le taureau par les cornes » et rompt avec ce silence sur la croix (p. 82-83). Il développe les deux lignes d'interprétation de la mort de Christ, initiées par 1 Co 15,3-5 et Ph 2,6-11. D'une part, au moyen d'És 53, le credo corinthien avait amorcé une interprétation salvifique de la mort de Jésus. Paul cherchera à rendre compte de cet aspect salvifique en parlant de la modalité de la mort de Christ : à partir de la croix, découle l'image du sang, ouvrant la voie à une ligne d'interprétation sacrificielle (Rm 3,25 ; 5,6-9) (p. 83-87). La ligne sacrificielle sera davantage exploitée par l'auteur de l'épître aux Hébreux. D'autre part, à la suite de Ph 2 qui mettait à l'avant-plan l'obéissance du Christ comme raison fondamentale de son ascension, la ligne existentielle sera également approfondie (p. 87-90). Elle apparaît côte à côte avec l'interprétation sacrificielle, notamment en Rm 5,19 où l'obéissance du Christ est comparée à la désobéissance d'Adam, mais aussi en He 5,7-8, 10,4-7. La portée salvifique de l'obéissance est une nouveauté qui caractérise le volet existentiel dans le stade épistolaire. Le chapitre se termine de la même manière que la fin du chapitre 1, c'est-à-dire avec l'analyse des principaux développements christologiques séquencés par l'image de la cible. Parmi les différents moments christologiques, c'est surtout le mystère pascal et post-pascal — la mort (-2), la résurrection (1), l'ascension (2), la présence dans l'histoire (3) et la parousie (4) — qui font l'objet d'approfondissement entre l'an 50 et 70.

RECENSIONS

L'ultime chapitre, « L'étape narrative (70-100) », se concentre, comme promis, sur l'étape narrative qui caractérise les années 70 à 100. Comme pour l'étape épistolaire, les premières pages du chapitre sont dédiées à la justification de la transition d'une période à l'autre. Des indices externes et internes à l'évangile de Marc sont exposés en faveur d'une date de rédaction environnant l'an 70 (p. 96-101). La nécessité, pour le disciple, d'embrasser le même parcours onéreux que le crucifié est un élément distinctif de ce premier évangile. On passe ensuite à une analyse plus globale des évangiles synoptiques quant à la proportion de l'espace rédactionnel accordé aux paroles en comparaison aux gestes de Jésus (Mc : 40/60 ; Lc : 50/50 ; Mt : 60/40) ainsi qu'à la structure basée sur la géographie qu'ils ont en commun : Galilée et les environs, vers Jérusalem, à Jérusalem, passion/mort/résurrection (p. 104-112).

L'avant-dernière section est réservée aux accents théologiques lucaniens (p. 112-133). Des quatre lieux géographiques préalablement notés, Luc gonfle la montée vers Jérusalem (10 chapitres/24). Il y incorpore principalement des paraboles exclusives ainsi que d'autres provenant de la source Q et crée un véritable refrain rappelant fréquemment la destination de Jésus entre ces divers enseignements. L'insistance du troisième évangéliste sur la montée vers Jérusalem témoigne d'une christologie reliée à la géographie : pour Luc, cette adresse palestinienne représente les moments clés de la mission de Jésus, c'est-à-dire sa mort, sa résurrection, mais aussi et surtout, son ascension/exaltation. Une nouveauté théologique qui apparaît alors est la désignation de Jésus comme Sauveur par l'entremise du don de l'Esprit. Luc laisse voir qu'il connaît la ligne sacrificielle pour rendre compte de la mort de Christ, mais ne l'exploite pas : son utilisation du quatrième chant d'Isaïe fait intentionnellement abstraction des mentions la reliant aux péchés. Une comparaison synoptique manifeste également une certaine discrétion concernant la croix.

L'ouvrage se termine avec une considération de la trajectoire des thèmes théologiques dans la littérature johannique (p. 133-164). À la suite de Ph 2 (stade oral) et Hé 1,1-2 (stade épistolaire), Jean déploie la christologie de la préexistence, dans le prologue, et ici et là dans sa biographie de Jésus (Jn 8,57-58 ; 17,5.24). Plutôt que l'aspect géographique employé par Luc pour structurer son évangile — et sa christologie —, Jean misera sur l'aspect temporel : tôt dans l'évangile il est question de « l'heure de Jésus ». Six mentions de « la venue de l'heure » mènent finalement le lecteur au moment fatidique : la glorification de Jésus. Or, — nouveauté ! — cette glorification ne comporte pas seulement la résurrection et l'exaltation de Christ, mais aussi sa mort, et même, la mort sur la croix ! Ce passage d'une discrétion sur la croix au stade oral à son inclusion dans la gloire du Christ chez Jean est un élément frappant du processus de maturation de la foi chrétienne, d'où le titre tiré de Jn 13,7 : « Plus tard, tu comprendras » (p. 143). Il est aussi remarquable de constater l'hamartologie johannique : le péché, souvent employé au singulier, consiste à ne pas croire en Christ. Un seul passage, Jn 1,29, relie la mort de Jésus au péché du monde dans le sillage de 1 Co 15,3-5. Plutôt que de parler du salut offert par Christ en soulignant la dimension négative (*de quoi* on est sauvé), Jean accentue la dimension positive (*ce pour quoi* on est sauvé) en parlant de « vie » ou de « vie éternelle ». Cette quasi-absence de la ligne sacrificielle dans l'évangile est surprenante lorsqu'on considère 1 Jn, qui mentionne cinq fois la mort de Christ en rapport aux péchés. Sur la base du ton polémique en 1 Jn, Gourgues propose une rédaction de l'épître postérieure à celle de l'évangile et comme correction à une lecture erronée de celui-ci. La formation du NT se termine donc avec une réappropriation de la tradition corinthienne où « Christ est mort pour nos péchés ».

Chaque chapitre conclut avec des pistes bibliographiques — la majorité, en français — invitant à explorer davantage certains thèmes qui le composaient. De même, un index des passages bibliques se trouve à la fin du livre pour ceux et celles qui s'intéressent à un texte particulier. En fin d'analyse, le livre de Gourgues s'avère une excellente introduction autant sur la question trop peu

connue du stade de l'oralité, que sur la façon dont s'est construite la christologie à travers les trois premières générations chrétiennes. Le lecteur tirera aussi une méthode de recherche qui lui confèrera de nouvelles catégories d'analyse permettant d'apprécier davantage le dynamisme du NT et la façon que la théologie chrétienne mûrit à travers le temps.

Sonny PERRON-NAULT

Collège universitaire dominicain, Ottawa

Étienne GRENET, **Unité du « je » psalmique**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio divina », 273), 2019, VI-686 p.

Ce livre est le fruit de la thèse qu'Étienne Grenet a menée sous la direction de Philippe Lefebvre à l'Université de Fribourg (Suisse). L'auteur enseigne à la Faculté Notre-Dame ainsi qu'au Collège des Bernardins. L'originalité de ce livre réside dans une question : Qui parle ? L'auteur s'appuie sur l'interprétation prosopologique (*prosôpon*) des Pères de l'Église telle que décrite par Marie-Josèphe Rondeau¹ pour explorer comment cette question peut trouver une résonance féconde dans l'étude des Psaumes. La première partie du livre est banalement intitulée « Première approche », elle explique la méthode proposée. Puis la deuxième partie consiste en un commentaire prosopologique des deux premiers livres du Psautier (1-72).

L'étude commence par décrire l'usage du pronom personnel, sa déclinaison, les formes verbales à la première personne, mais aussi les substituts lexicaux tels que *ma ruah* ou « *ma nephesh* » dans le texte hébreu des Psaumes. L'enquête sur ces formes lexicales montre que les Psaumes sont les textes bibliques qui utilisent le plus ces éléments.

Le « je » psalmique est à la fois anonyme, placé en rapport avec David, parole dite par Jésus, par l'Esprit ou par le Père, Parole de Dieu et prière humaine. Ce « je » réfère aux personnes qui ont composé, transmis oralement, mis à l'écrit, chanté, lu, entendu ces Psaumes. Pourtant, devant ces multiples « je », É. Grenet propose un regard marqué par l'unité. Il entre d'ailleurs dans le courant d'études sur le Psautier comme livre. Malgré la discontinuité des Psaumes, cette étude du « je » psalmique permet à la fois de distinguer des voix qui dialoguent.

L'auteur porte attention à la transformation du lecteur et dans quelle mesure il peut s'identifier au « je » des Psaumes en reprenant l'histoire de leur interprétation dans divers milieux. En effet, cette approche exégétique montre les limites des méthodes plus « objectivantes » et invite à travailler à partir d'une subjectivité assumée dans l'interprétation biblique. Il y a un intéressant rapport entre le travail sur la rhétorique ancienne et l'intérêt pour le lecteur dans la littérature contemporaine.

Une proposition intéressante est de formuler la question de l'attribution davidique autrement, en présentant David comme un possible lecteur du Psaume. Au lieu d'être présenté comme l'auteur, David est mis comme un lecteur modèle qui, le premier dans une longue liste de lecteurs, s'approprie le Psaume, il dit ce « je » (p. 229-231).

Seul bémol, même si une note indique qu'il s'agit d'une simplification de sa thèse, l'ouvrage de 686 pages aurait gagné à être encore plus concis. À certains moments, j'ai eu l'impression que l'auteur se plaisait à allonger un discours un peu redondant.

1. Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*, vol. II, *Exégèse prosopologique et théologique*, Rome, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1985.

RECENSIONS

En définitive, le « je » psalmique est une réalité complexe qui continue à travailler lecteurs et interprètes. Cette méthode d'analyse pourrait avantageusement être transférée sur les textes prophétiques comme Isaïe ainsi que pour le texte poétique du Cantique des cantiques.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Andrew P. WILSON, **Critical Entanglements : Postmodern Theory and Biblical Studies**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Brill Research Perspectives in Biblical Interpretations », 3.3), 2019, vi-68 p.

Ce livre présente les origines du concept de postmodernité ainsi que son apport en études bibliques. La première partie du livre explore la modernité et la postmodernité comme concepts épistémiques par un regard original sur l'art visuel contemporain. Wilson utilise *Fontaine* (1917) de Marcel Duchamp, un urinoir présenté comme œuvre d'art, pour soulever des questions fondamentales. Qu'est-ce qu'une œuvre/un texte ? Qu'est-ce qu'un auteur ? Quels sont les critères pour l'évaluer ? Qui contrôle sa signification ? Quelles sont les règles d'une institution ? La deuxième partie du livre présente une articulation de la postmodernité selon Lyotard comme subversion des métarécits modernes. Assez courte, cette section se limite à la présentation d'une façon d'articuler la postmodernité.

La troisième partie du livre décrit comment la postmodernité a marqué l'interprétation biblique. Les œuvres de Lacan, Foucault, De Mann et Derrida ont permis le développement d'études bibliques, surtout par le poststructuralisme. Des exemples tirés de la revue *Semeia* montrent comment cette influence a posé un défi aux compréhensions traditionnelles de la textualité en exégèse. Une stratégie importante est d'interpréter la Bible à partir de lieux qui n'étaient pas habituels pour l'historico-critique : Hollywood, le trauma, le post-humanisme, les études animales, l'expérience des enfants...

Pour Wilson, c'est surtout l'aspect éthique de l'épistémologie postmoderne qui a influencé les études bibliques. Les regards périphériques des études féministes, *womanist*, *postcolonial*, *minority readings*, interprétations *queer*..., posent un défi pour les traditions interprétatives historico-critiques. La postmodernité permet des ouvertures vers des perspectives marginales et déstabilisantes. Elle aide à penser la Bible à partir du local au lieu de l'universel. L'exemple d'Yvonne Sherwood, avec son interprétation féministe de déconstruction, montre comment les normes associées au genre sont déstabilisées par une façon postmoderne de lire la Bible². Elle utilise notamment l'art moderne subversif pour mieux comprendre les prophètes bibliques. Sans revendiquer explicitement une appartenance au postmodernisme, Sherwood reprend des éléments postmodernes pour exposer les angles morts des conventions et des traditions exégétiques grâce à une pratique de lecture à partir de nouvelles perspectives.

Pour Wilson, malgré plusieurs décennies de contact avec des réflexions postmodernes, l'exégèse reste liée à l'épistémologie moderne puisqu'elle vise souvent à retrouver un sens au texte en le situant dans un contexte historique d'origine. Ainsi les perspectives postmodernes ont causé des tensions si fortes qu'une série de débats entre John J. Collins et George Aichele décrit les deux

2. Yvonne SHERWOOD, *Biblical Blaspheming. Trials of the Sacred for a Secular Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

groupes comme des camps ennemis³. Wilson décrit cette polémique, mais veut passer à autre chose. « This back and forth between modernism and postmodernism may mislead one into thinking that they are independent epistemic companions when, really, they might be better described as co-dependent or at the very least enmeshed » (p. 38). Le titre de ce livre présente le rapport entre modernité et postmodernité comme un enchevêtrement qui peut se vivre sans antagonisme.

La dernière partie du livre présente l'histoire de la réception comme une approche à la fois historiographique et influencée par les théories postmodernes. L'histoire de la réception devient un exemple où les études bibliques peuvent intégrer la critique postmoderne à la critique historique si importante pour l'exégèse depuis les Lumières. L'approche de Wilson pour l'histoire de la réception s'appuie sur une vision expansive de la textualité postmoderne ainsi que sur les enjeux éthiques reliés aux dynamiques institutionnelles des études bibliques. La question centrale dans cette version de l'histoire de la réception est : « What constitutes the text-specifically, what are the locations, the limits, and the effects of biblical texts » (p. 49) ? Au lieu de voir la réception comme un ajout, il s'agit de donner une valeur importante aux contextes de réception qui révèlent que l'original est toujours incomplet et en mouvement. Sur cet aspect Wilson suit Brennan Breed qui présente le texte comme nomade, toujours en mouvement⁴. Les limites entre le texte et sa réception ne sont toujours qu'une convention contingente qui reflète l'intérêt de l'interprète plus que la réalité du texte. Le texte biblique se développe par une trajectoire non linéaire qui n'est jamais terminée. L'histoire de la réception permet aussi d'inclure une diversité de voix dans la conversation exégétique en suivant l'exigence éthique postmoderne valorisant les lectures situées. L'histoire de la réception devient alors l'étude des dynamiques vivantes entre textes et lecteurs/lectrices au lieu d'un effort pour arriver à une signification stable d'un texte original et indépendant.

Dans sa conclusion, Wilson présente les théories postmodernes en études bibliques par l'image des prophètes : « Prophet as trickster, disrupting and disorienting efforts to remain on the path altogether while revealing unanticipated routes forward. This is a voice that challenges, that calls for authenticity while questioning identity, [...] that seeks to play and to puzzle, to hide and disorient and at the same time to comfort and reveal » (p. 63).

Ce petit livre n'a aucune prétention à l'exhaustivité dans son rapport aux théories postmodernes. Le regard porté par le biais de l'art visuel de Duchamp et de Banksy permet une compréhension du phénomène autrement que par une étude de définitions de la modernité/postmodernité. Si le regard sur l'influence de la postmodernité en études bibliques permet de retrouver les classiques du monde anglophone, elle n'ouvre pas sur les recherches faites en d'autres langues. La domination des méthodes historico-critiques en études bibliques et la réaction négative vis-à-vis de l'apport postmoderne sont aussi marquées par la culture anglophone de la *Society of Biblical Literature*. L'exégèse francophone n'est pas aussi divisée entre camps moderne et postmoderne si on prend le Réseau de Recherche en Narratologie et Bible (RRENAB) comme exemple d'un groupe de recherche qui explore la narrativité en étude biblique avec un vif intérêt pour les effets de la lecture. Je partage l'intérêt de l'auteur pour l'histoire de la réception comme terrain de rencontre entre modernité et postmodernité, par contre, je crois que le nom de cette discipline ne rend pas justice à la dynamique qui s'y retrouve. La « réception » est une action plutôt passive qui n'ouvre pas sur tout ce

3. John J. COLLINS, *The Bible After Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005 ; George AICHELE, Peter MISCALL, Richard WALSH, « An Elephant in the Room : Historical-Critical and Postmodern Interpretation of the Bible », *Journal of Biblical Literature*, 128, 2 (2009), p. 383-404.

4. Brennan W. BREED, *Nomadic Text. A Theory of Biblical Reception History*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

RECENSIONS

qu'il se passe lors de l'acte de lecture. Parler de l'histoire de l'interprétation ou de réponses de lecteurs (*reader-response*) me semble plus juste. Somme toute, ce livre permet de redécouvrir l'apport de la postmodernité aux études bibliques.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

◆ ouvrages reçus à la rédaction

-
- Œuvres de Charles De Koninck. Tome IV. Inédits et témoignages*, avant-propos, Thomas De Koninck, introduction aux inédits, Maxime Valcourt-Blouin, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2020, XI-362 p.
- ALKIER, Stefan, PAULSEN, Thomas, *Die Apokalypse des Johannes*, neu übersetzt und mit Einleitung, Epilog und Glossar, Leiden, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, Koninklijke Brill NV (coll. « Frankfurter Neues Testament », 1), 2020, VI-137 p.
- ASCIONE, Antonio, TERRACCIANO, Antonio, dir., *La teologia in ascolto dell'umano. 2. Prospettive di ricerca*, Napoli, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Verbum Ferens S.r.l. (coll. « Biblioteca Teologica Napoletana », 38), 2020, 228 p.
- BINI, Enrico, *Il tempo e la Chiesa nel settecento*, Siena, Edizioni Cantagalli S.r.l. (coll. « Studie e Memorie », 12), 2020, 496 p.
- BOULNOIS, Olivier, dir., *Jean Duns Scot. Questions sur la métaphysique. Volume II. Livres IV à VI*, introduction, traduction et notes par Olivier Boulnois, Dominique Demange, Ide Lévi, Kristell Trego, Magali Roques, avec une introduction au texte latin par Dominique Poirel, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée - Essais philosophiques »), 2020, 1012 p.
- BRISON, Sylvain, *L'imagination théologico-politique de l'Église. Vers une ecclésiologie narrative avec William T. Cavanaugh*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 310), 2020, 348 p.
- CARRAUD, Vincent, *Ce que sait la foi*, Paris, Éditions Parole et Silence (coll. « Communio »), 2020, 220 p.
- CELIER, Grégoire, *Saint Thomas d'Aquin et la possibilité d'un monde créé sans commencement*, Le Chesnay, Via Romana, 2020, 374 p.
- , *Thomas d'Aquin. L'Éternité du monde*, introduction et traduction par G. Celier, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2020, 269 p.
- COHEN-SKALLI, Aude, dir., *Eusèbe de Césarée. Chronique, I*, texte introduit par Aude Cohen-Skalli, traduit de l'arménien par Agnès Ouzounian, et commenté par Sergio Brillante, Sydney Hervé Aufrère, Sébastien Morlet et Agnès Ouzounian, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres (coll. « La roue à livres »), 2020, 574 p.
- COTE-MEEK, Sheila, MOEKE-PICKERING, Taima, ed., *Decolonizing and Indigenizing Education in Canada*, Toronto, Vancouver, Canadian Scholars, 2020, XXIII-292 p.
- CSEPREGI, Gabor, In vivo. *Une phénoménologie des moments décisifs de l'existence*, traduit de l'anglais par Pierrot Lambert, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Kairos - Essais »), 2020, IX-283 p.
- DAGRON, Tristan, GALLAND, Sébastien, *Giordano Bruno. Le sceau des sceaux*, texte latin, traduction, précédé de *Mémoire, imagination et intellection dans le Sigillus Sigillorum*, par T. Dagron, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « De Pétrarque à Descartes », LXXXI), 2020, 238 p.
- DI PEDE, Elena, FLICHY, Odile, LUCIANI, Didier, éd., *Le récit : thèmes bibliques et variations. Lectures et réécritures littéraires et artistiques. VIII^e colloque international du RRENAB, Metz, 26-29 mai 2016*,

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- Leuven, Paris, Bristol, Peeters Publishers (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CCXCIII), 2018, XIV-412 p.
- DODARO, Robert, MAYER, Cornelius, MÜLLER, Christof, éd., *Augustinus-Lexikon, vol. 4, Préface*, Bâle, Schwabe AG Verlag, 2012-2018, p. I-LXIV.
- , éd., *Augustinus-Lexikon, vol. 4, fasc. 7/8 : Prouerbium, Prouerbia (Prv)-Sacrificium*, Bâle, Schwabe AG Verlag, 2018, col. 961-1322.
- , éd., *Augustinus-Lexikon, vol. 5, fasc. 1/2 : Sacrificium offerre-Sermones (ad populum)*, Bâle, Schwabe AG Verlag, 2019 *sqq.*, col. 1-296, p. 297-320.
- EBERHART, Christian, KARRER, Martin, KREUZER, Siegfried, MEISER, Martin, éd., *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus*, Leiden, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, Koninklijke Brill NV, 2020, XII-492 p.
- FALKENBERG, René, LARSEN, John Møller, LEURINI, Claudia, PEDERSEN, Nils Arne, ed., *The New Testament Gospels in Manichaean Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, Bactrian, New Persian, and Arabic*, with appendices on the Gospel of Thomas and Diatessaron, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Biblia Manichaica », II), 2020, XLII-498 p.
- FAUCHER, Nicolas, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII^e siècle*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Studia Sententiarum », 4), 2019, X-412 p.
- FOŠUM, Lukáš J., *Quelle grammaire de l'obligation morale ? Une étude philosophique et théologique sur l'éthique d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2020, 283 p.
- GIRARDI, Luigi, dir., *A partire dal rito*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche ; Padova, Abbazia di Santa Giustina (coll. « Caro Salutis Cardo », Contributi, 35), 2020, 289 p.
- HENDERSON, Keith, *Mont Babel. A Novel*, Montreal, DC Books, 2020, 108 p.
- HEYER, René, *Pourquoi la déontologie*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg (coll. « Essais »), 2020, 165 p.
- HIMBAZA, Innocent, JOOSTEN, Jan, ed., *Philology and Textual Criticism. Proceedings of the Second International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute held at Fribourg on 10-11 October, 2013*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Forschungen zum Alten Testament », 2. Reihe, 118), 2020, VIII-155 p.
- JACOB, René, *L'évangile de Marc. L'évangile de la Foi. Commentaire suivi, enrichi par la mise au jour de constructions concentriques*, Paris, L'Harmattan, 2020, 527 p.
- JACOBSEN, Anders-Christian, USACHEVA, Anna, ed., *Christian Discourse in Late Antiquity. Hermeneutical, Institutional and Textual Perspectives*, Leiden, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, Koninklijke Brill NV, 2020, XIV-249 p.
- KOESTER, Craig R., ed., *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, New York, Oxford University Press, 2020, XXI-525 p.
- LAPERLE, Dominique, *Faire projet d'un héritage. La réception du concile Vatican II chez les religieuses de l'archidiocèse de Montréal (1961-1988)*, préface de Gilles Routhier, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Religions, Cultures et Sociétés »), 2020, XVI-257 p.
- LEBLANC, Suzanne, *Le Vaisseau*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Phosphore - Spéculation »), 2020, VIII-112 p.
- LECOMPTE-DUCHARME, Sébastien, *Apprendre à lire : une histoire de la Méthode dynamique des Filles de la Charité du Sacré-Cœur de Jésus, 1942-2002*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Sciences religieuses »), 2020, XII-215 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- LEROUX, Georges, *Hospitalité et substitution. Derrida, Levinas, Massignon*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (coll. « Humanités à venir »), 2020, 146 p.
- MAFFESOLI, Michel, *La nostalgie du sacré. Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2020, 357 p.
- MALONEY, Gilles, *Moi, Aristote*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « À propos - Biographies »), 2020, XII-648 p.
- MARIE-VICTORIN, Frère, *Lettres biologiques. Recherches sur la sexualité humaine, présentées par Yves Gingras*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2018, 276 p.
- MOTTU, Henry, *James H. Cone. La théologie noire américaine de la libération. De Martin Luther King au mouvement Black Lives Matter*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Figures protestantes »), 2020, 159 p.
- NARBONNE, Jean-Marc, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Zétésis - Textes et essais »), 2020, XII-288 p.
- ODELL-SCOTT, David W., *The Sense of Quoting. A Semiotic Case Study of Biblical Quotations*, Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Biblical Interpretation »), 2017, 88 p.
- PALASCIANO, Gabriele, dir., *Dieu de raison ou de violence ? Confrontations théologiques sur le monothéisme suscitées par le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI*, préface de Bartholomée I^{er}, Patriarche œcuménique de Constantinople, Lyon, Éditions Olivétan, 2020, 269 p.
- POIREL, Dominique, éd., *Le théologico-politique au Moyen Âge*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris »), 2020, 166 p.
- QUINTIN, Jacques, *Éthique de l'accompagnement. Une approche existentielle*, Montréal, Liber, 2020, 173 p.
- RICHI ALBERTI, Gabriel, éd., *Marie-Joseph Le Guillou. Textos sobre la Iglesia*, edición e introducciones Gabriel Richi Alberti, estudios Gabriel Richi Alberti, Santiago Madrigal Terrazas, Michele Taba, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Studia Theologica Matritensia », 28, « Series Le Guillou », 15), 2020, 448 p.
- RIEDLBERGER, Peter, *Prolegomena zu den spätantiken Konstitutionen. Nebst einer Analyse der erbrechtlichen und verwandten Sanktionen gegen Heterodoxe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag e. K., 2020, 898 p.
- RUZER, Serge, *Early Jewish Messianism in the New Testament. Reflections in the Dim Mirror*, Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Jewish and Christian Perspectives Series », 36), 2020, XI-286 p.
- SCHUMACHER, Bernard N., dir., *Et si le verbe revenait dans la chaire ?*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines » ; coll. « Studia Frigurgensia », 3^e série, vol. 3), 2020, 205 p.
- TORNAU, Christian, *Augustinus. De immortalitate animae. Die Unsterblichkeit der Seele*, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und kommentiert, mit Beiträgen von Giovanni Catapano, Emmanuel Bermon, Lenka Karfíková und Giuseppe Balido, Leiden, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, Koninklijke Brill NV (coll. « Augustinus Opera - Werke », 7), 2020, 495 p.
- TRAVERSINO DI CRISTO, Massimiliano, dir., *« Sur les épaules des géants » : éthique, théologie, philosophie. Essais en mémoire de Jean-François Malherbe*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano (coll. « Divus Thomas », Anno 122, 2019, settembre/dicembre), 2020, 381 p.
- VAN HOOF, Lieve, VAN NUFFELEN, Peter, ed., *Clavis Historicum Antiquitatis Posterioris. An Inventory of Late Antique Historiography (A.D. 300-800)*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Christianorum », « Clavis-Subsidia », 5), 2020, CXV-1 079 p.